

U of OTTAWA



39003011240628

P.
1A

ANNEXE DE LA BIBLIOTHEQUE



uOttawa
LIBRARY ANNEXE

OEUVRES
TRÈS-COMPLÈTES
DE
M^{GR} F.-J. DE PARTZ
DE PRESSY,
Evêque de Boulogne.

TOME PREMIER,

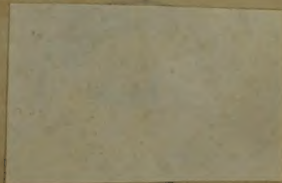
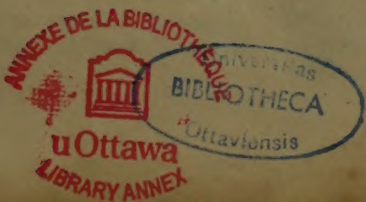
CONTENANT LES INSTRUCTIONS PASTORALES ET DISSERTATIONS THÉOLOGIQUES SUR L'ACCORD DE LA
FOI ET DE LA RAISON DANS LES MYSTÈRES CONSIDÉRÉS EN GÉNÉRAL ET EN PARTICULIER.

PUBLIÉES PAR M. L'ABBÉ M^{...},
ÉDITEUR DES COURS COMPLETS.

2 VOL. PRIX : 12 FR.

PARIS,
CHEZ L'ÉDITEUR,
RUE D'AMBOISE, HORS LA BARRIÈRE D'ENFER.

1842



INDEX

DES SUJETS TRAITÉS DANS CE VOLUME.

Oraison funèbre de M. François-Joseph-Gaston de Partz de Pressy.	col.	5-32
Instruction pastorale sur l'accord de la foi et de la raison dans les mystères en général.		31-74
Instruction sur l'accord de la foi et de la raison dans les mystères de la Trinité.		73-142
Première instruction sur l'accord de la foi et de la raison dans les mystères de l'Incarnation et la Rédemption.		141-258
Deuxième instruction ; pourquoi Dieu s'est-il fait homme.		257-440
Troisième instruction, sur l'éternité des peines dues au péché.		439-660
Instruction sur l'accord de la foi et de la raison dans le mystère de la distribution des grâces.		659-1032
Instruction sur l'accord de la foi et de la raison dans le mystère de l'Eucharistie.		1031-1118
Du dogme de la Transsubstantiation.		1117-1174
Des espèces eucharistiques.		1173-1224
De l'Eucharistie considérée comme sacrifice.		1225-1254

Don

de l'Institut Catholique

AVIS.

DE PARIS

La présente édition contient toutes les œuvres connues et inconnues, éditées et inédites de l'illustre évêque de Boulogne.

Les œuvres connues consistaient uniquement en ces célèbres *Instructions Pastorales* dont le but est de démontrer l'accord de la foi et de la raison dans les mystères ; encore toutes les éditions, même la plus complète, manquent-elles d'une dissertation très-importante et très-étendue sur les avantages de la foi et de la soumission à l'autorité de l'Eglise. M. de Pressy lui-même avertit de cette omission dans une note imprimée. Nous avons été assez heureux pour découvrir cette dissertation. On la lira depuis la col. 145 jusqu'à la col. 284 du second volume.

Les œuvres inconnues sont pour le moins aussi étendues que toutes les *Instructions Pastorales* ensemble. Elles consistent 1° dans la dissertation que nous venons d'énoncer ; 2° dans ce qui fait l'objet de l'index du second vol., à partir de la colon. 284 jusqu'à la fin.

Toutes ces matières sont d'une utilité générale bien que quelques-unes semblent au premier coup d'œil spéciales au diocèse de Boulogne. Il n'est pas d'évêque qui n'y apprenne quelque bon point de discipline à introduire dans son diocèse, comme il n'est pas de prêtre qui n'y puise de quoi se gouverner saintement lui-même et sa paroisse, ni de fidèle qui n'y trouve de quoi s'affermir dans la foi et progresser dans la piété. Cette seconde partie des travaux de M. de Pressy révèle le prélat pieux et zélé, veillant tout à la fois sur son clergé et sur son peuple, de même que ses *Dissertations Théologiques* démontraient le prélat savant, toujours sur la brèche pour la défense de l'Eglise entière, et le plus vigoureux antagoniste de la philosophie du 18^{me} siècle. Cependant les œuvres même connues, étaient devenues si rares, qu'on n'en trouvait plus que de loin en loin quelques exemplaires au prix de 60 francs. Aussi jamais des prières si universelles et si instantes ne nous étaient venues pour la réimpression d'un ouvrage, comme pour celui dont il s'agit ici. Quant à la seconde moitié des œuvres, on ne pouvait l'acquérir à aucun prix. Deux ou trois amateurs du diocèse de Boulogne les conservaient seuls comme des reliques. Le reste de l'Europe catholique n'en savait même pas l'existence. Le lecteur jugera quel trésor de science et de piété nous lui avons ouvert en les reproduisant. Nous devons à la vérité de dire que le grand zèle de M. de Pressy et son ardent désir de ramener à l'Eglise tous ses ennemis, lui ont quelquefois arraché, sans le vouloir, certaines concessions de doctrine assez mal sonnantes en apparence ; mais son cœur seul était, là, dupe de son esprit. Nous avons tout corrigé autant qu'il était en nous.

BX

890

.P 363

1842

v. 1

IMPRIMERIE DE MIGNE, A MONTROUGE.

ORAIISON FUNÈBRE

DE MONSEIGNEUR FRANÇOIS JOSEPH GASTON DE PARTZ DE PRESSY,
EVÊQUE DE BOULOGNE.

Apparuit... erudiens nos... ut sobrie et juste et pie vivamus.
il a paru parmi nous, et il nous a appris à vivre avec tempérance, avec justice et avec piété.
(Tit. 2, 11, 12.)

MONSEIGNEUR (1),

Un spectacle nouveau s'offre à mes regards en entrant dans cette chaire. Environné de l'appareil d'une pompe lugubre, je vois un peuple entier dans la consternation; tout annonce la tristesse et le deuil. Ah! mes frères, les larmes que vous versez ne rappellent que trop la perte commune que nous avons faite. Vous pleurez un père tendre, un pasteur charitable, la gloire de cette église et le bonheur de son peuple. Accoutumés depuis près d'un demi-siècle à le posséder (2), vous vous étiez fait une douce habitude d'entendre sa voix, de jouir de son aimable présence; et la mort n'a pu vous le ravir, sans vous plonger dans la plus amère douleur. C'est pour la calmer, messieurs, c'est du moins pour en adoucir l'amertume, que je viens m'entretenir avec vous des sublimes qualités de ce pasteur, si digne de notre amour et de nos regrets. En vous consolant, je viens moi-même chercher la consolation auprès de vous; et le souvenir des vertus d'un père n'est-il pas pour des enfants la plus vraie et la plus pure? Oh, combien sa conduite a été sainte, juste et irréprochable! Fidèle imitateur de son divin Maître, il a paru au milieu de nous, nous enseignant, par ses exemples autant que par ses leçons, à vivre dans le monde avec tempérance, avec justice, avec piété : *Apparuit, erudiens nos, ut sobrie et juste et pie vivamus* (Tit. 2, 11, 12).

Que je m'estime heureux de pouvoir faire éclater les sentiments dont mon cœur fut toujours pénétré pour cet illustre prélat, d'être destiné à élever la voix pour rendre à ses vertus un hommage que sa modestie nous avait toujours interdit! et surtout qu'il est précieux pour moi de pouvoir vous montrer mon héros tout entier; de n'avoir dans le cours d'une longue vie aucune tache à couvrir, aucun vice à palier, aucune faiblesse à excuser, aucun défaut à dissimuler, et de ne trouver en lui que le modèle le plus parfait et le plus sensible des vertus chrétiennes et pastorales!

Ne croyez cependant pas, messieurs, que

(1) Mgr. Jean René Asseline, évêque de Boulogne.

(2) M. de Pressy a gouverné l'église de Boulogne pendant 46 ans.

je me dissimule à moi-même la grandeur de mon entreprise. Oui, je sais qu'elle surpasse mes forces; mais j'ose dire qu'elle ne surasse point mon courage. Le cœur parlera, mes frères : au défaut des talents naturels, les sentiments de l'amour, de la reconnaissance, de la vénération la plus profonde, de la conviction la plus intime, m'animeront, et me prêteront leur éloquence. Et pourrais-je ne pas vous intéresser, en vous rappelant mille traits touchants dont vous fûtes les témoins, et qui firent tant de fois une impression vive sur vos cœurs? Hâtons-nous donc d'entrer dans le détail d'une si belle vie; hâtons-nous de développer les grands exemples que le vertueux Prélat n'a cessé de nous offrir, de sobriété et de tempérance à l'égard de lui-même, de justice et d'équité à l'égard des autres, de religion et de piété envers Dieu. *Apparuit erudiens nos, ut sobrie et juste et pie vivamus*. Ces trois objets feront le partage de ce discours et fourniront l'abondante matière de l'éloge consacré à la mémoire immortelle de l'illustissime et Révérendissime Père en Dieu, MONSEIGNEUR FRANÇOIS JOSEPH GASTON DE PARTZ DE PRESSY, évêque de Boulogne. Puisse le souvenir des vertus du pasteur ranimer sans cesse la piété du troupeau!

PREMIÈRE PARTIE.

La sobriété dont parle le grand Apôtre est cette modération chrétienne qui rend l'homme tempérant et retenu en tout, qui le détache de la terre, qui le fait user des choses du monde comme n'en usant pas (1 Cor. 7, 31), qui lui inspire l'humilité dans les grandeurs, l'esprit de pauvreté dans les richesses, l'esprit de mortification dans l'abondance de tout ce qui pourrait procurer les agréments de la vie. C'est cette modération universelle qui influe sur toute la conduite de l'homme qui règle tous ses desirs, tous ses projets, toutes ses actions; qui imprime à toute sa vie ce caractère d'ordre, de régularité, de sagesse; qui ne laisse rien ni aux caprices ni aux passions, et qui le retient toujours dans les bornes prescrites par la raison et par la Religion. En un mot l'Apôtre a compris, sous ce nom, cet assemblage de vertus d'où résulte l'accomplissement parfait

(Une.)

des devoirs de l'homme envers lui-même : vertus qui ne présentent rien d'éclatant ni d'extraordinaire, et qui n'en sont pas moins des vertus essentielles au Christianisme : vertus obscures, s'il m'est permis de parler ainsi, et dont la pratique est par là même plus difficile, et suppose plus de courage et de vraie grandeur d'âme : vertus que l'homme charnel ne peut goûter (1 *Cor.* 2, 14), parce qu'elles contrariaient ses penchants, et qu'elles révoltent sa raison superbe ; mais qui arrachent cependant malgré lui son admiration, et qui, aux yeux des mondains mêmes, ajoutent à la naissance et aux dignités un nouveau lustre et un nouvel éclat. Or, messieurs, où trouverions-nous un plus beau modèle de cette sagesse, de cette régularité, de cette modération, que dans le digne prélat dont nous entreprenons l'éloge ? Qui en connut mieux le prix ? qui jamais s'y rendit plus fidèle ?

Sorti de la race (1) que le Seigneur a bénie (*Isa.* 61, 9), M. de Pressy fut un de ces enfants chéris de Dieu, qu'il a prévenus de ses grâces abondantes, et pour lesquels il semble redoubler ses soins paternels. La Providence veilla d'une manière particulière à la conservation de ses jours (2). La sagesse le conduisit comme par la main dans ce premier âge, où les passions ne font déjà que trop de ravages, et elle préserva son innocence des dangers qui environnent de toutes parts la jeunesse. Les premières études découvrirent en lui les germes d'un talent rare, et de grandes dispositions pour la vertu furent comme les heureux pronostics de la perfection à laquelle il devait arriver un jour. Ainsi, mes frères, Dieu prépare de loin ces hommes qu'il a destinés à être la gloire de son Eglise ; ainsi une providence toute miséricordieuse prenait soin de vous former un pasteur selon le cœur de Dieu (*Jerem.* 3, 15), et faisait croître à l'ombre de ses ailes (*Ps.* 16, 10) celui dont toute la vie devait être consacrée à votre bonheur ! Des maîtres habiles cultivèrent les talents du jeune de Pressy. La bonté de son caractère avait gagné leurs cœurs ; son application à l'étude et ses succès animèrent leur zèle à former un disciple si digne de leurs soins. Rien ne coûta au jeune élève pour y répondre ; et on le vit plus d'une fois sacrifier au désir de s'instruire les amusements propres à son âge ; et qu'il aimait alors.

Mais ce fut surtout à son entrée dans cette communauté célèbre dont les vertus retracent encore aujourd'hui les mœurs et l'esprit de son illustre fondateur (3), qu'on vit redoubler en lui l'amour du travail et le goût

de la vertu. Dignes prêtres, jamais il n'oublia les saintes leçons qu'il avait reçues de vous, les exemples que vous lui aviez donnés ! Son cœur plein d'estime et de reconnaissance pour votre pieuse maison saisit toutes les occasions de les faire éclater ; et les sentiments qu'il conserva pour elle en seront toujours un éloge bien flatteur. C'était là qu'il avait puisé l'abondance de l'esprit ecclésiastique, de cet esprit qui n'est point du monde, mais qui vient de Dieu (1 *Cor.* 2, 12), de cet esprit de prière, de zèle, de charité qui forme les dignes ministres de Jésus-Christ (*Ibid.* 4, 1). C'était là que cette gravité, cette pureté, cette simplicité de mœurs et tant de vertus qui lui étaient comme naturelles, avaient pris une perfection, une solidité à l'abri de toute atteinte ; et ce fut pour maintenir dans son cœur les pieuses impressions qu'il avait reçues dans cette sainte maison, qu'il en adopta les règles ; il se les rendit propres : sa fidélité à les pratiquer ne se démentit jamais.

Non, messieurs, en quittant le séminaire de Pressy n'en quitta point l'esprit ; il n'en perdit point de vue les pieux usages ; il mit dans toute sa conduite l'ordre et la régularité qu'il y avait suivis. Il savait que l'ordre est comme la base de la vie chrétienne, qu'il facilite l'accomplissement des devoirs, qu'il en assure la constance, qu'il donne au bien même plus de prix et de mérite. Rien dans sa conduite ne fut laissé au caprice : son lever, ses oraisons, ses examens, ses lectures, ses travaux, ses repas, toutes ses actions furent réglées, et les rapports que sa dignité lui donnait avec les hommes purent seuls apporter quelque dérangement à cette sainte uniformité. Son palais retraçait l'image de ces lieux voués à la retraite et au silence. Tout y respirait le calme et la tranquillité : tout y annonçait les mœurs douces et paisibles de celui qui l'habitait. Là, dans l'éloignement du monde et dans le silence des passions, le vertueux Prélat se consacrait tout entier à la piété et au bien de la Religion. Une étude assidue prenait tout les moments qui n'étaient point donnés à la prière et aux devoirs de son état. Ses repas mêmes étaient occupés par des lectures pieuses ou utiles. Des méditations profondes le suivaient partout : ses délassements n'étaient qu'un changement d'occupation ; ou plutôt connaissait-il les relâches nécessaires à un esprit toujours tendu ? Quelques instants de récréation employés à des conversations sérieuses, une promenade chaque semaine (permettez ces détails, messieurs, les détails seuls peuvent faire connaître à quel degré le pieux Prélat a porté la vertu), une promenade chaque semaine, dans les dernières années de sa vie, faite plutôt par obéissance que par goût, omise sur le moindre prétexte, sanctifiée par la récitation de son office, et pour laquelle il ménageait souvent des questions importantes à discuter : voilà, jusqu'au dernier soupir, les seuls moments qu'il ait dérobés à une application continuelle. Hélas ! peut-

(1) M. de Pressy était né au château d'Esquirre, en Artois, diocèse de Boulogne, le 25 septembre 1712, de M. le marquis d'Esquirre, et de demoiselle de Beaufort, tous deux de familles distinguées dans cette province par leur noblesse et leur piété.

(2) Il courut plusieurs fois, pendant son enfance, de grands dangers qui n'eurent point de suites fâcheuses.

(3) Le grand séminaire de S. Sulpice, à Paris.

être le posséderions-nous encore, si le désir de mourir, pour parler ainsi, les armes à la main, et de consacrer à l'utilité de l'Eglise et de l'Etat les instants que le ciel lui laissait, ne l'eût porté à un travail excessif et n'eût abrégé le cours d'une si belle vie !

Ne vous étonnez point après cela, messieurs, si les plus brillants succès couronnèrent tous ses travaux (1) ; si un esprit droit, dépouillé de tout préjugé, au-dessus de toute passion, accoutumé à cette justesse et à cette précision d'idées que donne la saine métaphysique ; une mémoire heureuse, enrichie par la lecture ; un jugement exquis, mûri par les réflexions ; une habitude constante de peser tout, d'analyser tout, de consulter en tout la voix de la raison et de la Religion ; ne vous étonnez pas, dis-je, si les plus belles qualités de la nature, cultivées avec tant de soin, en firent un des hommes les plus éclairés et les plus sages de son siècle. Que de science ! que de lumières ! quelle étendue et quelle profondeur de connaissances ! quelle pénétration ! quelle sagacité ! quelle justesse, quelle force, quelle solidité de raisonnement ! Vous en avez été les témoins, messieurs. Ses ouvrages le seront dans toute la postérité, et justifieront à jamais la haute réputation dont il a joui et la confiance qu'il a inspirée aux hommes les plus distingués par leur science et leur capacité. Mais ce qui est bien plus digne d'admiration, ce qui caractérise le vrai chrétien, quelle humilité au milieu des justes éloges donnés à ses talents et à sa vertu !

(La science du pieux Evêque n'était point cette science qui enfle (1 Cor. 8, 1) et qui ne sert qu'à nourrir la présomption de l'esprit (Eccl. 6, 9). C'était la science de Dieu qui, en communiquant aux saints de vives lumières, leur donne un sentiment plus profond de leurs propres misères, et qui, suivant la pensée de saint Grégoire, leur inspire d'autant plus d'humilité, qu'ils connaissent mieux le compte qu'ils auront à rendre des talents et des connaissances que le ciel leur a données (2).

L'humilité éclatait de toutes parts dans le vertueux Prélat ; elle se peignait dans tout son extérieur, dans toutes ses paroles. Vous avez admiré mille fois ce maintien humble, cet air de modestie, ce langage d'un homme pénétré de son néant, cette simplicité de mœurs si frappante et si capable de faire, au premier aspect, une impression vive. Mais ce que je ne puis vous peindre, ce sont les sentiments de son cœur pour cette grande vertu ; l'estime qu'il en fit, la vénération particulière qu'il eut pour ceux qui l'avaient plus fidèlement pratiquée ; ce zèle pour l'acquérir, ces désirs ardents de s'hu-

milier, le dirai-je ? ces reproches d'orgueil qu'il se faisait à lui-même. Peuple fidèle, avez-vous pu entendre sans attendrissement ce respectable pasteur s'accuser dans cette chaire même de penchant à la vanité ? Et vous qui avez eu le bonheur de l'approcher de plus près, combien de fois n'avez-vous pas surpris en quelque sorte son humilité ? Combien de fois ne s'est-elle pas dévoilée à vos yeux malgré elle ? Combien de fois ne l'avez-vous pas vue alarmée à la seule apparence d'un éloge ? Ils nous étaient interdits, messieurs ; en vain aurions-nous voulu nous livrer aux sentiments dont nous étions pénétrés ; à peine pouvions-nous, sous des figures empruntées, sous des expressions couvertes, sous des allusions cachées, en laisser échapper quelques traits (1).

C'était cette humilité profonde qui lui inspirait tant de défiance de ses propres lumières, qui le rendait si exact à ne point agir sans conseil, qui lui mettait dans la bouche ces belles paroles conformes à la maxime du Sage : Dieu bénit ceux qui ne s'appuient point sur leur propre prudence (Prov. 3, 5). Enfin pour vous donner une juste idée de son humilité, cet homme, l'honneur et la lumière de l'épiscopat, qui avait développé, dans deux assemblées du clergé (2), des talents et des connaissances supérieures ; qui, dans des conjonctures délicates avait su, par la sagesse de ses opinions, réunir les esprits et empêcher parmi les prélats une division fâcheuse ; cet homme, l'ornement de son siècle, la gloire de l'Eglise gallicane, se regardait, à l'exemple de l'Apôtre (1 Cor. 15 9), comme le dernier des Evêques. O mon Dieu ! quels sentiments votre grace produit dans les cœurs ! et si, suivant la pensée de saint Bernard, l'humilité dans les honneurs est une vertu si belle et si rare (3), quel en est donc le prix, lorsqu'aux dignités on joint tout ce qui peut concilier l'estime et la vénération des hommes ? Aussi, messieurs, l'humble simplicité du pieux Evêque le relevait-elle à leurs yeux bien mieux que n'eût pu faire tout l'éclat du luxe et de la vanité. Cette vie de retraite, qui semblait devoir le faire oublier, ne servait qu'à donner plus de lustre à ses talents et à ses vertus. Plus il cherchait à se cacher, plus son nom était connu et respecté dans toute la France ; à la cour qu'il fuyait et dont il n'approcha que par devoir ; jusque dans les pays étrangers,

(1) Ou on me croit humble, disait-il, ou on me croit orgueilleux. Si on me croit humble, on doit sentir la peine que les éloges me feraient ; si on me croit orgueilleux, on augmenterait par là mon orgueil, et on se rendrait coupable.

(1) Il avait eu grand nombre de prix au collège : il fut le premier de sa licence, quoique pendant ce temps il fût affligé d'un mal d'yeux qui l'empêchait de lire. Il disait à cette occasion qu'il avait plus appris en réfléchissant qu'en lisant.

(2) Tanto ergo esse humilior.... quisque debet ex munere, quanto se obligatiorem esse conspiciat in reddenda ratione. Greg., homil. 9. in Evang.

(2) En 1745 et en 1760. Ce fut dans celle-ci qu'un ouvrage de M. de Pressy, dont l'assemblée loue et approuve d'une voix commune la justesse et la solidité, et qui fut envoyé par son ordre à tous les évêques du royaume, ramena les esprits à l'unanimité, et empêcha une espèce de scission qu'on craignait dans l'épiscopat, à cause de ce qui s'était passé en 1755.

(3) Magna prorsus et rara virtus humilitas honorata. Bern., hom. 4, in laudibus Virg. Matris.

d'où il reçut les témoignages les moins suspects de confiance et d'estime, et parmi ceux mêmes qui n'avaient point de part à la foi, et qui rendaient à sa vertu un témoignage éclatant. Tel est le propre de la modestie, lorsqu'elle est jointe aux grandes vertus et aux grands talents. La gloire, qui se refuse aux empresses de l'ambitieux qui court après elle, cherche l'homme humble et modeste qui la fuit.

Continuons, messieurs, de développer les vertus de l'évêque de Boulogne. Une vie sérieuse, constamment appliquée, où tous les moments sont en quelque sorte comptés, et dont toute la suite n'est qu'un enchaînement de devoirs et d'exercices qui reviennent tous les jours et dont on ne s'écarte jamais; une vie aussi uniforme, presque sans dissipation et sans aucuns plaisirs, est déjà une mortification bien coûteuse à une nature jalouse de salibrité; elle serait pour un mondain une espèce de mort. Ne croyez cependant pas, mes frères, que le pieux Evêque n'ait point porté plus loin l'esprit de mortification. Si j'entrais dans le détail, vous verriez l'homme de Dieu, refusant à ses sens toutes sortes de satisfactions, toujours en garde contre la curiosité, réprimant ses saillies jusque dans les occasions les plus propres à la piquer. Vous verriez dans toute sa vie les privations les plus pénibles et les plus continuës. Vous le verriez... Ah! messieurs, aurai-je la force de le dire! Vous le verriez exerçant sur lui-même une sainte cruauté, empruntant, lorsque l'âge affaiblit ses forces, le secours d'un bras étranger pour châtier un corps faible, courbé sous le poids des années, et le réduire en servitude (1 *Cor.* 9, 27). La mort seule a pu découvrir ces austérités; et combien peut-être qu'une pieuse industrie a su cacher, et dont le secret est descendu avec lui dans le tombeau!

Ce n'est pas tout, messieurs: vous le verriez pratiquer un autre genre de mortification dans le détachement absolu du monde. Oui, il put bien dire avec l'Apôtre que le monde était crucifié pour lui, et qu'il était crucifié pour le monde (*Gal.* 6, 14). Et en effet quel commerce eut-il jamais avec le monde? De quel œil regarda-t-il ses vanités et ses plaisirs? Quelle part prit-il à ses événements et à ses révolutions, autre que celle de l'intérêt le plus tendre pour l'Eglise et pour la patrie? Quelle attache eut-il pour les créatures? Ah! messieurs, il aimait: oui, sans doute, une si belle âme fut sensible; elle éprouva les charmes de l'amitié; elle connut les droits que la reconnaissance a sur un bon cœur. Les soins, les noms mêmes des premiers maîtres qui avaient formé sa jeunesse, n'échappèrent jamais de son souvenir; les plus petites marques d'attachement furent payées de retour; les moindres services ne furent point mis en oubli, et il n'en parlait qu'avec cette effusion qui caractérise une âme sensible et reconnaissante. Mais il aimait sur toutes choses la vertu, la piété: il aimait en Dieu, il aimait pour Dieu; il craignait de mêler dans l'amitié

des sentimens trop humains, et il sut y pratiquer les mortifications les plus sensibles.

Pour vous en donner une preuve frappante, messieurs, je mettrai sous vos yeux la conduite de l'évêque de Boulogne par rapport à sa famille. Quand il n'eût pas été aussi sensible qu'il l'était à la voix du sang, la vertu seule de cette respectable famille lui eût concilié son estime et son tendre attachement; et cependant il ne la voyait presque jamais: il fallait que le devoir de sa place et le bien de son diocèse l'y conduisissent (1); il se reprochait, pour ainsi dire, un jour donné à l'amour filial et fraternel: on l'a vu... Raison humaine, renonce ici à tes faibles lumières, respecte des vertus auxquelles tu ne peux atteindre! et vous, âmes tendres et sensibles, jugez quels durent être les combats d'un fils également plein de tendresse et de respect; on l'a vu résister aux sollicitations d'un père, d'un vieillard qui ne se flattait presque plus de le revoir. A peine ses prières et ses larmes purent-elles fléchir le Prélat et arracher quelques instants à son austère vertu. Je l'avoue, messieurs, la nature frémit à ces traits; mais qu'ils sont sublimes aux yeux de la foi! qu'ils supposent de force et de courage! Que le désir de la perfection est enraciné dans un cœur, lorsqu'on lui sacrifie jusqu'aux plaisirs les plus doux et les plus légitimes! Qu'il faut être mort à soi-même et au monde pour pratiquer un si généreux détachement! Quels exemples! Que de motifs de condamnation contre nous! A la vue d'un homme qui à la naissance, au rang, aux rapports avec les hommes, à une santé faible, a su joindre les rigueurs de la mortification et de la pénitence, que deviennent les excuses inventées par la délicatesse pour s'y soustraire? Ajouterai-je, messieurs, si le juste, si celui qui n'eût peut-être d'autres fautes à se reprocher que celles qui échappent à la plus exacte vigilance; si un homme, affermi dans la vertu par une habitude constante, a cru devoir crucifier sa chair, mortifier ses sens, vivre dans un détachement entier et dans l'éloignement absolu des plaisirs de la terre; que penser de nous pécheurs, à peine initiés dans la vertu, qui passons nos jours dans la mollesse, et qui nous livrons avec sécurité à toutes les attaches et à tous les dangers du monde!

Enfin, messieurs, le vertueux Prélat mit le comble à sa mortification, par l'esprit de pauvreté dans lequel il vécut. Venez, pauvres de Jésus-Christ, venez et voyez si votre respectable pasteur n'a pas constamment cherché à se rapprocher de vous, à se rendre conforme à vous; voyez s'il a voulu soutenir sa dignité par l'éclat d'une pompe mon-

(1) Il n'y allait que lorsque ses visites épiscopales le menaient fort près d'Esquierre, et il n'y passait qu'un jour, à moins que cette paroisse ne fût le centre d'où il partait pour visiter les paroisses voisines.

daine; voyez la frugalité de sa table, la modestie de ses vêtements, la simplicité de ses meubles et de ses équipages, ce dénuement de toutes les commodités de la vie; voyez si dans toutes ses dépenses, il donna rien au goût ou au caprice; si elles ne furent pas toutes réglées par le besoin; si la plus sévère économie, je dirais presque une sainte avarice, n'y présida pas. Eh! que ne puis-je vous montrer l'homme de Dieu dans les derniers instants de sa vie, expirant entre les bras de la pauvreté! Non, ils ne s'effaceront jamais de mon souvenir, ces tristes moments où j'ai vu ce vénérable vieillard étendu sur un lit de douleurs, enveloppé d'un vêtement qui eût à peine convenu à l'indigence; plus grand, plus digne d'admiration dans cet état de dénuement, que s'il eût été environné de l'appareil du faste et de la magnificence: heureux et mille fois heureux d'avoir retracé jusqu'à la mort l'image d'un Dieu pauvre. Car, mes frères, à cette heure fatale, les grandeurs disparaissent, les titres s'évanouissent, les vertus seules restent: et si nous avons maintenant l'intime confiance que Dieu n'a enlevé le pieux Prélat que pour le placer dans sa gloire, c'est parce que sa vie a été régulière et laborieuse, parce qu'il a été humble et pauvre, parce que son cœur a été détaché des choses de la terre, parce qu'il a porté sans cesse dans son corps la mortification de Jésus-Christ (2 Cor. 4, 10), parce que toute sa conduite a été le tableau fidèle et parfait des vertus chrétiennes. Vous avez admiré jusqu'ici les grands exemples qu'il vous a donnés dans l'accomplissement des devoirs de la sobriété et de la tempérance à l'égard de lui-même; je vais vous montrer avec quelle fidélité il a rempli ceux de la justice et de l'équité envers le prochain: *Apparuit erudiens nos ut juste vivamus.*

SECONDE PARTIE.

Si on n'envisage que l'extérieur des dignités; si on ne considère que le pouvoir qui y est attaché et la pompe qui les environne; si on ne fait attention qu'au respect qu'elles impriment et aux hommages qu'elles attirent, elles n'offrent rien que d'attrayant et de flatteur. Mais que la scène change bien de face, lorsqu'on perce ces dehors séduisants, lorsqu'on aperçoit les soins et les inquiétudes qu'ils cachaient, lorsqu'à l'aide des lumières de la foi on découvre la multitude et l'importance des devoirs attachés aux grandes places, et le compte terrible qu'il en faudra rendre au dernier jour! C'est surtout à l'épiscopat, messieurs, que peuvent s'appliquer avec plus de vérité ces réflexions. Ah! cette dignité qui, aux yeux de l'ambition, pourrait paraître si digne d'envie, quelles charges elle impose! Quelles sollicitudes elle traîne après elle! Combien ses obligations sont grandes! Combien ses devoirs sont étendus! Un évêque, selon le cœur de Dieu, n'est plus à lui-même. Serviteur de tous (1 Cor. 9, 19),

il se regarde comme comptable de tous ses moments, et il s'oublie pour ne penser qu'à son peuple: pasteur de tous, une sainte inquiétude le tient continuellement éveillé sur toutes les parties de son troupeau: père de tous, rien de ce qui les intéresse ne lui est étranger, et ses entrailles s'émeuvent sur tous leurs besoins: redevable aux Grecs et aux Barbares, aux savants et aux simples (Rom. 1, 14), il se fait tout à tous (1 Cor. 9, 22), et il n'est point de peines, point de travaux, point de sacrifices qui lui coûtent pour les gagner tous à Jésus-Christ (Ibid. 9, 19). Il est donc vrai que l'épiscopat est un saint esclavage; et qu'en montant au degré éminent du sacerdoce un pontife de Jésus-Christ vient, comme son divin maître, non pour être servi, mais pour servir: *Non venit ministrari sed ministrare*, et pour sacrifier jusqu'à sa propre vie au salut de son peuple, *Et dare animam suam redemptionem pro multis* (Matth. 20, 28). Aussi, messieurs, le plus bel éloge qu'on puisse faire d'un évêque, est-il de dire qu'il n'a méconnu aucune de ses obligations, qu'il n'a perdu de vue aucun de ses devoirs; et c'est ce que je ne crains point de dire de l'évêque de Boulogne. Le détail en sera la preuve.

Né dans ce diocèse, la providence ne voulut point que d'autres partageassent avec nous le bonheur de le posséder. A peine sorti de ses études, elle l'appela auprès de son illustre prédécesseur, pour le former de bonne heure au gouvernement; et bientôt elle le plaça lui-même à la tête du troupeau (1). Jeune encore, mais déjà mûr, déjà plein de cette sagesse que l'esprit de Dieu seul peut donner, de Pressy ne fut point ébloui par l'éclat de sa dignité; et tandis qu'on applaudissait de toutes parts à ce choix; tandis qu'un pontife, célèbre par ses vertus épiscopales, et surtout par son aimable piété (2), rendait au nouveau prélat le témoignage flatteur que l'événement a si bien justifié, qu'il serait un saint et savant évêque, de Pressy tremblait à la vue du fardeau qui venait de lui être imposé. Il l'eût refusé, messieurs, s'il n'eût craint de contrarier les vues de Dieu. L'homme vraiment humble n'envie point les dignités de l'Eglise, il ne les recherche point, il les redoute même et les fuit; mais il y monte lorsque la voix de Dieu l'y appelle. Et où en seraient vos peuples, ô mon Dieu, si l'humilité écartait sans retour du sanctuaire ceux que l'humilité rend plus dignes d'en occuper les premières places! De Pressy ne résista donc point aux ordres de la Providence; il mit toute sa confiance dans ce Dieu qui n'abandonne point les humbles; il espéra, selon sa divine promesse, qu'étant l'unique objet de ses pensées, l'unique fin de ses actions, il conduirait lui-même ses

(1) Il fut nommé à l'évêché de Boulogne en décembre 1742, étant âgé de 50 ans. Il avait été quatre ans grand-vicaire de M. de Devise.

(2) Mgr. Louis François Gabriel d'Orléans de la Motte, évêque d'Amiens. Voyez les Mémoires sur sa vie.

pas, *in omnibus viis tuis cogita illum et ipse diriget gressus tuos* (Prov. 3, 6).

Ses premiers regards se portèrent sur ceux qui composaient sa maison. Il crut que le soin de les instruire et l'attention à veiller sur la manière dont ils remplissaient les devoirs de la Religion devaient être les premiers objets de sa sollicitude pastorale. L'Apôtre lui avait appris, que celui qui ne sait pas gouverner sa propre famille est à plus forte raison incapable de conduire l'Eglise de Dieu (1 Tim. 3, 5); il avait entendu cet anathème foudroyant : que si quelqu'un n'a pas soin particulièrement de ceux de sa maison, il a renoncé à la foi, et est pire qu'un infidèle (*Ibid.* 5, 8). Hélas ! messieurs, combien de chrétiens s'aveuglent sur ces devoirs sacrés et indispensables ! Peu exigeant pour lui-même, l'évêque de Boulogne voulut que les siens servissent fidèlement le Maître commun des hommes. Des lectures réglées auxquelles tous étaient tenus d'assister, nourrissaient en eux les sentiments de la Religion et de la vertu ; des occupations utiles, qu'une charité industrieuse savait leur ménager, prévenaient les maux que l'oisiveté entraîne après elle ; rien de ce qui pouvait intéresser leur salut n'était négligé. Le pieux Evêque avait conservé l'usage de la prière commune ; on le voyait au milieu des siens leur donner l'exemple d'une tendre piété, offrir pour eux les prières les plus ferventes, conjurer le Seigneur d'être sans cesse avec eux et de les combler de l'abondance de ses grâces. Spectacle édifiant ! sainte union de prières bien capable de toucher le cœur de Dieu ! Pieuse pratique trop négligée de nos jours, et que le digne pasteur désirait ardemment de voir revivre dans les familles !

Vous ne doutez pas, messieurs, que l'attention paternelle de l'évêque de Boulogne pour les siens ne redoublât dans leurs infirmités. Quelle tendre sollicitude alors pour leur procurer les secours humains, et plus encore ceux de la Religion ! Quelle joie ses visites fréquentes portaient dans leur âme ! Combien ses saintes paroles les animaient à souffrir avec patience et avec résignation ! Quelle consolation pour eux de consommer leur sacrifice dans une maison où la sainteté et la paix de Dieu habitaient, de mourir en quelque sorte entre les bras de leur bon maître, et d'emporter la ferme confiance que la mort même ne les effacerait pas de son souvenir, et qu'il s'inquiéterait sans cesse pour eux auprès de Dieu !

Mais pourquoi m'étendre sur les bontés paternelles du vertueux Prélat pour ceux de sa maison ? Tout son peuple ne les partageait-il pas ? N'eût-il pas pour tous les mêmes sentiments, la même tendresse ? Ne put-il pas dire avec l'Apôtre, qu'il les aimait tous dans les entrailles de Jésus-Christ (*Phil.* 1, 8) ? Ne veilla-t-il pas sur tous comme devant en rendre compte au souverain Pasteur des âmes (*Hebr.* 13, 17) ? Eut-il d'autres plaisirs, d'autres délices que d'être au milieu de ses ouailles ? Il ne les quitta jamais que pour aller s'occuper avec ses illustres collè-

gues du bien de la Religion et de l'intérêt général du clergé de France. Une fois seulement la voix du sang le tira de son diocèse ; mais dans quelle circonstance ? Ah ! messieurs, une telle exception ne peut que rendre plus sensible l'attachement inviolable du pieux Prélat à la résidence. Un père mourant l'appelait pour recevoir de lui les dernières consolations. La grâce épure les sentiments de la nature, elle ne les détruit point ; et l'austère vertu qui le tenait en garde contre des mouvements trop humains n'avait point altéré sa tendresse pour ceux dont il avait reçu le jour.

Ce n'était point assez, messieurs, pour l'évêque de Boulogne de rester constamment attaché à son troupeau, il voulait que toutes ses brebis entendissent sa voix (*Joan.* 10, 3) ; chaque année il parcourait les campagnes pour reconnaître par lui-même leur état (*Prov.* 27, 23) : ni l'âge, ni les infirmités, ni la rigueur des saisons, ni la difficulté des chemins, ne pouvaient l'arrêter. O vous qui avez été les compagnons de ses courses apostoliques, dites-nous avec quelle infatigable activité il se livrait à tout ce qui pouvait intéresser son ministère ; annonçant dans tous les lieux où il passait l'Evangile du Seigneur (*Act.* 8, 4), proportionnant ses instructions à la portée des faibles et des ignorants, parlant à tous avec la ferveur et l'effusion du zèle (*Ibid.* 18, 25), se conduisant envers eux comme un père envers ses enfants (1 *Thes.* 2, 10), courant après les brebis égarées pour les ramener au bercail, rétablissant la paix dans les familles, portant la consolation dans le sein des affligés et des malades, allant jusque dans les chaumières chercher de pauvres enfants que leurs infirmités privaient du bonheur de venir à lui ! Racontez-nous les salutaires effets, les vives impressions que sa présence faisait sur le cœur de ses peuples, le saint enthousiasme de ces âmes simples à la vue de leur pasteur, l'admiration dont elles étaient pénétrées pour ses vertus, les bénédictions dont elles le comblaient, l'empressement, la confiance avec laquelle elles se prosternaient à ses pieds ; ouvrez-nous le cœur de ce bon pasteur, montrez-nous les transports de sa joie, l'attendrissement de son âme, l'affection avec laquelle il leur tendait les bras pour les recevoir tous dans son sein !

Il avait surtout, messieurs, une tendresse, une prédilection particulière pour les pauvres et pour les enfants. Souvent ils se rassemblaient autour de lui comme autour d'un bon père, et on voyait alors ce respectable pasteur les instruire, avec une patience et une douceur admirables, des premières vérités de notre sainte Religion, les exhorter à l'amour de Dieu, leur apprendre à le prier, et ouvrir leurs cœurs à la confiance et aux saintes impressions de la grâce, par les effets d'une bienfaisante charité ; car l'aumône était entre ses mains un moyen puissant pour porter les âmes à la pratique de leur devoirs. Toujours il la joignait aux paroles d'édification et de salut. Et qui pourrait décrire les saintes

profusions de sa charité ? Qui pourrait dépeindre cet esprit de miséricorde qui animait notre respectable pasteur, cette compassion tendre pour les malheureux, cette charité universelle à laquelle rien n'échappait, qui embrassait tous les besoins ? Elle était dans son cœur comme une source d'eau vive (*Joan. 4, 14*) qui rejaillissait jusqu'aux extrémités de son diocèse.

Peu content de laisser partout où il allait, des traces de ses bienfaits (*Act. 10, 38*), il employait chaque année des sommes considérables à couvrir la nudité. Les sentiments que la nature a mis dans le cœur d'un père, la grâce les met dans le cœur d'un pasteur ; que dis-je ? elle lui donne l'amour, les tendres inquiétudes d'une mère : son palais était toujours accessible aux malheureux. Des occupations sérieuses, des affaires multipliées, le soin d'un grand diocèse ne lui permettaient pas quelquefois de se prêter aux desirs des grands et des riches ; mais l'indigence : ah ! elle lui était trop chère, elle intéressait trop son cœur pour ne pas trouver toujours un accès facile auprès de lui. Il interrompait tout ; comme Tobie (*Cap. 2, 3*), il quittait la table pour voler à son secours. Un abord affable, un air de compassion, un visage sur lequel était peinte la bonté, des paroles pleines de douceur avaient déjà calmé l'affliction du pauvre, avant que la main du charitable pasteur se fût ouverte pour soulager ses maux. Et ne l'avons-nous pas vu dans des calamités désastreuses, mêler ses larmes à celles des infortunés ? N'avons-nous pas entendu ces acclamations, ces cris d'admiration et d'attendrissement d'autant plus touchants, que sa sensibilité les arrachait à des âmes moins capables de feindre ? C'était dans ces moments où la main de Dieu s'appesantit sur les peuples, qu'il déployait toutes les ressources d'une charité active et prévoyante. Quel est le pauvre qui ait imploré son secours, et qui en ait été abandonné ? Quel est celui qui lui ait exposé ses misères, et qui en ait été rebuté (*Eccli. 2, 42*) ? Y en eût-il d'étrangères à son cœur ? Ceux mêmes qui n'étaient point de son troupeau ne trouvaient-ils pas en lui un consolateur, et n'allaient-ils pas, comblés de ses bienfaits, porter au loin la réputation de sa charité ?

Ne nous laissons point, messieurs ; entrons dans ce séjour où se trouvent rassemblées toutes les misères, où l'humanité souffrante offre le spectacle de tous les maux qui l'affligent ; pénétrons dans ces lieux destinés à garder les tristes victimes de la justice humaine ; descendons dans ces souterrains où les forfaits attendent la peine qui leur est réservée : partout nous trouverons le digne pasteur répandant ses bienfaits, portant la consolation dans les âmes, apprenant aux malheureux à bénir la main qui les frappe, et à profiter de leurs maux pour gagner une meilleure vie, faisant sur ces cœurs flétris par l'infortune ou dégradés par le crime, une impression qu'ils n'avaient peut-être ja-

mais ressentie ; enfin jusque dans les pays barbares nous verrons sa charité cherchant les infortunés qui y gémissent sous la plus dure servitude. La compassion avait crû avec lui dès l'enfance (*Job. 31, 18*), elle l'accompagna jusqu'au tombeau ; et les dernières largesses sorties de sa main bienfaisante n'avaient pas encore eu le temps d'arriver au sein du pauvre, lorsqu'il en recevait déjà la récompense dans le sein de Dieu (1).

Est-il, messieurs, est-il un plus beau spectacle que celui qu'offre une charité aussi étendue ? Et si la dignité d'un pontife de Jésus-Christ imprime la vénération la plus profonde, lorsque, dans les fonctions de l'auguste ministère, elle paraît environnée de toute la pompe de nos saintes cérémonies, combien est-elle plus touchante, plus attendrissante, lorsqu'elle se rabaisse aux plus petits ; lorsqu'elle écoute leurs plaintes ; lorsqu'elle descend dans le détail de leurs besoins ; lorsqu'un premier pasteur, entouré de malheureux dont il est le père, se montre sensible à toutes leurs misères ; lorsque des besoins, toujours excessifs et toujours renaissants ne peuvent lasser son inépuisable charité ; et surtout lorsque, comme l'évêque de Boulogne, il exerce les œuvres de miséricorde avec cette générosité, avec cette joie, avec cet air de satisfaction et d'intérêt, qui ajoutent aux bienfaits un prix inestimable. Grands, dignités, richesses, si vous avez quelque prix aux yeux du sage et du chrétien, s'il peut envier le sort de ceux qui vous possèdent, ah ! c'est lorsque vous servez à de si nobles usages. Et devraient-elles avoir d'autre destination, messieurs ? En est-il une plus belle, plus délicate ? Le bonheur d'adoucir les rigueurs de l'infortune n'est-il pas le seul dédommagement réel des peines qu'elles entraînent après elles ? Les douces émotions que les bénédictions du pauvre et de l'affligé excitent dans une âme tendre et généreuse ne sont-elles pas la consolation la plus vraie, le plaisir le plus pur qu'un bon cœur puisse goûter ? Et pour entrer dans les vues de la foi qui conduisaient le vertueux Prélat, cette destination n'est-elle pas la seule que la Religion avoue, la seule qui puisse sauver les puissants et les riches des dangers attachés à leur condition, la seule qui fasse des grands et des riches un fondement de l'espérance chrétienne et le gage de la récompense future ?

Je ne quitte qu'à regret, messieurs, les tableaux touchants de la charité du pieux Prélat, pour passer au développement rapide des autres devoirs que la justice chrétienne prescrit envers le prochain, et qu'il a remplis avec la même fidélité, la même perfection. Devoir de dépendance et de subordination, *Subjecti estote omni humanæ creaturæ propter Deum* (1 *Petr. 2, 13*). L'évêque de

(1) Il avait projeté de partir pour faire des visites le jour même qu'il fut enterré. Voyant que la maladie le retenait, il remit la veille de sa mort, à MM. les doyens des districts qu'il devait visiter, 3600 liv. qu'il avait intention de distribuer dans ces districts.

Boulogne ne les méconnut jamais. Toujours il fut plein de soumission et d'amour pour le roi, de considération et de déférence pour ceux qui partageaient son autorité. Extrêmement réservé à juger ceux que la Providence a placés à la tête du gouvernement, il souffrait avec peine qu'on les critiquât en sa présence, et il usait, pour réprimer la censure, de tout ce que le respect pour son rang et pour sa personne lui donnait d'autorité. Ses sentiments envers le souverain Pontife étaient ceux de l'obéissance et d'un amour vraiment filial. Il n'en parlait que dans les termes les plus respectueux; il soumettait de cœur tous ses ouvrages à son jugement; il prenait aux événements qui portaient quelque atteinte à son autorité le vif intérêt que la Religion inspire. Sa dignité n'affaiblit point en lui le respect dont il avait toujours été pénétré pour ceux qui lui avaient donné le jour.

O mœurs antiques! ô vénérables restes de l'âge des patriarches! ô respect pour les pères et mères, si profondément gravé dans le cœur de l'homme, pourquoi une philosophie irréligieuse a-t-elle presque détruit tes saintes impressions? Que tout ce qui rappelait ce respect, également prescrit par la nature et par la Religion, était cher au pieux Evêque! avec quel soin il le recommandait aux enfants! Quels exemples il en donnait à sa famille, lorsque la Providence l'y conduisait! Quelle édification de voir le Prélat aux genoux de son père, rendre hommage à l'autorité paternelle, et le respectable vieillard, à son tour, prosterné aux pieds de son fils, honorer en lui la dignité épiscopale et le caractère de premier pasteur (1)! Saint échange de bénédictions! Et comment Dieu n'eût-il pas exaucé ces vœux mutuels, des vœux si tendres et si légitimes? Comment n'eût-il pas répandu sur une famille si religieuse ses grâces les plus abondantes?

Devoir de justice et d'équité, *Neminem læsimus... neminem circumvenimus* (2 Cor. 7, 2). C'est ce que l'évêque de Boulogne pouvait dire avec autant de confiance que le grand Apôtre: qu'il n'avait offensé personne, qu'il n'avait fait de tort à personne, qu'il n'avait usé de surprise envers personne, qu'il n'avait jamais cherché à frustrer qui que ce soit de ses droits légitimes. Je ne dis pas assez: en garde contre lui-même, lorsque ses intérêts se trouvaient en opposition avec ceux des autres, ne semblait-il pas se faire un devoir de développer leurs moyens avec plus de sagacité, de les présenter avec plus de force, de plaider leur cause avec plus d'intérêt qu'ils n'eussent fait eux-mêmes? On remarquait dans sa conversation cette exactitude d'une âme timorée à ménager l'honneur du prochain, une aversion extrême pour la

médiance, cette crainte prudente de prononcer légèrement sur la conduite d'autrui, une attention, je dirais presque scrupuleuse, à couvrir les fautes de ceux qui lui étaient soumis. Le même esprit d'équité lui inspirait le plus grand éloignement de toute acception de personne, de toute préférence qu'il n'eût pas crue fondée sur le mérite. Et n'a-t-il pas constamment prouvé combien il était attentif à ne consulter que la conscience? combien il se défiait de ces recommandations dictées par une amitié aveugle ou par une bonté trop facile; combien il craignait d'écouter la voix de la chair et du sang? Oui, messieurs, peut-être eût-il accordé aux étrangers ce qu'il refusait à ses proches.

Devoir de bonté et d'égards pour ses coopérateurs, *Neque ut dominantes in clericis* (1 Pet. 5, 3). Que sa conduite envers eux était pleine de réserve et d'une sorte de respect! Quelle attention à ménager leur sensibilité! S'il fallait avertir, il le faisait avec toutes les précautions de la charité; s'il fallait reprendre, ses paroles ne portaient point l'amertume dans le cœur, la fermeté et la force étaient toujours tempérées par la douceur et la modération; s'il fallait sévir, ah! le cœur d'un père se montrait encore. Les exhorter avec une tendresse paternelle à veiller sur eux-mêmes et sur le troupeau qui leur était confié (*Act. 20, 28*), les encourager à vivre dans l'esprit de prière et de méditation, les animer à pratiquer la vertu et à avancer dans les voies de la perfection, voilà quels étaient au milieu d'eux les soins continuels de son zèle et de sa charité. *Ut filios meos carissimos moneo* (1 Cor. 4, 14).

Devoir de compassion et de miséricorde, *Compatientes* (1 Pet. 3, 8). La vertu n'inspire point la dureté; elle ne rend point rigide et austère envers les autres. Au contraire, plus elle est éminente, plus elle inspire d'indulgence et de commisération pour leurs faiblesses, plus elle porte à diminuer et à excuser leurs fautes, plus elle donne de compassion pour les peines sans nombre qui accablent l'humanité, plus elle rend un pasteur sensible aux afflictions de son peuple, aux maux de sa patrie. Ah! messieurs, qui jamais se montra plus plein de ses sentiments que l'évêque de Boulogne? Qui jamais fut plus indulgent, plus compatissant? Qui jamais s'intéressa pour tous avec plus de zèle auprès de celui qui peut seul remédier à toutes nos misères? La mort même n'éteignait point sa charité, elle allait au delà du tombeau; le sort des âmes, que des taches légères privent de la vue de Dieu, touchait vivement son cœur; il offrait souvent pour elles au Seigneur le saint sacrifice, il leur appliquait les trésors de l'Eglise, et il ne négligeait rien pour accélérer leur bonheur.

Devoir de prévenance et de condescendance, *Honore invicem prævenientes* (Rom. 12, 10). Vous sentez, messieurs, que le goût du pieux Prélat pour la retraite et le silence l'éloignait du monde; mais la vertu et l'esprit de la Religion le ramenaient dans la société, lorsque la décence le demandait. Il ne

(1) En Artois, les enfants, avant de se coucher, demandent à genoux la bénédiction de leurs père et mère. C'était conformément à cet usage édifiant que M. de Pressy, étant évêque, se mettait à genoux pour recevoir la bénédiction de son père; et M. le marquis d'Esquille, lorsque son fils partait, se mettait à genoux pour recevoir la bénédiction de son évêque.

se refusait point aux bienséances ; il se prêtait à la conversation ; il cherchait à y égayer un caractère naturellement sérieux et grave. Malgré son amour pour la simplicité et la pauvreté, sa générosité, sa grandeur même éclataient dans les occasions où l'homme public devait se montrer.

Devoir de bienveillance et d'amitié, *Fraternitatis amatores* (1 *Pet.* 3, 8). Ceux qui l'approchaient en recevaient de lui les témoignages les plus sincères ; il les accueillait avec cordialité ; il semblait dire à tous, comme saint Paul : Ma bouche s'ouvre, mon cœur s'étend par l'affection que je vous porte, mes entrailles ne sont point resserrées pour vous ; *Os nostrum patet ad vos... cor nostrum dilatatum est, non angustiamini in nobis* (2 *Cor.* 6, 11 et 12).

Devoir d'union et de concorde, *Solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis* (*Eph.* 4, 3). Combien cette concorde lui était chère ! Combien il eût désiré l'établir partout ! Combien il se félicitait d'être le pasteur d'une ville où l'harmonie et la bonne intelligence ont toujours régné entre les différents corps qui la composent ! Combien de fois cette chaire a retenti de ses vives et pressantes exhortations à la paix ! Combien il prenait soin de la maintenir par sa modération et sa prudence ! Dignes ministres de Jésus-Christ, mes vénérables frères, une union bien précieuse régnait dans cette église ! Jamais nos cœurs ne furent divisés de celui de notre respectable pontife : nous le regardions tous comme notre père commun ; il en avait la tendresse, et il trouvait en nous les sentiments de l'amour et de la vénération. Ses vertus étaient notre gloire, nous nous enorgueillissions de l'avoir pour chef et pour pasteur. La mort n'a point altéré ces sentiments ; et lorsque nous connûmes le désir que son humilité lui avait dicté, la prière qu'il nous faisait de céder à d'autres sa dépouille mortelle, ah ! nous ne pûmes soutenir l'idée d'une séparation si sensible. Non, mes frères, non, il ne nous quittera point ; il sera au milieu de nous ; ses cendres répandront encore dans ce temple la bonne odeur de Jésus-Christ ; la vue de son tombeau sera pour nous une leçon perpétuelle des vertus les plus sublimes, et elle nous rappellera sans cesse aux sentiments d'une tendre piété (1).

Devoir de support et de patience, *supportantes invicem et donantes vobismetipsis* (*Col.* 3, 13). Pourrions-nous oublier, messieurs, à quel degré l'évêque de Boulogne a porté ces vertus ? Pourrions-nous jamais oublier ce qui nous a frappés tant de fois ; cette douceur inaltérable, ce langage toujours paissi-

ble, ce front toujours serein, cette tranquillité à l'abri de toute émotion, d'autant plus admirable, que ce n'était que par des combats violents et continuels qu'il avait pu acquérir un tel empire sur un caractère naturellement vif ; cette égalité d'âme qu'on ne peut bien apprécier que lorsqu'on connaît la multitude et la diversité des soins, des embarras, des inquiétudes, des peines, et souvent, messieurs, très-sensibles, qu'entraîne après lui le ministère du premier pasteur ; cette patience qui lui faisait envisager dans ses ennemis mêmes des objets de sa tendresse et de sa charité. Mais une si belle âme put-elle donc avoir des ennemis ?

Quel triste souvenir vient ici me troubler ! Quoi, ce pontife vénérable, ce pasteur qui n'a vécu que pour le bonheur de son troupeau ! Quoi, dans le temple du Seigneur, au sortir de son sanctuaire, sous les yeux de Jésus-Christ, une main parricide attente à ses jours (1) ! Mais, ô Providence de mon Dieu, vous veilliez à sa conservation, vous seule avez pu briser le fer meurtrier qui le frappe. Que votre conduite est admirable ! vous vouliez donner à l'évêque de Boulogne ce dernier trait de ressemblance avec tant d'illustres pontifes, et lui faire partager avec eux le mérite et la récompense du martyre : vous vouliez qu'il ne manquât rien à sa gloire et à notre instruction. Tandis qu'une sainte indignation arme les témoins de ce sacrilège attentat contre son auteur, seul au milieu de tous, le Prêlat conserve la paix de son âme : Qu'on le laisse aller, s'écrie-t-il, qu'on ne lui fasse point de mal. O paroles mémorables, paroles bien dignes d'un disciple de Jésus-Christ ! Sa blessure et le danger qu'il a couru ne l'occupent point ; son soin unique est de sauver l'assassin des châtimens qui le menacent : il veut qu'on cache l'instrument échappé de ses mains, et qui peut servir à sa conviction ; il voudrait par son calme et sa tranquillité déguiser l'énormité du crime, en distraire l'attention de ceux qui l'environnent, et dérober par-là aux juges la connaissance de ce forfait. S'il ne peut y réussir, il cherche au moins à le faire passer auprès d'eux pour l'effet de l'égarement et de la folie ; il sollicite à la cour la grâce du coupable ; et lorsqu'il désespère d'arracher à la justice humaine le glaive vengeur, il veut au moins fléchir la justice divine. Le saint sacrifice offert tous les jours pour l'assassin attire sur lui les miséricordes du Seigneur, et lui obtient des grâces de compunction et de pénitence. Tout ce qui tient au coupable devient cher au cœur du ver-

(1) M. de Pressy avait, par son testament, prié son chapitre de l'enterrer dans le cimetière de la paroisse de la haute ville. Le chapitre n'a pas cru devoir se priver d'une dépouille si précieuse, et en conséquence le pieux évêque a été enterré dans le sanctuaire de l'église cathédrale. Le chapitre de Boulogne a imité en cela la conduite que celui d'Amiens avait tenue à l'égard de M. de la Motte, dont le testament exprimait le même désir ; conduite que M. l'évêque de Boulogne approuva hautement.

(1) M. l'évêque de Boulogne fut assassiné le 14 juin 1759, jour du S. Sacrement, au sortir de vêpres, lorsqu'il allait passer de l'église dans l'évêché. Ce crime eut pour cause la vengeance d'un homme qu'il avait exclu des ordres sacrés longtemps auparavant. Le coup fut très-violent ; mais par un effet de la divine Providence, un soldat qui passa auprès de l'assassin au moment où il se préparait à donner le coup, en détourna la direction, en sorte qu'il porta sur la clavicle. Le couteau cassa, et la blessure ne fut point dangereuse.

tueux Prélat : il tourne des regards de compassion vers une mère digne d'un meilleur sort, que le crime et le supplice de son fils laissent dans la honte et dans la douleur, et il lui assure jusqu'à la mort les effets de sa généreuse charité (1).

Ames si sensibles à l'honneur, comparez cette noble vengeance avec ces fureurs homicide qui pour un mot, pour une légère injure, vont plonger le fer dans le sein d'un ami, et porter la désolation dans une famille infortunée, et dites-nous... J'en appelle à votre conscience, à votre raison, au sentiment naturel ; dites-nous de quel côté est la force, le courage, la vraie grandeur d'âme. Je finis par ce trait héroïque, messieurs, le tableau intéressant des vertus que l'évêque de Boulogne a pratiquées à l'égard du prochain, pour vous en offrir un autre non moins touchant ; je veux dire celui de sa religion et de sa piété envers Dieu. *Apparuit erudiens nos... ut pie vivamus.*

TROISIÈME PARTIE.

J'éprouve plus vivement que jamais, messieurs, en entrant dans cette partie de mon discours, combien je suis au-dessous de mon sujet ; combien j'ai lieu de craindre que les vertus de l'évêque de Boulogne ne perdent dans ma bouche leur éclat et la sublimité qui en fut le caractère propre. Et comment en effet vous développer les opérations secrètes de la grâce dans son âme, les vives lumières de sa foi, les douces émotions de son espérance, les tendres épanchements de son amour ? Daignez donc, ô mon Dieu, suppléer à ma faiblesse ; daignez allumer dans mon cœur une étincelle de ce feu divin dont vous aviez embrasé celui du vertueux Prélat, afin que touché, pénétré moi-même des grands exemples de sa piété et de son zèle, je puisse les rendre plus sensibles et les présenter avec plus de vérité et plus de force.

La piété était un héritage précieux que l'évêque de Boulogne avait reçu de ses ancêtres. Sa famille, plus distinguée encore par son amour pour la religion que par sa naissance, mettait sa gloire dans la crainte du Seigneur : un père plein de vertu n'avait cessé de lui en inspirer les sentiments, et le pieux Evêque ne se rappelait qu'avec attendrissement les belles maximes qu'il avait entendues de sa bouche (2). Quel avantage,

(1) Il lui assura une pension de 200 liv. tant qu'elle vivrait, et il donna aussi des secours à une sœur de l'assassin.

(2) M. de Pressy eût pendant quelque temps le projet d'entrer dans la congrégation de S. Sulpice. M. son père en ayant été informé, dit ces belles paroles, *S'il est appelé à cet état, j'en fais le sacrifice au Seigneur, quand même on l'enverrait au Canada.* (MM. de S. Sulpice y avaient un séminaire). N'est-ce point pour récompenser la générosité de ce sacrifice, que Dieu permit que, contre l'usage ordinaire, M. de Pressy fût évêque de son propre diocèse ?

On trouve dans le testament de M. l'évêque de Boulogne un autre trait qui prouve combien son père pensait chrétiennement. Le Prélat y rappelle ce qu'il

messieurs, quel bonheur inappréciable pour des enfants, de naître dans une famille où tout les rappelle aux sentiments et à la pratique de la religion ! Et à quel degré de perfection ne peut pas atteindre une âme, lorsque d'heureuses dispositions se trouvent soutenues par les leçons et les exemples de parents religieux, lorsqu'elles sont constamment cultivées et nourries par les soins d'une sainte éducation !

L'évêque de Boulogne en est un exemple frappant. La piété avait jeté de profondes racines dans son cœur, et je ne sais si on peut la porter à un degré plus éminent. Je ne sais si on peut être plus pénétré de Dieu, plus plein de son souvenir, plus attentif à sa présence. Toutes ses paroles étaient animées de l'esprit de Dieu, ses conversations paraissent de l'abondance d'un cœur (*Luc. 6, 45*) que la pensée de Dieu occupe sans cesse. Le ciel et la terre, ô mon Dieu, s'écriait saint Augustin, me parlent de vous ; tout ce qui y est renfermé me dit que je dois vous aimer, *Cælum et terra... ecce undique mihi dicunt ut te amem* (*Conf. l. 10, c. 6*). Ainsi tout rappelait au pieux Prélat l'idée de Dieu, et il profitait lui-même de tout pour en rappeler aux autres le souvenir. Avec quelle onction il nous parlait de ses perfections infinies, des attentions paternelles de sa providence, des conseils admirables de sa sagesse, de la grandeur immense de ses miséricordes ! avec quelle fidélité il lui rapportait le bien qui était en lui, les honneurs qu'on lui rendait, les louanges dont sa modestie ne pouvait le garantir ! Avec quelle résignation il acceptait tout de sa main, envisageant en tout sa volonté, prêt à le bénir dans tous les événements, content pourvu que cette volonté divine s'accomplît, plein de confiance dans la bonté d'un Dieu quisait tirer le bien du mal, et faire coopérer tout au salut de ceux qui l'aiment (*Rom. 8, 28*).

Aussi les circonstances les plus fâcheuses n'altéraient point la paix de son âme, et il espérait, suivant la pensée de l'Apôtre, contre toute espérance, *Contra spem in spem* (*Ibid. 4, 18*). La paix des saints est inaltérable, messieurs, parce que l'ayant avec Dieu (*Ibid. 5, 1*), ils se reposent dans le sein de son aimable providence. La sensibilité aux maux d'ici-bas est tempérée par l'attente des biens futurs ; ils se réjouissent au milieu même des tribulations et des épreuves, par l'espérance des récompenses réservées à ceux qui souffrent, *Spe gaudentes* (*Ibid. 12, 12*). Tels étaient les sentiments de l'évêque de Boulogne ; il ne voulait rien sur la terre : plein d'indifférence et de mépris pour elle, il n'estimait que les choses du ciel ; son cœur, comme celui du Prophète-roi, défailait à la seule pensée du bonheur ineffable qui nous y attend (*Ps. 83, 1*). Il avait choisi Dieu pour son partage (*Ps. 15, 5*) ; son désir était de le posséder, et le seul bien qu'il enviât ici-bas, était de s'at-

lui avait entendu dire souvent, qu'il serait bien fâché que les biens d'église entrassent dans sa famille, qu'il craindrait qu'ils n'y portassent la malédiction.

tacher à lui par les liens de l'amour le plus vif et le plus tendre, *Mihi adhærere Deo bonum est* (Ps. 72, 27).

Ce ne sont point là des peintures d'imagination; et en est-il un seul, peut-être, dans cet auditoire, qui n'en reconnaisse la vérité, ou qui n'ait saisi au moins quelques-uns des traits qui en forment l'ensemble? Cette onction sainte qui pénétrait son âme ne se trahissait-elle pas souvent au dehors? Ne se peignait-elle pas sur son visage? Ces regards tendres et fréquents vers le signe de notre rédemption, vers Jésus-Christ présent sur nos autels, ces pieux tressaillements dans les saints offices, ces élancements subits dans la célébration des divins mystères, n'annonçaient-ils pas l'amour ardent que son cœur ne pouvait contenir? Oui, messieurs, c'étaient des étincelles du feu qui le consumait. Mais, ô âmes pieuses! vous dont la ferveur se ranimait à sa seule présence, vous qui vous confondiez à la vue de sa tendre piété, vous qui avez tant de fois admiré cet humble prélat, dépouillé de tout l'appareil de la grandeur, prosterné dans ce temple comme le plus simple fidèle, anéanti en la présence du Dieu qui y réside; oh! si vous eussiez pu pénétrer dans ce cœur, s'il vous eût été donné d'entrer dans ce sanctuaire de l'amour divin, si vous y eussiez vu les communications ineffables de cette âme fidèle avec son Dieu, les saintes ardeurs dont elle brûlait pour lui et les faveurs dont il la comblait!... Vous seul qui formâtes ces sentiments, ô mon Dieu, vous seul pûtes les connaître, vous seul pûtes en apprécier toute l'énergie et la vivacité. Et ce qui doit nous frapper encore plus, c'est que l'évêque de Boulogne ait su conserver une piété aussi affectueuse au milieu des études les plus sèches et les plus abstraites; c'est qu'après avoir employé toute la force et toute la sagacité de son génie à démêler les sophismes les plus subtils, et à approfondir les questions les plus épineuses, après s'être livré aux occupations les plus capables d'absorber l'esprit, il portât tous les jours au saint autel la ferveur et les tendres effusions d'un cœur qui ne s'est occupé, qui ne s'est nourri que de Dieu.

Cet avantage si précieux et si rare était l'effet de la vivacité de sa foi. Jésus-Christ crucifié fut toujours, comme il le disait lui-même, le grand livre où il puisa la science. L'étude continuelle de la Religion ne servait qu'à lui découvrir de plus en plus cette sagesse cachée dans les mystères de Dieu (1 Cor. 2, 7), et à lui rendre plus sensibles les traits de sa bonté et de son amour envers les hommes; et ainsi, loin de dessécher son cœur, elle en ranimait sans cesse les tendres sentiments. La foi, n'eut point en quelque sorte d'obscurités pour lui: l'enchaînement de ses vérités et l'évidence de ses motifs portaient dans son esprit la conviction et la clarté. Il était frappé surtout, et comme ravi hors de lui-même, par le rapprochement et l'accord parfait des prophéties et de l'Evangile; et il répétait souvent que plus il examinait la Religion, plus il approfondissait tout ce que les

incrédules lui opposent, plus il était pénétré de sa divinité. C'était dans les vues de la foi qu'il envisageait tout; c'était par elle qu'il appréciait tout, qu'il jugeait de tout. Et cette foi ne se montrait-elle pas par les œuvres (Jac. 2, 18)? N'était-elle pas la règle immuable de sa conduite et le germe fécond des fruits de bénédiction dont toute sa vie a été pleine? Il se montra toujours infiniment jaloux d'en maintenir la pureté. Des temps fâcheux le virent déployer pour elle toute la grandeur et la force du caractère épiscopal. Ses travaux n'eurent point d'autre objet que la défense de la Religion; et la philosophie poussée dans ses derniers retranchements, l'incrédulité vaincue par ses propres armes, seront à jamais des témoignages éclatants du courage et des succès avec lesquels il a livré le combat de la foi (1).

Enfin le dernier trait qui achève de la caractériser dans le vertueux Prélat, c'est la simplicité de cette foi si vive et si éclairée. Esprits forts, hommes superbes, qui méprisez les pratiques de la Religion, ou plutôt la Religion elle-même; jeunesse égarée par ces docteurs du mensonge et plus souvent peut-être par la corruption de votre cœur; chrétiens de peu de foi qui craindriez de vous confondre avec le peuple, en adoptant des pratiques que les mondains traitent de puérités, et que les personnages les plus saints et les plus savants eurent en vénération; paraissez ici, répondez-moi: L'évêque de Boulogne fut-il un esprit faible? Fut-ce un de ces hommes dont les lumières bornées donnent lieu de soupçonner la piété de crédulité et de superstition? Fut-ce un de ces hommes de peu de jugement, incapables de déposer les préjugés de l'enfance, et de revenir sur les impressions reçues dans la première éducation? Fut-ce un de ces hommes précipités, peu réfléchis, prêts à adopter, sans examen, tout ce qui porte un caractère de nouveauté et de singularité? Si vous osiez le dire, une foule de témoins déposeraient contre vous; et l'érudition, la force du raisonnement, la profondeur du jugement qui règnent dans les productions de sa plume, suffiraient pour vous confondre. Eh bien! cet homme dont vous êtes forcés de respecter, d'admirer les vertus, les talents, les lumières, la supériorité du génie, cet homme eut une foi simple. Ces pratiques de piété que vous estimez si peu, il ne les dédaignait point; ces dévotions qui vous paraissent si petites et que vous laissez aux esprits faibles, il s'y portait avec zèle; ces devoirs communs du christianisme, l'assistance aux saints offices, aux instructions, aux exercices de la Religion qui sanctifient les jours consacrés au Seigneur, il s'y rendait fidèle; il eût voulu, par son exemple, rappeler tous ceux qui lui étaient soumis, à des devoirs qui ne sont plus, s'il m'est permis de parler ainsi, du bon ton, et que,

(1) Instructions pastorales et dissertations théologiques de M. l'évêque de Boulogne, sur l'accord de la foi et de la raison dans les mystères considérés en général et en particulier.

par un aveuglement digne de compassion, une infinité de chrétiens ne se mettent plus en peine, que dis-je ! rougiraient presque de remplir !

Il avait surtout, messieurs, une dévotion tendre pour l'auguste protectrice de cette église. Il l'honorait comme notre mère, notre médiatrice auprès de Dieu, le canal de ses grâces sur nous, et le plus beau modèle qu'il nous ait donné après son cher Fils ; il la réclamait souvent avec l'Eglise entière, comme notre vie et notre espérance, *vita et spes nostra*. Et vous, humble serviteur de Dieu, pauvre de Jésus-Christ, qui ferez à jamais la gloire de ce diocèse (1), vous qui avez caché sous la plus vile apparence les plus riches trésors de vertus et de grâces ; vous qui semblez n'être né dans ce prétendu siècle de lumières, siècle de présomption et d'orgueil, que pour confondre la sagesse du monde (1, Cor. 1, 20) et pour donner aux hommes un exemple frappant de cette folie de la croix, qui est la force et la puissance de Dieu (*ibid.* 1, 18), avec quelle confiance le pieux Prélat s'adressait à vous ! Quelle joie, quelle consolation votre mort précieuse porta dans son cœur ! Il la regardait, messieurs, comme une des plus grandes bénédictions que Dieu eût accordée à son épiscopat. On le vit reprendre à cette époque une nouvelle vigueur : on le vit redoubler d'estime pour les vertus abjectes que l'humble serviteur de Dieu avait portées à un si haut degré, et ses grands exemples servirent à nourrir et animer encore la ferveur du pieux Evêque. Dieu lui ménageait sans doute ces derniers encouragements pour perfectionner sa vertu et mettre le comble à ses mérites.

Je sens, messieurs, qu'il serait temps de terminer ce discours, et je crains d'abuser de la favorable attention dont vous m'avez honoré jusqu'à ce moment. Il me reste cependant un objet si intéressant à vous présenter, que je craindrais de dérober quelque chose à votre piété et à votre édification, si je le passais sous silence. Je veux parler du zèle du vertueux Prélat pour la gloire de Dieu. C'est là, messieurs, le caractère propre du vrai ministre de Jésus-Christ. Et en effet, honoré de son sacerdoce, établi pour être son représentant parmi les hommes, et pour continuer l'œuvre que le Sauveur du monde est venu commencer, ne doit-il pas pouvoir dire avec lui qu'il ne cherche point sa propre gloire (*Joan.* 8, 50), mais la gloire de celui qui l'a envoyé ? ne doit-il pas comme lui être sans cesse occupé des choses de Dieu et de l'établissement de son règne sur la terre, *In his quæ patris mei sunt oportet me esse* (*Luc.* 2, 49) ? L'évêque de Boulogne eut-il d'autres sentiments, messieurs ? Eut-il d'autres pensées, d'autres désirs ? Ses occupations, ses soins, ses études, ses travaux continuels eurent-ils d'autres fins que la gloire de Dieu ? Qu'a-t-il négligé de tout ce qui pouvait con-

tribuer à la sanctification des âmes, qui est l'objet de la volonté divine ? Ou plutôt, que n'a-t-il pas fait pour faire fleurir la piété, et pour affermir la vertu dans son peuple ?

Tant de pieuses institutions dont nous lui sommes redevables, soit pour perpétuer l'adoration de Jésus-Christ sur nos autels, soit pour honorer l'amour immense dont son cœur brûle pour nous, soit pour rappeler la mémoire de sa passion et de sa mort, soit pour renouveler dans le cœur des fidèles le souvenir des engagements qu'ils ont contractés en devenant enfants de Dieu (1) ; ces pieuses institutions, dis-je, eurent-elles d'autre but, d'autres motifs ? Cette ville se rappelle encore les biens que produisirent dans des missions extraordinaires, des ministres évangéliques qu'il avait appelés pour y prêcher la pénitence et réveiller les pécheurs de leur assoupissement. Il devait nous procurer de nouveau ce moyen de salut si efficace pour tant d'âmes, et souvent unique pour celles que l'habitude du crime a endurcies, si la mort n'eût prévenu ses pieux desseins. Et quel intérêt n'a-t-il pas pris à l'éducation de la jeunesse, à ce qu'elle fût instruite de la Religion, et formée de bonne heure à la vertu ? Il regardait ce soin comme un des plus dignes d'occuper un pasteur. Une attention continuelle à recommander aux parents et aux maîtres ces plantes précieuses que Dieu leur confie, des établissements formés pour l'instruction des enfants, des encouragements fondés avec une sainte libéralité, et auxquels il ajoutait un nouveau prix, en les distribuant de sa propre main, n'ont pu contenter son zèle. Il a porté ses regards au-delà du premier âge ; il a cherché à exciter par des récompenses flatteuses et utiles, une noble émulation de sagesse et de vertu dans les jeunes personnes du sexe (2). Disons plus : son zèle a voulu aller jusqu'à la source, en intéressant les pères et mères à veiller sur les mœurs de leurs enfants, à donner à leur famille l'exemple d'une conduite sage et régulière, et à laisser après eux un nom sans tache.

Mais que pourrait le zèle du premier pasteur, s'il n'était aidé et soutenu par ceux que la Providence place à la tête de chaque portion du troupeau ? Aussi le choix des pasteurs était-il à ses yeux une des parties les plus importantes de son ministère. Des prières ferventes et un détachement entier de toute considération humaine y présidaient ; il n'oubliait aucun des moyens qui pouvaient soutenir dans ceux qui étaient destinés aux fonctions pastorales, l'amour du travail et la fidélité à leurs devoirs, et l'éclairer lui-même

(1) Mandements pour l'établissement de l'Adoration perpétuelle du Très-Saint Sacrement ; pour l'établissement de la Dévotion et Office du Sacré Cœur de Notre-Seigneur Jésus-Christ ; pour établir la pratique du souvenir de la mort de Notre Seigneur Jésus-Christ ; pour le renouvellement public des vœux du baptême.

(2) Etablissement des Rosières dans plusieurs paroisses.

(1) Benoît Joseph Labré, né à Amettes, diocèse de Boulogne, et mort en odeur de sainteté, à Rome, le 16 Avril 1783.

par leur conduite et leur capacité (1). Et comme, suivant la pensée de saint Léon, la vertu la plus pure contracte toujours quelque souillure dans la poussière du monde (2); il rappelait chaque année une partie de ses coopérateurs auprès de lui, pour ranimer leur ferveur dans ces retraites, où sa présence plus éloquente que tous les discours, plus persuasive que toutes les réflexions, suffisait pour inspirer les plus tendres sentiments et les résolutions les plus saintes (3). L'âge qui amortit dans tant d'autres la vivacité du zèle, ne fit qu'en augmenter l'ardeur dans le pieux Prélat; ses tendres inquiétudes pour former de dignes ministres redoublèrent avec les années; et c'est à la fin de sa carrière que nous l'avons vu exécuter un projet dont la vieillesse ne semble plus capable, et qui eût effrayé un zèle moins généreux, et une âme moins confiante dans la divine Providence (4). Arrêtons-nous un moment, messieurs; et pourrions-nous ne point jeter un regard de complaisance sur cet asile de l'innocence et de la vertu, où la piété donne à cette ville des exemples si touchants; sur ces jeunes élèves, l'édification de l'âge présent et l'espérance de la postérité; sur cette pépinière de ministres de Jésus-Christ, qui, cultivée par des mains habiles, ira porter parmi les peuples des fruits abondants de salut? Malgré les succès rapides de cet établissement, le digne pasteur n'a pu jouir du fruit des sacrifices immenses qu'il a faits pour lui; mais il en a vu assez pour mourir plein de consolation et d'espérance, et pour goûter les prémices des biens qu'il doit produire. Cette œuvre est la dernière, et, je ne balance point à le dire, la plus grande du zèle et de la charité de l'évêque de Boulogne, la plus propre à en perpétuer les effets, et elle était digne de couronner une si belle vie.

Son zèle ne se renfermait point dans ce diocèse; il embrassait l'univers entier: toutes les âmes étaient précieuses à ses yeux. Hélas! mes frères, tandis que, environnés des lumières de la Religion, nous abusons des moyens de salut que le Seigneur nous prodigue, des milliers d'infidèles sont encore assis dans les ombres de la mort (*Luc. 1, 79*); des contrées immenses sont couvertes de ronces et d'épines, et malgré le sang des martyrs qui les a arrosées, la foi n'y a fait que de faibles progrès! La compassion pour ces âmes rachetées du sang de Jésus-Christ était héréditaire dans la famille de notre digne prélat (5): l'auguste caractère de l'épiscopat

l'avait rendue plus vive encore dans son cœur. Fixés dans certains lieux, disait-il, nous ne pouvons pas aller, suivant les paroles que le Sauveur adressait aux apôtres (*Matth. 28, 19*) et à tous leurs successeurs, enseigner toutes les nations et prêcher la Foi dans les terres lointaines; mais ce que nous ne pouvons point par nous-mêmes, nous le pouvons par d'autres; et c'est ce qui l'engageait à des libéralités considérables, pour procurer des ouvriers évangéliques à cette abondante moisson (1). On s'étonnera sans doute, messieurs, qu'il ait pu suffire à tant de choses; on se demandera où il a trouvé les ressources et les moyens nécessaires pour fournir à tant de bonnes œuvres. Dans l'esprit de pauvreté dont il était plein, dans le détachement et la mortification, dans cette sainte retenue à user des biens qui lui étaient confiés, qui le rendait en quelque sorte avare envers lui-même, pour être saintement prodigue envers les autres: voilà les trésors où puisaient son zèle et son infatigable charité.

Qu'ai-je à ajouter, messieurs, aux vertus dont je viens de vous offrir le tableau, et que restait-il à faire au pieux Evêque? Ah! est-il un moment où de tels hommes ne soient plus nécessaires ici-bas? Le ciel peut-il jamais les ravir à la terre, sans porter à leurs peuples un coup sensible? Oui, sans doute, l'évêque de Boulogne était mûr pour le ciel; il avait soutenu le combat de la Foi, il avait achevé sa course, il avait été fidèle dans son ministère; et tant de bonnes œuvres lui avaient mérité la couronne de justice (*2 Tim. 4, 7 et 8*). Mais il était nécessaire pour notre bien qu'il demeurât encore dans cette vie (*Phil. 1, 24*); et nous espérons que Dieu différerait la récompense de ses travaux, lorsqu'une mort inattendue vient frapper le dernier coup (2). Je ne vous peindrai point notre désolation dans ce triste moment. Elle est donc tombée la couronne de notre tête, *Cecidit corona capitis nostri*. La joie de notre cœur est éteinte, *Defecit gaudium cordis nostri* (*Lamen. 3, 15 et 16*). Ô père tendre, pourquoi nous abandonnez-vous, *Cur nos, Pater, deseris?* A qui laissez-vous votre peuple? Ah! si des loups cruels allaient porter le ravage dans votre troupeau! si Dieu, pour punir nos infidélités, nous donnait un pasteur dans sa colère! si nous allions perdre pour toujours l'exemple de vos vertus, ces spectacles touchants auxquels vous nous avez accoutumés!

Telles étaient, messieurs, les tristes réflexions qui occupaient notre esprit. Nous l'avouerons cependant, nous n'étions point sans consolation; nous savions qu'un ministre (3) digne de la confiance d'un roi vertueux cher-

(1) Etablissement du concours pour les cures.

(2) *Necesse est de mundano pulvere etiam religiosa corda sordescere*. S. Leo., serm. 40, de Quadra.

(3) Il a été attaqué de sa dernière maladie dans le cours de la retraite annuelle qu'il faisait avec MM. les curés et vicaires.

(4) Etablissement du petit Séminaire, en 1786. Après avoir fait construire un bâtiment capable de fournir les emplacements nécessaires à une communauté de plus de cent jeunes gens, il y a fondé douze mille livres de rente, pour des bourses gratuites.

(5) M. d'Esquirre chargeait tous les ans M. de Pressy, qui faisait alors ses études, de remettre une somme pour l'œuvre des Missions étrangères.

(1) Fondations faites pour entretenir des catéchistes dans les Missions étrangères.

(2) Le 8 octobre 1789: après quatre jours de fièvre qui n'avait encore eu rien d'effrayant, il se trouva tout d'un coup à l'extrémité, et mourut sept ou huit heures après.

(3) Mgr. Jean George Lefranc de Pompignan, ancien archevêque de Vienne, chargé par le roi de la feuille des bénéfices.

chait à pourvoir l'Eglise de France de pontifes selon le cœur de Dieu, et nous nous flattons que ce prélat, amide notre pieux évêque, qui, élevé le même jour que lui à l'épiscopat, en fait comme lui la gloire par ses talents et ses vertus, voudrait honorer la mémoire de son illustre collègue, en lui donnant un successeur digne de lui. Nous comptons sur la tendresse de notre respectable père; ses sentiments pour nous et les efforts qu'il avait faits pour nous laisser après lui un pasteur qui nous retraçât ses exemples, étaient de sûrs garants qu'il ne nous oublierait pas dans une meilleure vie, et nous espérons que Dieu, touché de ses prières, étendrait sur nous les soins d'une providence toute particulière.

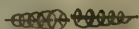
Nos espérances n'ont point été confondues, messieurs. Levez-vous, Jérusalem (*Isa. 60, 1*); quittez vos vêtements de deuil (*Bar. 3, 1*), fille de Sion; voyez l'allégresse que le Seigneur vous envoie, *Vide jucunditatem a Deo tibi venientem* (*Bar. 4, 36*). Vous vous enrichirez de vos pertes; celui que vous pleurez est devenu votre protecteur dans le ciel, et il vivra encore au milieu de vous dans un autre lui-même: ses lumières vous guideront encore; sa simplicité, sa modestie, son désintéressement, sa piété, son amour tendre pour Dieu, son zèle, sa charité et toutes les vertus que vous avez admirées en lui, s'offriront encore à vos regards: l'esprit d'humilité, de paix, de douceur, d'équité, de prudence qui l'animait, présidera encore à la conduite de ce peuple; et cette église ne s'apercevra pas qu'elle ait changé de pasteur.

Béni soyez-vous, ô mon Dieu, Père des miséricordes, Dieu de toute consolation, qui nous avez consolé d'une manière si efficace dans nos peines (*2 Cor. 1, 3 et 4*). Et nous, messieurs, pour répondre à de telles grâces, souvenons-nous de ceux qui ont été établis pour nous conduire, *Mementote præpositorum vestrorum* (*Hébr. 13, 7*); souvenons-nous qu'une admiration stérile ne nous sauvera pas, et que si leurs vertus ne servent point à notre salut, elles serviront à notre condamnation. Ah! messieurs, toute la France admire depuis longtemps le bonheur de ce diocèse; elle nous regarde comme ce peuple privilégié que Dieu comble de ses bénédictions. Nous avons vu d'illustres personnages, de vertueux prélats séparés de nous par la vaste étendue du royaume, venir écouter la sagesse de ce nouveau Salomon (*Matth. 12, 42*), et rendre hommage à ses vertus; et nous qui ayons été assez heureux pour être sans cesse devant lui (*3 Reg. 10, 8*), pour entendre ses saintes leçons et pour avoir sous les yeux ses grands exemples, nous regarderions de telles grâces avec indifférence! elles nous seraient inutiles! Non, mes frères, nous ne nous montrerons point enfants indignes d'un tel père; nous ferons la joie et la couronne (*Phil. 4, 1*) de notre respectable pasteur, en allant de vertus en vertus, et nous mériterons par là de partager un jour avec lui la béatitude dans laquelle nous ne doutons pas que Dieu ne l'ait reçu. Ainsi soit-il.

INSTRUCTION PASTORALE

DE MONSIEUR L'ÉVÊQUE DE BOULOGNE

SUR L'ACCORD DE LA FOI ET DE LA RAISON DANS LES MYSTÈRES CONSIDÉRÉS EN GÉNÉRAL, POUR LES JUSTIFIER ET LES VENGER DES CALOMNIES DE BAYLE, DE J.-J. ROUSSEAU ET D'AUTRES PHILOSOPHES IMPIES, QUI OSENT LES ACCUSER D'ÊTRE INCROYABLES, ININTELLIGIBLES, CONTRADICTOIRES ET ABSURDES.



FRANÇOIS JOSEPH, par la grâce de Dieu et celle du Saint-Siège apostolique, évêque de Boulogne, etc... à tout le clergé de notre diocèse, salut et bénédiction en celui qui, révélant les mystères, doit être cru à cause de sa véracité (1).

I. Motifs de cet ouvrage; son objet, son but, son importance. — Les conjonctures présentes où nous avons la douleur, mes très-chers frères, de voir notre sainte Religion en butte à tant de blasphèmes contre ses augustes mystères nous persuadent qu'il est de son honneur comme de son intérêt, que ses défenseurs s'appliquent particulièrement à faire voir le concert et l'har-

monie qui règnent entre la foi et la raison. Si on en croit les incrédules, qui confondent l'apparence avec la réalité, elles ne s'accordent nullement. Ce sont deux souveraines ennemies ou rivales, qui se disputent mutuellement l'empire du monde spirituel; les hommages que l'une exige, les lois qu'elle impose, les arrêts qu'elle prononce, sont désavoués, contredits, annulés par l'autre. Si on en croit des auteurs qui se disent chrétiens et même catholiques, ce sont deux juges ou deux tribunaux qui ont chacun leur ressort, et ressort si distingué, que ce qui est soutenu comme vrai par le théologien, peut être rejeté comme faux par le philosophe. Où en serions-nous, si cela était? Notre sort ne serait-il pas bien à plaindre, si nous ne pouvions devenir raisonnables

(1) *Revelans Mysteria*. Van. 2, 47. *Deus verax est*. Joan. 3, 33.

qu'en cessant d'être fidèles, ou devenir fidèles qu'en cessant d'être raisonnables?

II. Définition de la raison et de la foi.

— Sommes-nous réduits à une si fâcheuse alternative, d'être ou des insensés et des fanatiques, ou des infidèles et des apostats? Y a-t-il une contrariété réelle entre la raison et la foi? ont-elles une origine différente, et des droits, des prétentions, des fins opposées? Pour en bien juger, appliquons-leur cette maxime vérifiée par l'expérience : *Le vrai, qui du premier abord ne paraît point toujours vrai, est quelquefois moins vraisemblable que le faux.* Jugeons-en, non par le dehors et par ce qu'elles ont d'apparent, mais par le fonds et par ce qu'elles sont en elles-mêmes. Observons que leur dissemblance n'empêche pas qu'elles ne soient deux rayons du même *Soleil d'intelligence* (*Sap.* 5, 6) qui éclaire tous les esprits, deux émanations du même *Dieu de vérité* (*Ps.* 30, 6), qui ne peut ni mentir, ni se démentir (*2 Tim.* 2, 13), deux filles du même *Père des lumières*, de qui descend tout don parfait (*Jac.* 1, 17). L'une est cette lumière naturelle, primitive et universelle que Dieu répand dans l'âme de tous les hommes, et qui par l'évidence des principes ou par la claire liaison des conséquences, entraîne leur conviction dès qu'ils y sont attentifs. L'autre est cette lumière surnaturelle, mêlée de nuages et de ténèbres, qui nous découvre des objets supérieurs à notre intelligence, des mystères que nous ne pouvons comprendre, que nous ne pouvons même concevoir qu'obscurément, mais que nous devons croire fermement à cause de la clarté des motifs qui montrent que Dieu, en les attestant par des prodiges indubitables, a parlé. La foi, il est vrai, ne nous rend pas évident ce qu'il a dit et ce qu'il faut croire; mais la raison nous rend évident qu'il l'a dit et qu'il le faut croire.

Toutes deux n'ont pas d'autre prétention, d'autre intérêt, d'autre but que la connaissance, l'amour, le triomphe de la vérité. Toutes deux, en marchant d'un pas ferme vers ce but sans précipitation, sans imprudence, sans prévention, sont guidées par la sagesse qui, pour leur faire tenir un louable milieu entre les extrémités blâmables, les éloigne également, non pas seulement de tout artifice, de toute tromperie, de tout système impie qu'elles haïssent, détestent, abhorrent, mais encore de toute simplicité superstitieuse, de toute sottise crédulité, de tout extravagant fanatisme qu'elles méprisent, improuvent, condamnent. Toutes deux, en s'aidant à parcourir, sans s'égarer, les vastes champs de la philosophie et de la théologie, s'assurent de remonter, quoique par des routes diverses, à la même source de la vérité divine; incapable de nous induire en erreur, soit dans l'ordre de la nature, soit dans celui de la grâce. Toutes deux, animées du même désir de s'instruire, promènent leurs regards, quoique différents, sur la même chaîne de vérités, dont l'union est indissoluble. Chaîne immense, qui embrasse tous les objets, tous

les temps, tous les lieux, et qui, s'étendant depuis le plus profond des abîmes jusqu'au plus haut des cieux, s'élève infiniment au-dessus de nous. Nos yeux sont trop faibles pour découvrir d'ici-bas tous les anneaux qui la composent. Plusieurs chaînons intermédiaires, qui lient les extrêmes, échappent à notre vue; d'autres lui paraissent dérangés, ou rompus, ou détachés; mais malgré ces apparences trompeuses, ils n'en sont pas moins tous liés ensemble; les plus éloignés que nous ne voyons pas ou que nous ne faisons qu'entrevoir, n'en tiennent pas moins à ceux qui sont près de nous et que nous touchons, pour ainsi dire, au doigt et à l'œil. Puisqu'il répugne manifestement que des choses soient et ne soient pas tout à la fois, il est évident que des vérités ne peuvent contredire des vérités (1). Il est clair que Dieu, montrant les unes par le flambeau de la raison, qui, dans les mains de la Religion devient, sinon plus lumineux, du moins plus utile, ne peut être opposé à Dieu montrant les autres par la sombre lueur de la révélation, à qui ce même flambeau nous fait connaître qu'il est très-raisonnable d'ajouter foi. La foi donc et la raison, bien loin de se contrarier et de ne pouvoir se concilier, se donnent, comme deux sœurs intimement unies d'amitié et d'intérêt, un *baiser mutuel* (*Ps.* 84, 11), un secours réciproque, et sont parfaitement d'accord.

III. *Mystères accusés d'être absurdes ou du moins inintelligibles et incroyables.*— Les incrédules qui prétendent qu'elles se contredisent et qui s'efforcent de les faire combattre l'une contre l'autre, ne cessent d'attaquer tantôt les preuves de la Religion, qu'on appelle *motifs de crédibilité*, tantôt les dogmes obscurs de la foi qu'on nomme *mystères*. Nous n'entreprenons pas ici de repousser la première sorte d'attaque : nous l'avons déjà fait dans un de nos Mandements qui a pour objet le renouvellement annuel et solennel des vœux du baptême. Nous y avons montré que la céleste doctrine de Jésus-Christ, la parfaite pureté de sa morale, les succès prodigieux de la prédication des apôtres, les vertus héroïques de tant de saints et de saintes, la croyance de tant de peuples et de tant de siècles, l'accomplissement visible de tant de prophéties, et la vérité certaine de tant de miracles, font voir évidemment la divinité de l'*Evangile éternel* (*Apoc.* 14, 6). Nous supposons donc les faits évangéliques appuyés de preuves si fortes et si pressantes, qu'elles poussent à bout la chicane la plus pointil-

(1) On ne parle ici que des vérités fondées sur les essences immuables des choses, dont l'énoncé opposé implique contradiction, et dont la nécessité est appelée par les Philosophes, *Logique* ou *Métaphysique*. La révélation ne peut être contraire à ces sortes de vérités, quoiqu'elle puisse contredire des maximes dont la nécessité, qu'on appelle *Physique* ou *Morale*, n'est appuyée que sur les lois positives que Dieu a librement prescrites à la nature ou aux hommes, et auxquelles il déroge quand il veut, en opérant des miracles contraires à ces lois, ou en dispensant des obligations qu'elles imposent.

ieuse, et qu'elles triomphent de l'irreligion la moins disposée à mettre bas les armes. Un de ses principaux chefs (J.-J. Rousseau) a été lui-même contraint d'en convenir. *Dirons-nous* (ce sont ses propres paroles) *que l'histoire de l'Evangile est inventée à plaisir? Mon ami* (c'est sa réponse à cette question), *ce n'est pas ainsi qu'on invente, et les faits de Socrate, dont personne ne doute, sont moins attestés que ceux de Jésus-Christ; au fond c'est reculer la difficulté sans la détruire. Il serait plus inconcevable que plusieurs hommes d'accord eussent fabriqué ce livre, qu'il ne l'est qu'un seul en ait fourni le sujet. Jamais des auteurs juifs n'eussent trouvé ni ce ton, ni cette morale; et l'Evangile a des caractères de vérité si grands, si frappants, si inimitables, que l'inventeur en serait plus étonnant que le héros* (Emile, t. 3, p. 181).

Ainsi s'exprime cet écrivain trop malheureusement fameux. Forcé par l'évidence de faire hommage à la majesté des Ecritures, il avoue en termes formels dans le même endroit, que la sainteté de l'Evangile parle à son cœur. Mais écoutons ce qu'il ajoute, et frémissons en entendant son incrédulité au désespoir et furieuse de ne pouvoir entamer la Religion du côté des faits, s'exhaler en blasphèmes contre les mystères : *Avec tout cela ce même Evangile est plein de choses incroyables, de choses qui répugnent à la raison, et qu'il est impossible à tout homme sensé de concevoir et d'admettre.* Les autres incrédules qui, comme lui, se servent de ruses pour faire prendre le change, tiennent le même langage, emploient le même stratagème dans la guerre qu'ils font à la Religion : ces prétendus esprits forts s'imaginent l'attaquer par son endroit faible, en la combattant du côté des mystères de la foi, dont ils soutiennent que les dogmes sont contraires à la droite raison, à l'évidence, à la vérité clairement connue. On y trouve, selon eux, des difficultés invincibles, des impossibilités absolues, des inconséquences visibles, des contradictions manifestes ; une seule substance, une seule nature, et cependant trois personnes en un même Dieu, tout à la fois engendré et non engendré, produit et non produit ; trois substances, deux natures, et cependant une seule personne dans le même Dieu fait homme, sujet aux souffrances et à la mort, sans cesser d'être Dieu, impassible et immortel ; un même corps existant en une infinité d'endroits dans l'Eucharistie, sans se multiplier ; un péché originel commis en Adam par tous les autres hommes, avant même qu'aucun d'eux fût venu au monde ; un supplice éternel pour le plaisir momentané d'une offense injurieuse à la majesté divine, mais pardonnable à la faiblesse humaine ; enfin une résurrection générale des morts, dont les cendres ont été dispersées de toutes parts, dont les membres ont été métamorphosés en portions de plantes, d'animaux, de poissons, d'oiseaux, et dont la chair, devenue successivement la chair de plusieurs corps humains, sera rendue précisément la même à chacun d'eux ;

ce sont, disent-ils d'un ton moqueur et d'un air de mépris, ce sont là des dogmes étranges, des rêveries ridicules, des visions folles, des mystères absurdes, ou du moins inintelligibles et incroyables.

IV. *Réfutation générale de cette accusation.* — O hommes vraiment aveugles, quoique vous vous croyiez les plus éclairés des hommes, vous ne voyez pas qu'en parlant ainsi vous vous condamnez vous-mêmes par votre propre bouche ; puisque vous ne pouvez disconvenir que ces mystères, que vous osez qualifier du moins d'incroyables, ont toutefois été crus chez toutes les nations même les plus spirituelles, d'un nombre innombrable de personnes, qui n'étaient point un amas d'insensés capables de croire des rêveries, des absurdités, des folies ! Par qui ont-ils été crus ? Non point seulement par le simple peuple, composé d'esprits grossiers, ignorants, superstitieux, faciles à tout croire, sans rien examiner ; mais par des savants et des génies du premier ordre qui les ont approfondis, par les saints docteurs et les pères de l'Eglise qui, au jugement d'un écrivain (1) respectable à l'incrédulité même, étaient les meilleures têtes, les têtes les plus fortes, les plus sensées de leur siècle, et dont les ouvrages, marqués au coin de l'immortalité, ont fait l'admiration de tous les âges suivants. Sur quelle autorité ces mystères, quelque incroyables qu'ils parussent, ont-ils été crus ? Sur l'autorité même de Dieu opérant, pour obliger de les croire, une multitude de miracles avérés, dont l'évidence palpable, beaucoup plus claire en genre de faits naturels que ces mystères ne sont obscurs en matière de doctrine révélée, dissipait ou écartait les nuages que l'opposition apparente des ténèbres de la foi aux lumières de la raison, pouvait faire naître dans les esprits. Avec quelle foi ont-ils été crus, surtout des premiers chrétiens qui, malgré l'empire des passions et la force des préjugés de la naissance et de l'éducation, aban-

(1) Un père de l'Eglise, un docteur de l'Eglise ; quels noms ! quelle tristesse dans leurs écrits ! quelle sécheresse, quelle froide dévotion, et peut-être quelle scolastique, disent ceux qui ne les ont jamais lus ! mais plutôt quel étonnement pour tous ceux qui se sont fait une idée des pères, si éloignée de la vérité, s'ils voyaient dans leurs ouvrages plus de tour et de délicatesse, plus de politesse et d'esprit, plus de richesse d'expression et plus de force de raisonnement, des traits plus vifs et des grâces plus naturelles, que l'on n'en remarque dans la plupart des livres de ce temps, qui sont lus avec goût, qui donnent du nom et de la vanité à leurs auteurs ! Quel plaisir d'aimer la Religion et de la voir crue, soutenue, expliquée par de si beaux génies et par de si solides esprits ; surtout lorsque l'on vient à connaître que, pour l'étendue de connaissances, pour la profondeur et la pénétration, pour les principes de la pure philosophie, pour leur application et leur développement, pour la justesse des conclusions, pour la dignité du discours, pour la beauté de la morale et des sentiments, il n'y a rien, par exemple, que l'on puisse comparer à S. Augustin, que Platon et que Cicéron. *Les Caractères ou les Mœurs de ce Siècle*, par M. de la Bruyère, pag. 571.

donnèrent la religion commode de leurs pères, pour embrasser et pratiquer la morale austère de l'Évangile? Avec une foi si vive, si courageuse, que des milliers de martyrs, entre lesquels il est certain qu'il y a eu des philosophes illustres et des savants distingués, ont bravé d'affreux supplices et la mort même : avec une foi si ferme, si constante que, malgré la fureur des persécutions, malgré le déchainement des vices et le ravage des hérésies, elle subsiste depuis plus de dix-sept cents ans, toujours combattue, toujours victorieuse, et faisant encore chaque jour de nouvelles conquêtes dans le Nouveau-Monde.

Vous donc, incrédules, vous vous percez vous-mêmes des traits que vous lancez contre nos mystères, lorsque vous nous opposez la prétendue difficulté insurmontable de les croire. Plus vous relevez et faites valoir cette difficulté invincible à la faiblesse humaine, plus devriez-vous reconnaître que l'établissement du christianisme, qui a su la vaincre, est un ouvrage divin. Ce ne sont point les sages, ce ne sont point les nobles, ce ne sont point les puissants qui ont fait un si grand miracle. Dieu qui l'a opéré, a choisi ce qui était fou selon le monde, pour confondre les sages ; ce qui était faible, pour confondre les puissants ; ce qu'il y avait de plus méprisable et de plus vil, enfin ce qui n'était pas, pour détruire ce qui était (1 Cor. 1, 26, 27, 28). C'est le Seigneur qui a fait cette œuvre admirable à nos yeux (Psal. 117, 23). Elle est si manifeste, qu'il n'y a qu'un aveuglement volontaire qui la cache aux vôtres, et qui vous empêche de voir que ce qui dans les mystères paraît folie, faiblesse en Dieu, est plus sage, plus fort que tous les hommes (1 Cor. 1, 25). Pour nous qui le voyons, qui l'admirons, nous admettons comme très-croyables les témoignages du Seigneur (Psal. 92, 5), et nous nous écrions avec Richard de Saint-Victor : Plût à Dieu que ceux qui ne les croient pas voulussent considérer avec quelle assurance nous pourrions nous présenter au tribunal du souverain Juge ! Ne pourrions-nous pas lui dire : S'il y a de l'erreur en ce que nous avons cru, c'est vous, Seigneur, qui nous y avez engagés. Car les choses auxquelles nous avons ajouté foi, d'après tant d'hommes aussi éminents en savoir qu'en sainteté, ont été confirmées par des prodiges si extraordinaires, que vous seul, ô Dieu tout-puissant, étiez capable de les opérer.

Ce sont des choses, dit J.-J. Rousseau, qu'il est impossible à tout homme sensé de concevoir. Oui, lui répondons-nous, il est impossible de les concevoir, mais il est très-possible, très-raisonnable, très-nécessaire de les croire, à cause qu'elles sont enseignées par cette autorité infaillible que tout homme sensé ne peut contester à Dieu. Bayle, ce coryphée des incrédules, avoue lui-même que l'incompréhensibilité d'un dogme n'est pas une raison de le rejeter ; que la véracité de Dieu est la notion la plus évidente de l'esprit humain, et que le plus haut degré de certitude convient à cet axiome philosophique : Dieu ne peut trom-

per, ni être trompé, il doit toujours être cru sur sa parole (1). Un homme sensé peut-il donc reconnaître l'infaillible autorité de Dieu sans se reconnaître obligé de croire les choses qu'elle lui enseigne, quoiqu'il ne les conçoive pas clairement ou entièrement? S'il dit, je conviens que cette autorité ne peut me tromper, et cependant je crains qu'elle ne me trompe, en proposant à ma croyance des choses qu'il m'est impossible de concevoir, ne se contredit-il pas follement lui-même, en la disant infaillible et faillible tout à la fois? Ne cesse-t-il pas d'être un homme sensé, et ne l'appellerait-on pas à plus juste titre un extravagant ou un stupide?

V. Certitude incontestable des faits évangéliques, avouée par J.-J. Rousseau. — Remarquez, mes frères, que nous parlons ici d'un incrédule à qui on a fait voir la certitude des faits évangéliques portée à un si haut degré d'évidence morale, qu'ils méritent d'être crus comme si on les avait vus de ses propres yeux (2). Quiconque en effet (vous le savez, et nous en attestons votre propre expérience) les examine avec un esprit attentif et un cœur droit, les trouve visiblement incontestables ; il y voit tous les motifs de crédibilité réunis ensemble, toutes les splendeurs de la vérité briller avec tant d'éclat, que l'éloignement des lieux et des siècles ne peut les obscurcir, et qu'après les avoir rejetés, il ne resterait plus qu'à rejeter de même et qu'à brûler tous les monuments les plus authentiques et les plus certains de l'histoire. Or en supposant ces faits, par exemple, les miracles de Jésus-Christ et surtout sa résurrection (3), revêtus du caractère de

(1) Œuvres de Bayle, t. 4, p. 47 ; t. 2, p. 770 ; t. 4, p. 20.

(2) L'auteur de l'Art de penser met avec raison au nombre des axiomes la proposition suivante : Les faits dont les sens peuvent juger facilement, étant attestés par un très-grand nombre de personnes de divers temps, de diverses nations, de divers intérêts, qui en parlent comme les sachant par eux-mêmes, et qu'on ne peut soupçonner d'avoir conspiré ensemble pour assurer un mensonge, doivent passer pour aussi constants et aussi indubitables que si on les avait vus de ses propres yeux. P. 429 et 430.

(3) La résurrection de Jésus-Christ, l'établissement merveilleux de la Religion chrétienne ; voilà deux faits dont tout dépend. Sur le premier fait, qu'on lise la traduction de l'ouvrage anglais de Ditton, imprimée en Hollande, et à Paris, chez Chaubert : sur la propagation du christianisme, qu'on lise l'admirable Démonstration de la divinité de Jésus-Christ, tirée de ce qu'il y a dans le monde des Chrétiens, ouvrage de S. Chrysostôme ; démonstration dont l'excellent livre d'Abbadie n'est qu'une paraphrase. Qu'on lise l'Homélie VII de ce saint docteur sur la première Épître aux Corinthiens.

Où nul fait n'est certain, où il est certain que Jésus-Christ est ressuscité pour prouver sa divinité, et que l'établissement de la Religion chrétienne, sans moyens humains, contre les efforts humains, cet établissement prédit, dépeint clairement dans le second chapitre de Daniel, est l'ouvrage de Dieu seul. Néglier un examen si aisé et refuser de croire, n'est-ce pas faire de sa raison un abus punissable et méprisable? Si on le traitait d'extravagance, l'expression serait-elle trop forte? Toutes les folies ne sont

cette évidence morale, et marqués du sceau de cette entière certitude dont nous venons de parler; quel *homme sensé* oserait dire? Si je voyais à ce moment Jésus-Christ en personne rendre la santé aux malades, la vue aux aveugles, la vie aux morts, et me donner tous ces prodiges pour preuves de la vérité des dogmes qu'il enseigne, je ne croirais pas ces dogmes, à moins que je ne puisse les concevoir? Quel *homme sensé* oserait dire encore, non pas seulement comme saint Thomas : *Si je ne vois dans ses mains la marque des clous qui les ont percés, et si je ne mets mon doigt dans le trou des clous, et ma main dans l'ouverture de son côté, je ne croirai pas* (Joan. 20, 25); mais quand même, témoin oculaire de sa résurrection, je l'aurais vu de mes propres yeux sortir vivant de son tombeau avec les marques des clous dans ses mains, et que j'aurais mis mon doigt dans le trou de ces clous, et ma main dans l'ouverture de son côté, je n'ajouterais point foi aux mystères de sa Religion, à moins qu'il ne les mette à portée de mon intelligence et qu'il ne les rende concevables à ma raison. Nous vous le demandons, mes frères, un tel discours ne serait-il point le discours, non pas seulement de l'impiété, mais de la démente même?

Hé qu'il devrait-on dire à celui qui le tiendrait, si toutefois il était capable d'entendre raison: Où est votre bon sens de ne vouloir croire que ce que vous pouvez comprendre? Ne croyez donc rien, et précipitez-vous comme un homme en délire dans les abîmes des extravagances du pyrrhonisme et des horreurs de l'athéisme. Ne croyez pas même votre propre existence, puisque vous ne concevez ni la manière dont vous existez, ni la

pas sombres, farouches, furieuses; il en est de douces, de plaisantes, qui conservent quelque apparence de raison. Mais abstenons-nous de termes injurieux. Contentons-nous de dire avec tous les sages, que l'irrégion est un travers d'esprit.

Ajoutons la mauvaise foi au travers d'esprit. L'incrédule dogmatiste se donne pour décidé, pour persuadé, et il ne l'est pas. Il fait valoir des objections dont il sent la faiblesse; il attaque des opinions qui n'appartiennent point à la foi, et il veut qu'on croie la foi renversée, s'il ébranle ces opinions. Il impute à la Religion les vices de ses ministres, et il feint d'ignorer que Jésus-Christ les a prédits et condamnés, et que rien ne prouve mieux la divinité de la Religion, que sa propagation, sa conservation malgré les vices et la négligence de ses ministres. Il met sur le compte de l'Eglise des abus et des superstitions qu'elle réprouve; il se vante d'épurer ses sentiments de la moindre erreur, et il veut que l'Eglise les tolère toutes. Il rejette toute autorité, et il la regarde comme une tyrannie, quand elle l'oblige à croire; et la plus faible autorité, celle d'un libertin qui écrit avec feu, lui suffit pour ne pas croire.

Ces réflexions, aussi solides qu'ingénieuses, sont du célèbre père Tournemine, l'un des plus spirituels et des plus savants hommes de ce siècle. Voici ce qu'il disait touchant l'obscurité des mystères. Si je les comprenais, j'aurais plus de peine à les croire. Je me défierais d'un système de religion trop humain et que l'homme aurait pu imaginer. Dieu parle, il parle de Dieu; ce qu'il m'apprend doit être au-dessus de ma raison... Une lumière finie ne suffit pas pour connaître l'infini. *Mémoires de Trévoux*, 1736.

nature des objets qui existent soit au-dedans de vous, soit hors de vous. Où sont les choses dont vous compreniez la formation et l'essence? Est-ce la moindre fleur, la plante la plus simple, le plus vil insecte? Sont-ce les corps, même inanimés, les plus exposés à vos yeux et les plus soumis à vos examens? Est-ce votre propre corps, votre propre ame et leur union? Tout cela est pour vous une énigme inexplicable (1). Faut-il donc vous étonner que votre esprit, qui ne comprend pas les choses humaines et terrestres, qui ne se conçoit pas lui-même, ne puisse concevoir les secrets célestes, les grandeurs et les merveilles de la Divinité? Cet esprit qui se confond dans les rapports des idées tant soit peu composées; cet esprit qui s'égare dans l'enceinte imperceptible des moindres parties d'un atôme, s'il les croit divisibles à l'infini (2); cet esprit qui se perd lui-même dans le regard de sa propre petitesse, peut-il avoir la vue assez perçante pour atteindre à des objets infiniment plus élevés que lui, ou assez forte pour soutenir tout l'éclat de la majesté divine? S'il est trop faible, trop étroit pour comprendre les infiniment petits, comment serait-il assez fort et assez vaste pour comprendre l'infiniment grand? Devez-vous donc être surpris que le fini ne pouvant épuiser l'infini, ni la créature égaler le créateur, ni l'homme suivre Dieu qui l'a fait (*Eccl. 2, 12*), vous ne puissiez, avec toutes les recherches de votre raison, parvenir à la lumière inaccessible qu'habite le Très-Haut (*1 Tim. 6, 16*), et à la claire connaissance des dogmes de la foi qui par leur nature sont essentiellement enveloppés de ténèbres.

VI. J.-J. Rousseau, convaincu d'inconséquence, se réfute lui-même. — Le Dieu que j'adore n'est pas un Dieu de ténèbres... Ma raison me dit à l'égard des dogmes, qu'ils doi-

(1) J. J. Rousseau admet la distinction de l'ame et du corps. Il la prouve même contre les matérialistes. Cependant l'union de deux substances, dit-il, me paraît absolument incompréhensible. Il est bien étrange, ajoute-t-il, qu'on parte de cette incompréhensibilité même pour confondre les substances, comme si des opérations de natures si différentes s'expliquaient mieux dans un seul sujet que dans deux. *Emile*, tom. 3, p. 35.

(2) Quel moyen de comprendre que le plus petit grain de matière soit divisible à l'infini, et que l'on ne puisse jamais arriver à une partie si petite, que non seulement elle n'en enferme plusieurs autres, mais qu'elle n'en enferme une infinité; que le plus petit grain de blé enferme en soi autant de parties, qu'à proportion plus petites, que le monde entier; que toutes les figures imaginables s'y trouvent actuellement, et qu'il contienne en soi un petit monde avec toutes ses parties, un soleil, un ciel, des étoiles, des planètes, une terre dans une justesse admirable de proportions; et qu'il n'y ait aucune des parties de ce grain qui ne contienne encore un monde proportionnel? Toutes ces choses sont inconcevables; et néanmoins il faut nécessairement qu'elles soient, puisque l'on démontre la divisibilité de la matière à l'infini, et que la géométrie nous en fournit des preuves aussi claires qu'aucune des vérités qu'elle nous découvre. *L'Art de penser*, pag. 391 et 392.

vent être clairs, lumineux, frappants par leur évidence (Emile, t. 3, p. 149, 150) : c'est l'objection que propose J.-J. Rousseau qui, par une inconséquence visible et manifeste dans l'endroit d'où sont tirées ces paroles, se combat lui-même en avouant que la religion naturelle, dont il s'annonce le partisan et le défenseur, laisse de l'obscurité dans les grandes vérités qu'elle nous enseigne. Dira-t-il pour cela que le Dieu qu'il adore est un Dieu de ténèbres ? S'il est un Dieu de lumière (mais lumière inaccessible [1 Tim. 6, 16]), quoiqu'il laisse de l'obscurité dans les grandes vérités de la religion naturelle, pourquoi ne le serait-il pas aussi en laissant de l'obscurité dans les dogmes de la Religion révélée ? Si ces dogmes devaient tous être clairs, lumineux, frappants par leur évidence, la révélation constatée par les prophéties et les miracles, dont la claire certitude supplée à l'inévidence de la doctrine, ne serait ni nécessaire, ni utile pour faire croire ces dogmes, dont la vérité serait aperçue par les seules lumières de la raison. A quoi donc servirait cette révélation qui, à proprement parler, ne mériterait pas ce nom, ni celui de surnaturelle ? Où serait et que deviendrait la foi, qui est une pleine conviction des choses qu'on ne voit pas (Hebr. 11, 1), qu'on ne conçoit pas clairement et qui pour être crues demandent qu'on captive son entendement (1 Cor. 10, 5) et qu'on le soumette à l'autorité de Dieu qui les atteste ?

Mais Dieu, reprend J.-J. Rousseau, ne m'a point doué d'un entendement pour m'en interdire l'usage ; me dire de soumettre ma raison, c'est outrager son auteur. Le ministre de la vérité ne tyrannise point ma raison, il l'éclaire. Superbe raisonneur, qui faites tant valoir votre entendement, n'entendez-vous pas que Dieu en parlant aux hommes, a voulu en faire, non d'orgueilleux philosophes enflés de leur vaine science, mais d'humbles fidèles dociles à sa parole ? L'usage de votre entendement ne vous est pas interdit sur les motifs de croire que Dieu a parlé. Il vous est permis de les examiner ; on vous laisse là-dessus toute liberté, on vous y exhorte même, on vous en presse, dans la persuasion qu'ils ne peuvent que gagner à être bien approfondis ; mais il vous est défendu de soumettre à votre examen la vérité des mystères, comme si, après la révélation divine, elle était douteuse ; c'est la raison elle-même qui vous le défend, comme un outrage et une méfiance injurieuse à la souveraine véracité, à la majesté suprême de Dieu, qui exige qu'on croie vrai et certain ce qu'il dit, quoiqu'il n'en donne pas d'autre preuve que sa parole. Assurer qu'en l'exigeant il tyrannise la raison, c'est avancer un blasphème aussi absurde qu'impie. La raison d'un aveugle est-elle tyrannisée, lorsque sur la parole des hommes clairvoyants il croit la lumière et les couleurs qu'il ne voit pas et qu'il ne peut concevoir ? La raison d'un ignorant sensé est-elle tyrannisée, lorsque sur le témoignage d'une foule de personnes qui lui assurent qu'il y a des antipodes, dont l'idée révolte son imagina-

tion, ou d'une multitude de mathématiciens, qui lui attestent certaines vérités surprenantes, qu'on appelle les paradoxes de la géométrie, il les croit prudemment, sans les concevoir clairement ? L'usage qu'il fait alors de sa raison ignorante, qu'il soumet à la raison supérieure et mieux instruite de tant de savants, n'est-il pas bien raisonnable ? Quel meilleur usage pouvez-vous faire de la vôtre, que de préférer à ses lumières très-bornées, les lumières infinies de votre Créateur ?

Qui croirez-vous, si vous ne croyez pas Dieu, dont le témoignage est sans doute plus grand, plus recevable que celui des hommes (1 Joan. 5, 9) ? Son autorité ne surpasse-t-elle pas infiniment la leur ? Celle de Pythagore suffisait à ses disciples pour qu'ils reçussent, comme autant d'oracles, ses paroles, quoique souvent pleines d'erreurs, et pour qu'ils tinssent d'ordinaire ce langage : *Le Maître l'a dit, nous le croyons*. A combien plus juste titre devriez-vous avoir une entière croyance à toutes les paroles de Dieu, qui est la vérité même ! Vous dire de leur soumettre votre raison, ce n'est pas outrager, c'est honorer son auteur ; c'est reconnaître qu'elle dépend de lui comme de son principe ; c'est lui rendre d'autant plus de gloire, que par-là on lui sacrifie une des plus nobles portions de soi-même. Comme en surmontant l'inclination naturelle qu'on a pour les plaisirs sensuels, et en y renonçant par l'amour de la beauté souveraine, on sacrifie le corps, de même on immole l'esprit en surmontant l'inclination à ne croire que ce que l'on conçoit, et en la soumettant au témoignage de la vérité suprême.

VII. Grand mérite du sacrifice bien difficile qu'exige la foi ; grande utilité de la révélation. — Cette humble soumission à l'autorité de Dieu coûte, il est vrai, à l'homme naturellement indocile, hautain, jaloux de sa manière libre de penser, amateur de ses propres idées et idolâtre de ses sentiments ; mais c'est cela même qui rend son sacrifice méritoire, en lui faisant vaincre son orgueilleuse présomption. Après tout, cette victoire doit-elle tant coûter à sa raison, lorsqu'il considère que rien au fond n'est plus conforme à la raison même que d'ajouter foi à des dogmes qui, pour être inconcevables, n'en sont pas moins vrais, dès qu'une autorité infailible les lui enseigne ? Peut-il alors, sans être déraisonnable, rejeter ces dogmes, sous prétexte qu'ils ne sont pas clairs, lumineux, frappants par leur évidence ? Ne doit-il pas se contenter que, quoiqu'obscurs, ils l'éclaircissent suffisamment et autant que le demandent les fins pour lesquelles ils lui sont révélés. Quelles sont ces fins (1) ? C'est de nous faire admirer, aimer, reconnaître les grandeurs,

(1) Toutes les fins de la Religion, dit Bayle lui-même, se trouvent mieux dans les objets qu'on ne comprend pas : ils inspirent plus d'admiration, plus de respect, plus de crainte, plus de confiance... On admire plus ce que l'on ne comprend pas, on s'en forme une idée plus sublime et même plus consolante. Diction. histor., au mot Socin.

les bontés, les faveurs de notre Dieu. Or les ténèbres mystérieuses qui environnent les dogmes de la Trinité, de la Rédemption, de l'Eucharistie, n'empêchent pas qu'ils ne nous donnent la clarté suffisante et nécessaire pour exciter notre admiration, notre amour, notre reconnaissance. Il suffit pour cela que nous sachions l'existence de leurs objets, sans en savoir le fond et le comment. De même que pour produire les sentiments qu'exige de nous le bienfait de notre création et de l'union de notre âme avec notre corps, nous n'avons pas besoin de savoir résoudre les questions suivantes : comment de rien peut-il se faire quelque chose ? qu'est-ce en soi qu'une substance corporelle ou spirituelle ? qu'est-ce que le lien qui les unit pour en faire un tout ? Après l'étude de tous les systèmes, nous pouvons dire que nous n'en savons rien. Nous croyons cependant que nos âmes, nos corps tirés du néant, existent et sont unis de manière à composer des hommes. Nous croyons ces vérités, et nous serions insensés de dire que nous ne croyons rien de l'existence de leurs objets, parce que nous ne savons rien de leur manière d'être. Quoique ces vérités soient obscures d'un côté, elles sont assez claires d'un autre pour exiger de nous les hommages dus à notre créateur.

C'est ainsi que nous croyons la distinction de trois personnes en un seul Dieu, l'union du Verbe divin avec la nature humaine, la présence réelle de Jésus-Christ sous les espèces du pain et du vin, changés en son corps et en son sang. Mais comment ce prodigieux changement se fait-il et peut-il se faire ? Comment une seule des trois personnes est-elle unie à la nature de l'homme, sans que les autres participent à cette union ? Comment ces trois personnes ne font-elles qu'un seul Dieu ? Nous ne le savons pas, nous ne voyons pas clairement le nœud secret qui concilie et met d'accord les discordances apparentes de ces mystères ; mais nous savons, nous croyons, sur le témoignage infailible de Dieu, dont la révélation nous est démontrée, qu'ils sont réels. En faut-il davantage pour que nous admirions ce Dieu de majesté, si fort élevé au-dessus de nos faibles conceptions, que nous ne pouvons pas même comprendre jusqu'à quel point il est incompréhensible (1) ; pour que nous aimions et servions avec autant de ferveur que de reconnaissance ce Dieu de bonté fait homme et victime pour l'amour de

nous ; et prodigue de lui-même en faveur de nous, à qui il donne sa propre chair comme la nourriture de nos âmes, et le gage de la résurrection glorieuse de nos corps ? Parce que ces vérités sont obscures du côté des objets, en sont-elles moins claires, moins touchantes du côté des motifs ? Parce que les faibles yeux de l'homme ne peuvent à présent voir le fond de ces mystères, dont la vision prématurée le placerait dans le terme de son bonheur et dans le séjour de la récompense, avant qu'il eût passé par le chemin du mérite, fallait-il ne les lui pas révéler autant qu'il est nécessaire pour les croire sur la parole de Dieu, et pour en faire le fondement de son culte et l'aiguillon de sa piété ?

Leur révélation *tyrannise-t-elle sa raison*, parce qu'elle ne lève point le voile qui lui dérobe leur pleine connaissance ? Ne suffit-il pas qu'elle l'éclaire assez pour lui montrer les voies du salut, et pour l'animer, l'encourager à les suivre ? N'est-ce pas ce qu'elle fait ? Semblable à *une lampe qui luit* durant la nuit dans *un lieu obscur, jusqu'à ce que le jour commence à paraître et que l'étoile du matin se lève* (2 Pet. 1, 19). Quoique cette lampe ne jette qu'une lumière sombre, elle ne laisse pas de répandre quelque clarté. Comparée à l'aube du jour, à la splendeur du soleil levant, elle est obscurité : comparée à l'ombre de la nuit, elle est lumière. Il en est de même de la révélation : si on la compare à la vision intuitive ou à l'évidence naturelle, elle est obscure : si on la compare à la situation ténébreuse de ceux qui ne l'ayant pas, *sont assis à l'ombre de la mort* (Matth. 4, 16), elle est, dans ceux qui l'ont, *une lumière de vie* (Joan. 8, 12), qui, à la vérité, ne bannit pas toutes les ténèbres de leur esprit, mais en dissipe une partie. Bien loin de *tyranniser*, ou d'aveugler, ou d'affaiblir en eux *la raison*, elle vient à son secours, elle fortifie sa vue et lui donne plus d'étendue. Il en est, pour nous servir d'une autre comparaison, de la foi à l'égard de la raison, comme d'un télescope à l'égard de nos yeux. De même que le télescope les aide à voir ce qu'ils ne voyaient pas auparavant, et qu'une trop grande distance mettait hors de leur portée ; ainsi la foi aide la raison à s'étendre jusqu'à des objets où toute seule elle n'aurait jamais atteint, et à se former une idée juste, quoique imparfaite, des dogmes inaccessibles aux forces naturelles de son intelligence.

Tous ces dogmes mystérieux, reprend J.-J. Rousseau, *ne sont pour nous que des mots sans idée* (Emil., tom. 4, p. 8). Si par là il voulait seulement faire entendre que nous n'en avons pas d'idée claire, parfaite, compréhensive, il aurait raison ; mais s'il entend que nous n'en avons pas d'idée même imparfaite, obscure, semblable à celle qu'on a des mystères de la nature (1) qui, quoique incompré-

(1) *Incomprehensibilis cogitatu* (Jerem. 32, 19). Ces deux mots expriment la plus sublime idée que nous puissions avoir de l'Être suprême. Moins sa grandeur immense peut être renfermée dans les limites étroites de nos pensées, plus nous le concevons souverainement grand : de même que jamais l'Océan ne nous paraît plus admirablement vaste et le ciel plus prodigieusement haut, que quand nous observons qu'ils s'étendent beaucoup au-delà des espaces bornés où se porte notre vue : de même encore que jamais le soleil ne nous paraît briller avec plus d'éclat que quand sa splendeur éblouissante nous contraint de baisser et de fermer les yeux.

(1) Parcourez toute la nature, cette étude peut être aussi utile qu'elle est agréable : parcourez toute la nature, qu'y trouverez-vous qui ne vous cause de l'admiration, qui ne vous humilie, qui ne vous fasse

hensibles, ne sont pas inintelligibles; il avance une fausseté contredite évidemment par l'exposition précise et distincte de ces mystères, à laquelle on reconnaît que telles et telles hérésies, par exemple, l'arianisme, le nestorianisme, le calvinisme, sont opposées. Comment pourrait-on le reconnaître, si on n'en avait aucune idée? Les mystères alors ne seraient que des mots vides de sens, que des mots entre lesquels on n'apercevrait ni convenance ni disconvenance; mais si cela était, comme paraît l'insinuer cet auteur, il se contredirait lui-même, en assurant, comme nous allons voir, qu'ils renferment une si grande disconvenance, qu'ils sont absurdes et répugnent à la raison.

En effet, dit-il, les dogmes particuliers (des Chrétiens) ajoutent des contradictions absurdes... L'Evangile est plein de choses incroyables que non seulement tout homme sensé ne peut concevoir, mais encore qui répugnent à la raison (Emile, tom. 3, p. 133). Il le dit, mais il ne le prouve pas, et nous le défions, lui et tous les autres incrédules, de le prouver. Comme c'est là, pour ainsi parler, leur grand champ de bataille, où ils se flattent de combattre avec supériorité, leur dernier asyle où ils se retranchent comme dans une forteresse inexpugnable, nous entreprenons de les y attaquer et de les y forcer, en montrant l'accord de la foi et de la raison dans les mystères de la Religion. Nous entrerons, avec le secours du ciel, dans un détail exact, et nous ferons une exposition fidèle, tant des difficultés et des objections faites par les déistes et les hérétiques sur chacun d'eux, que des solutions particulières qu'on données et que donnent les théologiens catholiques; solutions éparses çà et là dans un grand nombre de livres qu'il n'est pas facile d'avoir, et qu'il serait fort long de lire en entier. Nous avons donc cru rendre service à la Religion, en les recueillant toutes ou du moins les meilleures, dans un seul ouvrage, et en y ajoutant diverses observations propres à mettre la vérité dans un plus grand jour. Il est vrai que ces questions ont déjà été beaucoup éclaircies; mais l'ont-elles été suffisamment? Des mains habiles et laborieuses ont défriché, nous en convenons, ce champ spacieux que les incrédules ont rendu si fertile en mauvaises difficultés; mais n'y ont-elles pas laissé des ronces à arracher? Elles ont beaucoup

connaitre votre ignorance? Quel prodige parmi les êtres les moins dignes d'attention en apparence? Quel prodige qu'un vil moucheron renferme dans un si petit espace toutes les parties qui servent aux fonctions de la vie, tous les ressorts qui sont nécessaires pour voler, pour marcher, et pour faire mille mouvements avec la tête, avec les pieds, avec les ailes, avec tout le corps! Comment d'une légère semence qui se corrompt, se forme-t-il un arbre qui croît, qui se couvre de fleurs, qui se charge de fruits? Comment d'une plante qu'on met dans la terre sort-il tous les ans une fleur parfumée et peinte de mille couleurs brillantes? Comment un poussin naît-il d'un œuf? et comment ce tendre animal croît-il insensiblement, produit-il de sa propre substance de quoi se couvrir, de quoi se défendre des injures de l'air? *Le Père La Colombière, tom. 2, pag. 91.*

remué, battu, rebattu la surface de cette terre hérissée d'épines; mais ont-elles fouillé, pénétré aussi avant qu'on avait lieu de le souhaiter; et n'est-ce pas, en la creusant de plus en plus, qu'on peut espérer de découvrir les précieuses mines qu'elle tient cachées au fond de ses entrailles?

Parlons sans figure. Plusieurs savants auteurs ont fait valoir contre l'irrégion des principes certains, et en ont tiré des conséquences favorables à la bonne cause qu'ils défendaient; mais leur ont-il donné tous les développements nécessaires ou utiles, pour montrer que la foi et la raison s'accordent dans les dogmes mêmes où elles paraissent davantage se contrarier? Ont-ils épuisé la matière? N'ont-ils rien laissé à désirer? On en peut juger par ce qu'en a dit (1) un des plus beaux esprits et des meilleurs écrivains de notre siècle. Quelque instructifs et utiles que soient leurs ouvrages, on ose assurer que celui-ci contient beaucoup de preuves et de solutions nouvelles, bien propres à convaincre ou à confondre l'incrédule. En leur donnant ces louanges, veut-on, malgré la défense de l'Ecriture (2), se donner de l'encens à soi-même, et se couronner de ses propres mains par une vanité aussi méprisable que ridicule? Nullement. Mais, d'après le jugement qu'en ont porté des personnes fort versées dans ces matières, on en renvoie tout l'honneur à Dieu, au secours de qui en est redevable un théologien philosophe-mathématicien qui, loin d'ambitionner la gloire de passer pour en être l'inventeur, a été longtemps empêché par modestie d'en donner connaissance au public. La parabole du serviteur condamné pour avoir enfoncé son talent, et l'oracle du St-Esprit (3) qui blâme celui qui tient cachée sa sagesse, l'ont déterminé à les faire connaître, en laissant toutefois son nom inconnu et en désirant ne pas blesser la délicatesse de quelques personnes (4), dont le zèle pour la foi ne mériterait que des éloges, s'il était aussi éclairé qu'il est ardent et facile à s'alarmer vainement. Le nom seul de découverte l'effraie, la seule ombre de nouveauté l'effarouche; confondant deux choses très-distinctes, la substance du dogme et la manière de l'expliquer, il étend à la seconde ce qui doit être restreint à la première.

VIII. Distinction entre la substance du dogme et la manière de l'expliquer. — Quant au dogme, à Dieu ne plaise qu'en développant son fond, on donnât quelque atteinte à son intégrité;

(1) M. de Fontenelle dit, en faisant l'éloge d'un auteur qui avait entrepris d'accorder la foi et la raison : Cette entreprise, déjà tentée plusieurs fois par des grands hommes, digne de tous leurs efforts et de leur plus sage ambition, est plus nécessaire que jamais dans un siècle aussi éclairé que celui-ci.

(2) *Laudet te alienus, et non os tuum.* Prov. 27. 2.

(3) *Melior est qui celat insipientiam suam, quam homo qui abscondit sapientiam suam.* Eccli. 30, 35. *Non abscondas sapientiam tuam.* Ibid. 4, 23.

(4) Du nombre de ces personnes est un auteur anonyme qui, dans un ouvrage sur le sacrifice de la Messe, en parlant des éclaircissements donnés par ce théologien sur cette matière, prétend que, par cela seul qu'ils sont nouveaux, ils ne sont pas admissibles.

qu'en voulant défendre la Religion on la combattit ; qu'en se démentant soi-même on tournât contre la foi les armes prises pour la foi, et que, au lieu d'attaquer fortement ses ennemis, on se joignit à eux pour l'attaquer insidieusement elle-même ! On sait trop qu'en matière d'orthodoxie le caractère essentiel de la vérité c'est d'être ancienne, invariable, universelle et d'embrasser dans l'étendue de sa créance tous les temps, tous les lieux et tous les fidèles de tous les siècles, selon ces paroles de Vincent de Lerins : *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*. Anathème donc à quiconque oserait par un sacrilège attentat remuer les bornes posées par nos pères, et élever l'édifice d'un système nouveau sur les ruines de l'ancienne doctrine ! Anathème à moi-même, dit le théologien dont nous parlons, si j'en avais seulement la détestable pensée !

Mais doit-on raisonner de la même manière sur l'explication du dogme ? Si cela est, qu'on blâme donc les SS. Pères, les Augustin (1), les Jérôme, quoique loués dans les leçons de leur office d'avoir fort éclairci la doctrine chrétienne, en la défendant contre ses adversaires. L'auraient-ils fort éclaircie s'ils n'avaient pas ajouté de nouveaux développements lumineux à ce que d'autres saints docteurs avant eux n'avaient expliqué qu'obscurément ? Par ces nouvelles additions, bien loin de s'attirer le nom odieux de *Novateurs*, n'ont-ils pas mérité le glorieux titre de *Lumières de l'Eglise*, dans laquelle ils ont brillé comme les astres dans le firmament ? Qu'on blâme aussi les défenseurs de diverses opinions qui, depuis la naissance de la scolastique, ont été introduites par la secte des péripatéticiens dans le sanctuaire de la théologie. La foi depuis six cents ans a-t-elle changé de nature ? Ce qui ne la blessait pas autrefois, la blesse-t-il maintenant ?

IX. Usage que les anciens théologiens ont fait des principes de la philosophie de leur temps. — S'il a été permis aux anciens théologiens d'employer les principes de la philosophie de leur temps à rendre plus intelligibles nos mystères, pourquoi sera-t-il défendu aux modernes de chercher, dans le

sein de la philosophie Cartésienne ou Leibnitzienne, des éclaircissements propres à diminuer l'obscurité de plusieurs dogmes, et par là même à en faciliter la croyance ? Loin de les en blâmer, ne doit-on pas les en louer ? D'autant plus que des questions vaines et inutiles, dont autrefois l'on aimait tant à se repaître dans les écoles, et qui, au lieu de nourrir solidement l'esprit, ne faisaient souvent que l'enfler et le bouffir d'un sot orgueil, ne sont plus du goût de personne. Ce langage inintelligible, ce jargon mystérieux qu'on révérait alors, notre siècle le méprise souverainement. Au lieu de certains termes qui étaient en usage, termes pleins d'ambiguïté ou vides de sens, qui servaient à l'ignorance, et de voile pour s'envelopper elle-même, et de piège pour s'attirer les respects des simples, l'on veut à présent des idées claires, des principes féconds en conséquences, des raisonnements capables de porter dans l'esprit et la lumière de l'évidence et la force de la conviction : *Nous sommes*, dit judicieusement un célèbre prélat (1), *dans un temps où il ne suffit pas d'avertir et d'exciter la foi ; il faut l'affermir en l'éclaircissant*.

Si dans le dernier siècle les sciences, sorties du chaos où elles avaient été plongées pendant le règne de l'aristotélisme, ont atteint cette haute perfection qu'elles se flattent aujourd'hui de posséder, à qui furent-elles redevables de ces grands et rapides progrès, sinon à ce courage de raison qui anima les Descartes, les Pascal, les Mallebranche, les Newton, les Bernouilli, les Leibnitz, les Varignon ? Marchant à pas de géant dans la vaste carrière des mathématiques et de la philosophie, ces illustres personnages parvinrent en peu de temps où l'on n'était alors arrivé qu'après une longue suite de siècles et de travaux : la fin de la course des autres ne fut que le commencement de la leur. Pleins d'estime, d'amour pour la vérité, et d'ardeur pour la rechercher et la trouver, ils osèrent pénétrer plus loin et s'ouvrir un chemin, là même où ils ne voyaient nulle trace, et n'avaient pour guide que la force et la noble hardiesse de leur génie. Quel fut donc le prix de leurs généreux efforts ? Semblables à ces fameux navigateurs qui, ayant tenté une route nouvelle à travers des espaces immenses de mers inconnues jusqu'alors, firent enfin l'heureuse découverte du Nouveau-Monde ; leur sage audace fut récompensée par l'invention des trésors inestimables, non d'or et d'argent, mais de lumière et de science, dont ils ont enrichi la république des lettres.

X. Différence entre les faux et les vrais savants. — Si au contraire il y a encore d'épaisses ténèbres ou du moins de sombres nuages répandus sur certaines questions de philosophie et de théologie, quelle en est la cause ? C'est probablement une déférence trop soumise à des systèmes reçus, à des opinions qui n'ont d'autre mérite que d'être anciennes, ni d'autre appui que l'autorité des faux

(1) On lit dans l'Office de S. Augustin ces paroles : *Tam multa subtiliter et copiose scripsit ut christianam doctrinam maxime illustravit* ; et dans celui de S. Jérôme celles-ci : *Proprii ingenii monumentis christianam doctrinam illustravit*. Quoiqu'ils eussent tiré, avec le secours d'en-haut, du fond de leur propre génie des éclaircissements inconnus à ceux des SS. Pères qui les avaient précédés, ils n'avaient pas la présomption de se préférer à eux et de se croire plus savants qu'eux, plus éclairés à tous égards. Ils savaient que Dieu en agit dans la nouvelle loi comme dans l'ancienne, où selon les différents desseins de sa providence et les différentes circonstances des lieux et des personnes, il faisait part de ses diverses lumières aux divers écrivains sacrés, aux uns dans un temps, aux autres dans un autre temps postérieur, sans que ceux-ci eussent sujet de se préférer à ceux-là. Ils savaient aussi ce que S. Paul dit des dons divers du St. Esprit, qui les distribue diversement aux différentes personnes : *Dividens singulis prout vult* (1 Cor. 12. 11).

(1) Mgr. l'archevêque de Vienne. *Instruction sur l'Hérésie*, p. 52.

savants : demi-philosophes et demi-théologiens, prenant tantôt la voix du préjugé pour la voix de la raison, tantôt la parole trompeuse des hommes pour la révélation infail-
lible de Dieu, ils soutiennent avec autant d'opiniâtreté que de chaleur ces opinions. Quelque absurdes ou inintelligibles qu'elles soient, ils en sont si zélés, si idolâtres ; que renoncer à les soutenir, ce serait, si on les croit, renoncer, ou à la raison, dont une aveugle présomption les empêche opiniâtrement de suivre les lumières, ou à la foi, dont une répréhensible hardiesse leur fait témérairement multiplier les articles, et censurer ridiculement les défenseurs. *Arguendi sunt, dit Melchior Canus, scholastici nonnulli qui ex opinionum, quas schola acceperunt præjudiciis, viros catholicos notis gravioribus inu-
runt, idque tanta facilitate, ut merito rideantur* (*Loci theol. p. 385*).

Quelques-uns des vrais et parfaits savants, en qui l'élévation d'un génie supérieur rehausse le mérite d'une profonde érudition, ouvrent les yeux et s'affranchissent d'une soumission trop aveugle, trop servile, pour qu'ils la jugent raisonnable. Mais, soit faux respect pour l'antiquité, soit crainte de s'attirer des contradicteurs ou des envieux, ils n'osent résister en face à l'erreur ; ils ne recherchent pas la vérité, ou ils ne la manifestent pas lorsqu'ils l'ont trouvée. S'ils prennent la plume en main, c'est pour faire des dépuil-
les d'autrui, ils consacrent plus utilement leurs veilles à enrichir le public des productions de leur propre esprit, et à faire en sorte que la postérité leur eût l'obligation d'acquiescer à l'intelligence de ce que l'antiquité vénérât sans l'entendre ? *Per te, dit Vincent de Lerins, posteritas intellectum gratuletur, quod ante
vetustas non intellectum venerabatur. Intelligatur te exponente illustrius quod antea
obscurius credebatur. S. Augustin (L. 1. De Trinit.) avait dit avant lui, en parlant de l'explication du mystère de la sainte Trinité :
Neque vero alicubi periculosius erratur, nec laboriosius aliquid quæritur, nec fructuosius aliquid invenitur. M. Tournelli a dit depuis lui dans sa préface du Traité de la Grace : Ad
hoc nati sunt scholæ theologi, in eo tota eorum versatur industria, ut salva fidei veritate ac
majestate, pro modulo mortalibus concessa, abditissima religionis mysteria exponant et
elucidant.*

XI. Sentiments de S. Augustin et de Vincent de Lerins sur l'application très-louable à éclaircir les dogmes obscurs de la foi.— Quoiqu'il en soit de ces réflexions et de ces souhaits du théologien dont nous avons parlé, et dont l'estime pour les nouvelles découvertes ne doit pas empêcher de suivre les sages maximes de la sainte Ecriture (1) ; le désir d'ar-

river au but que nous nous sommes proposé, de montrer l'accord de la foi et de la raison, nous a fait rechercher et rassembler ce qui nous a paru le plus propre à faire évanouir la fausseté apparente de nos mystères, sans toutefois les dépouiller de leur obscurité réelle. En profitant avec reconnaissance des secours de ceux qui nous ont précédés dans cette difficile carrière, nous espérons offrir à vos yeux, sur plusieurs vérités anciennes, ces éclaircissements nouveaux que S. Augustin (1) et le célèbre Vincent de Lerins (2) souhaitent qu'on donne aux dogmes de la foi. Mais quand même nous ne ferions que réunir sous un même point de vue tout ce qu'on a dit de plus essentiel et de plus instructif sur cette importante matière, les personnes zélées comme vous, mes très-chers frères, pour la défense et l'honneur de notre sainte Religion, nous sauraient sans doute bon gré de notre travail, surtout eu égard aux conjonctures présentes. Nous sommes dans un siècle où l'impiété, féconde en inventions de nouvelles batteries contre le Christianisme, enfante une foule d'ouvrages qui tendent à l'ébranler, à le renverser de fond en comble. Les fidèles ont donc besoin d'être affermis dans la foi par de nouveaux écrits polémiques, qui leur fournissent des armes contre ceux qui l'attaquent. Nous sommes dans un royaume où des auteurs pervers ne cessent de la combattre avec une licence effrénée. Tant de mauvais livres qu'ils y répandent de toutes parts y sont recherchés, dévorés, lus, relus avec tout l'empressement d'une curiosité d'autant plus avide, que le poison qu'ils contiennent y est ingénieusement préparé : ce poison, caché sous les dehors captieux d'une tournure neuve et séduisante, y est présenté dans un faux jour avec l'amorce trompeuse d'un style pompeux ou fleuri, et semé de traits agréables à l'esprit et au cœur, parce qu'ils flattent le libertinage de l'un et de l'autre. Que fait-on, ou plutôt que ne fait-on pas, pour infecter de ce venin fatal toutes sortes de personnes et de conditions ? On le déguise en mille manières, on l'insinue dans des productions de toute espèce ; on le fait entrer, non seulement dans les pièces de théâtre et dans les brochures d'amusement, mais encore dans les livres, soit de morale, soit de physique, soit de politique, soit d'histoire. On a malheureusement gâté par son mélange pestilentiel ce que contiennent de bon et

(1) Multa quippe ad fidem catholicam pertinentia, dum hæreticorum callida inquietudine exagitantur, ut adversus eos defendi possint, et considerantur diligentius, et intelliguntur clarius, et instantius prædicantur, et ab adversario mota quæstio, discendi existit occasio. *De Civit. Dei, l. 16., c. 2.*

(2) O Timothee, o sacerdos, o tractator, o doctor, si te divinum munus idoneum fecerit, ingenio, exercitatione, doctrina, esto spiritalis tabernaculi Beseleel, pretiosas divini dogmatis gemmas exculpe, fideliter coapta, adorna sapienter, adice splendorem, gratiam, venustatem. Intelligatur te exponente illustrius quod ante obscurius credebatur. Per te posteritas intellectum gratuletur quod ante vetustas non intellectum venerabatur. *Commonit. n. 23.*

(1) Altiora te ne quæsieris, fortiora te ne scrutatus fueris. *Eccli. 3. 32.*

d'utile les vastes et nombreux volumes de l'*Encyclopédie*. Plus donc la Religion voit en gémissant multiplier les écrits de ses adversaires, plus désire-t-elle avec ardeur voir aussi multiplier ceux de ses défenseurs. Peut-elle trop en avoir qui s'opposent fortement aux progrès contagieux de la perversion ? Graces au ciel, elle n'en a pas manqué ! L'épiscopat et la Sorbonne lui ont fourni des prélats très-savants, des théologiens très-habiles, qui ont repoussé avec autant de gloire que de zèle les assauts donnés à la cité sainte par les précurseurs de l'Ante-Christ. Fasse le même ciel que nous ayons le même succès ! Afin de l'obtenir, nous vous conjurons, mes chers frères, par notre Seigneur Jésus-Christ et par la charité du Saint-Esprit, de nous aider de vos prières auprès de Dieu (Rom. 15, 39).

Nous sentons que notre grande faiblesse a grand besoin d'être revêtue de la force d'en haut (Luc. 24, 49), pour la réussite de notre projet, aussi vaste dans son étendue que difficile dans son exécution. Il embrasse lui seul presque toutes les matières les plus épineuses de théologie et de philosophie, sur lesquelles il faut accorder la foi et la raison malgré leur apparente contrariété. Cet accord demande qu'en soutenant les intérêts de l'une, on ne blesse pas les droits de l'autre ; qu'en fixant les bornes de celle-ci, on ne franchisse pas les limites de celle-là ; qu'en juge impartial on assigne à chacune précisément ce qui lui appartient. Est-ce tout ? Cet accord exige encore que pour découvrir les nœuds secrets qui les unissent et les concilient, tantôt on s'élève à ce qu'elles ont de plus sublime, tantôt on creuse ce qu'elles ont de plus profond ; que tantôt on démasque l'erreur en dévoilant les sophismes trompeurs qui aident à la travestir et à la déguiser ; tantôt on éclaircisse la vérité, en dissipant les nuages qui l'obscurcissent ; que continuellement, sans jamais s'égarer soi-même, on suive pas à pas l'incrédule dans tous ses écarts, dans les tours et les détours d'un labyrinthe de subtilités et de faux-fuyants par lesquels il tâche de s'échapper.

Incapable de faire tout cela et même d'avoir de mon fond une bonne pensée (2 Cor. 3, 4), j'ai recours à vous, ô Dieu des sciences (1 Reg. 2, 3), ô Père des lumières (Jacob. 1, 17). Éclaircissez mes ténèbres (Psal. 17, 29) ; faites luire à mes yeux quelques rayons de la sagesse assistante de votre trône (Sap. 9, 4), que les blasphémateurs de votre Religion sainte, les imitateurs des anges apostats, les ennemis de votre Christ osent superbement attaquer et s'efforcent follement de renverser. C'est votre cause que je défends contre eux ; défendez-la vous-même en combattant avec moi : daignez me remplir de votre esprit d'intelligence et de force, pour humilier l'orgueil et fermer la bouche de ces impies ; en sorte qu'après les avoir vaincus par votre secours, je puisse, en vous rapportant toute la gloire de leur défaite, vous dire avec le roi prophète : *Humiliasti superbum, dispersisti inimicos tuos*

(Psal. 88, 11)... *Obstructum est os loquentium iniqua* (Psal. 62, 10).

XII. Est-ce une bonne méthode d'exposer les objections de l'incrédule dans toute leur force. — Pour mieux réussir à fermer la bouche aux incrédules, avant de proposer leurs objections, il est important d'examiner si elles doivent être mises dans toute leur force. Le motif de cet examen est le reproche qu'on a fait à quelques auteurs, d'avoir suivi cette méthode : on les en a blâmés, comme s'ils avaient desservi la Religion et fourni des armes à l'incrédulité. Méritaient-ils ou non ce blâme ? Vous en pouvez juger, mes frères, par les raisons qui ont été alléguées pour leur justification dans les Mémoires de Trévoux, de l'année 1739, et dont voici en abrégé le fond et la substance.

1° Un avocat serait justement soupçonné de vouloir faire illusion aux juges, et on le taxerait de déguisement à juste titre si, pour satisfaire aux objections de sa partie adverse, il les affaiblissait. Il en est de même d'un théologien ; il s'attirerait ce reproche si usité des ennemis de la religion : *On déguise nos difficultés, on altère nos objections*. Ce reproche, quand il est mérité, est sans doute nuisible à la vérité, puisqu'il met obstacle à l'établissement de son règne : mais il y a plus, il est injurieux à la Religion, en ce qu'il suppose qu'elle redoute les forces et les attaques de ses adversaires, comme si elle était trop faible ou trop timide pour leur résister en face.

2° On rencontre dans les compagnies ces prétendus esprits forts qui font valoir les difficultés les plus spécieuses contre les mystères. Ils les proposent avec complaisance, d'un air imposant, d'un ton décisif, qui, joint à la lueur éblouissante de ce qu'ils disent, n'ébranle que trop souvent la foi des simples et même des demi-savants, frappés de la nouveauté des objections, dont ils ignorent la solution ; inconvénient auquel ils n'auraient pas été exposés, si on avait eu soin de les mieux instruire, en leur faisant connaître la force apparente et la faiblesse réelle de ces difficultés. Il est important surtout que les ministres de la Religion en soient instruits, et qu'on les aguerrisse, qu'on les exerce à ces combats de la foi. Chefs de la milice sainte et conducteurs des soldats de Jésus-Christ, ne faut-il pas que leurs lèvres, armées du glaive de sa parole pour détruire toute hauteur qui s'élève contre sa science (Eph. 3, 18), soient en état d'enseigner ses voies et de convertir les impies, d'exhorter dans la saine doctrine, et de reprendre, confondre, détromper ceux qui la contredisent (Tit. 1, 9) ? N'est-ce pas ce que leur recommande S. Paul ? Et peuvent-ils mieux faire que de suivre son exemple ? Non content de prouver dans ses Epîtres la gratuité de la vocation à la foi, il y expose à la connaissance de tous les fidèles des objections fortes en apparence contre la vérité de ce dogme.

XIII. Doit-on se contenter d'une solution générale des objections de l'incrédule. — Ces raisons solides de l'auteur du *Traité de la vé-*

ritable Religion (1) nous font approuver sa manière de proposer les objections des incrédules. Mais devons-nous imiter en tout sa méthode d'y répondre? Au lieu d'adopter plusieurs réponses particulières et directes qu'y donnent les théologiens, ou d'en donner de semblables, il a cru mieux faire, en recourant d'ordinaire à une solution indirecte et générale, qu'il tourne en plusieurs manières, qu'on peut réduire toutes à celle qui suit.

Un homme sensé ne doit pas balancer à souscrire aux vérités métaphysiquement démontrées, quoique sujettes à des difficultés insolubles. Or, les dogmes de la foi sont appuyés sur une démonstration morale qui, bien appréciée, équivaut à une démonstration métaphysique. Pourquoi? C'est qu'il est évident que l'assemblage des différentes preuves morales qui démontrent la divinité du christianisme n'est pas l'effet du hasard et d'une rencontre fortuite. Il est donc évident qu'il faut que ce soit une intelligence suprême, aussi éclairée pour connaître que puissante pour agir, qui ait voulu, qui ait conduit, qui ait ménagé, procuré cet assemblage. Il n'est pas moins évident que cette suprême intelligence étant essentiellement sainteté, justice, bonté, sagesse, véracité, elle n'a pu permettre, bien moins vouloir et procurer le concours et la réunion constante d'une foule de preuves morales qui, malgré la plus droite intention et la plus exacte attention des créatures intelligentes et libres, les entraîne infailliblement à l'erreur par tous les indices de la vérité. Il répugne donc évidemment que la doctrine chrétienne, attestée de Dieu, ne soit pas vraie, et cette attestation divine doit être à notre esprit, par rapport aux mystères la foi, ce que lui est une démonstration métaphysique, par rapport aux vérités philosophiques qui sont du ressort de la raison. Dès qu'il est une fois convaincu d'une de ces vérités philosophiquement démontrée, la rejette-t-il ensuite sous prétexte qu'il n'en a point une idée complète qui en bannisse toute obscurité et qui en résolve toute objection? Où trouvera-t-on, par exemple, des personnes assez insensées pour douter de l'existence du mouvement, parce que la nature du mouvement renferme des difficultés inexplicables, et qu'on en fait même de très-considérables contre sa réalité? Si l'esprit humain reste persuadé de l'existence du mouvement, nonobstant les ténèbres qui l'environnent, c'est que la raison lui apprend qu'il ne peut tout comprendre, et qu'il ne doit point profiter de ce qui est obscur pour attaquer ce qui est clair. Pourquoi donc ne pas se conduire de la même manière dans l'étude des vérités chrétiennes? L'esprit humain est plus borné, par rapport aux choses divines, que par rapport aux choses humaines. Qu'il se contente donc de l'enseignement de Dieu même pour tout ce qui regarde les dogmes de la Religion. Il est de la majesté suprême de Dieu, lorsqu'il enseigne, remarque excellemment Lactance

(Lib. 3, c. 1), de parler en maître et de dire en peu de mots, cela est vrai, et non pas d'argumenter et de joindre quelques preuves à ses décisions. *Quæ (divina) quidem tradita sunt breviter ac nude. Nec enim decebat aliter: ut cum Deus ad hominem loqueretur, argumentis assereret voces suas, tamquam fides ei non haberetur: sed ut oportuit, est locutus, quasi rerum omnium maximus Iudex, cujus non est argumentari, sed pronuntiare verum.*

XIV. Nécessité ou du moins grande utilité de répondre directement aux objections des incrédules. — Quoique nous approuvions l'application générale de ces principes de l'auteur du *Traité de la véritable Religion*, nous ne croyons pas cependant comme lui qu'elle dispense un théologien de faire une réponse particulière et directe aux objections de l'incrédule, pour le convaincre que si les vérités qu'il attaque sont au-dessus de la raison, elles ne sont pas contre la raison, et que si les objections qu'il propose sont spécieuses, elles ne sont pas vraiment insolubles. Nous avouons que les personnes qui ne sont pas versées dans les discussions théologiques, et dont l'état n'est point compatible avec les recherches exactes, doivent se contenter de enseignements de la foi, sans se mettre en peine des objections: si par hasard quelque difficulté qui semblerait très-forte venait à les frapper, il leur est permis, et elles feront très-bien d'en détourner leur esprit, en faisant à Dieu un sacrifice de leur curiosité; car lorsqu'on est assuré d'une vérité, on n'a pas besoin d'écouter les objections. C'est la judicieuse réflexion de l'auteur de la *Théodicée*, et nous croyons avec lui, que comme il y a bien des gens dont la foi est trop faible, trop peu enracinée pour soutenir ces sortes d'épreuves dangereuses, la prudence exige qu'on ne leur présente pas ce qui pourrait être un poison; ou si l'on ne peut leur cacher ce qui n'est que trop public, il faut y joindre l'antidote, c'est-à-dire, tâcher de joindre la solution à l'objection, bien loin d'avouer qu'elle soit insoluble et fondée sur des principes évidents ou sur des conséquences clairement liées avec ces principes. Une telle objection serait démonstrative, et celui qui la propose n'aurait qu'à lui faire changer de nom et l'appeler preuve convaincante de la fausseté du mystère démontré contraire à la droite raison, à l'évidence naturelle. Les théologiens de tous les partis (les seuls fanatiques exceptés) conviennent, dit encore le même philosophe, qu'aucun article de foi ne saurait impliquer contradiction, ni contrevénir aux démonstrations aussi exactes que celles des mathématiques, où le contraire de la conclusion peut être réduit *ad absurdum*, c'est-à-dire, à la contradiction; et S. Athanase s'est moqué avec raison de quelques auteurs de son temps, qui avaient soutenu que Dieu avait pâti sans passion. *Passus est impassibiliter. O lucidam doctrinam, ædificantem simul et demolientem!* Qui ne voit que les imiter, c'est ouvrir un vaste champ au fanatisme le plus outré, aux opinions les plus extravagantes; c'est renverser les fondements de

(1) M. l'abbé de la Chambre, dans nous estimons les doctes ouvrages.

toute connaissance et de toute certitude ; en sorte qu'il ne resterait plus ni aucun moyen de distinguer le vrai du faux et le croyable de l'incroyable, ni aucun droit de rejeter comme absurdes et ridicules, les folles superstitions, les erreurs insensées qu'on a raison de reprocher à plusieurs des religions du monde ?

A Dieu ne plaise que nous exposions le christianisme à de pareils reproches ! Gardons-nous bien de convenir qu'on fasse ou qu'on puisse faire aucune objection insoluble contre nos mystères : disons avec les pères du cinquième concile de Latran (1), que la vérité ne pouvant contredire la vérité, toute assertion contraire à ce que les lumières de la foi nous montrent vrai, est entièrement fausse ; que tous les arguments contre les dogmes de la Religion chrétienne sont *solubles*, et que les philosophes, à plus forte raison les théologiens, doivent s'appliquer de tout leur pouvoir à les résoudre. Admettons deux manières de soutenir ces dogmes, l'une positive, appuyée sur la révélation ; l'autre négative, fondée sur la solution des difficultés par des réponses qui fassent voir qu'elles (ces difficultés) ne prouvent pas que les mystères répugnent au bon sens et renferment des propositions absurdes ou contradictoires. Ne les pas résoudre du moins en cette manière, c'est donner occasion à l'impiété de pousser des cris de victoire, en répétant ce propos si ordinaire dans la bouche de ses sectateurs : *On n'a point encore su répondre à Bayle, qui a convaincu de contradiction les mystères de la Trinité, de l'Incarnation, de l'Eucharistie.*

XV. *Caractère des ouvrages de Bayle comparés à ceux du philosophe Celse.* — Nous espérons, M. T. C. F., vous faire voir la fausseté de ce propos ; et afin qu'on ne nous accuse pas d'affaiblir les objections de cet auteur, nous les rapporterons extraites mot à mot de ses ouvrages. On peut leur appliquer ce qui a été dit de ceux du philosophe Celse, qu'ils contiennent ce que le sophisme ingénieux a de plus trompeur, ce que la hardiesse de l'affirmation a de plus imposant, ce que la fertilité des tours et le sel piquant de l'ironie a de plus enchanteur, ce qu'un savoir étendu peut joindre de favorable à des talents déjà si insidieux. Est-il nécessaire, pour les réfuter, d'en découvrir clairement le faux et de manifester le fond des choses ? Non ; car

(1) Cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminata fidei contrariam, omnino falsam esse definimus, et ut aliter dogmatizare non liceat, districtius inhibemus... Insuper omnibus et singulis philosophis in universitatibus studiorum generalium, et alibi publice legentibus, districte precipiendo mandamus, ut cum philosophorum principia aut conclusiones, in quibus a recta fide deviare noscuntur, auditoribus suis legerint, seu explanaverint, quale hoc est de animæ mortalitate aut unitate, et mundi æternitate, ac alia hujusmodi, teneantur eisdem veritatem Religionis Christianæ omni conatu manifestam facere, et persuadendo pro posse, docere, ac omni studio hujusmodi philosophorum argumenta, cum omnia solubilia existant, pro viribus excludere atque resolvere. *Concil. tom. 9, pag. 1719 et 1720.*

alors le mystère devenu clair cesserait d'être mystère, c'est-à-dire, un dogme obscur : il suffit de faire voir, ou que l'argument qu'ils opposent pèche dans la forme ; que c'est, par exemple, un syllogisme à quatre termes, ou qu'il renferme quelque équivoque, quelque ambiguïté, quelque-une des diverses manières de mal raisonner, qu'on appelle sophismes. Il suffit même de montrer que ce que l'objection a de plus spécieux n'est tout au plus qu'un faux brillant, qu'une vraisemblance, qu'une opinion douteuse, qui doit céder à la certitude inébranlable des motifs de crédibilité des mystères de la foi. Ce qu'on objecte contre eux prouve bien que l'on ne comprend pas leur possibilité, mais il ne prouve pas que l'on comprend leur impossibilité. Or, de l'aveu même de Bayle (1) et suivant ses propres paroles, *il y bien de la différence entre ne comprendre pas la possibilité d'un objet et en comprendre l'impossibilité.* Les objections donc qui prouvent qu'on ne conçoit pas qu'un mystère est possible ne prouvent pas qu'on conçoit qu'il est impossible. C'est donc les réfuter suffisamment que de montrer que les raisons qu'elles allèguent de sa prétendue impossibilité, ne sont ni évidentes, ni claires, ni certaines, mais qu'elles sont seulement probables, apparentes, vraisemblables ; quand même quelqu'un voudrait avouer qu'elles sont peut-être plus vraisemblables et moins obscures que ce qu'on leur répond, en ne recourant qu'à ce que peut leur opposer la lumière naturelle, il ne devrait pas pour cela reconnaître qu'elles sont vraies et qu'elles prouvent la fausseté du mystère. Car, comme nous l'avons observé au commencement de cette instruction, il y a des choses fausses si fort vraisemblables, qu'elles paraissent plus vraies que celles qui sont véritables ; il y a aussi des choses vraies si peu vraisemblables, que quelquefois la fausseté ressemble plus à la vérité que la vérité même.

XVI. *Discordances apparentes et surprenantes des mystères, comparées à celles des paradoxes, des énigmes et des merveilleuses reproductions du polype.* — Tels sont nos mystères. Tout le monde convient qu'ils choquent la vraisemblance, qu'ils sont contre les apparences, qu'au premier coup d'œil ils ne paraissent point vrais ; qu'ils paraissent faux ; qu'ils étonnent, soulèvent, effarouchent, révoltent l'esprit par une espèce de contradiction et d'absurdité qu'ils semblent renfermer. On peut les comparer à ce qu'on appelle *paradoxe*. On entend par ce mot une proposition surprenante, difficile à croire, absurde en apparence, et qu'on est porté d'abord à rejeter comme fausse, à cause qu'elle choque les opinions communes et reçues ; quoiqu'elle ne laisse pas quelquefois d'être véritable. C'est l'idée qu'en donnent les auteurs de l'*Encyclopédie*, qui citent pour exemple le système de Copernic, dont l'opinion rejetée comme un grand *paradoxe*, comme une visible fausseté par le peuple, est adoptée comme une vérité certaine par

(1) Diction. de Bayle, art. *Spinosa*.

nombre de savants. Il y a même, ajoutent-ils, des *paradoxes* en géométrie. On peut regarder comme tels les propositions sur les incommensurables et plusieurs autres, etc. On démontre, par exemple, que la diagonale d'un carré est incommensurable avec son côté, c'est-à-dire, qu'il n'y a aucune portion d'étendue si petite qu'elle soit, fût-ce 000000000000, qui soit contenue à la fois exactement dans le côté d'un carré et dans la diagonale. La géométrie de l'infini fournit un grand nombre de *paradoxes* à ceux qui s'y exercent. Plusieurs de ces paradoxes géométriques sont recueillis dans l'Apparium de Mario Bettino, et entre autres celui-ci, que le contenu est plus grand que le contenant. La physique a aussi ses paradoxes, la divisibilité de la matière à l'infini en renferme plusieurs. La multiplicité des polypes innombrables contenus dans un seul polype en fournit plusieurs qui paraissent presque incroyables (1).

Que dirons-nous de ceux de l'histoire?

(1) Le *polype* est un très-petit poisson, dont le corps est long tout au plus d'un pouce et demi; il a nombre de cornes, que l'on peut regarder comme des bras ou comme des jambes; car l'animal s'en sert comme des mains et des pieds. Les bras ne poussent pas tous ensemble; il n'en paraît d'abord que quatre ou cinq, les autres sortent dans la suite, et même après que le jeune *polype* est séparé du corps de sa mère. C'est ainsi que M. Trembley appelle le polype, qui produit ou qui a produit des petits: il est aussi bien le père que la mère; car on s'est assuré par un très-grand nombre d'expériences que tous les *polypes* produisent des petits, qui se multiplient par rejetons sans accouplement, sans aucune communication des uns avec les autres.

Lorsqu'on a coupé un *polype* en deux parties par le milieu de sa longueur, il arrive souvent que la partie antérieure marche et mange dès le jour même de l'opération, si elle a été faite en été. Dans le fort de la saison, au bout de vingt-quatre heures, la seconde partie du *polype* qui a été coupée commence à pousser des bras, et en deux jours elle est en état de manger; mais dans un temps froid, la tête ne se forme qu'en quinze ou vingt jours. Si l'on coupe transversalement un *polype* qui pousse des petits, ils continuent à croître après la section; quelquefois même il s'en forme de nouveaux avant que la partie coupée ait pu manger. Quelque petites que soient les parties coupées, quel que soit le nombre de ces parties, elles deviennent chacune un *polype* parfait; mais lorsqu'on n'a coupé que les bras, ils ne sont pas devenus *polypes*. Les portions du corps de ces insectes, coupées longitudinalement produisent un *polype* entier comme celles qui ont été coupées transversalement. Lorsqu'un *polype* entier n'a été coupé qu'en deux portions longitudinales, chacune ayant des bras prend bientôt la forme d'un *polype* parfait; en une heure chaque portion se plie en gouttière, approche ses bords latéraux l'un de l'autre, et les réunit de façon qu'il n'y reste aucune cicatrice, et, pour l'ordinaire, au bout de vingt-quatre heures le nouveau *polype* est en état de saisir sa proie et de l'avaler. En quelque nombre de portions longitudinales que l'on coupe un *polype*, chacune produit un *polype* entier.

Ces merveilleuses reproductions qui se font dans toutes les parties d'un *polype*, après qu'on les a séparées, sont sans doute si contraires à la vraisemblance, qu'on a bien de la peine à les croire. Cependant l'Encyclopédie (Tom. 12, p. 945) les rapporte comme vraies et certaines. Elles sont propres à faci-

Sans parler de plusieurs événements fort étranges arrivés de nos jours, et si surprenants, si contraires aux vraisemblances, que jamais on ne s'y serait attendu, et que les âges suivants auront peine à les croire; combien les siècles passés ne fournissent-ils pas d'exemples de faits très-singuliers, très-étonnants, dans lesquels le vraisemblable s'est trouvé faux, et le faux s'est trouvé beaucoup plus vraisemblable que le vrai? Qu'y avait-il de plus apparent que le mensonge du faux Martin Guerre (1), qui fut reconnu pour être le véritable mari de Bertrande de Rols, par les quatre sœurs et l'oncle du mari, par les parents de la femme et par elle-même, avec des circonstances si plausibles, qu'elles firent longtemps balancer les juges, même après l'arrivée du véritable Martin Guerre? Il ne faut donc pas juger des choses par leurs apparences ou par leurs vraisemblances; et si on doit suivre cette maxime dans la société civile, dans la physique, dans la géométrie et dans les autres sciences naturelles, à plus forte raison faut-il la suivre dans la science surnaturelle de la Religion, dont nous ne connaissons et ne voyons plusieurs objets qu'en énigme (1 Cor. 13, 12).

Qu'est-ce qu'on entend par une énigme, sinon une vérité cachée sous l'enveloppe de termes obscurs et le plus souvent contradictoires en apparence? Ces contradictions apparentes, ces obscurités véritables s'évanouissent dès qu'on a trouvé le mot; et parce qu'un homme ignorant ou peu spirituel n'aurait pu le trouver, ni découvrir le moyen de concilier des idées qui lui paraissent très-confuses et contradictoires, serait-il en droit de dire que cette énigme contient des faussetés et des absurdités? Pour le convaincre qu'il aurait tort de tenir un pareil langage, serait-on obligé d'opposer aux raisons probables, apparentes, vraisemblables dont il l'appuierait, des réponses évidentes, claires, démonstratives, qui fissent connaître le mot de l'énigme? Ne suffirait-il pas de lui répondre que la contradiction apparente et l'obscurité réelle étant des propriétés essentielles à cette énigme, il n'est pas surprenant qu'on y aperçoive des vraisemblances, des probabilités, des apparences de faux et d'absurde? Mais que ce prétendu faux et absurde n'est qu'apparent, et que c'est à lui qui prétend qu'il est réel, d'en donner des preuves certaines, parce que celles qui ne sont que vraisemblables font voir que c'est une énigme qu'on avoue être essentiellement contraire à la vraisemblance, quoiqu'au fond elle soit conforme à la vérité.

Or pour en venir à l'application, il n'est pas moins essentiel à un mystère qu'à une énigme et qu'à un paradoxe, d'être opposé à la vraisemblance, quoiqu'il soit conforme à la vérité, de paraître se contredire, qu'obliger la croyance du mystère de l'eucharistie, où le corps de J.-C. est contenu dans toutes les parties de l'hostie, après qu'elles ont été séparées et que le prêtre a rompu les espèces.

(1) Voyez Tom. 1 des Causes célèbres, p. 5 et suiv.

qu'il ne se contredise pas réellement, de sembler faux et absurde, quoiqu'il ne contienne rien de vrai et de raisonnable, ainsi que le démontrent les motifs de crédibilité, qui font voir clairement que Dieu l'a révélé, l'a marqué du sceau de son témoignage toujours véridique et de son autorité toujours infail-
lible. Ces motifs qui rendent le mystère évidemment croyable, démontrent qu'il est vrai, quoiqu'il ne soit nullement vraisemblable, quoiqu'il semble même faux et absurde. Il en est de lui comme d'un paradoxe géométrique ou physique démontré véritable. Les objections qui ne prouvent que sa vraisemblance de fausseté, que son apparence d'absurdité, ne prouvent rien contre sa vérité, contre sa réalité, que ses défenseurs soutiennent, et que ses adversaires ne doivent attaquer que par des raisons claires, évidentes ou du moins certaines. Car si elles ne sont pas évidentes ou certaines, elles ne sont que probables, apparentes, vraisemblables : si elles ne sont que probables, apparentes, vraisemblables, elles ne prouvent que ce qu'avouent et affirment les défenseurs, soit du mystère, soit du paradoxe démontré vrai, et elles ne prouvent pas ce qu'ils contestent et qu'ils nient ; savoir, que les obscurités qu'il renferme, les probabilités, les apparences ou vraisemblances de fausseté qu'on y aperçoit, suffisent pour le juger réellement faux.

XVII. Règle de conduite par rapport à ce qui n'est que vraisemblable dans les choses de pure spéculation. — En effet, suivant la judicieuse remarque des éditeurs de l'*Encyclopédie*, l'esprit ne se portant nécessairement qu'au vrai, dès qu'il ne l'aperçoit pas dans tout son jour, il ne peut suspendre sa détermination. Comme ce qui n'est pas vrai est faux, et que ce qui ne ressemble pas au vrai ressemble au faux, il se trouve dans tout ce qui s'appelle *vraisemblable* quelque endroit qui ressemble au faux ; tandis que d'autres endroits ressemblent au vrai ; car si une opinion, par tous les endroits sous lesquels on la peut considérer, formait également les idées du vrai, il n'y paraîtrait rien que de vrai ; on ne pourrait juger la chose que vraie, et on se tromperait en ne la jugeant que vraisemblable. Lors donc qu'elle n'est que vraisemblable, l'apparence du vrai subsiste avec quelque apparence de faux, et cette apparence de faux doit empêcher de la juger certainement vraie ; et si c'est une chose purement spéculative, on ne saurait mieux faire que de suspendre son jugement, parce qu'en le portant on court quelque hasard de se tromper. Or pourquoi juger quand d'un côté on peut s'en dispenser, et que d'un autre côté en jugeant on s'expose à donner dans le faux ? Il faudrait donc, direz-vous, s'abstenir de juger sur la plupart des choses, et n'est-ce pas là le caractère d'un stupide ? Tout au contraire, répondent les mêmes auteurs, c'est le caractère d'un esprit sensé et d'un vrai philosophe, de ne juger des objets que par leur évidence, quand il ne se trouve nulle raison d'en user autrement. Or il ne se trouve aucune de juger dans les choses de pure spé-

culacion (1), quand elles ne sont que vraisemblables.

Telles sont celles qu'on propose contre les dogmes de la foi à un homme qui n'est pas encors instruit des motifs de crédibilité. Comme elles ne sont que vraisemblables, il ne doit pas les juger vraies : il fait bien de s'abstenir de tout jugement jusqu'à ce que l'examen de ces motifs, qui démontrent ces dogmes évidemment croyables et par conséquent certains et indubitablement vrais, le détermine à les juger fausses : quoiqu'il ne puisse pas donner des raisons évidentes de leur fausseté, en ne considérant que leur fond et en ne consultant que la lumière naturelle, qui ne lui découvre pas ce fond, ou qui ne le lui découvre qu'obscurément et qu'en partie ; il est toutefois certain qu'on ne peut pas non plus trouver des raisons évidentes de leur vérité dans cette lumière naturelle qui, ayant pour principe et pour auteur le même Dieu que la révélation, ne peut faire voir vrai ce qui est constaté faux par cette révélation divine.

XVIII. 1^{re} objection de Bayle contre la créance raisonnable des mystères. — Bayle a donc tort de dire (2) que pour prouver qu'on a mis d'accord la raison et la Religion, il faut montrer, non seulement qu'on a des maximes philosophiques qui sont favorables à notre foi, mais aussi que les maximes particulières qui nous sont objectées, comme non conformes à notre Catéchisme, y sont effectivement conformes d'une manière que l'on conçoit distinctement. Pour cet effet, ajoute-t-il, nous avons besoin d'une réponse qui soit aussi évidente que l'objection. S'il faut répliquer et dupliquer, nous ne devons jamais demeurer en reste, ni prétendre que nous soyons venus à bout de notre dessein, pendant que notre adversaire nous répliquera des choses aussi évidentes que le sauraient être nos raisons. Si par nos raisons Bayle entend

(1) Cette règle, si judicieuse dans les choses de pure spéculation, n'est plus la même dans les choses de pratique et de conduite, où il faut par nécessité agir ou ne pas agir. Quoiqu'on ne doive pas prendre le vrai pour le vraisemblable, on doit néanmoins se déterminer par rapport aux choses de pratique, à s'en contenter comme du vrai, n'arrêtant les yeux de l'esprit que sur les apparences de vérité qui, dans le vraisemblable, surpassent les apparences du faux.

La raison de ceci est évidente, c'est que par rapport à la pratique il faut agir, et par conséquent prendre un parti : si l'on demeurerait indéterminé, on n'agirait jamais, ce qui serait le plus pernicieux comme le plus impertinent de tous les partis. Ainsi pour ne pas demeurer indéterminé, il faut comme fermer les yeux à ce qui pourrait paraître vrai dans le parti contraire à celui qu'on embrasse actuellement. A la vérité dans la délibération on ne peut regarder de trop près aux diverses faces ou apparences de vrai qui se rencontrent de côté et d'autre, pour se bien assurer de quel côté est le vraisemblable ; mais quand on en est une fois assuré, il faut, par rapport à la pratique, le regarder comme vrai et ne le point perdre de vue : sans quoi on tomberait nécessairement dans l'inaction ou dans l'inconstance ; caractère de petitesse ou de faiblesse d'esprit. *Tom. 17. de l'Encyclopédie, pag. 484.*

(2) Réponse d'un Provincial, t. 3. p. 65.

nos motifs de crédibilité, jamais notre adversaire ne nous répliquera des choses aussi évidentes qu'ils le sont; car jamais l'évidence ne contredira l'évidence: jamais le Dieu de la raison ne combattra le Dieu de la Religion. S'il entend nos réponses tirées des lumières de la seule raison aux difficultés des incrédules, nous avouons qu'elles ne sont pas évidentes pour démontrer la possibilité des mystères; mais nous soutenons en même temps que ces difficultés ne sont pas non plus évidentes pour prouver l'impossibilité des mystères, et que toutefois, si elle était réelle, il lui serait plus facile de la démontrer, qu'il n'est facile à nous de démontrer leur possibilité (1).

Si l'on prétendait, c'est encore Bayle qui parle, que l'adversaire faisant une objection évidente doit se payer d'une réponse que nous ne pouvons donner que comme une chose possible et que nous ne comprenons pas, on serait injuste. On le serait, nous en convenons, mais on ne l'est pas, ajoutons-nous, parce qu'on soutient que l'adversaire (l'incrédule) ne faisant aucune objection évidente, il doit se payer d'une réponse que nous ne pouvons donner, suivant les seules lumières naturelles, que comme une chose possible ou admissible, et non comme une chose claire; puisque la thèse principale, la possibilité intrinsèque du mystère est elle-même obscure, incompréhensible, et qu'elle cesserait d'être telle, si l'évidente clarté des solutions lumineuses que nous donnerions faisait disparaître en entier les ténèbres de la foi et les difficultés que lui oppose la raison: mais toute l'obscurité du mystère et toute celle des réponses aux objections de l'incrédule ne diminuent rien de la certitude et de l'évidence des motifs de crédibilité que ces objections n'attaquent point. Elles attaquent seulement la possibilité du mystère, que tous les théologiens reconnaissent être au-dessus de la raison.

XIX. 2^e objection de Bayle et sa réfutation.

(1) Il est plus difficile de juger de la possibilité d'un objet que de son impossibilité. Pour juger de sa possibilité, il faut être certain que parmi tous ses attributs il n'en est aucun qui contredise les autres, ou du moins un seul d'entr'eux. Au lieu que pour juger de l'impossibilité d'une chose, il suffit de lui connaître deux attributs incompatibles; et si les côtés aperçus présentent une impossibilité, on ne saurait supposer de nœud secret qui accorde les discordances apparentes. La rondeur et le triangle sont des idées contradictoires: c'en est assez pour décider que le cercle triangulaire est un objet impossible; il n'est pas besoin pour cela de connaître toutes les autres propriétés, tous les autres rapports de ces deux figures. Je présente nos mystères à l'incrédule; il les accuse d'impossibilité. Prouvez, lui dis-je. Son impuissance à cet égard entraîne sa défaite: *Actore non probante, absolvitur reus*. On nous attaque, on fait tous les efforts possibles pour nous contraindre à quitter le poste. Ne le point abandonner, c'est être vainqueur; et nous ne l'abandonnons point, dès que nos adversaires ne prouvent pas évidemment l'impossibilité de nos mystères considérés tels que nous les exposons. *Religion vengée*, lettre 6^e, p. 78. Ouvrage dont le contenu justifie bien le titre, et dont la lecture, qui nous a beaucoup plu, nous ferait désirer qu'il fût entre les mains de tous ceux qui sont capables d'en profiter.

— Il me suffit, dit ailleurs Bayle (1), qu'on reconnaisse unanimement que les mystères de l'Evangile sont au-dessus de la raison. Car il résulte de là nécessairement qu'il est impossible de résoudre les difficultés des philosophes, et par conséquent qu'une dispute où l'on ne se servira que des lumières naturelles, se terminera toujours au désavantage des théologiens, et qu'ils se verront forcés de lâcher le pied et de se réfugier sous les canons de la lumière surnaturelle. Il est évident que la raison ne saurait jamais atteindre à ce qui est au-dessus d'elle. Or si elle pouvait fournir des réponses aux objections qui combattent le dogme de la Trinité et celui de l'Union hypostatique, elle atteindrait à ces deux mystères; elle se les assujettirait et les plierait jusqu'aux dernières confrontations avec ses premiers principes ou avec les aphorismes qui naissent des notions communes, et jusqu'à ce qu'enfin elle eût conclu qu'ils s'accordent avec la lumière naturelle. Elle ferait donc ce qui surpasse ses forces, elle monterait au-dessus de ses limites, ce qui est formellement contradictoire. Il faut donc dire qu'elle ne saurait fournir des réponses à ses propres objections.

Oui, il faut dire, nous en convenons, qu'elle ne saurait y fournir des réponses assez lumineuses pour faire disparaître l'obscurité des mystères, et pour démontrer qu'ils sont possibles. Voilà ce qui surpasse ses forces, et ce qui la ferait monter au-dessus de ses limites; par là elle atteindrait à ces mystères, elle se les assujettirait et les plierait jusqu'aux dernières confrontations avec ses premiers principes, et jusqu'à ce qu'enfin elle eût conclu qu'ils s'accordent avec la lumière naturelle. Mais elle fournit des réponses assez claires pour faire voir que les objections par lesquelles le philosophe incrédule prétend prouver leur impossibilité, ne la prouvent pas. C'est à lui à démontrer cette impossibilité; et tant qu'il ne la démontrera point, la dispute se terminera toujours à son désavantage, parce qu'il ne prouvera point ce qui est en question, ce qui lui est contesté par le théologien, son adversaire. Celui-ci n'est pas obligé d'éclaircir les mystères, ni de prouver leur possibilité par des arguments tirés du fond même de leur nature, qu'il avoue être obscure et au-dessus de la raison.

XX. 3^e objection de Bayle réfutée. — Mais, continue Bayle, si quelques doctrines sont au-dessus de la raison, elles sont au-delà de sa portée, elle n'y saurait atteindre; si elle n'y peut atteindre, elle ne peut pas les comprendre; si elle ne peut pas les comprendre, elle n'y saurait trouver aucune idée, ni aucun principe qui soit un principe de solution; et par conséquent les objections que la raison aura faites demeureront sans réponse ou, ce qui est la même chose, on y répondra par quelque distinction aussi obscure que la thèse qui aura été attaquée. Or il est bien certain qu'une objection que l'on fonde sur des notions bien distinctes demeure également

(1) Eclaircissements sur Manich., p. 314 de la 2^e édition de son Dictionnaire.

victorieuse, soit que vous n'y répondiez rien, soit que vous y fassiez une réponse où personne ne peut rien comprendre. La partie peut-elle être égale entre un homme qui vous objecte ce que vous et lui concevez très-nettement, et vous qui ne pouvez vous défendre que par des réponses, où ni vous ni lui ne comprenez rien ? Les principes établis ci-dessus, mes chers frères, ont réfuté d'avance ce raisonnement de Bayle et nous autorisent à persister dans les mêmes réponses.

1^o Il est faux que toutes les notions sur lesquelles l'incrédule fonde ses objections contre les mystères soient bien distinctes et bien nettes. Plusieurs d'entre elles se ressentent de l'obscurité des dogmes qu'elles attaquent : plus ils sont obscurs et difficiles à concevoir, moins, selon les conséquences des arguments mêmes de Bayle, il est facile de leur opposer des idées claires, par lesquelles la raison se les assujettirait et les plierait jusqu'aux dernières confrontations avec ses premiers principes ou avec les aphorismes qui naissent des notions communes.

2^o Il n'est pas vrai que si la raison ne peut comprendre quelques doctrines, elle n'y saurait trouver aucune idée. Car, pour comprendre quelque chose, il ne suffit pas qu'on en ait quelques idées, il faut les avoir toutes de tout ce qui y entre, et il faut que toutes ces idées soient claires, distinctes, adéquates. Or la raison peut, sans avoir toutes ces idées d'une doctrine, en avoir quelques-unes obscures, confuses, incomplètes. De ce nombre sont celles qu'elle a du mouvement, du lieu, du temps, de l'éternité, de la lumière, des couleurs et de mille objets que présente à nos yeux le spectacle de la nature. Quoiqu'elle ne puisse, quelque sagacité qu'elle ait, les comprendre, c'est-à-dire les connaître entièrement et totalement, comme disent les théologiens : *Comprehendere est rem totam totaliter cognoscere* ; cependant elle les connaît en partie et suffisamment pour faire des réponses intelligibles aux objections qui attaquent leur existence ou leur réalité.

Il en est de même des mystères ; sans les comprendre, sans concevoir clairement tout ce qu'ils renferment, elle connaît néanmoins quelque chose de ce qu'ils sont : par exemple, lorsqu'elle entend parler de l'union du Verbe divin avec la nature humaine, l'idée qu'elle s'en forme, par la comparaison de l'union de l'âme avec le corps, lui fait concevoir que l'Incarnation est la plus intime liaison qui puisse unir la créature au Créateur. Bayle prétend-il que l'objection qu'on peut faire contre ce mystère ou contre quelque autre, contienne des raisons claires, évidentes ou du moins certaines de sa fausseté ? Prétendre, lui disons-nous, n'est pas prouver ; si vous le prouviez d'une manière convaincante, nous conviendrions avec vous que cette objection serait victorieuse, soit qu'on n'y répondit rien, soit qu'on y fit une réponse où personne ne pût rien comprendre : mais nous ne convenons pas, nous nions absolument qu'on propose ou qu'on puisse proposer contre quelqu'un de nos mystères

une pareille objection. Prétend-il seulement qu'elle contient des raisons probables, apparentes, vraisemblables ? Elles ne suffisent pas, lui répliquons-nous, pour montrer faux un mystère démontré vrai par les motifs de crédibilité. Dès qu'elles ne sont que vraisemblables, elles ne sont pas certaines ; dès qu'elles ne sont pas certaines, on a droit de répondre qu'elles ne peuvent pas être mises en balance avec des motifs évidents, et cette réponse n'est ni obscure, ni inintelligible. On la fonde sur des notions bien distinctes, et sur ce qu'on conçoit très-nettement la différence sensible des diverses impressions et nuances de vérité ou de fausseté, que les raisons ou opinions peuvent laisser et laissent effectivement dans l'esprit : les unes n'y laissent qu'une impression de vérité, et on les appelle absolument vraies ; d'autres n'y laissent qu'une impression de fausseté et sont nommées absolument fausses ; il en est d'une troisième espèce qui laissent sous un certain jour des impressions de vérité, et sous un autre jour des impressions de fausseté ; et c'est ce qui s'appelle des raisons ou opinions probables ou vraisemblables. Celles qui attaquent nos mystères sont de ce nombre, et par cela même demeurent sans force contre nous, puisque nous convenons qu'ils blessent la vraisemblance ; mais nous soutenons qu'ils ne blessent pas la vérité. Nous avouons qu'ils sont au-dessus de la raison et qu'ils la surpassent à cause que les objets que la foi propose à croire comme fondés sur la révélation (1) divine, sont trop élevés pour qu'ils puissent être atteints par les seules forces de la nature (2) ; mais nous di-

(1) Toute révélation divine serait-elle donc impossible ? Quoi ! Dieu qui a pourvu les hommes des moyens de se communiquer mutuellement leurs pensées et de révéler les uns aux autres leurs volontés, leurs dispositions les plus secrètes, ne pourrait leur faire connaître ce qu'il juge à propos de leur découvrir dans le temps, selon les conseils éternels de son adorable Providence ! Quel paradoxe plus absurde et plus injurieux au Tout-Puissant !... C'est un principe évident que la Toute-Puissance enferme dans l'étendue de son ressort tout ce qui n'est pas réellement contradictoire, tels que serait un cercle carré ou une montagne sans vallée : or aperçoit-on quelque contradiction à soutenir que Dieu, la suprême intelligence, le dominateur de tous les esprits, qui fait connaître aux hommes tant de vérités par le ministère de la raison, puisse leur donner par une voie extraordinaire les connaissances qu'il lui plaira pour l'accomplissement de ses desseins ? Les hommes sont-ils donc incapables d'accroissement de lumière, ou Dieu s'est-il épuisé en leur donnant la raison que ses développements et ses progrès eux-mêmes seraient capables de convaincre de sa faiblesse et de ses bornes ? *Certitude des Principes de la Religion*, par M. Regnier, dont l'ouvrage, digne des grands éloges que lui a donnés le censeur royal qui l'a approuvé, mérite que nous recommandions la lecture à nos diocésains, surtout à notre clergé.

(2) Les forces de l'esprit humain n'ont pas encore atteint et probablement ne pourront jamais atteindre la vérité de l'une ou de l'autre de ces deux propositions contradictoires touchant la quadrature du cercle ; elle est possible : elle est impossible. Parmi les géomètres, les uns ont soutenu et soutiennent la première, les autres la seconde : l'inutilité des grands

sons en même temps qu'ils ne sont pas contre la raison, parce que les vérités qu'elle enseigne et qui semblent leur être opposées, ne leur sont contraires qu'en apparence et ne les contredisent pas réellement.

XXI. 4^e objection de Bayle, tirée d'une comparaison spécieuse. — Pourquoi, demande Bayle, ne dirait-on pas également, et que les mystères sont contre notre faible raison, et qu'ils sont au-dessus de notre faible raison? Quand une tour carrée nous paraît ronde de loin, non seulement nos yeux déposent très-clairement qu'ils n'aperçoivent rien de carré dans cette tour, mais aussi qu'ils y découvrent une figure ronde, incompatible avec la figure carrée. On peut donc dire que la vérité, qui est la figure carrée, est non seulement au-dessus, mais encore contre le témoignage de notre faible vue. Difficulté spécieuse, parce qu'il y a quelque parité à certains égards, mais nullement solide, parce qu'il y a au fond beaucoup de disparité. Les yeux de notre corps, avant que par la réflexion et par l'expérience ils aient découvert la vérité, en s'approchant d'une tour carrée que son éloignement, selon les règles de l'optique, leur fait paraître ronde, déposent très-clairement qu'ils n'aperçoivent rien de carré dans cette tour; de même les yeux de notre raison, avant qu'ils aient découvert la vérité par le moyen de la révélation qui les empêche de confondre les apparences de la fausseté avec la fausseté même, déposent qu'ils n'aperçoivent rien de certainement vrai dans un mystère. Nous pouvons admettre cette parité sans que Bayle puisse s'en prévaloir contre nous; au contraire nous pouvons en tirer avantage contre lui : car premièrement, comme les yeux de notre corps, après que nos réflexions sur les règles de l'optique et nos approches de cette tour nous ont découvert la vérité, déposent très-clairement qu'ils l'aperçoivent carrée; de même les yeux de notre esprit, après que la révélation

leur a découvert que le mystère, qui au premier coup d'œil paraît faux, ne l'est pas, déposent très-clairement, à cause de l'évidence des motifs de crédibilité, qu'ils n'aperçoivent en lui rien que de vrai, rien que de certain.

En second lieu, quand une tour carrée nous paraît ronde de loin, nos yeux déposent très-clairement, selon Bayle, qu'ils découvrent dans cette tour une figure ronde, incompatible avec une figure carrée. Nous pourrions contester (1) cette proposition ou la distinguer, en levant l'équivoque de ce mot *découvrent*, lequel peut être entendu, ou d'une découverte qui fasse juger qu'il est certain que cette tour est ronde, ou d'une découverte qui fasse seulement juger qu'il est vraisemblable qu'elle est ronde. La proposition entendue et admise en ce dernier sens, établit une parité qui ne combat pas ce que nous soutenons. Car nous avouons que les yeux de la raison dénuée du témoignage de la foi nous découvrent, nous portent à juger qu'il est vraisemblable que le mystère est faux. Mais nous voulons bien admettre la proposition dans le premier sens et convenir que la première fois qu'une tour carrée paraît ronde de loin à un homme que la connaissance des règles de l'optique et l'expérience n'ont pas encore instruit de la vérité, le témoignage non réfléchi de ses yeux lui découvre, lui fait juger précipitamment qu'il est certain qu'elle a une figure ronde, incompatible avec la figure carrée. Mais c'est par cela même que nous prouvons la disparité. Car les yeux de la saine raison, destinés du secours de la révélation, découvrent, font juger, non qu'il est clair, qu'il est évident, qu'il est certain, mais seulement qu'il est probable, apparent, vraisemblable que le mystère contient quelque chose de faux. Or ces apparences, ces probabilités, ces vraisemblances ne sont pas aux yeux d'une raison saine, éclairée, prudente et sage, qui ne confond pas le réel avec l'apparent, et ne précipite pas son jugement, des indices assurés ou manifestes de fausseté, ni des preuves évidentes ou convaincantes que le mystère qu'elle voit au-dessus de la portée de ses lumières et qui lui paraît probablement les contredire, les contredise réellement, et leur soit vraiment contraires.

Ces réponses péremptoires qui tranchent le nœud de la difficulté peuvent être confirmées par celle qu'a fait à Bayle le célèbre Leibnitz (2), en observant qu'il est impossible qu'on fasse une objection invincible contre la vérité : car, dit-il, « si c'est une démonstration fondée sur des principes ou sur des faits incontestables, formée par un enchaînement de vérités éternelles, la conclusion est certaine et indispensable, et ce qui y est opposé doit être faux, autrement deux contradictoires pourraient être vraies en même temps. Que si l'objection n'est point

efforts que les uns et les autres ont faits dans les siècles passés, et qu'ils font encore dans celui-ci, pour démontrer cette possibilité ou cette impossibilité, donnent lieu de croire que la quadrature du cercle est un problème dont la solution est au-dessus de la raison. Elle n'est pas toutefois contre la raison, puisque ces propositions étant contradictoires, il faut nécessairement que l'une des deux soit vraie, par conséquent conforme à la raison. On peut consulter là-dessus l'*Encyclopédie* au mot *Quadrature*; il y est dit que Newton a déjà démontré dans le premier livre de ses *Principes mathématiques*, que la quadrature indéfinie du cercle était impossible, c'est-à-dire, qu'on ne pouvait trouver une méthode pour carrer à volonté une portion quelconque de l'arc du cercle; mais qu'il n'est pas encore prouvé qu'on ne puisse avoir la quadrature du cercle entier.

A cet exemple joignons-en un autre; il en est des mystères comme des prophéties. Les objets de celles-ci sont au-dessus de la raison, puisqu'avec ses seules forces elle ne peut parvenir à connaître des événements futurs, dont l'existence, après le laps de plusieurs siècles, dépendra de l'usage du franc arbitre des agents libres; ils ne sont pas cependant contre la raison, puisque, aidée d'un secours surnaturel, elle peut en acquérir une véritable et certaine connaissance.

(1) Ceci sera plus éclairci dans notre Instruction sur l'eucharistie, en y parlant du témoignage des sens.

(2) Essais de Théodicée, p. 55.

démonstrative, elle ne peut former qu'un argument vraisemblable qui n'a point de force contre la foi, puisqu'on convient que les mystères de la Religion sont contraires aux apparences. Or, continue-t-il, M. Bayle déclare dans sa réponse posthume à M. Le Clerc, qu'il ne prétend point qu'il y ait des démonstrations contre les vérités de la foi, et par conséquent toutes ces difficultés invincibles, ces combats prétendus de la foi contre la raison, s'évanouissent.

Bayle cependant n'a pas cessé d'attaquer les mystères : il a continué jusqu'à la mort de faire valoir leur obscurité jointe au peu de clarté ou d'intelligibilité des réponses théologiques aux difficultés philosophiques, pour soutenir ce qu'il avait avancé; qu'une dispute où l'on ne se servira que des lumières naturelles, se terminera toujours au désavantage des théologiens. Quelque prolix que soit l'objection qu'il a là-dessus proposée, nous la rapporterons en entier, de peur de donner occasion, en l'abrégeant, à l'accusation d'en avoir voulu affaiblir la force.

XXII. 5^e objection de Bayle. — *Toute dispute philosophique, dit-il, suppose que les parties disputantes conviennent de certaines définitions, et qu'elles admettent les règles des syllogismes et les marques à quoi l'on reconnaît les mauvais raisonnements. Après cela, tout consiste à examiner si une thèse est conforme médiatement ou immédiatement aux principes dont on est convenu; si les prémisses d'une preuve sont véritables; si la conséquence est bien tirée; si l'on s'est servi d'un syllogisme à quatre termes; si l'on n'a pas violé quelque aphorisme du chapitre de Oppositis ou de Sophisticis elenchis, etc., on remporte la victoire; ou en montrant que le sujet de la dispute n'a aucune liaison avec les principes dont on était convenu, ou en réduisant à l'absurde le défenseur. Or on l'y peut réduire, soit qu'on lui montre que les conséquences de sa thèse sont le oui et le non, soit qu'on le contraigne à ne répondre que des choses intelligibles. Le but de cette espèce de dispute est d'éclaircir les obscurités et de parvenir à l'évidence. De là vient que l'on juge que pendant le cours du procès, la victoire se déclare plus ou moins pour le soutenant ou pour l'opposant, selon qu'il y a plus ou moins de clarté dans les propositions de l'un, que dans les propositions de l'autre. Enfin on juge que la victoire se déclare contre celui dont les réponses sont telles qu'on n'y comprend rien, et qui avoue qu'elles sont incompréhensibles. On le condamne dès-là par les règles de l'adjudication de la victoire; et lors même qu'il ne peut pas être poursuivi dans le brouillard dont il s'est couvert, et qui forme une espèce d'abîme entre lui et ses antagonistes, on le croit battu à plate couture, et on le compare à une armée qui, ayant perdu la bataille, ne se dérobe qu'à la faveur de la nuit à la poursuite du vainqueur.*

XXIII. Réfutation de cette objection sophistique. — Remarquez, mes chers frères, que cette longue objection dans laquelle Bayle parle beaucoup de l'observation des

règles des syllogismes, pèche elle-même contre ces règles par le sophisme qu'elle contient et dont elle cache adroitement le vice. Faut-il s'en étonner? Le *sophisme* est le vrai singe du syllogisme. Pour être captieux et séduisant, il faut qu'il en affecte la figure et la mine. Il faut donc qu'il déguise et tâche de dérober à la vue ce que lui-même a de vicieux, et qui consiste dans la contradiction à quelque une des règles générales ou particulières des quatre figures, d'où résultent toutes les espèces de syllogismes.

L'auteur de l'*Art de penser* (pag. 316) réduit tous les sophismes ou *paralogismes* à sept sortes, dont la première est de *prouver autre chose que ce qui est en question*. C'est ce qu'on appelle, suivant le langage de l'Ecole, *ignoratio elenchi*, c'est-à-dire, l'ignorance de ce qu'on doit prouver contre son adversaire. Bayle n'ignorait pas sans doute ce qu'il avait à prouver, savoir, qu'il est impossible aux théologiens de résoudre les difficultés des philosophes, par lesquelles ceux-ci prétendent faire voir clairement l'impossibilité ou l'absurdité des mystères, que ceux-là avouent être essentiellement obscurs et incapables de recevoir la clarté ou l'évidence dont sont susceptibles les questions purement philosophiques. Mais malignement il a affecté, il a fait semblant de l'ignorer. Il a supposé que le but de la dispute entre ces philosophes et ces théologiens, est d'éclaircir les obscurités et de parvenir à l'évidence. C'est là-dessus que roule toute son objection; c'est de là qu'elle tire sa force apparente, en donnant à entendre que les théologiens ne parvenant pas et ne pouvant parvenir à cette évidence, manquent le but qu'ils ont, selon lui, en vue, et par conséquent succombent dans leur dispute contre les philosophes; qu'ainsi la victoire doit-être adjugée à ceux-ci, parce qu'il y a plus de clarté dans leurs propositions. Victoire aussi imaginaire que le triomphe des théologiens est réel, tandis que l'ennemi ne combattant pas contre eux, ne prouvant pas ce qui est en question et ce qu'ils lui nient, savoir, l'absurdité ou l'impossibilité des mystères, les laisse maîtres, soit du champ de bataille, soit de la forteresse où ils se sont retirés, et où ils le défient de les attaquer. En vain pour faire diversion et donner le change, leur propose-t-il d'en sortir et d'entreprendre d'éclaircir les obscurités des mystères, au point de parvenir à l'évidence; nous n'en ferons rien, lui répondent-ils; ce n'est point là le but ni l'objet de notre dispute et de nos combats. Prouvez l'impossibilité de nos mystères; c'est là ce dont il s'agit entre vous et nous; c'est là ce que vous affirmez et ce que nous nions; c'est de là que dépend l'adjudication de la victoire; à vous, si vous prouvez cette impossibilité; à nous, si vous ne la prouvez pas. Mais comment la prouvez-vous? est-ce en suivant cette maxime admise par vous-même (1), comme aussi évidente qu'univer-

(1) C'est aujourd'hui, dit-il, un grand embarras pour les Spinosistes, de voir que selon leur hypothèse

selle : Tout ce qui implique contradiction est impossible ; tout ce qui n'implique point contradiction est possible ? Non : c'est en objectant que, de notre propre aveu, ils n'ont pas de clarté, qu'ils sont incompréhensibles, que vous n'y trouvez aucune idée claire qui vous fasse voir qu'ils soient possibles. Mais de ce que vous n'avez pas d'idée claire de la possibilité d'une chose, s'ensuit-il que cette chose implique contradiction et doive être exclue du nombre des possibles ?

N'avouez-vous pas vous-même qu'il y a bien de la différence entre ne comprendre pas la possibilité d'un objet, et en comprendre l'impossibilité. N'est-ce point là le fondement du juste reproche que vous faites à Spinoza (1), et que l'on a droit par conséquent de faire à vous-même. Tout ce que nous comprenons ou concevons clairement est possible. Fort bien : mais tout ce que nous ne concevons pas clairement n'est pas possible. Point du tout. Nous ne pouvons décider de l'impossibilité d'une chose que quand nous avons démonstration de la répugnance ou contradiction qu'elle renferme. Or vous-même convenez que vous ne prétendez pas qu'il y ait des démonstrations contre les vérités de la foi, et vous n'en apportez aucune : nous au contraire ayant en main les armes de lumière (Rom. 13, 12) de la révélation, faisant valoir l'éclat et la splendeur des caractères de divinité dont le Christianisme brille de toutes parts, et qui nous adjugent manifestement la victoire, nous démontrons que ces vérités sont évidemment croyables, quoique obscures et incompréhensibles. Leur incompréhensibilité forme une espèce d'abîme et de profondeur immense, que ni vous ni nous ne pouvons pénétrer, et qui par là même se termine à notre avantage, puisqu'elle favorise la créance de nos mystères ; leur obscurité forme une espèce de brouillard dont vous vous plaignez que nous sommes couverts ; ce n'est donc pas à nous qui ne nous en plaignons pas et qui nous trouvons bien de ce qu'il nous couvre, mais c'est à vous qui vous en trouvez mal, puisque vous en faites des plaintes, d'entreprendre de le dissiper et d'éclaircir les obscurités, au point de parvenir à l'évidence.

il a été aussi impossible de toute éternité que Spinoza, par exemple, ne mourût pas à la Haye, qu'il est impossible que deux et deux soient six. Ils sentent bien que c'est une conséquence nécessaire de leur doctrine et une conséquence qui rebute, qui effarouche, qui soulève les esprits par l'absurdité qu'elle renferme, diamétralement opposée au sens commun. Ils ne sont pas bien aises que l'on sache qu'ils renferment une maxime aussi universelle et aussi évidente que celle-ci. Tout ce qui implique contradiction est impossible : et tout ce qui n'implique point contradiction est possible. *Dictionnaire de Bayle, tom. 1, pag. 390.*

(1) Il laisse des choses, dont le pis que l'on puisse dire, est que la faiblesse de notre raison ne nous permet pas de connaître clairement qu'elles soient possibles, et il en embrasse d'autres dont l'impossibilité est manifeste. Il y a bien de la différence entre ne comprendre pas la possibilité d'un objet, et en comprendre l'impossibilité. *Dictionnaire de Bayle, au mot Spinoza.*

Tant que vous n'y parviendrez point, vous resterez vaincu, battu à plate couture, forcé de lâcher le pied, et de vous réfugier honteusement sous le canon des subtilités sophistiques, pour vous dérober à la poursuite du vainqueur.

XXIV. Dernière objection de Bayle. — *C'est se contredire que de prétendre que ce qui excède la raison et l'ordre de la nature est conforme à la raison et à ses maximes. Ce serait l'éponge de tous nos mystères ; il ne nous resterait plus aucun article de foi proprement dit. Il me semble, ajoute Bayle, qu'il s'est glissé une équivoque dans la fameuse distinction que l'on met entre les choses qui sont au-dessus de la raison, et les choses qui sont contre la raison. Les mystères de l'Évangile sont au-dessus de la raison, dit-on ordinairement, mais ils ne sont pas contraires à la raison. Je crois qu'on ne donne pas le même sens au mot raison dans la première partie de cet axiome que dans la seconde ; et qu'on entend dans la première la raison de l'homme ou la raison in concreto, et dans la seconde la raison en général ou la raison in abstracto. Car supposé que l'on entende toujours la raison en général ou la raison suprême, la raison universelle qui est en Dieu ; il est également vrai que les mystères évangéliques ne sont point au-dessus de la raison, et qu'ils ne sont pas contre la raison. Mais si l'on entend dans l'une et dans l'autre partie de l'axiome la raison humaine, je ne vois pas trop la solidité de la distinction : car les plus orthodoxes avouent que nous ne connaissons pas la conformité de nos mystères aux maximes de la philosophie. Il nous semble donc qu'ils ne sont point conformes à notre raison. Or ce qui nous paraît n'être pas conforme à notre raison, nous paraît contraire à notre raison : tout de même que ce qui ne nous paraît pas conforme à la vérité, nous paraît contraire à la vérité : et ainsi pourquoi ne dirait-on pas également, et que les mystères sont contre notre faible raison, et qu'ils sont au-dessus de notre faible raison ?*

XXV. Réponse à cette frivole objection. — Il n'y a que subtilité dans d'autres objections de Bayle ; mais il n'y a que futilité dans celle-ci, qui n'est qu'un tissu de propositions fausses : car, pour commencer par la dernière, prise dans sa généralité, il est faux que tout ce qui ne nous paraît pas conforme à la vérité nous paraît contraire à la vérité. Quoiqu'il n'y ait pas de milieu entre être conforme et être contraire à la vérité, il y en a entre paraître conforme et paraître contraire à la vérité. Ce milieu est de ne paraître ni conforme, ni contraire à la vérité. Ce que nous ignorons ou que nous jugeons douteux, également susceptible du pour et du contre, ne nous paraît point conforme à la vérité, et toutefois il ne nous paraît point contraire à la vérité. Il n'est donc pas vrai que ce qui ne nous paraît pas conforme à la vérité, à la raison, nous paraisse par cela même contraire à la vérité, à la raison.

Quand même cela serait vrai, cette conséquence qu'en tire Bayle, *Ainsi pourquoi ne dirait-on pas également, et que les mystères*

(Trois.)

sont contre notre faible raison, et qu'ils sont au-dessus de notre faible raison, serait fausse et ne prouverait pas ce qu'il a à prouver? Il s'ensuivrait, non qu'ils sont contre notre faible raison, mais qu'ils paraissent lui être contraires. C'est ce que nous avouons, ainsi que nous l'avons dit ci-dessus, en montrant qu'il ne peut tirer aucun avantage de cet aveu. Que faut-il donc penser de son objection? Qu'elle n'est qu'une méprisable chicane, qu'un léger tourbillon de fumée facile à dissiper, ainsi que s'exprime M. Regnier (tom. 6, p. 80). Si l'auteur, ajoute-t-il, voulait dire que lorsqu'on ne connaît pas la vérité, on doit juger qu'elle est contraire à la vérité, cette conclusion serait extravagante. Vous ignorez si un de vos concitoyens a commis un vol, un homicide : votre ignorance est-elle un fondement assuré qui vous autorise à croire qu'il en est coupable? Tel et tel n'ont aucune teinture des mathématiques, ce défaut de connaissance sera-t-il pour eux un motif suffisant pour traiter d'erreurs et d'inepties tout ce qu'on leur rapportera des opérations ingénieuses de cette science, et qui se trouvera au-dessus de leurs lumières?

Enfin, il est faux que dans la fameuse distinction que l'on met entre les choses qui sont au-dessus de la raison, et celles qui sont contre la raison, il se soit glissé une équivoque, et que l'on ne donne pas le même sens au mot raison dans la première partie de l'axiome en question que dans la seconde : car dans l'une et dans l'autre, on ne donne à ce mot que le sens ordinaire, le plus naturel, le plus littéral, c'est-à-dire qu'on entend, non la raison en général, non la raison *in abstracto*, non la raison divine qui atteint les vérités même les plus sublimes et voit clairement leur liaison, mais la raison humaine, au-dessus de laquelle sont nos mystères, parce qu'ils ne sont pas compris dans la chaîne (1) des vérités qu'elle atteint par ses seules lumières ; ils ne sont pas toutefois contraires à aucune de ces vérités ; ils n'en contredisent ni formellement ni implicitement aucune, et il y a des réponses suffisantes, fournies par cette même raison, pour montrer que les objec-

tions que l'on fait contre eux ne prouvent pas qu'ils renferment quelque absurdité.

Ils sont, à la vérité, inconcevables pour les esprits même les plus pénétrants, pour les génies les plus transcendants. Ils paraissent incroyables à ceux qui confondent les trompeuses apparences du faux avec le faux même. Ils sont obscurs pour le commun des hommes, ignorants ou demi-savants, ou peu intelligents. Mais quelque inconcevables qu'ils soient, ils ne contiennent rien d'absurde, rien de plus difficile à expliquer que les secrets de la nature, que les paradoxes de la physique, que les lignes incommensurables de la géométrie, que certains faits fort extraordinaires, très-contraires à la vraisemblance, et toutefois très-conformes à la vérité. Quelque incroyables qu'ils paraissent, ils ne sont pas moins dignes d'être crus que les miracles éclatants opérés pour en attester la réalité, et revêtus par là du témoignage infailible de l'esprit de vérité (Joan. 11, 17). Quelque obscurs qu'ils soient, leur révélation ne laisse pas d'être une source de lumières très-utiles à l'homme. Il n'en est aucun qui ne serve ou à lui donner une plus haute idée des grandeurs de Dieu, ou à lui inspirer une plus vive reconnaissance des bontés de son Créateur, de son Rédempteur, de son Rémunérateur, ou à rendre la Religion plus auguste à ses yeux, plus chère à son cœur, plus encourageante à mériter le ciel par ses bonnes œuvres ; c'est ce que nous avons déjà fait voir dans le cours de cette instruction (P. 42 et suiv.). Nous espérons le montrer encore plus clairement dans les cinq suivantes.

La première sera sur la Trinité ; la seconde sur l'Incarnation et la Rédemption ; la troisième sur les mystères de la Grâce ; la quatrième sur celui de l'Eucharistie ; la cinquième sur la Création, qui, quoiqu'elle ne soit pas un mystère proprement dit, est toutefois si difficile à concevoir, que des auteurs célèbres lui en donnent la dénomination. En finissant celle-ci, rappelons ce que nous avons dit en la commençant, que Dieu, révélant les mystères, doit être cru à cause de sa véracité, et achevons de confondre Bayle, en faisant voir qu'il est condamné par son propre jugement, c'est-à-dire par les aveux que lui-même a faits dans les propositions suivantes, extraites de ses ouvrages. *La véracité de Dieu est la notion la plus évidente de l'esprit humain, et le plus haut degré de certitude convient à cet axiome philosophique : Dieu ne peut ni tromper ni être trompé.... Il n'y a point de vérité plus certaine que celle-ci : Le témoignage de Dieu est préférable à celui des hommes.... La raison, la philosophie nous montrent, par leurs axiomes les plus évidents, que nous ne saurions tenir une conduite plus juste que d'acquiescer, sans comprendre, aux mystères que Dieu nous a révélés (Oeuvres de Bayle, t. 3, p. 832 et 833). Leur incompréhensibilité même, loin de rendre plus difficile leur croyance, la facilite pour qui-conque, convaincu par l'évidence des motifs de crédibilité que la Religion chrétienne est divine, en conclut avec raison qu'elle doit*

(1) Par exemple, la trinité des personnes et l'unité de nature en Dieu sont comme deux anneaux de la chaîne des vérités éternelles. La révélation m'est nécessaire pour que je découvre le premier de ces anneaux ; la raison me suffit pour que j'aperçoive le second : si l'une ou l'autre me dévoilait les anneaux intermédiaires qui lient ensemble les anneaux extrêmes, ce serait l'éponge de ce mystère qui, cessant d'être obscur, cesserait d'être un article de foi proprement dit. Mais ni l'une ni l'autre ne me donnent une claire connaissance de cette liaison. La raison infinie de Dieu la voit, la comprend ; mais ma raison bornée ne la comprend pas ; elle ne la conçoit qu'obscurément. Elle n'en avait même aucune notion et ne pouvait, par ses seules forces, en avoir aucune avant la révélation : celle-ci la lui fait connaître comme certaine et évidemment croyable, mais non comme aperçue intuitivement en elle-même et comme clairement conforme aux maximes de la philosophie, aux principes des connaissances naturelles, c'est-à-dire, qu'on peut acquérir selon l'ordre de la nature et sans un secours surnaturel.

porter l'empreinte de la divinité, qui ne serait pas infinie, si l'immensité de ses perfectiones sans bornes pouvait être renfermée dans la sphère étroite de l'intelligence bornée d'un esprit fini. *Les mystères*, dit excellemment l'illustre Fénelon, *n'effarouchent pas un esprit droit; il comprend que toute la nature étant incompréhensible à sa faible raison, il ne doit pas s'étonner de ne pouvoir comprendre tous les secrets de la divinité. Sa faiblesse même se tourne en force et ses ténèbres en lumière, pour le rendre défiant de soi et docile à Dieu (Lettres sur la Religion, p. 26). Qu'à*

ce seul Dieu de vérité et de majesté (Psal. 28, 3), invisible, incompréhensible (Jerem. 32, 19), soient rendus tout honneur et toute gloire dans les siècles des siècles. Ainsi soit-il (1 Tim. 1, 17).

Donné à Boulogne en notre palais épiscopal, le 1^{er} septembre 1767.

† FRANÇOIS JOSEPH, évêque de Boulogne.

Par Monseigneur,

CLÉMENT, secrétaire.

INSTRUCTION

SUR L'ACCORD DE LA FOI ET DE LA RAISON DANS LES MYSTÈRES DE LA TRINITÉ.

FRANÇOIS JOSEPH, etc., etc., à tout le clergé de notre diocèse, salut et bénédiction en celui qui, *comme il était Fils de Dieu*, a dit : *Mon Père et moi sommes une même chose (Joan. 10, 30).*

I. Courte récapitulation de l'instruction précédente. — Vous avez vu, mes très-chers frères, dans notre instruction précédente, que l'incrédule a grand tort d'accuser la foi d'être ennemie de la raison; que loin de la dégrader, de l'affaiblir, de l'altérer, de l'obscurcir, elle l'ennoblit, la fortifie, la perfectionne, la rend plus éclairée; que comme le télescope aide les yeux de notre corps à voir ce qu'ils ne voyaient pas auparavant, et ce qu'une trop grande distance mettait hors de leur portée; de même la révélation aide les yeux de notre esprit à s'étendre où sans son secours ils n'auraient jamais pu atteindre; que les élevant à des objets surnaturels, elle nous découvre un nouveau monde spirituel, dont les beautés, les merveilles, les trésors de grace et de gloire, qui sans elle eussent été inaccessibles à nos regards, méritent nos transports d'admiration, d'amour, de joie, de reconnaissance. Ce que nous avons montré sur les mystères en général, nous désirons le faire voir en particulier sur celui de la Trinité.

II. Huit articles sur le mystère de la Trinité. — Vous êtes trop instruits, mes très-chers frères, de la doctrine orthodoxe sur cet adorable mystère, pour qu'il soit besoin que nous vous prouvions qu'elle se réduit aux huit articles suivants.

Quoiqu'il n'y ait qu'un Dieu et qu'une seule nature divine, il y a néanmoins trois personnes; c'est-à-dire, que cette nature unique appartient à trois, savoir, au Père, au Fils et au Saint-Esprit : en sorte que l'unité de nature n'empêche pas la pluralité des personnes, ni la pluralité des personnes n'empêche point l'unité de la nature.

Chacune de ces personnes est véritablement Dieu.

Les trois personnes sont parfaitement égales en tout.

La nature divine et les trois personnes ne

sont pas quatre, ne forment pas une *quaternité*.

Le Père n'a point de principe qui le produise, et le Fils n'a point d'autre principe que le Père.

Le Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme d'un principe, sans être engendré ni par l'un ni par l'autre.

Quoique toutes les opérations extérieures, tous les ouvrages de Dieu *ad extra*, comme parlent les théologiens, appartiennent par indivis et soient communes aux trois personnes de la très-sainte Trinité, cependant ni le Père, ni le Saint-Esprit, mais le Fils seul s'est incarné.

Enfin ces trois personnes, quoique réellement distinctes, sont consubstantielles, coessentiellles et un Dieu unique, non-seulement à cause du consentement de leur volonté (ce qui ne ferait qu'une unité morale), mais encore à cause de leur mutuelle union de subsistance, que les théologiens nomment *circumcession* ou *inexistence*; ce qui emporte et renferme avec une individue trinité de personnes, selon le langage théologique, une indivise unité de nature (1), et a fait dire au Fils de Dieu : *Mon Père et moi sommes une même chose*.

Que de dogmes mystérieux dans un seul mystère! Que de contradictions apparentes qui étonnent, déconcertent, soulèvent la raison superbe de l'homme! Mais puisqu'il est constant que Dieu a parlé, qu'elle se taise ou qu'elle n'élève la voix que pour protester de sa soumission et de sa créance tout à la fois obscure et lumineuse; obscure par rapport à des dogmes si relevés, dont la hauteur surpasse son intelligence; lumineuse et très-lumineuse, par rapport aux motifs de crédibilité, entre lesquels on peut mettre celui-ci : plus les vérités que renferme ce mystère paraissent choquer la raison humaine, moins est-il croyable qu'on les ait persuadées à tant de nations, et qu'elles aient triomphé de tant d'esprits capables de se révolter contre elles, si elles n'avaient été appuyées

(1) Individua Trinitas, indivisa unitas.

d'une autorité surhumaine et d'une force divine. Tous les efforts qu'ont fait du temps de l'Arianisme les maîtres du monde, les empereurs Constance et Valens, pour les abattre et les détruire, n'ont servi qu'à les enraciner et à les affermir davantage.

III. Plan et division de la présente instruction. — Tous les traits que le socinianisme, dans le dernier siècle, et le philosophisme de nos jours, ont lancé contre elles en les accusant d'être absurdes ou du moins inintelligibles, sont aussi vains et illusoire, que calomnieux et impies. C'est ce qu'on veut prouver dans cette instruction, en faisant voir sur chacune d'elles l'accord de la foi et de la raison. Elle contiendra 1° les comparaisons ingénieuses, les réflexions plausibles dont se sont servi les anciens docteurs et les théologiens modernes pour en faciliter l'intelligence; 2° des éclaircissements nouveaux sur ce qu'elles ont de plus obscur; 3° les solutions des difficultés que leur oppose l'incrédule.

IV. Comparaisons défectueuses et toutefois utiles et même nécessaires pour expliquer le mystère de la Trinité, par des choses corporelles et sensibles. — Pour élever l'esprit, autant qu'il est possible en cette vie, à la connaissance du mystère de la Trinité, les pères de l'Eglise se sont servi de plusieurs comparaisons. S. Basile en trouve une image dans l'arc-en-ciel. *C'est une nuée, dit-il, qu'un même rayon peint de trois couleurs différentes.* S. Denis d'Alexandrie le compare à l'eau d'une fontaine, qui d'abord forme un ruisseau et produit ensuite un fleuve. Voilà une même eau qui a trois noms différents. *On distingue aussi dans le soleil, dit Tertulien, trois choses qui se réduisent à une seule : La lumière qui est comme la substance du soleil, l'éclat qui en est comme l'ornement, et la chaleur qui en est comme la vertu; la lumière répond à la première personne; le Fils, que l'Ecriture nomme la splendeur du Père, est assez naturellement représenté par l'éclat; et l'ardeur paraît être le symbole du Saint-Esprit, qui est l'amour du Père et du Fils.* On peut aussi distinguer dans le même arbre trois branches, dont chacune contient toute sa nature, et qui ne sont toutes trois ensemble qu'un seul arbre.

Ces comparaisons prises des choses corporelles sont à la vérité défectueuses et moins propres à exprimer la grandeur et la majesté de l'Etre divin, qu'à soulager l'ignorance et la faiblesse humaine. Elles sont toutefois les effets comme nécessaires de l'effort que fait notre esprit, lorsque prenant son vol vers le ciel, et retombant par son propre poids dans la matière d'où il veut sortir, il se prend comme à des branches à ce qu'elle a de plus élevé et de moins impur pour s'empêcher d'y être tout à fait replongé. *Lorsque poussés par la foi, dit M. Bossuet (Tom. 4, pag. 335), nous osons porter nos yeux jusqu'à la naissance éternelle du Verbe, de peur que nous replongeant dans les images des sens qui nous environnent, et pour ainsi dire, nous obsèdent, nous n'allions nous représenter dans les*

personnes divines, et la différence des âges et l'imperfection d'un enfant venant au monde, et toutes les autres bassesses des générations vulgaires; le Saint-Esprit nous représente ce que la nature a de plus beau et de plus pur, la lumière dans le soleil comme dans sa source, et la lumière dans le rayon comme dans son fruit. Là on entend aussitôt une naissance sans imperfection, et le soleil aussitôt fécond qu'il commence d'être, comme l'image la plus parfaite de celui qui, étant toujours, est aussi toujours fécond. Arrêtés dans notre chute sur ce bel objet, nous recommençons de là un vol plus heureux, en nous disant à nous-mêmes, que si l'on voit dans les corps et dans la matière une si belle naissance, à plus forte raison devons-nous croire que le Fils de Dieu sort de son Père comme « l'éclat rejaillissant de son éternelle lumière, » comme « une douce exhalaison et émanation de sa clarté infinie, » comme « le miroir sans tache de sa majesté, et l'image de sa bonté parfaite. » (Sapient. 6, 26, 27.)

V. Comparaisons employées par S. Augustin, tirées des choses spirituelles. — D'autres comparaisons tirées des choses spirituelles, dont s'est servi S. Augustin, méritent une attention particulière. L'auteur de la Bibliothèque portative des pères remarque que les quinze livres que ce saint a composés sur la Trinité, sont moins un ouvrage polémique contre les hérétiques qu'un traité dogmatique, dans lequel il ne s'attache pas tant à établir la croyance de l'Eglise qu'à raisonner subtilement sur les manières d'éclaircir et de faire concevoir ce mystère. A la vérité, il y condamne l'audace présomptueuse des esprits trop curieux, qui voudraient le comprendre par une folie semblable à celle d'un homme qui entreprendrait de puiser avec la main, et de renfermer dans une petite coquille la totalité immense des eaux de la mer; cependant nous avons remarqué en lisant, qu'il y fait des recherches très-profondes, très-subtiles pour en lever les contradictions apparentes et pour le rendre intelligible par des similitudes prises des choses créées. Il y exhorte à la charité, dans laquelle il fait apercevoir une espèce de trinité (Liv. 8) : il tâche aussi de trouver une trinité dans l'homme fait à l'image de Dieu (Liv. 9); il y trouve un esprit, une connaissance de soi-même et un amour par lequel il s'aime (Liv. 10). Ces trois choses sont égales entr'elles et ne sont qu'une même essence. Voilà, dit S. Augustin (Liv. 15), une image de la Trinité. La mémoire, l'entendement et la volonté lui en fournissent encore une autre, qu'il croit être plus claire et plus ressemblante. Il en trouve même dans l'homme extérieur, dans le sens intérieur, dans la science et dans la sagesse. Il observe qu'encore que nous voyions ici-bas des images de la Trinité, nous ne devons cependant la chercher que dans les choses éternelles et immuables, et que nous ne la pouvons voir en cette vie que par figure et en énigme. Il prétend que nous pouvons nous former une idée de la génération du Verbe

de Dieu, sur la production du Verbe de notre entendement, et une idée de la procession du Saint-Esprit, sur l'amour qui procède de la volonté.

VI. *Fond, substance, abrégé de toutes les explications plausibles que M. Bossuet, dans divers endroits de ses ouvrages, a données du mystère de la Trinité.* — Si nous imposons silence à nos sens et que nous nous renfermions pour un peu de temps au fond de notre âme, c'est-à-dire, dans cette partie où la vérité se fait entendre, nous y verrons quelque image de la Trinité que nous adorons. La pensée que nous sentons naître comme le germe de notre esprit, comme le fils de notre intelligence, nous donne, selon M. Bossuet, qui développe très-bien le sentiment de S. Augustin, quelque idée du Fils de Dieu conçu éternellement dans l'intelligence du Père céleste. C'est pourquoi ce Fils de Dieu prend le nom de *Verbe*, afin que nous entendions qu'il naît dans le sein du Père, non comme naissent les corps, mais comme naît dans notre âme cette parole intérieure que nous y sentons, quand nous contemplons la vérité.

Mais la fécondité de notre esprit ne se termine pas à cette parole intérieure, à cette pensée intellectuelle, à cette image de la vérité qui se forme en nous. Nous aimons, et cette parole intérieure, et l'esprit où elle naît; et en l'aimant, nous sentons en nous quelque chose qui ne nous est pas moins précieux que notre esprit et notre pensée, qui est le fruit de l'un et de l'autre, qui les unit, qui s'unit à eux, et ne fait avec eux qu'une même vie.

Ainsi, autant qu'il se peut trouver de rapport entre Dieu et l'homme, ainsi, dis-je, se produit en Dieu l'amour éternel, qui sort du Père qui pense, et du Fils qui est sa pensée, pour faire avec lui et sa pensée une même nature, également heureuse et parfaite.

En un mot, Dieu est parfait, et son Verbe, image vivante d'une vérité infinie, n'est pas moins parfait que lui; et son amour qui, sortant de la source inépuisable du bien, en a toute la plénitude, ne peut manquer d'avoir une perfection infinie; et puisque nous n'avons point d'autre idée de Dieu que celle de la perfection, chacune de ces trois choses considérée en elle-même mérite d'être appelée Dieu; mais parce que ces trois choses conviennent nécessairement à une même nature, ces trois choses ne font qu'un seul Dieu.

Il ne faut donc rien concevoir d'inégal, ni de séparé dans cette Trinité adorable; et quelque incompréhensible que soit cette égalité, notre âme, si nous l'écoutons, nous en dira quelque chose.

De vrai nous sommes quelque chose d'intelligent, quelque chose qui s'entend et s'aime soi-même, qui n'aime que ce qu'il entend; mais qui peut connaître et entendre ce qu'il n'aime pas : toutefois en ne l'aimant pas, il sait et entend qu'il ne l'aime pas; et cela même il veut le savoir, et il ne veut pas

l'aimer, parce qu'il sait ou qu'il croit qu'il lui est nuisible; mais au contraire il veut ne l'aimer pas. Ainsi entendre et vouloir, connaître et aimer sont des actes très-distingués; mais le sont-ils tellement que ce soit choses entièrement et substantiellement différentes? Cela ne peut être : la connaissance n'est autre chose que la substance de l'âme affectée d'une certaine façon; et la volonté n'est autre chose que la substance de l'âme affectée d'une autre. Quand je change ou de pensée ou de volonté, ai-je cette volonté et cette pensée, sans que ma substance y entre? Sans doute elle y entre; et tout cela au fond n'est autre chose que ma substance affectée, diversifiée, modifiée de différentes manières, mais dans son fond toujours la même. Car, en changeant de pensée, je ne change pas de substance, et ma substance demeure une, pendant que mes pensées vont et viennent; et pendant que ma volonté va se distinguant de mon âme, d'où elle ne cesse de sortir, de même que ma connaissance va se distinguant de mon être, d'où elle sort pareillement; et pendant que toutes les deux, je veux dire ma connaissance et ma volonté, se distinguent en tant de manières et se portent successivement à tant de divers objets, ma substance est toujours la même dans son fond, quoiqu'elle entre tout entière dans toutes ces manières d'être si différentes.

Voilà déjà en moi un prodige inconcevable; mais ce prodige s'étend dans toute la nature. Le mouvement et le repos, choses si distinctes, ne sont dans le fond que la substance qui se meut et qui se repose; qui change à la vérité, mais non dans son fond, quand elle passe du mouvement au repos, et du repos au mouvement. Car ce qui se meut maintenant, c'est la même chose qui se reposera bientôt; et ce qui se repose en ce moment, est la même chose qui bientôt sera mise en mouvement; et le mouvement droit, et l'oblique, et le circulaire, sont des mouvements divers entre eux, mais qui n'ont qu'une seule et même substance; et cent circulations successives d'un même corps ne sont au fond que ce même corps agité en cercle, et tout cela est distinct et un : un en substance, distinct en manières; et ces manières, quoique différentes, n'ont toutes qu'un même sujet, un même fond, une seule et même substance.

Je ne sais qui peut se vanter d'entendre cela parfaitement, ni qui pourra se bien expliquer à soi-même ce que les manières d'être ajoutent à l'être, ni d'où vient leur distinction dans l'unité et identité qu'elles ont avec l'être même, ni comment elles sont des choses, ni comment elles n'en sont pas. Ce sont des choses, puisque si c'était un pur néant, on ne pourrait véritablement ni les assurer ni les nier : ce n'en sont point, puisque en elles-mêmes elles ne subsistent pas. Tout cela ne s'entend pas bien, tout cela est pourtant une chose véritable, tout cela nous est une preuve que, même dans les choses naturelles, l'unité est un principe de multiplicité en elle-même.

Si je n'entendais et ne voulais éternellement que la même chose, comme je n'ai qu'un seul être, je n'aurais aussi qu'une seule connaissance et une seule volonté, ou si l'on veut, un seul entendre et un seul vouloir. Cependant ma connaissance et mon amour, ou ma volonté, n'en seraient pas pour cela moins distingués entre eux, ni moins identifiés, c'est-à-dire, n'en seraient pas moins un avec le fond de mon être, avec ma substance; et mon amour ou ma volonté ne pourraient pas venir de ma connaissance; et mon amour serait toujours une chose que je produirais en moi-même, et je ne produirais pas moins ma connaissance; et toujours il y aurait en moi trois choses, l'être produisant la connaissance, la connaissance produite et l'amour aussi produit par l'un et par l'autre: et si j'avais une nature incapable de tout accident survenu à sa substance, et en qui il fallût que tout fût substantiel, ma connaissance et mon amour seraient quelque chose de substantiel et subsistant; et je serais trois personnes subsistantes dans une seule substance.

Cette nature que l'homme n'a pas, Dieu, l'a; et parce que éternellement il se contemple, se connaît, s'aime soi-même, et qu'ainsi affecté de manières distinctes, il conserve toujours un seul et même fond d'être, un seul et même principe de vie, d'intelligence, d'amour: il y a en lui unité de substance avec trinité de personnes, dont l'une est toujours engendrante, l'autre toujours engendrée, l'autre toujours produite, sans commencement, sans fin, sans rien d'accidentel.

C'est donc avec raison que l'Écriture sainte représente la Sagesse éternelle comme une personne qu'elle fait ainsi parler: *Les âbîmes n'étaient pas encore, et j'étais déjà conçue: j'étais engendrée avant les collines. Dieu m'a possédée avant qu'il eût rien créé* (Prov. 8, 22, 23, 24, 25). Mais Dieu ne possède-t-il, n'a-t-il de sagesse que celle qu'il engendre? Gardons-nous de le penser; car nous-mêmes, nous ne pourrions pas produire en nous notre verbe, notre parole intérieure, s'il n'y avait en nous un fond d'intelligence dont notre verbe est le fruit. A plus forte raison y a-t-il en Dieu un fond d'intelligence, un principe actif de sagesse qui, étant primitivement et originellement dans le Père, le rend fécond pour produire dans son sein cette sagesse, qui est son Verbe et son Fils. Il faut raisonner de même à l'égard de la production du Saint-Esprit qui, étant l'amour essentiel, éternel, parfait, du Père et du Fils, a la même nature divine.

Or cette nature de Dieu se contemplant, se connaissant, s'aimant toujours soi-même, est incapable de tout accident. Car tout accident est séparable de la substance à laquelle il est inhérent, et qui peut exister sans lui; au lieu que lui ne peut exister sans elle, du moins naturellement; mais les actes par lesquels Dieu se contemple, se connaît, s'aime soi-même, sont absolument inséparables de sa substance, qui ne peut pas plus exister sans eux qu'eux sans elle. Chacun d'eux est

donc quelque chose, non d'accidentel, mais d'essentiel qui, uni à cette même substance, forme un tout entièrement complet, qu'on nomme à juste titre *Personne divine*. La seconde, ainsi que la troisième, est de même nature, de même substance, de même être, de même durée, de même éternité que la première. Cette seconde Personne s'appelle le *Verbe*, ou la parole par laquelle un Dieu éternel et parfait se dit, en pensant à lui-même, tout ce qu'il est, et conçoit et engendre tout ce qu'il dit; et par conséquent conçoit et engendre un parfait, un coessential, un consubstantiel, un Dieu comme lui. Il ne produit pas hors de lui-même cet autre lui-même; car rien de ce qui est hors de Dieu n'est Dieu.

VII. Premier éclaircissement nouveau, tiré de la création qui est, Productio rei tum ex nihilo sui, tum ex nihilo subjecti. — Comment peut-il le produire? Et cette production interne d'un autre lui-même n'est-elle pas non seulement inconcevable, mais encore impossible et absurde? Elle ne l'est pas plus que la création; il est même moins difficile de concevoir l'action interne d'un esprit infini sur lui-même, par laquelle il produit au-dedans de soi et de sa propre substance un terme spirituel infini, que de concevoir l'action externe de ce même esprit tout puissant sur une matière non encore existante, qu'il produit de rien hors de lui-même, et sur une multitude innombrable de substances corporelles qu'il tire du néant. Nous portons en nous-mêmes une image interne de cette action de Dieu, et nous en avons, lorsque nous produisons de nouvelles pensées ou de nouvelles volitions dans notre âme, une expérience et un sens intime qui nous aide à en concevoir, quoique obscurément, la possibilité. Mais cette action externe qu'on appelle *création*, cet acte d'une puissance infinie, qui produit hors d'elle-même des esprits et des corps, sans les tirer d'une matière préexistante, non seulement passe notre conception, mais elle révolte notre imagination, qui ne peut se former une idée du néant, ni se le représenter comme un sujet sur lequel on agisse ou on puisse agir, ni se persuader aisément la fausseté de ce fameux axiome: *rien ne se fait de rien*. Cependant la création, bien loin d'être impossible ou absurde, est une vérité certaine et démontrée autant que le sont les théorèmes des mathématiques: sans parler des autres démonstrations, qui seront exposées dans la dernière partie de cet ouvrage, en voici une appuyée sur des principes évidents et sur des conséquences très-claires pour tout esprit attentif.

Prenons deux corps, et pour mieux fixer l'attention de notre esprit, appelons l'un *A* et l'autre *B*. Servons-nous, pour prouver qu'ils sont créés, de ces axiomes, il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas tout-à-la-fois; il est impossible que deux propositions contradictoires soient vraies. Or si les corps *A* et *B* n'étaient pas créés, s'ils étaient des êtres nécessaires dont la non-existence ré-

pugnât absolument, une chose serait et ne serait pas tout à la fois, et les deux propositions suivantes, qui sont contradictoires, seraient vraies; *les corps A et B auraient une situation déterminée; les corps A et B n'auraient pas de situation déterminée.*

1° Il serait vrai de dire qu'ils auraient une situation déterminée; car ils seraient ou près ou loin l'un de l'autre: ils se toucheraient ou ne se toucheraient pas. Or dans tous ces cas et dans chacun d'eux, ils auraient une situation déterminée, étant impossible absolument qu'ils existent sans être ni voisins, ni éloignés, ni joints, ni séparés. La vérité de ces propositions est si manifeste, que nous craindrions de l'obscurcir en nous arrêtant à l'éclaircir davantage. Nous observerons seulement que, quoiqu'il ne soit pas essentiel à un corps d'avoir une situation plutôt qu'une autre, il lui est toutefois essentiel d'en avoir déterminément quelque une: de même, quoiqu'il ne lui soit pas essentiel d'être en repos plutôt qu'en mouvement, il lui est toutefois essentiel, dès qu'il existe, d'être dans un état de détermination au mouvement ou au repos.

2° Il serait vrai de dire que les corps A et B n'auraient pas de situation déterminée. Car s'ils étaient déterminés à une situation plutôt qu'à une autre, ce serait, ou par la seule force de leur nature, ou par le libre choix de leur volonté, ou par l'action de quelque cause externe.

Ce ne serait point par la force de leur nature. Car c'est un principe évident qu'on ne peut changer la nature, l'essence des choses: faire, par exemple, qu'un bâton soit un bâton sans avoir deux bouts, parce que dès qu'une chose n'aura pas deux bouts, ce ne sera plus un bâton. Si donc les êtres A et B étaient déterminés à une situation par la force de leur nature, de leur essence, comme les natures, les essences des choses sont immuables, ils ne changeraient jamais de situation, et la situation à laquelle leur nature, leur essence les détermineraient, serait toujours la même. Mais elle ne l'est pas; l'expérience fait voir qu'ils sont tantôt près, tantôt loin l'un de l'autre, tantôt ils se touchent, tantôt ils ne se touchent pas. Ils sont donc indifférents de leur nature à chacune de ces situations. Ce ne serait donc pas la force nécessitante de leur nature qui les déterminerait à une situation plutôt qu'à une autre.

Ce ne serait pas non plus le libre choix de leur volonté qui les y déterminerait; car c'est un axiome admis par tous les philosophes, que l'existence d'un être est antérieure à son action: *Prius est existere quam operari.* Comme donc ce libre choix serait une action des êtres A et B, leur existence lui serait antérieure; la sienne serait postérieure à la leur; il existerait après eux; il les supposerait donc déjà existants, par conséquent ayant déjà une situation déterminée, sans quoi il a été démontré qu'il répugne absolument qu'ils existent. Ce ne serait donc pas

lui qui les déterminerait à une situation préférablement à un autre.

Enfin ils n'y seraient point déterminés par l'action d'une cause externe. Car, ou il répugnerait absolument que cette action n'existât point, et alors elle serait nécessaire, et conséquemment l'effet qu'elle produirait, la situation qu'elle déterminerait, serait pareillement nécessaire, immuable, éternelle, toujours la même, ce qui est faux et démenti par l'expérience; ou il ne répugnerait pas absolument que cette action n'existât point, alors elle serait contingente; et comme (1) tout être contingent n'existe qu'après tout être nécessaire, ou, ce qui revient au même, suppose déjà existant tout être nécessaire, cette action contingente n'existerait qu'après les corps A et B qui, s'ils n'étaient pas créés, seraient des êtres nécessaires; elle les supposerait déjà existants, et par conséquent ayant déjà quelque situation déterminée, inséparable de leur existence. Ce ne serait donc pas elle qui les déterminerait à cette situation qu'ils auraient déjà. Ils ne seraient donc déterminés ni par aucune cause externe, ni par leur libre choix, ni par leur propre nature à cette situation. Il serait donc vrai qu'ils n'au-

(1) Cette proposition, *tout être contingent n'existe qu'après tout être nécessaire, ou, ce qui revient au même, suppose déjà existant tout être nécessaire*, n'a pas besoin de preuve pour quiconque entend bien les définitions de l'être nécessaire et de l'être contingent. L'être nécessaire est celui qui non seulement peut exister, mais encore ne peut pas ne point exister; celui qui est de telle nature, que non seulement son existence ne répugne pas, mais encore que sa non existence répugne absolument, c'est-à-dire, antécédemment, indépendamment de toute hypothèse et de toute action qui pourrait ne pas exister; celui qui par conséquent est de sa nature déterminé à une existence indépendante de toute hypothèse et antécédente à toute action qui pourrait n'avoir pas lieu. L'être contingent est celui qui peut exister, et qui peut aussi ne pas exister; celui qui est de telle nature que ni son existence ni sa non existence ne répugne pas absolument; celui qui de sa nature n'est déterminé ni à exister, ni à ne pas exister; celui qui est de sa nature indifférent à exister et à ne pas exister; celui par conséquent qui ne peut exister qu'en vertu et qu'en conséquence de l'action de quelque autre être qu'on suppose le déterminer à l'existence, lui donner l'existence, qu'il pourrait ne lui pas donner. Car s'il ne pouvait pas ne la lui pas donner, s'il répugnait absolument qu'il ne la lui donnât point, il répugnerait pareillement que l'être contingent ne la reçût pas, qu'il n'existât pas; et dès lors cet être contingent serait nécessaire, ce qui implique contradiction. L'être contingent n'existe donc et ne peut être conçu existant, qu'en vertu, qu'en conséquence de quelque hypothèse, et que dépendamment de pareille hypothèse et action qui pourrait n'avoir pas lieu, n'existe qu'après celui qui, par sa nature, est absolument déterminé à une existence indépendante de toute hypothèse, et antécédente à toute action qui pourrait ne pas exister. Il est donc incontestable que tout être contingent n'existe qu'après tout être nécessaire, ou, ce qui revient au même, suppose déjà existant tout être nécessaire.

raient pas une situation déterminée. D'une autre part il serait vrai, ainsi qu'on l'a fait voir ci-dessus, qu'ils auraient une situation déterminée. Voilà donc deux propositions contradictoires qui seraient vraies, si les corps A et B étaient des êtres nécessaires. Il est donc démontré qu'ils ne le sont pas et qu'ils ont été créés.

La création paraît d'abord étrangère à notre sujet; mais au fond elle ne l'est pas. Rejetée par tous les anciens philosophes et par plusieurs des nouveaux, comme inconcevable et impossible, on peut la mettre au nombre de ces mystères de la foi, que les incrédules de nos jours prétendent être contraires à la raison. Quelques-uns d'entre eux poussent l'impiété et l'extravagance jusqu'à faire profession d'un vrai athéisme, en adoptant le système de Spinoza, système que Bayle lui-même, quoiqu'il ait plaidé de son mieux, et avec ses artifices ordinaires, la cause exécrationnable des athées contre le polythéisme, n'a pu toutefois s'empêcher de nommer à juste titre la plus monstrueuse hypothèse qui se puisse imaginer, et la plus diamétralement opposée aux notions les plus évidentes de notre esprit (*Diction. de Bayle, t. 3, p. 2637*). D'autres qui reconnaissent un Dieu formateur de l'univers, nient un Dieu créateur et soutiennent l'éternité d'une matière existante par elle-même. Ils refusent à Dieu la gloire de l'avoir tirée du néant, et ne lui laissent que l'honneur imparfait d'avoir su l'arranger, l'ordonner, la façonner. Fermant les yeux à la lumière, et livrés à ce sens réprouvé (*Rom. 1, 28*), à cet étrange travers d'esprit que déplore éloquentement M. Bossuet (1), ils ne veulent pas voir que si la matière tient d'elle-même son existence, elle n'a pas dû attendre, ni pu recevoir d'une main étrangère sa forme, sa façon ou manière d'être, sa situation. Ils ne veulent pas non plus

admettre ni dans Dieu, ni dans l'homme la liberté, dont par cette raison nous avons cru d'autant plus important d'établir la certitude sur des principes inébranlables, qu'elle est elle-même un des points fondamentaux de la Religion. D'autres enfin, comme J. J. Rousseau, révoquent en doute la création. *Si Dieu a créé, dit-il, la matière, les corps, les esprits, le monde, je n'en sais rien* (*Emile, t. 3, p. 93*). Mais nous, grâces au ciel, nous le savons certainement, nous le croyons fermement, nous le démontrons évidemment. *L'idée de la création, ajoute-t-il, me confond et passe ma portée*. Elle passe aussi, nous le confessons, la nôtre, en ce sens que le pouvoir immense qu'elle suppose, excède notre intelligence bornée. Mais de ce sens même nous tirons une conclusion favorable à nos mystères, et en particulier à celui de la très-sainte Trinité, puisqu'il est démontré que cette action externe (ou *ad extra*) qu'on appelle création et qu'on ne conçoit que fort difficilement, est possible; nous en inférons la possibilité de cette action interne, qu'on nomme génération, par laquelle Dieu produit dans soi-même et de sa propre substance un terme infini. Action que nous avons ci-devant prouvé être moins difficile à concevoir, que celle par laquelle Dieu produit de rien hors de lui-même une infinité de créatures.

Mais comment se fait cette action interne? Comment Dieu engendre-t-il dans soi et de soi un autre lui-même, un Fils égal et consubstantiel à son Père? *Qui est-ce qui racontera, expliquera clairement sa génération* (*Isai. 53, 8*)? Nul esprit humain, nulle langue mortelle n'en est capable. Faut-il en être surpris? Aucun homme n'a pu encore comprendre ni expliquer la génération d'un petit enfant dans le sein de sa mère. Comment d'un peu de sang son corps se forme-t-il avec une si grande variété de membres, de nerfs, de muscles, d'organes, d'artères et de veines? Comment d'une matière aussi liquide que le sang, est-il possible que se forment d'un côté les os, qui sont si durs, et d'autre la chair, qui est si délicate? Tout cela est inexplicable; et la mère des Machabées avait bien raison de dire à ses enfants qu'elle ne savait pas comment s'était faite leur formation dans son sein. Mais (c'est la judicieuse réflexion de S. Chrysostôme) si nous ne pouvons concevoir les merveilles de la génération humaine, combien plus cette génération divine dont nous parlons, est inconcevable pour un entendement aussi limité que le nôtre, et aussi rampant sur la terre? *Quinous donnera les ailes de la colombe* (*Psal. 54, 7*), ou plutôt les ailes et les yeux de l'aigle, pour nous élever par un vol rapide jusqu'au ciel, et y contempler ce soleil d'intelligence (*Sap. 7, 6*), d'où est sorti et d'où sort continuellement le Verbe de Dieu, comme lumière de lumière (1), selon le lan-

(1) O Dieu! quelle a été l'ignorance des sages du monde, qu'on a appelés philosophes, d'avoir cru que vous, parfait architecte et absolu formateur de tout ce qui est, vous aviez trouvé sous vos mains une matière qui vous était coéternelle; informe néanmoins et qui attendait de vous sa perfection! Aveugles! qui n'entendez pas que d'être capable de formes, c'est déjà quelque forme; c'est quelque perfection que d'être capable de perfection: et si la matière avait d'elle-même ce commencement de perfection et de forme, elle en pourrait aussitôt avoir d'elle-même l'entier accomplissement.

Aveugles, conducteurs d'aveugles, qui tombez dans le précipice et y jetez ceux qui vous suivent (*Math. 15, 14*), dites-moi qui a assujéti à Dieu ce qu'il n'a pas fait, ce qui est de soi aussi bien que Dieu, ce qui est indépendamment de Dieu même? Par où a-t-il trouvé prise sur ce qui lui est étranger et indépendant de sa puissance? Et par quel art ou par quel pouvoir se l'est-il soumis? Comment s'y prendra-t-il pour le mouvoir? Ou s'il se met de lui-même, quoique encore confusément et irrégulièrement, comme on veut se l'imaginer dans ce cahos, comment donnera la règle à ces mouvements celui qui ne donne pas la force mouvante? Cette nature indomptable échapperait à ses mains; et ne s'y prêtant jamais tout entière, elle ne pourrait être formée tout entière selon l'art et la puissance de son ouvrier (*T. 10, p. 44 et 45*).

(1) Il n'y a rien, dit M. Bossuet, qui démontre mieux dans le Père et dans le Fils la même nature, la même éternité, la même puissance, que cette belle

gage des saints pères. Ne le considérons qu'avec une très-respectueuse réserve; ne regardons pas trop fixement ni avec curiosité son incomparable splendeur, dont les rayons trop éclatants pour notre faible vue ne serviraient qu'à nous aveugler. Ne prenons pas un trop grand essor; et pour monter de degré en degré à ce que la théologie nous enseigne de plus sublime, de plus abstrait, de plus difficile à concevoir, commençons par ce qu'il y a de plus facile, de moins obscur, de moins relevé. Développons les premier principes de la métaphysique, dont les philosophes incrédules de nos jours font tant d'éloges. Les éditeurs de l'*Encyclopédie* assurent qu'elle est la base de nos connaissances, et qu'il faut chercher dans elle seule des notions nettes et exactes de tout (Discours prélim. p. 27). Un préalable nécessaire pour trouver ces notions est de fixer la signification des termes auxquels on veut les attacher, et d'en bannir les équivoques qui sont cause qu'en donnant au même terme divers sens, les uns affirment et les autres nient la même proposition, quoiqu'ils soient d'accord quant au fond des choses, et qu'ils ne disputent que sur les mots, ainsi qu'il arriva aux catholiques mêmes, du temps de S. Jérôme, à l'égard du terme d'*hypostase*. Afin donc d'éviter cet inconvénient aussi dangereux que commun, agréons, mes frères, l'exposition détaillée que nous allons faire des significations de plusieurs mots dont on a coutume de se servir en parlant du mystère de la Trinité; les principaux sont ceux-ci : *être, substance, nature, individu, tout, complet, personne, essence, propriétés absolues, propriétés relatives ou personnelles, propriétés perfectives et non perfectives, principe quod, principe quo, principe éloigné, principe prochain*. Ce préparatif ne servira pas peu à résoudre dans la suite les sacrilèges subtilités de Bayle et des autres incrédules; car la meilleure manière de réfuter les objections est de les prévenir, en commençant par établir les notions primitives et les principes fondamentaux qui en fournissent la

solution. Nous souhaiterions, en les établissant, vous épargner les idées trop abstraites et les expressions trop sèches d'une aride métaphysique. Cependant comme nous parlons théologie, et que la théologie n'est autre chose que la philosophie de la Religion, nous ne pouvons nous dispenser de nous servir des termes usités dans l'école, qui, quoiqu'ils paraissent étranges, et quelquefois même barbares, ne laissent pas d'être énergiques, et d'exprimer avec clarté et avec précision des vérités importantes.

De toutes les expressions, la plus commune, de toutes les notions la plus générale, est celle de *l'être*. Elle renferme non seulement tout ce qui est, a été ou sera, mais encore tout ce qu'on conçoit possible. On peut donc définir *l'être* ce à quoi l'existence ne répugne pas. Un arbre qui porte fleurs et fruits dans un jardin est un *être*; mais un arbre caché dans le noyau ou dans le pepin n'en est pas moins un, en ce qu'il n'implique point qu'il vienne au même état. De là vient que les philosophes divisent *l'être* en actuel et en potentiel.

L'être actuel est celui qui existe avec toutes ses propriétés, ses déterminations individuelles, et on l'appelle ainsi par opposition au suivant.

L'être potentiel ou en *puissance* est celui qui n'existe pas encore, mais qui a dans un être existant, où il est contenu foncièrement et radicalement, sa raison suffisante d'exister avec ses déterminations individuelles. Ainsi une semence féconde, à laquelle il ne manque que le temps et la culture pour devenir une plante où un arbre; est une plante ou un arbre en *puissance*. Ainsi le dedans d'un œuf, à qui il ne manque que d'être couvé pour devenir un oiseau, est un oiseau en *puissance*. Ainsi la pensée, la résolution qu'on suppose que tel pécheur aura demain de se convertir est aujourd'hui une pensée *potentielle*, une résolution en *puissance*.

L'être encore se divise en *l'être par soi*, en *l'être de soi*, en *l'être dans soi*, en *l'être à soi*.

L'être par soi est celui qui est déterminé, non par la libre volonté d'un autre, mais par soi-même et par la seule force de sa nature à exister; en sorte que non seulement son existence ne répugne pas, mais encore que sa non existence répugne absolument et infiniment.

L'être par soi, que les philosophes et les théologiens appellent *nécessaire*, est opposé à celui qu'ils appellent *contingent*, qui n'est point déterminé par soi à exister, dont ni l'existence ni la non existence ne répugne, qui de sa nature est indifférent, indéterminé à l'une ou à l'autre, et qui conséquemment ne peut exister que par la libre volonté d'une cause externe qui le détermine à l'existence.

L'être de soi est celui qui tient de soi-même son existence, qui ne l'a pas reçue d'un autre, qui n'a point été produit, soit librement, soit nécessairement par un autre. *L'être contingent* n'est donc pas un *être de soi*;

comparaison du soleil et de ses rayons, qui portés à des espaces immenses, font toujours un même corps avec le soleil, et en contiennent toute la vertu. Mais qui ne sent toutefois que cette comparaison, quoique la plus belle de toutes, dégénère nécessairement comme les autres; et si l'on voulait chicaner, ne dirait-on pas que le rayon, sans se détacher du corps du soleil, souffre diverses gradations, ou, comme parlent les peintres, que les teintes de la lumière ne sont pas également vives? Pour ne point laisser prendre aux hommes une idée semblable du Fils de Dieu, S. Justin, le premier de tous, présente à l'esprit un autre soutien : c'est dans la nature du feu si vive et si agissante, la prompte naissance de la flamme d'un flambeau soudainement allumé à un autre. Là se repare parfaitement l'inégalité que le rayon semblait laisser entre le Père et le Fils; car on voit dans les deux flambeaux une flamme égale, et l'un allumé sans diminution de l'autre : ces portions et ces divisions qui nous offensaient dans la comparaison du rayon, ne paraissent plus. S. Justin observe expressément qu'il n'y a ici ni *dégradation* ou diminution, ni *partage* (Tom. IV, pag. 354).

et en supposant qu'un être nécessaire est produit par un autre, il est à la vérité un être par soi, puisque sa non existence répugne absolument, et autant que celle de l'être par qui il est produit; cependant il n'est pas un être de soi, puisque ce n'est pas de soi-même, mais d'un autre qu'il tient son existence actuelle et individuelle. Le caractère donc spécifique de l'être nécessaire n'est point d'être de soi, mais d'être par soi.

Pour bien entendre ce que c'est qu'un être dans soi, il est bon d'observer avec le savant auteur des *Preuves de la Religion* (1), que tout ce que nous concevons, nous le concevons, ou comme chose, ou comme manière de chose, ou comme chose modifiée. J'appelle chose ce que nous concevons comme subsistant par soi-même, et comme le sujet de tout ce que nous y concevons. C'est ce qu'on appelle substance. J'appelle manière de chose, ce qui étant conçu dans la chose, et comme ne pouvant subsister sans elle, la détermine à être d'une façon. C'est ce qu'on appelle, ou mode, ou qualité, ou façon et manière d'être. J'appelle chose modifiée, lorsque nous considérons la substance comme déterminée par un certain mode. C'est ce qui se comprendra mieux par des exemples. Quand je considère un corps, l'idée que j'en ai me représente une chose ou une substance; parce que je le conçois comme une chose qui subsiste par soi-même, qui n'a besoin d'aucun sujet pour exister. Mais quand je considère la rondeur, l'idée que j'en ai me représente une façon d'être, ou un mode, que je conçois ne pouvoir exister sans le corps dont il est rondeur. Enfin, quand joignant le mode avec la chose, je considère un corps rond, cette idée me représente une chose modifiée.

Plusieurs auteurs ne donnent le nom d'être qu'à la substance. De ce nombre est le P. Mallebranche (2). Un autre fameux philosophe (3) soutient que la modification doit être aussi appelée un être, parce que l'être est opposé au néant, et que tout ce qu'on conçoit existe ou n'existe point; s'il n'existe pas, c'est un rien, un néant; s'il existe, c'est un être qui subsiste ou dans soi, et alors on le nomme substance, ou dans un autre être, et pour lors on l'appelle modification.

Afin de concilier ces deux sentiments qui dans le fond reviennent au même et ne contiennent qu'une dispute de mots, puisque de part et d'autre on convient que la modification n'est ni un néant, ni un être qui subsiste dans soi; il n'y a, pour la distinguer de la substance, qu'à l'appeler une manière d'être, ou un être dans un autre, et réserver la dénomination d'un être dans soi à la seule substance. L'étymologie de ce dernier mot peut servir à en faire mieux entendre la signification. Il dérive de ces mots latins *stare sub*, à cause que la substance est le soutien, le sujet de ses modifications. Si c'est substance spirituelle, ses modifications extraites

et tirées d'elle sont subjacentes et inhérentes à elle, soit comme au principe qui les produit, lorsqu'on les considère *in fieri*, selon le langage de l'école, soit comme au sujet qui les reçoit, lorsqu'on les considère *in facto*.

Il y a deux espèces de substances et par conséquent d'être dans soi, l'une partielle, l'autre totale. La partielle est celle qui est unie à une autre dont elle ne contient pas les perfections, et dont l'union avec elle la perfectionne; notre corps, par exemple, est une substance ou chose partielle, parce qu'il entre dans la composition de l'homme avec l'âme raisonnable, dont l'union le perfectionne, et dont il ne renferme pas les perfections.

La substance totale est celle qui n'est point unie à une autre, ou qui, si elle est unie à une autre dont elle contient éminemment les perfections, n'est point perfectionnée par cette union. Ainsi le composé d'une âme et d'un corps est une substance totale, lorsqu'il n'est point uni à une autre nature. Ainsi la nature divine, quoique unie dans la personne du Verbe à la nature humaine, ne laisse point d'être une substance totale, parce que contenant d'une manière éminente les perfections de l'humanité dont elle ne dépend pas, et qui dépend d'elle entièrement, elle n'est point perfectionnée par cette union. Mais l'humanité qui lui est unie et à qui cette union donne une très-grande perfection, une très-haute dignité, sans toutefois lui ôter sa dépendance, n'est point une substance totale; elle n'est qu'une substance partielle, parce que encore que ses modifications subsistent dans elle, cependant elle-même subsiste dans le Verbe, comme une partie dans son tout, au lieu que le Verbe, quoique uni à elle, ne subsiste pas moins dans soi, n'est pas moins un tout complet, un être à soi, que s'il était seul et sans union.

L'être à soi est celui qui n'appartient point à un autre, qui ne fait point partie accessoire d'un autre, qui ne subsiste pas dans un autre, mais qui subsiste à part, comme étant seul; ou qui, s'il est uni à un autre, ne laisse pas de conserver sa subsistance propre et particulière, comme indépendante de cette union qui ne le perfectionne pas. Afin donc qu'une substance puisse être nommée un être à soi, il faut de deux choses l'une: ou que cette substance soit seule, isolée, sans union, sans communication à une autre, et qu'ainsi elle subsiste à part, comme est, par exemple, une goutte d'eau, qu'on suppose séparée de toute autre, et par conséquent faisant elle seule un tout, un individu, un être particulier et entier de son espèce; ou que si cette substance n'est pas seule, si elle est unie, communiquée à un autre être, elle ne dépende pas de lui, elle ne soit point perfectionnée par lui et ne forme point par son union avec lui un tout plus parfait qu'elle. Car ce ne serait plus à elle, mais à ce tout dont elle ne serait qu'une partie, qu'il faudrait attribuer ses propriétés, ses opérations, comme étant à lui. Elle-même serait à ce

(1) Tom. 1 de la défense, p. 186.

(2) Recherches de la vérité, t. 4, p. 287.

(3) D'Agoumer, t. 4, p. 256.

tout, appartiendrait à ce tout. Elle ne serait donc pas un *être à soi*. C'est pour cette raison que ni mon âme ni mon corps n'est point un *être à soi*, parce que l'un et l'autre pris séparément n'est qu'une substance partielle; à plus forte raison tout ce qui n'est que modification, mode, accident, n'est point un *être à soi*, puisque tout cela est à un autre, tout cela appartient à la substance, à la chose, et en est dépendant, ne pouvant exister sans elle, du moins naturellement.

Mais une substance totale et entièrement complète, telle qu'est celle d'une goutte d'eau seule, d'un ange, d'un homme, d'une personne divine unie à la nature humaine, est un *être à soi*, elle subsiste à part. Elle est un être particulier, entier de son espèce, un individu, parce que, ou elle est isolée, séparée, et alors il est clair que ne subsistant pas dans un autre, elle a sa propre subsistance; ou si elle est unie à un autre être, elle n'en dépend pas; elle n'acquiert par son union aucune perfection; elle n'en perd non plus aucune; et comme avant l'union elle avait celle de former une totalité complète et d'être un individu, elle la conserve après l'union: elle ne devient donc point une partie accessoire d'un tout, mais elle continue d'être un tout entièrement complet en son espèce; elle a, comme auparavant, l'entier parfait domaine de ses propriétés, de ses opérations: elle demeure la maîtresse de soi, étant comme auparavant *sui juris*, ainsi que s'expriment les philosophes, et ayant droit de regarder comme sien, comme appartenant à elle, à son individu, et non à un autre de qui elle dépende, ce qu'elle fait, et de dire: C'est moi qui produis tel acte, tel effet; c'est à moi qu'il doit être attribué.

L'*être à soi*, ou est dénué d'intelligence, et alors il se nomme *suppôt*, nom qu'on donne également à ce qui est vivant, par exemple, à un animal et à ce qui ne l'est point, par exemple, à une pierre; ou est doué de vie et d'intelligence, alors il s'appelle *personne*. Ce mot signifie un tout particulier et complet d'une nature vivante et intelligente, auquel rien ne manque pour être un individu de cette nature. Par exemple, S. Michel est une personne, parce qu'il est un *être à soi* particulier, un tout complet à qui rien ne manque pour être un individu de la nature angélique, qui est une nature vivante et intelligente.

Comme du sens attaché à ce mot *personne*, dépend beaucoup l'éclaircissement et la solution des difficultés qui concernent le mystère de la très-sainte Trinité, il est important, mes chers Frères, que vous fassiez une attention particulière à l'idée juste, nette, exacte, que nous tâcherons d'en donner, en expliquant ce qu'on doit entendre par nature, par individu, par tout complet, ou par complément d'un tout.

Toute chair, dit l'Apôtre, n'est pas la même chair; mais autre est la chair des hommes, autre la chair des bêtes, autre celle des oiseaux, autre celle des poissons; il y a aussi des corps célestes et terrestres (1 Cor. 15, 39, 40). De même, toute substance n'est pas la

même substance; autre est la substance des corps, autre est la substance des esprits, autre celle de l'esprit incréé et créateur, autre celle des esprits créés, autre celle des esprits créés et non unis à des corps, tels que sont les anges, autre celle des esprits créés et unis à des corps, tels que sont les hommes. L'assemblage de toutes les propriétés essentielles qui constituent et distinguent chacune de ces substances et qui font que l'une n'est pas l'autre, c'est ce qu'on appelle sa *nature*, son *espèce*; et lorsque cette nature, cette espèce se trouve dans plusieurs êtres particuliers et distingués numériquement l'une de l'autre, chacun de ces êtres est nommé un *individu* de cette nature ou espèce.

Le mot de complément, selon la définition qu'en donne le Dictionnaire encyclopédique (Tom. 3, p. 764), se dit en général d'une partie qui, ajoutée à une autre, formerait un tout naturel ou artificiel, par conséquent un *être à soi*, auquel rien ne manque pour qu'il soit un individu, un sujet, un être total et particulier de son espèce: par exemple, l'âme est le complément du corps, parce qu'elle est une partie de l'homme, laquelle ajoutée à l'autre partie qui est le corps, forme un tout naturel qu'on appelle *homme*. Réciproquement et pour la même raison, le corps est le complément de l'âme. L'ensemble de l'un et de l'autre fait de l'homme une personne. Cette dénomination de personne est donnée à l'homme, non pas à raison de son corps seul, ni de son âme seule, mais à raison de l'union de l'un et de l'autre, qui sont les deux parties dont il est composé, et dont chacune d'elles est le *complément*. Par exemple encore, dans une maison composée de deux étages, le second est le *complément* du premier, et le premier est le *complément* du second, parce que l'un ajouté à l'autre forme ce tout artificiel qu'on nomme maison.

Les philosophes distinguent deux sortes de tous, l'un *physique*, l'autre *métaphysique*. Le tout *physique* est formé de parties dont chacune est une substance. Telle est la matière dont les parties sont autant de substances; tel est chaque corps, soit naturel, soit artificiel; tel est l'homme, en tant qu'il est composé d'âme et de corps. Le tout *métaphysique* est un tout formé de parties, dont chacune n'est pas une substance. Tel est, par exemple, le tout formé de l'âme et de sa pensée, ou de sa volition.

On divise le tout *métaphysique* en tout *métaphysique imparfait*, et en tout *métaphysique parfait*. Le premier est celui dont une des parties est séparable de l'autre. Tel est le tout formé de l'âme et de quelqu'une de ses pensées ou de ses volitions, dont l'âme est séparable, puisqu'elle peut exister sans cette pensée ou volition particulière. Le second tout est formé de parties absolument inséparables. Tel est le tout que forment dans l'âme l'entendement et la volonté, qui sont inséparables, parce que l'un ne peut exister sans l'autre, et que ces deux parties dont l'âme est composée, lui sont essentiell-

les. Tel est en Dieu (1) le tout formé de l'essence divine et de l'acte par lequel Dieu se connaît, ou de celui par lequel il s'aime nécessairement. Comme il répugne absolument que Dieu existe sans se connaître et sans s'aimer, chacun de ces actes est inséparable de l'essence divine, et uni à elle, forme un tout métaphysique *parfait*.

Le tout peut encore se diviser en tout *imparfaitement* complet et en tout *parfaitement* complet. Le premier est celui auquel il manque quelque une des parties intégrantes, nécessaires pour qu'il soit un individu entier de son espèce. Par exemple, un homme à qui il manque un bras, une maison à qui il manque un toit, sont des tous imparfaitement complets. Le second est celui à qui rien ne manque pour qu'il soit un individu entier de son espèce, pour qu'il en ait les propriétés, qu'il en fasse les opérations, qu'il en produise les effets dans toute leur étendue.

Afin qu'un tout soit complet, il n'est pas nécessaire qu'aucune de ses parties ne lui soit commune avec un autre tout. Il suffit que cette communication n'empêche pas qu'il ne soit un *être à soi*, un être particulier et total de son espèce, un individu ou supposé de cette même espèce; en sorte qu'il n'en ait pas moins les propriétés, n'en fasse pas moins les opérations, n'en produise pas moins les effets, que si aucune de ses parties ne lui était commune avec un autre tout. Par exemple, quoiqu'une maison ait un grand mur commun avec la maison voisine, elle ne laisse pas d'être un tout complet, et la communication de ce mur à l'une et à l'autre n'empêche pas que ce ne soit deux maisons, deux êtres à soi, deux supposés, deux êtres particuliers et entiers de leur espèce, parce que chacune de ces maisons n'a pas moins les propriétés, les utilités, les effets d'une maison totale, que si ce mur ne leur était pas commun. Il en est de même de deux triangles formés par la diagonale d'un carré; quoique cette diagonale leur soit commune, ils n'en sont pas moins deux triangles.

Observez, mes frères (cette observation est importante), que quand deux tous sont de telle nature que la partie qu'on suppose leur être commune n'est point le principe de vie et de force active de qui émanent leurs autres parties, et qui les anime, les vivifie, les met en œuvre, les fait agir; alors non seulement les supposés, les individus ou êtres particuliers et complets de cette nature sont multipliés, mais cette nature même est multipliée avec eux. Ainsi dans l'exemple proposé ci-dessus, il n'y a pas seulement deux supposés dans une même maison, il y a deux maisons. Mais quand deux tous sont de telle nature, que la partie qu'on leur suppose commune est le principe de vie et de force

active de qui sont émanées les autres parties, qui a donné naissance à ces autres parties, et qui les anime, les vivifie, les met en œuvre, les fait agir et influe sur tout ce qu'elles font; alors les supposés, les individus sont multipliés, et la nature ne l'est pas, elle demeure unique et indivise. Supposons, par exemple, que de la même racine d'arbre sortent deux rejetons également beaux et grands. Chacun d'eux uni et inhérent à cette racine forme avec elle, commune à tous deux, un tout complet, un *être à soi*, un supposé, un individu, un être particulier et entier de son espèce, ou nature *arbréenne*, auquel rien ne manque de tout ce qui est nécessaire pour constituer un arbre, puisqu'il en a toutes les propriétés, en fait toutes les opérations, en produit tous les effets. Mais ce^s deux rejetons, ces deux supposés ne sont pas deux arbres; ils ne sont qu'un seul et même arbre, parce qu'ils n'ont tous deux qu'une seule racine d'où ils tirent leur origine, d'où ils sont émanés, et dont les influences, par la sève et le suc nourricier qu'elle leur communique, les animent, les vivifient, les font agir et fructifier tous deux. Cette unité de racine et d'influence sur chacun d'eux empêche qu'ils ne soient deux arbres, mais n'empêche pas que le même arbre n'ait deux manières d'exister distinctes l'une de l'autre, et qu'à raison de chacune d'elles, il ne soit un vrai arbre; de sorte que la dénomination d'*arbre* lui appartient à double titre, et qu'un de ces titres cessant par la destruction d'une de ces manières d'exister, (c'est-à-dire) par la mort d'un des deux rejetons, il ne cesserait pas d'être arbre. Unis à la même et unique racine, commune à chacun, ils forment deux tous complets, deux supposés d'arbre; ils n'ont cependant qu'une seule nature, ils ne sont qu'un seul arbre.

Nous nous réservons à faire valoir dans la suite ces raisons et ces parités, pour montrer que dans une même nature intelligente il peut y avoir plusieurs personnes, c'est-à-dire, plusieurs *êtres à soi*, plusieurs individus, plusieurs tous entiers et complets. C'est principalement cette totalité entière et complète que signifie le mot et que renferme l'idée de *personne*. C'est en quoi, comme en un centre commun, se réunissent les notions qu'en donnent les anciens et nouveaux théologiens et les philosophes (1). Il en résulte que pour qu'un être soit une personne, il faut premièrement qu'il soit un individu, un être particulier de son espèce; puis que le mot *personne* ne se dit point des universels, mais seulement des natures singulières et individuelles: on ne dit pas la personne d'un homme en général, mais de telle homme en particulier, de Socrate, d'Aristote. En second lieu, qu'il ait une nature vivante et intelligente. Troisièmement, qu'il ait une manière d'exister qui le constitue un *être dans soi et à soi*, c'est-à-dire, une substance totale, un tout complet, un être entier de son espèce.

(1) Leurs textes ont été cités dans la 1^{re} édition de cet ouvrage.

(1) *Quamvis reipsa nihil in Deo sit hujus modi, nec ulla pars aut compositio, nos tamen sic enim cogitatione describimus, quasi quiddam sit in illo, quod subjecti vicem habeat, quiddam alterum, formæ. Quare persona divina ex natura sive essentia et proprietate, que tanquam forma est relativa, componitur.* Petav. *Theologic. Dogmat. de Trinit. l. 4, c. 11. n. 1.*

Les propriétés de l'être à soi intelligent sont ou *absolues* ou *relatives*. Les absolues sont celles qui ne regardent que lui seul, qui ne renferment pas de rapport à un autre être qu'il produit, ou de qui il est produit, de qui il dépend, ou sur lequel il domine. Les relatives sont celles qui renferment ce rapport. Dans une personne humaine, par exemple, dans Paul, être homme, intelligent, mortel, ce sont des propriétés absolues ; être père ou fils, souverain ou sujet, ce sont des propriétés relatives qu'on nomme aussi personnelles, parce qu'elles constituent et distinguent les personnes entre qui elles forment des rapports d'opposition.

Les théologiens qui savaient qu'Aristote appelle ces rapports d'opposition, *relations*, ont employé, à l'égard du mystère de la Trinité, ce mot dont s'étaient déjà servi S. Augustin (1) et S. Fulgence : mais afin de le rendre plus propre à cet usage, ils y ont joint celui de *subsistante*, pour marquer que les relations divines n'étaient pas comme les relations créées, de simples modes ou manières d'être, mais que leur perfection (chacune en son genre) n'ayant pas de bornes, elles étaient de véritables personnes infinies et égales entre elles : c'est en ce sens qu'ils disent que ces relations font toute la différence des personnes ; que chaque personne n'est rien autre chose que la même nature individue des deux autres, en tant que caractérisée et distinguée par la relation qui lui est propre.

L'être à soi peut avoir deux sortes de propriétés, soit absolues, soit relatives : les unes, que les théologiens nomment *perfectives*, parce qu'elles perfectionnent, et qu'il vaut mieux les avoir que de ne les pas avoir : les autres, qu'il appellent *non perfectives*, parce qu'elles ne perfectionnent point, et qu'il ne vaut pas mieux les avoir que de ne les pas avoir, et que l'une n'est pas préférable à l'autre. Telles sont, par exemple, dans un esprit, la production et la réception d'une pensée involontaire. Mon ame, en tant qu'elle produit la pensée et qu'elle en est le principe, n'est ni plus ni moins parfaite que mon ame, en tant qu'elle reçoit cette pensée et qu'elle en est le sujet. Tel est aussi l'acte de la création dans Dieu, qui ne serait pas moins parfait, pas moins Dieu, quand même il n'aurait pas créé le monde. Tel est encore la propriété de produire nécessairement, comparée à celle d'être produit nécessairement. Il ne vaut pas mieux, ainsi que l'observe M. Bossuet (1), avoir l'une que l'autre, parce

(1) L. de Trin. ; Fragment. cont. Arianos.

(2) Le Père et le S.-Esprit, le premier principe et le terme, la première et la troisième personne, c'est-à-dire, celle qui produit et celle qui ne produit pas, à cause qu'elle conclut et qu'elle termine, étant d'une parfaite égalité, le Fils qui est le milieu, à cause qu'il tire de l'un et qu'il donne à l'autre, ne peut pas leur être inégal ; et en quelque endroit qu'on porte sa vue, soit au Père, qui est le principe, soit au Fils, qui tient le milieu, soit au S.-Esprit, qui est le terme, on trouve tout également parfait, comme par la communication de la même essence, on trouve tout également un (Tom. 4, p. 345).

Le même prélat observe qu'en parlant même des

que l'une comme l'autre renferme l'existence nécessaire qu'on ne peut avoir sans avoir en même temps toutes les perfections infinies qui en dérivent, qui en sont inséparables et qui ne sont susceptibles ni d'augmentation ni de diminution.

Cette existence nécessaire est, à proprement parler, l'essence divine, selon le sentiment de presque tous les théologiens ; il est fondé sur ces paroles que Dieu dit à Moïse : *Ego sum qui sum*, et sur ce que l'essence d'un être comprend la raison primitive de tout ce qui est actuellement dans lui, ou de tout ce qui peut s'y trouver. Cette notion de l'essence, disent les auteurs de l'Encyclopédie (Tom 5, p. 995), est adoptée par tous les philosophes ; la diversité des opinions n'est qu'apparente. François Suarez, ajoutent-ils, l'un des plus profonds et des plus subtils scolastiques, définit l'essence : *Primum radicale et intimum principium omnium actionum ac proprietatum quæ rei conveniunt* (Tom. 1, disp. 2, sect. 4) ; et expliquant ensuite la définition, conformément aux principes d'Aristote et de S. Thomas d'Aquin, il dit que l'essence est la première chose que nous concevons convenir à l'être, et qu'elle constitue l'être. Or la première chose que nous concevons convenir à la divinité, à l'intelligence suprême, c'est d'exister nécessairement, c'est d'être par soi. Voilà le premier principe, le principe radical et intime de toutes ses actions et propriétés. Voilà ce qui la constitue et la distingue de tout ce qui n'est pas divin, de tout ce qui n'est qu'un être contingent, créé, et dès lors limité, borné, imparfait, au lieu que par cela même qu'un esprit est nécessaire, il s'ensuit qu'il est illimité, infini, accompli en toutes sortes de perfections ; par conséquent qu'il est une substance spirituelle, doué de deux facultés infiniment actives, qui sont l'entendement et la volonté.

On entend par *faculté* la puissance d'agir ; par *action* l'exercice de cette faculté ; par *acte* le terme de la faculté agissante. L'action qui étant, selon Aristote, quelque chose de mitoyen entre la faculté et l'acte, est distincte de l'une et de l'autre, se connaît mieux par sens intime que par définition.

On distingue dans tout agent un double principe de son action, savoir le principe *quod* et le principe *quo*. Le principe *quod* est

créatures, encore que notre langage soit plus proportionné à leur état, nous ne savons pas toujours adjoindre bien juste la perfection. La racine vaut mieux que les branches : dans la beauté, les branches l'emportent : dans une certaine vue l'arbre est plus noble que le fruit qu'il porte ; dans une autre vue, le fruit prévaut, puisqu'il fait l'honneur de l'arbre... Le soleil nous paraît d'un côté plus parfait que son rayon ; mais d'un autre côté, sans le rayon, qui connaîtrait le soleil ? Qui porterait dans tout l'univers sa lumière et sa vertu ?... Qu'il y ait, si vous voulez, dans le nom de Père quelque chose de plus majestueux que dans celui de Fils ; ce qui a fait que S. Athanase et les autres n'ont pas craint d'entendre du Verbe même, selon la génération éternelle, ces paroles : *Mon Père est plus grand que moi* ; mais il y a d'autres côtés, c'est-à-dire, d'autres manières d'entendre et d'envisager la même vérité, où l'égalité se répare (*Ibid.*, pag. 344).

le supposé ou la personne à qui l'action doit être attribuée, suivant cette maxime philosophique et théologique : *Actiones sunt suppositorum*. Le principe *quo* est ce par quoi, comme par quelque force et vertu, le supposé ou la personne agit. On distingue encore un double principe *quo*, l'un éloigné, qui est la nature, l'essence de ce supposé ou de cette personne, l'autre prochain, qui est la faculté ou la puissance. Par exemple, la personne d'un ange est le principe *quod* d'un acte d'amour divin qu'il produit ; sa nature angélique est le principe *quo* éloigné, et sa volonté est le principe *quo* prochain de cet acte.

On peut entendre par *esprit* une substance qui douée d'entendement, de volonté et d'activité, peut connaître, vouloir, agir, opérer sur elle-même en se modifiant. On distingue en elle deux sortes d'attributs, les uns qui lui conviennent indépendamment de ses actes, soit internes, au dedans d'elle-même, soit externes, hors d'elle-même ; les autres ne lui conviennent qu'à raison de ces actes qui lui sont ou *essentiels*, si elle ne peut exister sans eux, ou *accidentels*, si elle peut exister sans eux. Chacun d'eux, soit essentiels, soit accidentels, lui est inhérent, lui est uni. L'union de la substance avec l'acte, ou de l'acte avec la substance, forme un tout métaphysique parfait ou imparfait, un tout à qui conviennent ou ne conviennent pas les caractères et les propriétés qui, suivant ce que nous avons exposé ci-dessus, constituent un *être à soi*, un être particulier et complet de son espèce ou de sa nature, un individu, une personne.

La distinction entre les attributs d'un tout métaphysique, dont ils sont des perfections, n'est-elle que virtuelle, ou est-elle formelle ? C'est sur quoi disputent les thomistes et les scotistes. Ceux-ci tirent avantage du mystère de la Trinité pour appuyer leur sentiment, que toutes les perfections divines ne sont pas une seule et même perfection. Car, disent-ils, se connaître, est en Dieu une perfection ; s'aimer, est en Dieu une perfection. Or cette seconde perfection est réellement distinguée de la première puisqu'elle la suppose comme son principe, dont elle est une émanation. De là vient que dans ce mystère le Saint-Esprit est distingué du Fils.

Ne s'ensuit-il pas du même raisonnement que les perfections divines, non seulement les relatives, telles que sont en Dieu la connaissance et l'amour de soi-même, mais encore les absolues, telles que sont l'entendement qui est la faculté de connaître, et la volonté qui est la faculté d'aimer, sont formellement distinctes ? Car comme l'amour suppose la connaissance, de même la faculté d'aimer suppose la faculté de connaître. Comme Dieu ne se connaît point parce qu'il s'aime, mais qu'il s'aime parce qu'il se connaît ; de même il n'a pas la faculté de se connaître, parce qu'il a celle de s'aimer, mais il a celle-ci parce qu'il a celle-là. Comme la connaissance est la source de l'amour, de même la faculté de connaître est la source de la faculté d'aimer. Comme on infère de ce que la connaissance

est la source de l'amour, que la connaissance et l'amour sont des actes distincts ; de même n'a-t-on pas raison d'inférer de ce que la faculté de connaître est la source de la faculté d'aimer, que ce sont des facultés distinctes ? Si elles ne sont qu'une même faculté, on a droit de dire que la connaissance, quoique antérieure à l'amour, est autant produite par la volonté, par la faculté d'aimer, que par l'entendement, par la faculté de connaître ? Cette proposition n'est-elle pas offensive des oreilles, soit théologiques, soit philosophiques ?

On peut voir dans les pages 72 et 73 de la première édition de notre Instruction sur la Trinité, d'autres raisons par lesquelles les scotistes croient prouver que leur sentiment est le plus propre à éclaircir ce mystère.

Après avoir développé le sens attaché aux divers mots dont l'on a coutume de se servir en parlant de la très-sainte Trinité, il est temps de résoudre le nœud de la principale difficulté des incrédules. Parce que dans les créatures raisonnables où il n'y a qu'une substance, qu'une nature, qu'une essence, il n'y a aussi qu'une personne, ils trouvent étrange et rejettent comme répugnant à la raison ce que la foi enseigne sur ce mystère ; savoir, que dans la même substance, nature, essence divine, il y a trois personnes réellement distinctes. Pour répondre à cette difficulté, nous disons d'abord avec Louis de Grenade (*Catéch.*, t. 4, p. 57) que loin de détruire la vérité de ce mystère, elle devrait plutôt le rendre plausible, puisque la distance du Créateur à la créature étant infinie, il doit y avoir en lui des propriétés qui le distinguent de tout être créé. Celle dont nous parlons en est une. Rendons ceci sensible par un exemple tiré des rois de la terre. En qualité de monarques et à cause de la prééminence de leur dignité, ils ont des distinctions particulières et réservées à leur seule personne, comme de porter le sceptre et la couronne, de donner des lois et de les interpréter, de déclarer la guerre et de faire la paix ; ces droits n'appartiennent qu'à eux seuls et ne servent pas peu à marquer qu'il y a entre le prince et les sujets une très-grande différence.

Nous jugeons avec raison que les marques de cette insigne différence sont très-conformes à la majesté d'un roi, et Dieu lui-même nous en a montré le modèle dans le petit état des abeilles, parmi lesquelles il a établi une reine qui se fait reconnaître par des signes particuliers qu'on aperçoit dans son corps, plus grand, plus beau, plus luisant et configuré autrement que les corps de ses sujets. Si donc il est vrai qu'un roi ait des avantages propres et distinctifs, qui ne peuvent être communiqués à aucun de ses vassaux, à plus forte raison le Roi des rois, le Créateur de l'univers doit-il avoir des suréminentes propriétés que n'ont pas ses créatures ! Cette vérité étant indubitable, quelle plus grande folie, s'écrie le même auteur, que de vouloir élever l'être créé de la nature humaine à l'être incréé de la nature divine ! Et parce que

dans l'un n'y ayant qu'une substance, il n'y a aussi qu'une seule personne, vouloir qu'il en soit de même dans l'autre ! O déplorable égarement d'esprit de ceux qui mesurent ainsi Dieu par eux-mêmes ! Si son être est immense, s'il est séparé de tous les autres par des espaces infinis ; quelle merveille qu'il y ait en lui des choses qui ne sont pas en eux ? Cela même est dû à la magnificence non pareille de sa gloire et à la disproportion incommensurable de son élévation au-dessus de notre bassesse. Puis donc qu'il lui a plu de nous révéler ce secret incompréhensible de sa nature unique en trois personnes, captivons, humilions nos esprits sous l'autorité de cette majesté suprême ; honorons, adorons cet ineffable mystère ; réjouissons-nous, et tenons à gloire d'avoir un Dieu si grand et si haut, qu'il surpasse au-delà de toute expression la faculté de notre entendement. Confessons que quand même l'unité de nature et la trinité de personnes répugneraient dans toute créature, il ne s'ensuivrait pas qu'elles répugnent dans Dieu.

VIII. Deuxième éclaircissement tiré d'une hypothèse. — A cette première réponse, qui doit satisfaire tout esprit raisonnable, nous en ajoutons par surabondance de droit, une seconde. Elle exige de vous, mes frères, d'autant plus d'attention, que le dénouement nouveau qu'elle contient demande un esprit appliqué à bien voir la liaison des principes féconds avec leurs nombreuses conséquences. Mérite-t-il d'être mis au nombre de ces éclaircissements que S. Augustin désirait qu'on cherchât, qu'on trouvât par rapport au mystère de la sainte Trinité, et dont il assurait que rien n'est plus laborieux que leur recherche, rien plus fructueux que leur découverte (1) ? Nous en laissons le jugement aux personnes capables d'en faire un examen mûr et prudent, afin que l'exemption des préjugés et le pur amour de la vérité les empêche de ressembler à certains savants (2) vains et jaloux, dont le portrait qu'en fait un écrivain moderne, est d'après nature.

L'inventeur de ce dénouement est le Théologien philosophe mathématicien dont nous avons parlé dans notre précédente instruction, et qui, touché de cette sentence du livre de l'Imitation de Jésus-Christ, *ama nesciri*, ne veut pas être connu. Il croit pouvoir prouver que l'unité de nature et la trinité de personnes ne répugnent pas même dans une créature ; il avoue qu'il n'y en a point d'exemple, mais il allègue comme possible (3) une

hypothèse dans laquelle cette unité et cette trinité seraient jointes ensemble. Il suppose que Dieu unisse la même ame à trois corps humains entièrement semblables et égaux en grandeur, en beauté, en force, en toute autre propriété. Cette supposition n'a rien qui répugne, rien qui implique contradiction. Les philosophes et les théologiens qui reconnaissent et démontrent la distinction réelle de l'ame d'avec le corps, sont, il est vrai, partagés de sentiment sur ce qui constitue l'essence de l'union de l'un avec l'autre ; les opinions des anciens scolastiques, de Descartes, du Père Tournemine, de Leibnitz, ont chacune leurs partisans : mais quelque opinion qu'on embrasse, on est obligé d'admettre la possibilité de l'hypothèse en question, puisqu'il est clair que Dieu peut autant établir un commerce réciproque entre une ame et trois corps, qu'entre cette ame et un seul corps, par des pensées et des mouvements qui soient causes physiques, ou morales, ou occasionnelles, ou harmoniques de ce qui se passe, soit en cette ame et en un seul corps, soit en cette même ame et en trois corps. L'auteur que nous indiquons (1), non seulement soutient qu'une pareille proposition n'a rien de contraire aux principes de la métaphysique, dans lesquels il est fort versé, mais encore il le prouve par une raison péremptoire et décisive. Tous les théologiens qui, selon Suarez (2), admettent comme possible l'union de

major cæteris dictus est ; cur non hic accipiamus visibiliter insinuatam per creaturam visibilem trinitatis æqualitatem, atque in tribus personis unam eandemque substantiam (Lib. 2 de Trinit., c. 11). Elle a aussi quelque rapport à ce que dit le même S. Docteur dans son livre huitième de la Trinité, où il fait une mention expresse des trois corps du roi Geryon.

(1) *Nihil metaphysice impedit quominus idem numero principium cogitans duobus corporibus humanis substantialiter uniatur ; unitur jam substantialiter duobus auribus, duobus oculis, duobus pedibus, duobus manibus ; quidni possit uniri substantialiter aliis auribus, oculis, pedibus, manibus, etc. ! Si hominum corpora primum fuissent cum uno oculo, una aure condita, quemadmodum sunt cum unico naso, et postea visa fuissent quædam corpora cum partibus illis duplicibus, an licuisset hominibus primum monoculis existimare plures esse homines, quia plures oculi, plures aures ? Sic pariter, si idem numero principium cogitans uniatur substantialiter centum oculis, centum auribus, pedibus, manibus, etc. non erit homo multiplex.*

Unio substantialis nostri principii cogitantis cum organis nostris intelligitur, modo ad talem motum in partibus organicis nostri corporis sint tales impressiones in principio cogitante, quas variæ consequantur relationes, nec non propensiones, modo vicissim ad tales propensiones principii cogitantis sequantur tales motus in partibus organicis : porro sive organa sint in corporibus separatis, sive in conjunctis, possunt, volente Deo et ordinante, ad tales motus in organis esse tales impressiones in principio cogitante, et ad tales impressiones in principio cogitante possunt esse tales motus in partibus organicis : nec enim absolute et metaphysice requiritur præsentia localis ipsius principii cogitantis in organis, ut aliquando probabitur ; ergo sive organa conjuncta sint, sive sint in distinctis corporibus, perinde est. *D'Agoumyer, Philos. t. 4, p. 101 et 102.*

(2) De myster. Incarn. t. 1, p. 305.

(1) *Nec laboriosius aliquid quæritur, nec fructuosius aliquid invenitur.*

(2) Ils ne veulent rien apprendre de leurs contemporains ; il en coûterait à leur vanité ; ceux dont ils sont trop proches leur font ombrage ; et puis le moyen de recommencer à penser sur nouveaux frais ? On veut jouir de ce qu'on a acquis, et quand une fois on a sa provision d'idées, on cherche à se reposer ; on a trop de peine à désapprendre : ceux qui ne savent encore rien en ont moins à s'instruire. *Système du Mouvement par M. de Gamaches.*

(3) Cette hypothèse a quelque rapport au texte suivant de S. Augustin : *Cum vero tres viri visi sunt, nec quisquam in eis vel forma, vel ætate, vel potestate*

la même personne divine à plusieurs humanités, ne raisonnaient pas conséquemment s'ils rejetaient comme impossible l'union de la même ame à plusieurs corps.

Or dans cette hypothèse il y a trinité de personnes et unité de nature.

Premièrement, il y a trois personnes humaines. Rappelez-vous ici, mes frères, la notion exacte que nous avons donnée de ce mot *personne*, d'après les théologiens et les philosophes, dont nous avons indiqué les textes; ils se réunissent tous à faire entendre par *personne* un tout si entier, si complet d'une nature raisonnable, qu'il ne lui manque rien pour qu'il soit un individu, un être particulier de cette nature ou espèce, et pour qu'il en ait les propriétés, en exerce les fonctions, en produise les effets, qu'il a droit de s'attribuer comme appartenant à lui maître de soi-même, et non à un autre de qui il dépende comme en étant partie accessoire. Tels sont les trois *tout* formés par l'union hypostatique de la même ame à trois corps. Quoique ces trois corps soient unis à la même ame, chacun d'eux est séparé des deux autres, par conséquent n'en fait point partie accessoire. Chacun d'eux, conjointement avec l'ame, forme un composé entier, un tout complet à qui rien ne manque pour être un individu, un être particulier de la nature ou espèce humaine, un homme. Car qu'est-ce qu'un homme, sinon un composé d'ame et de corps? Le composé donc d'une ame et du premier corps, voilà la première personne. Le composé du second corps et de la même ame, voilà la seconde. Le composé de cette même ame et du troisième corps, voilà la troisième. Ces trois personnes sont distinguées et si réellement distinctes, que quand même la première cesserait d'exister par la destruction du premier corps, la seconde continuerait d'exister par la conservation du second corps et d'avoir les mêmes propriétés, d'exercer les mêmes fonctions et de produire les mêmes effets, qu'elle aurait droit de s'attribuer comme appartenants à elle, maîtresse de soi-même, et non à une autre de qui elle dépendrait comme partie accessoire. La troisième pareillement subsisterait en entier et totalement, quand même la première et la seconde, dont les corps auraient été détruits, ne subsisteraient plus. On ne peut donc pas dire que dans cette hypothèse d'une même ame unie à trois corps, il n'y ait qu'une même personne. Il faut donc nécessairement reconnaître qu'il y a trois personnes, d'autant plus que l'on peut supposer, comme on le verra dans la suite, que la première (c'est-à-dire le composé de l'ame et du premier corps) produit la seconde. Or il répugne qu'une personne se produise elle-même. Autrement elle existerait et n'existerait pas tout à la fois; elle existerait, puisque ce qui n'existe pas ne peut rien produire; elle n'existerait pas, puisqu'elle ne serait pas encore produite. *Enfin il est évident* (ce sont les propres paroles du Dictionnaire de Bayle [Tom. 3, p. 2307] que nous citons volontiers aux incrédules comme leur

oracle) *que pour faire un homme qui soit réellement et parfaitement une personne, il suffit d'unir ensemble un corps humain et une ame raisonnable.* Or dans l'hypothèse dont nous parlons, on unit trois fois un corps humain et une ame, ou, ce qui revient au même, il y a trois unions, trois composés de corps humain et d'une âme raisonnable. Il y a donc réellement trois personnes, trois tous entiers et complets, trois êtres particuliers dont chacun est un être en soi et à soi, trois individus de la nature ou espèce humaine.

En second lieu, quoiqu'il y ait trinité de personnes, il y a unité de nature; quoique ces trois composés, ces trois *tout* entiers et complets, ces trois individus ou êtres particuliers de la même espèce soient trois personnes humaines, ils ne sont pas trois hommes. A la vérité il y a trois corps; mais pour qu'il y eût trois hommes, il faudrait qu'il y eût aussi trois ames; et comme par l'hypothèse il n'y en a qu'une qui anime, vivifie les trois corps, à qui ces trois corps appartiennent, et qui n'est pas moins dans chacun d'eux pris séparément que les trois ensemble; de là vient qu'il n'y a qu'un seul homme, qu'une seule nature humaine, selon le même auteur que nous avons cité (1).

De là vient encore que tout ce qui appartient à l'une de ces personnes appartient à l'autre, non pas précisément à raison de la personnalité, qui est propre à chacune, mais à raison de la nature humaine qui est commune à toutes trois. Car quoique le corps de la première personne n'appartienne immédiatement qu'à elle seule en tant que personne, cependant comme il appartient à la même ame qui vivifie le corps de la seconde, et à qui le second corps appartient, cette seconde personne a droit de dire à la première : votre corps appartient à mon ame, qui l'anime, le vivifie, le fait agir; et comme ce qui appartient à mon ame m'appartient, votre corps, qui lui appartient, m'appartient aussi; ainsi tout ce que vous avez, ame et corps, m'appartient, est à moi. La première personne peut, par la même raison, tenir le même langage à la seconde, et ce qu'on vient de dire de la première et de la seconde, a lieu par rapport à la troisième vis-à-vis les deux autres, soit prises séparément, soit prises ensemble.

Voici une autre preuve de la même vérité, fondée sur ce principe incontestable, que la partie appartenant à son tout, ce qui appartient à la partie, appartient à son même tout. Ainsi, par exemple, le bras appartenant au corps, comme une partie à son tout, la main qui appartient au bras appartient aussi au corps, comme une partie à son même tout. Or la première personne est un tout composé du premier corps et de la même ame, à laquelle appartiennent le second et

(1) Si duo forent corpora humana quibus uniretur substantialiter idem principium cogitans, certe non foret homo duplex, sed homo unus. *D'Agoumer, Ibid.*

le troisième corps, en tant qu'elle est le principe qui les anime, les vivifie, les gouverne. Donc ce second et ce troisième corps appartenant à l'ame, qui est une partie du tout composant la première personne, à qui cette ame appartient, appartiennent aussi à cette première personne. Par la même raison le premier corps appartient à la seconde et à la troisième personne, non pas formellement ou immédiatement, et en tant qu'elles sont des personnes, mais médiatement et en tant que la nature humaine et l'ame, à qui ce premier corps appartient, leur appartiennent en commun avec la première personne, dont il est corps.

De là s'ensuit encore que ces trois personnes sont parfaitement égales en toutes choses : 1° du côté de l'ame, qui est la même en chacune d'elles et en elles trois ; 2° du côté des corps, qui tous trois ont non seulement la même beauté, la même grandeur, la même force, mais encore l'appartenance à la même nature humaine, parce que tous trois et chacun d'eux appartenant à la même ame, qui appartient au même homme, tous trois et chacun d'eux appartiennent aussi à ce même homme, et conséquemment à la même humanité. *Qu'est-ce qu'un homme ?* dit S. Augustin : *C'est une ame raisonnable qui a un corps* (1).

Si on supposait que la première personne produisit la seconde, l'action par laquelle elle la produirait, comme principe *quod*, n'appartiendrait point, il est vrai, à cette seconde personne, en tant que personne, puisqu'il répugne qu'une personne se produise elle-même ; mais elle lui appartiendrait, en tant qu'elle émanerait de la nature humaine, comme principe *quo* ; laquelle nature appartient en commun et par indivis à l'une et l'autre personne. Il faudrait raisonner de la même manière à l'égard de la troisième, si on la supposait produite par la première et par la seconde.

Il s'ensuit aussi de là que ces trois personnes ne sont pas plus parfaites que chacune d'elles, puisque chacune d'elles n'a pas moins la même ame et la même nature humaine que les trois ensemble ; et que tout ce qui appartient aux trois ensemble appartient aussi à chacune d'elles prise séparément. La raison en est que chacune d'elles est le même homme que les trois ; étant vrai de dire, en appelant cet homme Géryon (2), la première personne est Géryon, les trois personnes sont Géryon ; et récipro-

quement Géryon est la première personne, Géryon est la seconde personne, Géryon est la troisième personne, Géryon est les trois personnes.

Quoique dans cette hypothèse il y ait trois personnes et une nature humaine entière et complète, il n'y a point *quaternité*, puisque c'est la même nature humaine, le même homme, le même Géryon qui est tout à la fois première, seconde, troisième personne, et les trois personnes ensemble. D'ailleurs cette quaternité serait une quaternité ou de nature, ou de personnes, ou de nature et de trois personnes. Ce ne serait quaternité ni de nature, n'y en ayant qu'une seule ; ni de personnes, n'y en ayant que trois ; ni de nature et de trois personnes, la nature étant identifiée avec les trois personnes, et les trois personnes étant identifiées avec la nature ; de sorte qu'en ôtant cette nature humaine, il ne reste plus personne, et qu'en ôtant ces trois personnes, il ne reste plus de nature.

Il serait vrai de dire que dans cette hypothèse, c'est un seul homme qui a trois corps ; mais serait-il vrai de dire que c'est une même personne qui a trois corps, et que si elle en perdait un, elle ne perdrait aucune personnalité ; de même qu'un homme n'en perd aucune, lorsqu'il perd un bras qui était uni à son ame, et qui cesse de lui être uni, lorsqu'il l'a perdu par la séparation de ce bras du reste de son corps ? Non, et cela serait entièrement faux ; l'exemple allégué ne prouve rien : la disparité saute, pour ainsi dire, aux yeux ; elle consiste en ce que le bras, quoique uni à l'ame par le moyen du corps dont il fait partie, n'est pas lui seul avec elle un tout complet et entier qui forme un homme ; car si une ame n'était unie qu'à un bras, le composé de cette ame et de ce bras ne constituerait pas un homme ; au lieu que l'ame et chacun des trois corps forment un composé qui, indépendamment et séparément des deux autres corps, constitue un tout complet de la nature entière de l'homme, un composé à qui rien ne manque pour être un individu de cette nature, un être particulier de l'espèce humaine. Car, encore une fois, qu'est-ce que l'homme, sinon le composé d'une ame et d'un corps ? Il y a donc autant de tous complets qu'il y a de composés d'ame et de corps. Or, par l'hypothèse, il y a trois composés, dont chacun est un être à soi, par conséquent une personne. D'où il faut conclure qu'il y a, non une personne à trois corps, mais trois personnes, dont chacune a une ame et un corps. Si donc une d'elles cessait d'exister par la dissolution de son corps, on conçoit clairement qu'il ne resterait plus que deux personnes.

Il n'est pas moins clair que toutes les actions que ferait chaque personne, devraient lui être attribuées en particulier, comme au principe *quod* qui les produirait, et cependant qu'elles appartiendraient en commun et indistinctement à chacune des deux autres,

(Quatre.)

(1) Quid est homo ? Anima rationalis habens corpus ? *Tract.* 19, in *Joan.*, n. 15.

(2) Géryon, fils de Chrysaor, était, suivant le dictionnaire de Moréri, roi des trois îles de la côte d'Espagne, nommées les *Malcares* et *Ebuse*, maintenant appelées *Majorque*, *Minorque* et *Yvica*, ou *Evisse* ; ce qui a donné lieu aux poètes de dire que Géryon avait trois corps. D'autres disent qu'on donnait trois corps à Géryon, parce qu'il y avait trois frères de ce nom qui vivaient dans une si grande concorde, qu'il semblait qu'ils n'eussent qu'une ame. *Diction. de Moréri*, tom. 4, p. 315.

et à elles deux ensemble. En effet toutes et chacune de ces actions auraient pour principe *quo* la même nature humaine, commune aux trois personnes. A raison donc de l'unité de cette nature commune, dont elles seraient émanées, elles appartiendraient en commun à toutes trois.

Si on supposait que Dieu donnât pouvoir à la seconde personne seulement, et non à la première ni à la troisième, de s'unir hypostatiquement à un très-petit vermisseau, à un ciron, et de former un nouveau composé qui s'appellerait l'homme-vermisseau; l'action par laquelle la seconde personne formerait cette union hypostatique, n'appartiendrait qu'à elle seule, en tant que personne et principe *quod*; elle appartiendrait toutefois aux deux autres, à raison de la même nature humaine, principe *quo*, qui leur serait commune avec la seconde. Il serait vrai de dire : la première et la troisième personnes ont la même nature humaine que celle de la seconde, seule unie hypostatiquement à ce vermisseau; il serait vrai de dire encore que la seconde personne serait devenue vermisseau par l'opération de ces trois personnes, à cause qu'elle le serait devenue par l'influence de la même nature humaine, comme principe *quo* appartenant à ces trois personnes : en devenant vermisseau, elle conserverait sa personnalité, si on suppose (1) qu'elle n'acquerrait aucun degré de perfection, et qu'elle n'en perdrait aucun, du moins, qui méritât d'être apprécié. Ce vermisseau, ce ciron, qui lui serait uni, ne serait, par rapport à elle, que ce qu'est une goutte d'eau par rapport à un grand fleuve où on la jette. Cette goutte est si peu de chose en comparaison de ce fleuve, qu'elle est comptée pour rien, suivant l'axiome *Parum pro nihilo reputatur*; ce fleuve, après qu'on lui a uni cette goutte, conserve la même raison de supôt, la même hypostase qu'il avait auparavant.

On a dit ci-dessus qu'on pourrait supposer que la seconde et la troisième personnes eussent été produites par la première. Comment cela se pourrait-il faire? Le voici. Qu'on suppose 1° que Géryon n'eût d'abord qu'un seul corps; 2° que de la moitié de la substance de ce corps Dieu produisit un second corps, à la formation et production duquel il fit concourir et coopérer Géryon comme principe paternel, autant que la sainte Vierge a concouru et coopéré, comme principe maternel, à la formation du

corps de Jésus-Christ; ou autant qu'un polype qui, comme nous l'avons exposé ci-dessus (*Col. 37*), est tout à la fois père et mère, concourt à la production d'un autre polype; 3° que ce second corps fût entièrement semblable et égal en tout au premier diminué de moitié; 4° que Dieu unit hypostatiquement à ce second corps la même ame, qui continuât d'être unie en même temps au premier corps; 5° que Dieu donnât pouvoir à cet homme, à Géryon, en tant que son ame est unie au premier et au second corps, de former et produire par une autre voie que la génération, et en la même manière que le corps d'Eve fut formé d'une partie de celui d'Adam, un troisième corps, tiré par portion égale des deux, et entièrement semblable à chacun d'eux; en sorte que le premier et le second perdissent chacun le tiers de leur substance, et que le troisième fût formé de l'un et de l'autre tiers, et fût uni à la même ame.

Toutes ces suppositions ne renferment rien d'impossible; il suffit de les considérer d'un œil attentif pour voir qu'elles n'excèdent pas l'infinité de la toute-puissance divine. Si Dieu donne à la terre, aux plantes, aux arbres la faculté de produire tant de diverses espèces de grains, de fleurs, de fruits, pourquoi ne pourrait-il pas donner à un homme la faculté de produire des corps humains par deux différentes manières, dont l'une serait génération, et l'autre simple production? Si, selon le sentiment de plusieurs interprètes ou commentateurs de la sainte Ecriture, les corps humains avec lesquels les Anges ont apparu étaient non engendrés, mais simplement produits par eux, suivant la puissance que Dieu leur en avait donnée, pourquoi Dieu ne pourrait-il pas communiquer à un homme la même puissance?

En admettant ces suppositions, il faut admettre la vérité des propositions suivantes, qui en sont les conséquences manifestes et incontestables. 1° Chacune de ces trois personnes humaines est véritablement homme, et cependant elles ne sont pas trois hommes. 2° Le même homme (Géryon) est tout à la fois engendré et non engendré, produit et non produit. 3° Comme les actions doivent être attribuées non aux natures, mais aux personnes, selon cette maxime philosophique et théologique : *Actiones sunt suppositorum* : on aurait tort de dire que c'est la nature humaine qui engendre, ou est engendrée, qui produit, ou est produite. 4° La première personne n'est pas produite, mais elle produit les deux autres. 5° La seconde personne est engendrée de la première, et produit avec elle la troisième. 6° La troisième est produite par les deux autres et n'en produit aucune. 7° La seconde, avant qu'elle fût engendrée par la première, était contenue en elle foncièrement et radicalement : car tous les philosophes et tous les théologiens conviennent que tout effet, tout terme est contenu de cette manière foncière et radicale dans sa cause, dans son principe. Or la seconde personne engendrée par la première

(1) Cette supposition est conforme au sentiment de plusieurs théologiens cités par Lessius (*Prælection. Theolog.*, p. 366), qui se pose la question suivante : *Utrum suppositum creatum possit alienam creaturam, divina virtute, saltem mediate assumere, sustentando et terminando illam, mediante sua natura.* Respondeo, dit-il, valde probabile esse id fieri posse per omnipotentiam creatoris. Tenet hoc Guillelmus Occam in 3, quæst. 1, et Joan. Major in. 3, dist. 1, quæst. 5. Inclinat valde Scotus, dist. 1, quæst. 4; et Gabriel., ead. dist., quæst. 2, dub. 5. M. Tourneli soutient le même sentiment dans son traité de l'Incarnation, p. 565.

en est l'effet ou le terme. Donc, etc. D'ailleurs qu'est-ce que la seconde personne dans l'hypothèse en question ? C'est le composé de l'ame et d'un des corps qu'a eu successivement Géryon ; son premier corps, avant la production du second, était le double de celui-ci, qui a été formé d'une de ses moitiés, et qui par conséquent était, avant sa formation, contenu dans le premier. Son ame était aussi contenue dans la première personne, puisque c'est la même ame dans l'une et l'autre de ces personnes. La seconde était donc contenue, soit par rapport à son ame, soit par rapport à son corps, dans la première.

Quoique la première personne soit supposée avoir perdu, en produisant la seconde, la moitié de la substance de son corps, et que cette moitié, détachée d'elle pour former le second corps, ne lui appartienne plus à raison de sa personnalité ; cependant elle lui appartient à raison de sa nature humaine, qu'elle conserve, et à qui cette même moitié, formant le second corps, appartient. Or elle ne peut appartenir à cette nature, sans appartenir à la première personne qui possède cette même nature. En la possédant, elle possède toutes ses appartenances.

Par la même raison, quoique la seconde personne, dont le corps a été formé d'une des moitiés du corps de la première, ne possède pas en tant que personne cette autre moitié, elle la possède néanmoins à titre de la nature humaine qui lui appartient, et à qui cette moitié appartient. Par la même raison encore, ces deux personnes demeurent, résident l'une dans l'autre : car toutes deux, à cause de la même nature humaine qui leur est commune, demeurent, résident, se trouvent dans le même homme, dans le même Géryon, qui est en droit de dire : il y a en moi deux personnes, toutes deux sont en moi, demeurent en moi. Réciproquement ces deux personnes ont droit de dire : nous sommes, nous demeurons dans le même homme ; et puisque chacune de nous est ce même homme, nous sommes, nous demeurons l'une dans l'autre, à raison de cette même humanité qui nous est commune, qui se trouve dans chacune de nous, et en qui chacune de nous se trouve.

De là il est facile d'inférer que la seconde personne est consubstantielle à la première, parce qu'elle a été tirée de sa substance, et que tout ce qui se trouvait dans cette substance, avant qu'elle en fût produite, lui appartient après la production. Il est facile encore d'appliquer le même raisonnement à la troisième personne, considérée par rapport aux deux autres, et d'en conclure que toutes trois, quoique réellement distinguées, sont consubstantielles et coessentielles.

Il est aisé aussi de faire maintenant l'application de cette hypothèse ou similitude au mystère adorable de la très-sainte Trinité. Il n'y a qu'à substituer en place des noms de *Géryon*, de *nature humaine*, d'*humanité*, de *première personne*, de *seconde personne*, de *troisième personne*, de *premier corps*, de *second corps*,

de *troisième corps*, ceux de Dieu, de nature divine, de divinité, de Père, de Fils, de Saint-Esprit, de substance ou essence divine, d'entendement divin et de sagesse divine, de volonté divine et d'amour divin. Le principal fondement des divers rapports de ressemblance entre ce mystère et cette hypothèse, consiste en ce que dans l'un et dans l'autre il y a un seul et unique principe vital et actif, qui se trouve tout entier d'une part, dans tout ce qui constitue les trois personnes divines animées d'une même vie, et de l'autre part, dans tout ce qui constitue les trois personnes humaines, animées d'une même ame, qui réside tout entière dans chacune d'elles et dans chacun de leurs corps, et dans chacune des parties de ces corps. Cette identité et unité du principe vital empêche qu'il n'y ait trois hommes ; mais elle n'empêche pas que le même homme n'ait trois manières distinctes d'exister, et qu'à raison de chacune d'elles il ne soit un vrai homme ; en sorte que la dénomination d'*homme* lui appartient à trois titres, et que l'un ou même deux de ces titres venant à cesser par la destruction d'une ou de deux de ces manières d'exister, c'est-à-dire, par la mort d'un ou de deux de ces corps, il ne cesserait pas d'être homme, parce qu'il ne cesserait point d'être un tout entier et complet, un *être à soi*, un individu, un être particulier de la nature ou espèce humaine.

On pourrait objecter que cette hypothèse, qui suppose l'ame essentiellement distinguée du corps, n'a point de force contre les incrédules, dont un très-grand nombre nie ou révoque en doute cette distinction ; mais il n'est pas difficile de la leur démontrer. Rien de plus absurde que la doctrine monstrueuse du matérialisme. J.-J. Rousseau lui-même en a eu horreur et en a fait voir l'indignité. *Quoi ! dit-il (Emile, t. 3, p. 52), je puis observer, connaître les êtres et leurs rapports ; je puis sentir ce que c'est qu'ordre, beauté, vertu ; je puis contempler l'univers, m'élever à la main qui le gouverne ; je puis aimer le bien, le faire, et je me comparerais aux bêtes ! Ame abjecte, c'est ta triste philosophie qui te rend semblable à elles ! ou plutôt tu veux en vain t'avilir ; ton génie dépose contre tes principes ; ton cœur bienfaisant dément ta doctrine, et l'abus même de tes facultés, prouve leur excellence en dépit de toi.* Le même écrivain combat la même doctrine par d'autres arguments bien solides (1). Mais pour la

(1) Une machine ne pense point ; il n'y a ni mouvement ni figure qui produise la réflexion : quelque chose en toi cherche à briser les liens qui le compriment ; l'espace n'est pas ta mesure, l'univers entier n'est pas assez grand pour toi : tes sentiments, tes desirs, ton inquiétude, ton orgueil même, ont un autre principe que ce corps étroit dans lequel tu te sens enchaîné.

Nul être matériel n'est actif par lui-même, et moi, je le suis. On a beau me disputer cela, je le sens, et ce sentiment qui me parle est plus fort que la raison qui le combat. J'ai un corps sur lequel les autres agissent, et qui agit sur eux ; cette action n'est pas douteuse : mais ma volonté est indépendante de mes

sapper par ses fondements, attaquons, renversons les principes ruineux sur lesquels on l'appuie.

Ces principes sont que la nature de l'ame consiste dans un assemblage de petits corps déliés, subtils et fort agités, qui se trouvent dans le corps humain, et qui y deviennent des êtres pensants, en y recevant les impressions des objets extérieurs. Mais quelque subtils et déliés que soient ces petits corps, ils ne sont pas un, ils sont plusieurs et divisés, ou du moins divisibles. Mais l'être intelligent est un; et lorsque pensant à l'éternité, il désire d'être éternellement heureux, il craint d'être éternellement malheureux; cette pensée, ce désir, cette crainte sont réunis en lui sans division et sans partage; au lieu que s'ils se trouvaient dans ces petits corps qui ont des parties, ils y seraient partagés; la pensée serait dans une partie, le désir dans l'autre, la crainte dans une autre. En vain voudrait-on chercher un centre commun et indivisible de réunion. Comment le trouver? Ce centre, qui ne serait pas un être purement spirituel, serait matériel, corporel, étendu, par conséquent composé de parties et susceptible de division. On ferait donc contre lui la même difficulté vraiment insoluble. L'argument qu'elle fournit n'est pas moins sensible que convaincant. Jamais les matérialistes ne lui opposeront rien de raisonnable. Toujours il sera pour eux un détroit dont ils ne pourront sortir, un écueil où les plus grands efforts de leurs vaines subtilités viendront se briser comme les vagues de la mer qui battent un rocher qu'elles s'efforcent inutilement d'ébranler.

La spiritualité de l'ame étant si solidement établie, l'hypothèse dont nous nous sommes servis conserve toute sa force dans l'application que nous en avons faite au mystère de la sainte Trinité, et sur laquelle nous allons encore donner divers éclaircissements.

Dieu est esprit (Joan. 4, 24). Qu'est-ce qu'un esprit? Une substance intelligente, essentiellement active, capable de produire

sens; je consens ou je résiste, je succombe ou je suis vainqueur, et je sens parfaitement en moi-même, quand je fais ce que j'ai voulu faire, ou quand je ne fais que céder à mes passions. J'ai toujours la puissance de vouloir, non la force d'exécuter. Quand je me livre aux tentations, j'agis selon l'impulsion des objets externes. Quand je me reproche cette faiblesse, je n'écoute que ma volonté; je suis esclave par mes vices, et libre par mes remords.

Le principe de toute action est dans la volonté d'un être libre, on ne saurait remonter au-delà. Ce n'est pas le mot de liberté qui ne signifie rien, c'est celui de nécessité. Supposer quelque acte, quelque effet qui ne dérive pas d'un principe actif, c'est vraiment supposer des effets sans cause, c'est tomber dans le cercle vicieux. Ou il n'y a point de première impulsion, ou toute première impulsion n'a nulle cause antérieure; et il n'y a point de véritable volonté sans liberté. L'homme est donc libre dans ses actions, et comme tel, animé d'une substance immatérielle. *Émile, t. 3, p. 52 et 54.*

en soi-même des connaissances et des volontés, parce qu'elle a un entendement et une volonté. Ces connaissances et ces volontés lui sont ou essentielles, si elle ne peut pas ne pas les produire, ou accidentelles si elle peut ne pas les avoir. Les unes et les autres sont ses actes, dont l'existence est conséquente à la sienne; car elle n'existe pas en conséquence de ce qu'elle agit, mais elle agit en conséquence de ce qu'elle existe. Il faut qu'on la conçoive existante, avec le pouvoir d'agir, avant que de la concevoir agissante. Ses facultés actives ont une existence primitive et originaire; ses actes n'ont qu'une existence secondaire et émanée, suivant cet axiome philosophique: *prius est existere, quam existere tale*; mais s'ils lui sont essentiels, ils existent toutefois en même temps qu'elle, et la priorité d'existence dont elle les précède n'est qu'une priorité d'origine et de principe, semblable à celle dont le mouvement d'un corps, qui en pousse un autre, précède celui de ce corps à qui il communique le sien. A l'instant même qu'il le lui communique, cet autre corps est remué, mais il est remué en conséquence de l'impulsion qui, comme cause de la communication de ce mouvement, la précède d'une priorité de raison et d'origine.

Quoiqu'un esprit ne puisse pas plus exister sans les actes essentiels de sa volonté que sans les actes essentiels de son entendement, ceux-ci toutefois précèdent d'une priorité de raison et d'origine ceux-là: par exemple, la connaissance précède l'amour; avant de vouloir aimer il faut connaître ce qu'on veut aimer. De là vient qu'on peut bien ne pas aimer ce qu'on connaît, mais on ne peut pas aimer ce qu'on ne connaît pas. *Ignoti nulla cupido*. L'amour est fondé sur la connaissance, et non la connaissance sur l'amour. On ne connaît point parce qu'on aime, mais on aime parce qu'on connaît. Ainsi Dieu ne se connaît point parce qu'il s'aime, mais il s'aime parce qu'il se connaît; et voilà pourquoi la génération du Fils, qui est le terme de l'entendement divin, précède d'une priorité d'origine la production du Saint-Esprit, qui est le terme de la volonté divine.

Quoique la connaissance et l'amour soient dans le même esprit, dans la même substance spirituelle, l'un toutefois de ces actes n'est pas l'autre, puisque l'un peut être sans l'autre; car je connais, par exemple, la douleur sans l'aimer. Mais quoique l'un ne soit pas l'autre, leur distinction n'empêche pas l'unité de la substance où ils se trouvent. Vous en avez déjà vu, mes frères, la preuve dans les textes que nous vous avons cités de M. Bossuet. Nous pourrions y ajouter ceux d'une multitude de théologiens et de philosophes. Mais pour n'être pas trop diffus, nous nous bornerons à ce que disent là-dessus les auteurs de l'Encyclopédie, dont l'autorité est d'un plus grand poids auprès des incrédules que nous combattons. Voici leurs propres paroles: *Nous trouvons une substance intelligente, toujours précisément la*

même, à raison de son unité ou indivisibilité, quelques modifications qu'il y survienne, telles que ses pensées ou ses sentiments. Une même ame n'en est pas moins précisément la même, pour éprouver des changements d'augmentation, ou de diminution de pensées, ou de sentiments (Tom. 8, p. 494).

Dans mon ame la connaissance et l'amour d'un objet, par exemple, de mon corps, sont des modifications accidentelles, sans qui sa substance peut exister, qui sont moins parfaites qu'elle, qui dépendent d'elle comme de leur sujet d'inhésion, et qui n'épuisent pas sa fécondité, puisqu'elle peut produire une multitude innombrable d'autres actes de connaissance et d'amour. Ils ne sont donc pas des substances, encore moins des tous complets, des *êtres à soi*, des individus, des personnes. Mais dans Dieu qui se connaît et s'aime nécessairement et infiniment, la connaissance et l'amour de soi-même ne sont pas des modifications accidentelles, sans lesquelles sa substance puisse exister. Leur existence est aussi nécessaire que la sienne; et comme il répugne absolument qu'elle ne les produise pas, il répugne également qu'ils ne soient pas produits : comme ils ne peuvent exister sans elle, elle aussi ne peut exister sans eux : comme son existence est éternelle, indépendante, infinie, immuable, souverainement parfaite, la leur l'est aussi. Ils ne dépendent donc pas d'elle, ils ne sont donc pas moins parfaits qu'elle; ce ne sont pas des parties accessoires de cette substance; mais unis à elle qui leur est communiquée et à qui ils servent de complément, ce sont des tous entiers et complets à qui rien ne manque pour qu'ils soient des personnes. Comme avant qu'on les conçoive produits, ils étaient radicalement, foncièrement contenus en elle comme en leur principe *quo*, et qu'en sortant de leur principe *quod* qu'ils leur communiquent, ils la reçoivent de lui, il s'ensuit qu'encore ils ne soient pas des *êtres à soi*, ils sont néanmoins des *êtres par soi* comme lui, des êtres consubstantiels à lui-même.

Pour mieux concevoir cette consubstantialité de la connaissance ou sagesse divine avec son principe *quod*, je considère d'abord Dieu 1° comme ayant un entendement infini, une faculté sans bornes de tout connaître, un fonds immense de raison, d'intelligence, de sagesse contenue implicitement, potentiellement, virtuellement dans sa substance, mais non encore développée, dégagée, déployée, réduite à l'acte; 2° comme développant, dégageant, déployant, réduisant à un acte, que M. Bossuet (1) appelle un bouil-

lonnement, ce fonds infini de raison, d'intelligence, de sagesse; ou, ce qui revient au même, comme concevant, engendrant, faisant éclore et sortir de son sein; en un mot produisant une raison, une intelligence, une sagesse, une connaissance actuelle, qui doit être nommée son Fils, puisque c'est de lui qu'elle prend naissance et qu'elle reçoit la nature divine qu'il lui communique. Cette sagesse donc, cette connaissance que je ne concevais, avant sa production ou génération, que comme un *être potentiel* renfermé dans l'essence divine, je la conçois après comme une sagesse ou connaissance actuelle : de même que dans l'hypothèse de Géryon, qu'on suppose n'avoir d'abord qu'un seul corps, la seconde personne, avant qu'elle soit produite par la formation d'un second corps détaché du premier, et uni ainsi que lui à la même ame, n'était conçue que comme un *être potentiel* renfermé dans Géryon et à lui appartenant; mais après sa production elle devient un être actuel, un *être à soi*, un être particulier de la même nature humaine, un autre individu consubstantiel à la personne de Géryon, considérée en tant que son ame anime le premier corps; de même encore que Géryon, en tant que première personne, communique à la seconde sa propre substance, et néanmoins la conserve en la manière ci-dessus expliquée, qui rend ces deux personnes maîtresses réciproquement de tout ce qu'elles ont; en sorte que la première peut dire à la seconde, et la seconde à la première : tout ce qui est à vous est à moi, et tout ce qui est à moi est à vous; tout ce que vous faites, je le fais, et tout ce que je fais, vous le faites; je demeure en vous, et vous demeurez en moi; nous sommes une même chose, une même substance, une même nature; ainsi dans la sainte Trinité, le Père peut tenir le même langage au Fils, et le Fils au Père, conformément à ces paroles de Jésus-Christ dans l'Evangile : *Mea omnia tua sunt, et tua mea sunt* (Joan. 17, 10). *Pater usque modo operatur, et ego operor* (Id. 5, 17). *Non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem; quæcumque enim ille fecerit, hæc et Filius similiter facit* (Ibid. 19). *Tu Pater in me, et ego in te* (Id. 17, 21). *Ego et Pater unum sumus* (Id. 10, 30).

Enfin je me représente ces deux personnes divines comme ayant 1° la même substance, le même entendement, la même volonté, le même fonds immense d'amour contenu implicitement, virtuellement dans leur essence commune, mais non encore développée, dégagée, déployée, réduite à l'acte; 2° comme développant, dégageant, déployant, réduisant ce fonds infini d'amour à un acte qu'on peut appeler, d'après M. Bossuet, l'effusion de leur cœur, ou, ce qui revient au même, comme produisant un acte unique, nécessaire, infini, un tout parfait d'amour. Le ter-

dire, ou la première effusion de son cœur, est la seule production qui le fait nommer vraiment Père avant tous les temps. Tom. 10, pag. 37.

(1) Dieu n'a-t-il de sagesse que celle qu'il engendre? A Dieu ne plaise. Car nous-mêmes nous ne pourrions pas produire en nous notre verbe, notre parole intérieure, s'il n'y avait en nous un fonds de raison dont notre verbe est le fruit : à plus forte raison y a-t-il en Dieu une sagesse essentielle, qui, étant primitivement et originairement dans le Père, le rend fécond pour produire dans son sein cette sagesse, qui est son Verbe et son Fils, sa parole, sa raison, son intelligence, son conseil; l'idée de ce divin Ouvrier qui précède tous ses ouvrages; le bouillonnement, pour ainsi

me de cet amour, ou, ce qui revient au même, cet amour, en tant que produit et procédant du Père et du Fils, comme d'un même principe, est une troisième personne, distinguée de l'un et de l'autre, pour les mêmes raisons que nous avons ci-dessus exposées, en parlant de la sagesse ou connaissance engendrée du Père.

Mais pourquoi cette troisième personne n'est-elle pas dite engendrée comme la seconde? Vous savez, mes frères, la raison qu'en donnent, d'après S. Thomas, la plupart des théologiens, et qu'ils fondent sur la différence de l'entendement d'où procède le Fils, et de la volonté d'où procède le Saint-Esprit. Il est, disent-ils, essentiel à l'entendement, qui produit une véritable connaissance, de la rendre semblable à l'objet connu : car elle ne peut être véritable qu'autant qu'elle est conforme à la vérité, et elle ne peut être conforme à cet objet, et elle ne peut être conforme à lui sans que lui ne soit aussi conforme à elle, et par conséquent semblable à elle. Comme donc le Fils, qui est la connaissance substantielle du Père, procède de lui par l'entendement, il lui est semblable en vertu de sa procession, et par cela même il a le caractère constitutif de la filiation ou génération, ainsi qu'il paraît par la définition qu'on en donne (1). *Generatio est origo vi-*

(1) Les théologiens définissent la génération, l'origine d'un être vivant d'un autre être vivant par un principe conjoint en ressemblance de nature. Définition dont les termes obscurs ont besoin de quelque explication. Voici celle qu'en donne M. Wuitasse, un des auteurs les plus estimés sur cette matière.

On l'appelle, dit-il, *origine*, c'est-à-dire, *émanation*, *procession*; nom commun à toute production.

2. *D'un être vivant*, parce qu'il n'y a que ce qui est vivant qui soit proprement engendré.

3. *D'un autre être vivant*, parce qu'il n'y a point de génération proprement dite, si ce qui engendre n'est vivant : ainsi, ajoute cet auteur, on dit qu'Adam fut formé du limon, mais non pas engendré du limon.

4. *Par un principe conjoint*; ce qui signifie deux choses, 1° que cet être vivant d'où procède un autre être vivant, doit être le principe actif de la production de celui-ci : par cette raison, Eve ne peut point être appelée proprement la fille d'Adam, parce qu'Adam ne concourut pas activement, mais seulement passivement à la formation d'Eve; 2° que cet être vivant qui produit un autre être vivant, doit lui être conjoint ou uni par quelque chose qui lui soit propre; comme les pères, quand ils engendrent leurs enfants, leur communiquent quelque partie de leur substance.

5. *En ressemblance de nature*; termes qui emportent encore deux idées, 1° que la génération exige une communion de nature au moins spécifique, 2° que l'action qu'on nomme génération doit par elle-même tendre à cette ressemblance de nature; car le propre de la génération est de produire quelque chose de semblable à celui qui engendre.

De là ils concluent que la procession du Verbe doit seule être appelée *génération*, et non *procession*; et que la différence qui se trouve entre cette *génération* et la procession du Saint-Esprit, vient de ce que le Verbe procède du Père par l'entendement, qui est une faculté assimilative, c'est-à-dire, qui produit un terme semblable à elle-même en nature; au lieu que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils par la volonté qui n'est pas une faculté assimilative; ce que

ventis a vivente principio conjuncto in similitudine naturæ vi formaliter suæ processionis. Mais il n'est pas essentiel à la volonté de rendre l'amour, ou celui qui aime, vraiment semblable à l'objet aimé; mais seulement de produire une certaine inclination, un certain poids qui le porte vers cet objet, et qui le fait s'unir ou désirer d'être uni à lui. Le Saint-Esprit donc procédant de la volonté du Père et du Fils, dont il est l'amour substantiel, ne leur est pas semblable en vertu de cette procession, mais seulement en vertu de la nature divine qu'ils lui communiquent. Communication qui ne suffit pas pour la filiation; par exemple, quoique la nature humaine fût communiquée à Eve produite d'une côte d'Adam, et devenue semblable à lui, on ne peut pas dire qu'Eve fut fille d'Adam, parce qu'encore qu'elle lui ressemblât et qu'elle eût la même nature, cependant elle n'avait pas cette ressemblance et identité de nature en vertu de son extraction de cette côte, nullement analogue à la production d'un corps semblable à celui de notre premier Père.

Cette raison de la différence de la procession du Saint-Esprit d'avec celle du Fils n'est pas, il est vrai, assez lumineuse pour dissiper tout nuage; elle est cependant assez plausible et plus que suffisante pour montrer qu'il n'y a nulle contradiction sur ce point dans le dogme catholique.

Il n'y en a pas non plus dans celui qui concerne l'Incarnation appropriée au seul Fils, quoiqu'elle soit l'ouvrage commun de toute la Trinité, par conséquent du Père et du Saint-Esprit. Cependant ni le Père ni le Saint-Esprit, quoique inséparablement unis au Fils, mais le Fils seul s'est incarné. Comment cela est-il possible? Quand plusieurs êtres sont inséparablement unis, l'un peut-il passer par un état, sans que l'autre y passe aussi? Ce qui arrive à l'un, n'arrive-t-il pas nécessairement à l'autre? L'un, par exemple, peut-il être couvert d'un habit, sans que l'autre le soit aussi? *Cette difficulté*, dit l'auteur du *Traité de la véritable Religion* (Tom. 5, pag. 262) *est insoluble à l'esprit humain*. Mais elle n'a point paru telle à S. Augustin (1),

S. Augustin a exprimé ainsi : *Lib. IX. de Trinit. c. 12. mens notitiam suam gignit cum se novit; et amorem suum non gignit cum se amat.*

(1) Dicit mihi hæreticus, ergo si unum sunt, omnes sunt incarnati, non ad solum Christum pertinet caro. Nempe aliud est anima, aliud ratio, et tamen in anima est ratio, et una est anima. Sed aliud anima agit, aliud ratio : anima vivit, ratio sapit. Et ad animam pertinet vita, ad rationem pertinet sapientia. Et cum unum sint, anima sola suscipit vitam, ratio sola suscipit sapientiam, et tamen nec anima sine ratione, nec ratio sine anima. Sic et Pater et Filius licet unum sint, et unus Deus sit, ad Christum solum pertinet caro, sicut ad solum rationem pertinet sapientia, licet non recedat ab anima. Ecce aliud : in sole calor et splendor in uno radio sunt, sed calor exsiccatur, splendor illuminat : aliud suscipit calor, aliud splendor. Et licet calor et splendor ab invicem non queant separari, suscipit splendor illuminationem non fervorem, suscipit calor fervorem non illuminationem : aliud

ni à S. Fulgence (1), qui se sont servis d'exemples et de comparaisons sensibles pour la résoudre, ni au savant père Petau (2), qui distingue avec raison la cause efficiente et la cause formelle de l'Incarnation. Ayant dessein d'expliquer davantage cette distinction dans l'instruction particulière que nous nous proposons de donner sur ce mystère, nous pourrions nous borner dans celle-ci à la solution que nous fournit l'hypothèse d'un seul homme en trois personnes : nous avons ci-dessus montré que l'une de ces trois personnes peut être supposée unie seule hypostatiquement à un vermisseau, quoique cette union ne fût pas moins l'ouvrage des deux autres que le sien, à cause de l'identité de la nature humaine commune à toutes trois.

IX. Troisième éclaircissement nouveau sur ce qu'il y a de plus obscur dans ce mystère. — Cependant pour confirmer cette solution, nous y joindrons une autre hypothèse (3) :

simul, aliud singulares agunt, et tamen ab invicem non separantur. Sic et Filius suscepit carnem et non deseruit patrem, nec se divisit a Patre. Suscepit, inquam, Filius carnem in proprietate, sed tamen et Pater et Spiritus sanctus non defuit majestate. In divinitate æqualitas, in carne sola Filii proprietates : non autem ab eo Patris aut Spiritus sancti recessit aliquando divinitas. Cum ergo una sit deitas ; una sit divinitas, implevit quidem carnem Christi et Pater et Spiritus sanctus, sed majestate non susceptione.... Adhuc citharam respice ut musicum melos sonis dulcibus reddat, tria pariter adesse videntur, ars, manus et chorda, et tamen unus sonus auditur : ars dicat, manus tangit, resonat chorda. Tria pariter operantur, sed sola chorda personat quæ audiat, nec ars nec manus sonum reddunt, sed ea cum chorda pariter operantur : sic nec Pater nec Spiritus sanctus susceperunt carnem, et tamen cum Filio pariter operantur. Sonum sola chorda executi, carnem solus Christus accepit, operatio in tribus constat. Sed quomodo ad solam pertinet chordam soni redditio, sic pertinet ad Christum solum carnis humanæ susceptio. *Serm. 3. de Tempore.*

(1) Fulgentius vero (Fulg. contra Serm. Fastid. c. 15.) postquam divini Verbi similitudinem ex humano sumpsit, ac se personas tres in una esse natura Dei docuit, ut in eadem hominis anima sunt facultates tres, *memoria, qua reminiscimur ; intelligentia, qua illa quæ memoria concepimus, cogitatione versamus ; et voluntas, qua vel appetimus aliquid, vel vitam ;* primum cogitationem illam, quam intelligendo formamus, *verbum interius esse dicit, sive internam locutionem :* deinde hanc ipsam cogitationem, *quæ ex memoria nascitur, atque formatur, et recte verbum dicitur, solam corpoream vocem accipere ait, ut audiri corporeis auribus possit, etc. Vox autem illa corporea, qua spirituale verbum induitur, ut ad auditum notationem proferatur, simul fit a memoria, et a cogitatione, et a voluntate : sed a sola cogitatione, id est, interiore suscipitur verbo.* Apud Petav. Theolog. Dogm. de Incarn., pag 66.

(2) Ibid., page 67.

(3) Cette hypothèse est relative au texte suivant de M. Pelisson (Traité de l'Eucharistie, p. 116.) Les plus anciens Docteurs de l'Eglise nous ont parlé d'un arbre à trois branches, dont chacune contient toute sa nature, et qui ne sont toutes ensemble qu'un seul arbre. Mais on a droit d'objecter que quoiqu'elles ne soient toutes ensemble qu'un seul arbre, elles ne font pas trois suppôts, trois êtres en soi et à soi, dont chacun pris séparément est un arbre, et qui toutefois pris collectivement, ne sont qu'un seul arbre. Trois

elle consiste à supposer, 1° que Dieu donne à une racine d'arbre la force de produire un rejeton très-grand, très-beau, lequel, joint à elle, forme un tout complet, un individu, ou être particulier de son espèce, un arbre ; 2° que Dieu donne à ce rejeton uni à cette racine, la vertu de produire avec elle un second rejeton entièrement égal à lui, et inhérent comme lui à cette racine ; 3° qu'il accorde à ce premier et à ce second rejetons unis à la même racine, la force de produire ensemble et avec elle un troisième rejeton égal à l'un et à l'autre, et uni comme chacun d'eux à la même racine ; 4° qu'il donne à cette racine la vertu de vivifier et de nourrir une greffe entée uniquement sur le second rejeton. Nous disons que, ces suppositions admises, il y aurait trois êtres à soi, trois individus de la même espèce, trois suppôts, qui auraient la même nature ; en sorte que chacun d'eux serait cet arbre, et que cet arbre serait chacun d'eux, et que chacun d'eux vivifierait cette greffe et la nourrirait. Le premier rejeton uni à la racine, dont il serait le complément, formerait un premier tout complet, un premier individu de son espèce, un premier suppôt, qui serait un vrai arbre, à qui la racine appartiendrait comme une partie à son tout, et à qui par conséquent il faudrait attribuer la vivification et la nourriture de la greffe que cette racine est supposée vivifier et nourrir. La raison en est que la partie appartenant au tout, ce qu'elle fait, ce qu'elle opère, appartient aussi et doit être attribué au tout ; par exemple, comme le corps d'un homme est une partie de cet homme, tout ce qui appartient à ce corps et tout ce qu'il fait, appartient aussi à cet homme, et doit lui être attribué. Par la même raison, il faudrait dire la même chose du second et du troisième rejetons unis à la même racine, et formant chacun avec elle un tout complet, un suppôt distinct qui, comme cause efficiente en commun, concourrait à vivifier et à nourrir la greffe. Il n'y aurait cependant que le second suppôt, c'est-à-dire, le second rejeton, uni à la racine, sur lequel seul la greffe serait entée, qui serait greffé spécialement, et à qui cette ente devrait être attribuée, comme à sa cause formelle et particulière.

Appliquons cette hypothèse aux dogmes de la foi sur les mystères de la sainte Trinité

rejetons nous ont paru beaucoup plus propres que trois branches, (dont chacune n'est que partie accessoire de l'arbre, en qui elle subsiste) à expliquer le mystère de la sainte Trinité. L'idée nous en est venue dans l'esprit à la vue de deux grands rejetons à peu près de la même hauteur et de la même grosseur. Au premier coup-d'œil ils nous parurent être deux arbres, parce que leurs corps, quoique tenant à la même racine, étaient depuis leurs pieds jusqu'à leurs têtes, séparés l'un de l'autre. Mais ayant fait attention à ce qu'ils avaient la même racine, nous jugeâmes qu'ils n'étaient qu'un même arbre, dont l'unité de nature n'empêchait pas la pluralité des suppôts ; et nous y aperçûmes des rapports analogues au mystère de la Trinité, dans lequel l'unité de nature n'empêche pas la pluralité des personnes.

et de l'Incarnation. La racine représente l'essence divine, qui est le principe primitif, radical et intime de toutes les propriétés, opérations, actes, ou émanations qui sont en Dieu. Le premier rejeton qui, joint à la racine, est son premier suppôt, représente l'acte de génération qui, uni à l'essence divine dont il est une émanation, constitue la première personne de la très-sainte Trinité, le Père. Le second rejeton qui, uni à la racine dont il est le complément, forme un second tout complet, un second suppôt, est la figure du terme de la génération active; lequel terme, joint à l'essence divine qui lui est commune avec le Père, constitue la deuxième personne, le Fils. Le troisième rejeton, produit par le premier et le second, en tant qu'unis à la même racine, représente le terme de la spiration active; lequel terme, joint avec l'essence divine, dont il est aussi le complément, constitue le troisième tout complet, la troisième personne, le Saint-Esprit. La greffe entée seulement sur le second rejeton représente l'humanité unie seulement à la seconde personne. Les mêmes raisons qui prouvent que ces rejetons, ces suppôts sont parfaitement égaux et ont la même nature, en sorte que chacun d'eux est le même arbre; que ce qui appartient au premier, appartient au second, au troisième, et réciproquement ce qui appartient au second, au troisième, appartient au premier, et que ce qui appartient à tous trois, appartient à chacun d'eux; que par conséquent la trinité des suppôts n'empêche pas l'unité de nature, ni l'unité de nature la trinité des suppôts; enfin que l'influence commune des trois suppôts sur la greffe qu'ils vivifient et nourrissent, n'empêche pas que cette greffe soit seulement unie au second, sur lequel seul elle est entée; ces mêmes raisons concourent à prouver la même égalité, la même appartenance indivise, la même unité de nature, la même trinité de personnes en Dieu, et la compatibilité de l'ouvrage de l'Incarnation opéré par les trois personnes avec l'union de la nature humaine à la seule personne du Fils. Quoique inséparable du Père et du Saint-Esprit, il en est distingué; et cette distinction suffit pour que sa personnalité et non la leur, soit unie directement, formellement, immédiatement à la nature humaine.

Toute comparaison, surtout lorsqu'il s'agit de Dieu, étant d'une nature imparfaite et dé-générante, ainsi que s'exprime M. Bossuet (Tom. 4. p. 351), les nombreux rapports de ressemblance qui se trouvent entre ces hypothèses de trois suppôts en un seul arbre, de trois personnes en un seul homme, et la coexistence de trois personnes en un seul Dieu, n'empêchent pas qu'il n'y ait plusieurs disparités: car pour ne nous arrêter qu'à celles qui concernent trois personnes en un seul homme, 1° il n'y a en Dieu qu'une seule substance spirituelle, au lieu que dans cet homme, outre l'âme, il y a trois corps, trois substances corporelles. Il est vrai que ce sont des substances partielles, et que, unies ensemble avec l'âme, elles ne font qu'une substance

totale, qu'une seule nature entière, qu'une seule humanité; mais il n'est pas moins vrai que l'âme est d'une espèce différente de celle des corps. 2° Nature, personne, essence, en un mot, tout dans Dieu est inséparable, au lieu que dans cet homme l'âme peut être séparée des corps, et les corps sont réellement séparés l'un de l'autre. Il est vrai toutefois que, quand même ils ne seraient point séparés, ils ne laisseraient pas, unis à la même âme, de former trois personnes humaines. 3° En Dieu tout est également parfait, au lieu que dans cet homme l'âme est plus parfaite que les corps. 4° Les trois corps ne sont pas des émanations de l'âme. Ils n'existent pas non plus dans l'âme, ni l'un dans l'autre. Mais en Dieu, les propriétés relatives sont des émanations de l'essence divine: quoique distinguées et opposées, elles existent dans la même substance; de même qu'encore que les sensations du chaud et du froid, les idées du rouge et du blanc, les sentiments d'amour et de haine soient distingués et même contraires; cependant ils existent ou peuvent exister ensemble dans mon âme, dont la substance est toujours la même, *numero*, quoique différemment modifiée: ainsi la substance divine, quoique diversement affectée par des émanations opposées, demeure toujours la même numériquement, et ne laisse pas d'être très-simple et indivisible. Ainsi on peut admettre en Dieu, ainsi que dans une âme diversement modifiée, et dans un homme en qui il y aurait trois personnes, une seule existence ou *esséité* (1) absolue, et plusieurs existences ou *esséités* relatives. Ce sentiment soutenu par Richard de Saint-Victor (L. 4. de *Trinit.*), par Scot (In 1, *Dist. 11, q. 2*), par Suarez (L. 3, de *Trinit.*, c. 5), par Isambert (Q. 30, *Disp. 2, art. 2*), par M. Tournely (Q. 5, *art. 2*), n'a rien d'opposé à la foi, et donne beaucoup de facilité à résoudre plusieurs difficultés que proposent les incrédules et que nous allons examiner.

Il est évident (c'est la première difficulté qu'on lit dans le Dictionnaire [Tom. 3, pag. 2307] de Bayle contre ce mystère) que les choses qui ne sont pas différentes d'une troisième, ne diffèrent point entre elles. *Quæ sunt idem uni tertio sunt idem inter se*. C'est la base de tous nos raisonnements; c'est sur cela que nous fondons tous nos syllogismes, et néanmoins la révélation du mystère de la Trinité nous assure que cet axiome est faux. Inventez tant de distinctions qu'il vous plaira, vous ne montrerez jamais que cette maxime ne soit pas démentie par ce grand mystère.

X. *Solution de quatre difficultés proposées par Bayle.* — Nous répondons d'abord par les deux rétorsions suivantes.

1° Les choses qui ne sont pas différentes d'une troisième ne diffèrent point entre elles. Or le mouvement et le repos sont deux choses qui ne sont pas différentes d'une troisième, savoir de la même substance numérique et individuelle qui se remue et qui se repose; car

(1) On lit ce mot nouveau dans l'Encyclopédie, t. 17, p. 183.

ils ne sont dans le fond que cette même substance, qui change à la vérité dans sa manière d'être, mais non dans son fonds, non dans son être foncier, lorsqu'elle passe du repos au mouvement, et du mouvement au repos. Donc le mouvement et le repos ne diffèrent pas entre eux.

2^o Les choses qui ne sont pas différentes d'une troisième ne diffèrent point entre elles. Or la connaissance et l'amour, la sensation du froid et celle du chaud, la perception du blanc et celle du noir ne diffèrent pas d'une troisième, savoir, de la substance de mon ame; à qui tout cela est inhérent et comme tissu; car tout cela dans le fond n'est que la substance de mon ame, qui change à la vérité dans sa manière d'être, dans son état, mais non dans son fonds; étant toujours la même dans ses attributs essentiels, et conservant son identité, ainsi que nous l'avons montré ci-dessus et que l'enseignent les auteurs de l'encyclopédie et Bayle (1) lui-même, qui appuie son sentiment de l'autorité du prince des philosophes. Donc ni la connaissance et l'amour, ni la sensation du froid et celle du chaud, ni la perception du blanc et celle du noir, ne diffèrent pas l'une de l'autre.

Ces rétorsions font voir que la présente objection n'est qu'un pur sophisme, dont l'illusion provient du mot équivoque de chose. Par ce mot on peut entendre, ou la substance seule, prise séparément et abstraction faite de toute modification, affection, manière d'être; ou la substance modifiée, affectée, posée en tel état, en telle manière d'être, par exemple en mouvement, si elle est corporelle, ou en action, si elle est spirituelle. La différence de ces modifications, affections, état, manière d'être, n'empêche pas que ce ne soit toujours la même substance quant à son fonds et à son unité individuelle qui ne change jamais; mais elle empêche que ce ne soit la même quant à ces modifications, affections, état, manière d'être, qui changent et sont différentes les unes des autres, par rapport à leur *essété* particulière, émanée, relative, quoiqu'elles ne diffèrent point par rapport à leur *essété* commune, foncière, absolue, qui est celle de la même substance, dans laquelle on suppose qu'elles existent, (*tantum entia in alio, et non entia in se*) puisqu'on suppose qu'elles en sont des modifications, affections, état, manière d'être. Ainsi le mouvement et le repos, quoiqu'ils aient une existence commune en la substance corporelle, dans laquelle on suppose que l'un et l'autre sont et existent, diffèrent cependant entre eux à raison de leur existence particulière, qui distingue l'un relativement à l'autre, parce que la manière d'être, la position d'un corps en mouvement n'est pas la même que celle de ce corps en repos. Il faut en dire autant des modifications de l'ame par rapport à sa substance, et des

personnes humaines en un seul homme par rapport à la substance totale, c'est-à-dire, la nature humaine, et des personnes divines en un seul Dieu par rapport à la nature divine, dont elles ne diffèrent point, quant à leur existence commune, foncière, absolue, quoiqu'elles diffèrent l'une de l'autre quant à leur existence ou *essété* particulière, émanée, relative.

Si l'on objecte que ces deux *essétés*, la commune et la particulière, ne diffèrent pas l'une de l'autre, nous le nions avec les célèbres théologiens que nous avons cités, et nous en donnons les preuves ci-dessus exposées: on peut y ajouter celles que ces théologiens tirent des textes de S. Basile, de S. Cyrille d'Alexandrie, de S. Jean Damascène et spécialement de S. Augustin (*Lib. 7 de Trin., c. 4*). *Aliud est, dit-il, Deo esse, aliud Patrem esse*. On peut y joindre le passage de S. Thomas (1. q. 28, art. 3), qui s'est proposé la même difficulté que nous réfutons, et qui pour la résoudre s'est servi de la même distinction. Car nous entendons par ces mots: *existence ou être absolu, existence ou être relatif*, ce qu'il a entendu par ceux-ci: *Rem absolutam, rem relativam*. On peut encore y ajouter un texte de Bayle lui-même (*Dict. his. t. 3, p. 2641 et 2642*), qui fait consister la règle sûre de l'identité dans la proposition suivante: *Lorsque tous les attributs du temps, du lieu, etc., qui conviennent à une chose, conviennent aussi à une autre chose, elles ne sont qu'un seul être*. Proposition où il parle d'abord d'une chose, ensuite d'une autre chose; par conséquent de deux choses qui toutefois ne sont qu'un seul être, lorsque tous les attributs du temps, du lieu, etc. conviennent à l'une et à l'autre. Chacune de ces choses a donc son existence particulière, puisqu'elles sont deux, et que l'une n'est pas l'autre; elles ont néanmoins une existence commune, puisqu'elles ne sont qu'un seul être. Enfin, à l'exemple de M. Bossuet (*tom. 10, pag. 37*), on peut comparer ce qui se passe en la substance divine, dans la génération du Fils, et dans la production du Saint-Esprit, à ce qui se passe en une liqueur lorsqu'elle bouillonne. Soit qu'elle bouillonne ou non, soit qu'elle commence ou qu'elle continue, ou qu'elle finisse de bouillonner, elle est toujours la même quant à son fond, et conserve la même essence; ce bouillonnement n'augmente ni ne diminue la substance de cette liqueur en qui il existe, et avec qui, par conséquent, il a une existence commune, par rapport à laquelle il ne diffère point d'elle, quoiqu'il en diffère par rapport à l'existence particulière, à l'être particulier qu'il a, en tant qu'il est une modification de cette liqueur.

Tout cela, il est vrai, ne s'entend pas bien, ainsi que l'observe le même auteur; tout cela est pourtant chose véritable, et tout cela nous est une preuve que l'application qu'on en fait au mystère de la très-sainte Trinité doit être admise, quelque obscure qu'elle soit. On ne conçoit pas d'une manière claire comment il peut y avoir en Dieu une seule substance, un seul être absolu, et trois êtres relatifs,

(1) Dictionnaire hist., t. 5, pag. 2646, où il aprouve cette maxime d'Aristote: *maxime vero substantia proprium hoc esse videtur, idem unumque numero permanens contrariorum esse susceptivum*. De Prædicam. c. 3.

trois personnes dont les relations sont opposées; mais on ne conçoit pas plus clairement comment dans l'ame il y a une seule substance, un seul être absolu, et en même temps plusieurs modifications contraires les unes aux autres, comme l'amour et la haine, la joie et la tristesse, la sensation du chaud et celle du froid; toutes ces modifications, qui ne sont que des êtres relatifs, distincts ou divers entre eux, en tant que ce sont diverses manières d'être, mais unis et indivis en substance, parce que c'est la même ame numérique qui les a tous en même temps. Comment cela est-il? On ne le conçoit pas, ou on ne le conçoit qu'obscurément, que confusément; mais on le sait, on le connaît par le sens intime, qui convainc que c'est une vérité, quoique obscure, un fait certain, quoique inexplicable, à cause que nous n'avons pas une idée claire de la substance spirituelle et de ses opérations. Nous savons seulement qu'elle est active, qu'elle peut agir en elle-même et sur elle-même. Or elle n'agirait pas si elle ne produisait quelque chose; et ce quelque chose qu'elle produit, n'est pas elle-même, puisqu'il répugne qu'un être se produise soi-même. Ce quelque chose donc qu'elle produit en elle-même, en son être absolu, est un être différent d'elle, mais un être relatif qui a relation, rapport à elle comme à son principe, et qui existant en elle comme dans son sujet, a une existence commune avec elle, outre son existence propre et particulière; de même qu'un fruit a une existence commune avec l'arbre en qui il existe, et une propre qui le constitue ce qu'il est et qui le différencie de tout ce qu'il n'est pas; de même encore qu'une goutte d'eau qui fait partie de l'Océan, a une existence commune avec lui, en qui elle existe, et une particulière qui la distingue des autres gouttes.

Ces exemples et les notions plus développées que nous avons déjà données, jointes à l'hypothèse de trois personnes dans un même homme, suffisent sans doute pour faire évanouir l'illusion provenant de la première équivoque, qui résulte du double sens qu'on peut donner à ce mot *chose*.

On peut aussi en donner un double à ce mot *différent*, qui signifie ou *distinct*, ou *dissemblable*. Sur quoi il est bon d'observer que toutes les choses dissemblables sont distinctes, mais que toutes les choses distinctes, par exemple deux murailles blanches, ne sont pas dissemblables. Lors donc que Bayle assure qu'il est évident que les choses qui ne sont pas différentes d'une troisième, ne diffèrent pas entre elles, sa proposition doit s'entendre ou de choses distinctes, ou de choses dissemblables. Entendue dans le premier sens, bien loin d'exprimer une vérité évidente, elle renferme une fausseté absurde; elle signifie que deux choses qui ne sont pas distinctes l'une de l'autre, ne sont pas distinctes d'une troisième. Qu'est-ce que deux choses qui ne sont pas distinctes l'une de l'autre, sinon une seule chose, une chose unique? Mais si ces deux choses sont une seule chose, une chose unique, elles ne sont pas deux, et la proposi-

tion qui suppose qu'elles sont tout à la fois deux et une, contient une absurdité manifeste, une contradiction palpable, qui heurte visiblement les plus claires notions de l'esprit humain.

La même proposition entendue dans le second sens, signifie qu'il est évident que deux choses qui ne sont pas dissemblables d'une troisième, ou, ce qui revient au même, qui sont semblables à une troisième, sont semblables entre elles. Ainsi entendue, elle est vraie; mais *la révélation du mystère de la Trinité* ne nous assure pas, comme le dit le Dictionnaire de Bayle, qu'elle est fausse. Au contraire elle en confirme la vérité, ainsi qu'il est évident par les syllogismes suivants.

Deux choses qui sont semblables ou égales à une troisième, sont semblables ou égales entre elles. Or le Père et le Saint-Esprit sont semblables au Fils, puisqu'ils lui sont égaux, et que l'égalité renferme la ressemblance. Donc ils sont semblables entre eux.

Deux choses semblables à une troisième sont semblables entre elles. Or le Fils et le Saint-Esprit sont semblables, sont égaux au Père. Donc ils sont semblables, égaux entre eux.

Deux choses semblables à une troisième, sont semblables entre elles. Or le Père et le Fils sont semblables, égaux en puissance, en sagesse au Saint-Esprit: donc ils sont semblables, égaux en puissance, en sagesse entre eux.

Ces raisonnements ressemblent à ceux dont se servent les algébristes, les géomètres et les philosophes, en conséquence de cet axiome, *quæ sunt eadem*, etc. pour conclure que deux grandeurs ou quantités, dont chacune est égale à une troisième, sont égales entre elles; que deux lignes égales à une troisième sont égales entre elles; que deux hommes, dont chacun est égal en science, en vertu à un troisième, sont, à ces égards, égaux entre eux; que deux idées inséparablement liées à une troisième, sont inséparablement liées ensemble; et c'est sur cet axiome entendu dans ce dernier sens qu'est fondé, comme sur une base inébranlable, tout l'art de nos syllogismes. Mais cet axiome ainsi entendu n'est point démenti par le mystère de la Trinité: sans inventer tant de distinctions, quoique Bayle en dise, les deux que nous venons d'opposer à sa première objection en font voir le faible et l'illusion sophistique, d'autant plus que ce mot *chose* y est pris, tantôt dans un sens, tantôt dans un autre; ou s'il y est pris toujours en un même sens, il est clair que l'objection ne prouve rien: car cette objection renferme implicitement le syllogisme suivant.

Il est évident que les choses qui ne sont pas différentes d'une troisième chose, ne diffèrent pas entre elles. Or dans le mystère de la sainte Trinité il y a des choses qui ne sont pas différentes d'une troisième chose. Donc elles ne diffèrent pas entre elles.

Par le mot *chose*, ou Bayle entend tantôt

personne, tantôt *nature*; et pour lors il est clair que ce mot est pris tantôt dans un sens, tantôt dans un autre, et par conséquent qu'il y a quatre termes dans ce syllogisme, qui ne méritera plus que le nom de sophisme; ou par le mot *chose*, Bayle entend toujours et partout *personne*, ou il entend toujours et partout *nature*. S'il entend partout *personne*, on sera en droit de substituer le nom de *personne* dans tous les endroits du syllogisme où se trouve le mot de *chose*; et alors en lui accordant la première proposition, on lui niera la seconde, en soutenant que dans le mystère de la sainte Trinité deux personnes, par exemple, le Père et le Fils, diffèrent d'une troisième, qui est le Saint-Esprit. Si par le mot *chose* il entend toujours et partout *nature*, on lui niera pareillement la seconde proposition, et à juste titre, puisque dans les trois personnes de la sainte Trinité il n'y a ni troisième, ni deuxième nature; il n'y en a qu'une. Afin donc que le raisonnement de Bayle fût concluant, et que le mot *chose* n'y fût pas pris en différents sens, il faudrait qu'il n'y eût nulle différence entre *nature* et *personne*. Bayle lui-même l'a senti, et c'est apparemment pour cette raison qu'immédiatement après la première objection, il a proposé la seconde dans les termes suivants.

Il est évident, dit-il, qu'il n'y a nulle différence entre *individu*, *nature*, *personne*; cependant le mystère de la Trinité nous a convaincus que les personnes peuvent être multipliées, sans que les individus et les natures cessent d'être uniques.

Il est bien surprenant que Bayle ait eu la hardiesse d'avancer la première des propositions contenues dans cette objection, qui par le grossier sophisme qu'on appelle *pétition de principe*, suppose vrai et même évident ce qui est en question. Avait-il donc oublié que lui-même avait reconnu une différence entre *nature* et *personnalité*, puisqu'il avait rapporté et approuvé (*Oeuvres de Bayle*, t. 1, pag. 321) un Mémoire sur la Trinité, composé par Jurieu, où ce ministre s'exprime ainsi : *Bien que l'essence divine et les personnalités ne soient pas réellement différentes, elles sont cependant distinguées parce qu'on appelle conceptus formalis; car le concept de l'essence ne renferme pas les personnalités.*

Les définitions données ci-dessus (Pag. 89 et suiv.) font voir que, loin de reconnaître qu'il n'y a nulle différence entre *nature* et *personne*, on oppose les propriétés naturelles aux propriétés personnelles ou individuelles. Parmi les premières on entend celles qui sont communes à tous les individus, à tous les êtres particuliers de quelque espèce, par exemple, à tous les hommes, s'il s'agit de l'espèce humaine, à tous les esprits célestes, s'il s'agit de l'espèce angélique. Par les secondes on entend celles qui ne conviennent qu'à quelque individu particulier et déterminé de cette espèce, et qui le distinguent de tout autre individu de cette même espèce, par exemple, à tel homme, à S. Pierre, à tel

ange, à S. Michel. Au lieu donc que le mot de *nature* signifie quelque chose de général et de commun, celui de *personne* signifie quelque chose de particulier et de spécial. Ces deux significations ne sont pas les mêmes; par exemple, cette proposition, *la personne de Paul plaît à Dieu*, ne signifie pas la même chose que celle-ci, *la nature de Paul plaît à Dieu*, puisque la première pourrait être fausse, en supposant Paul pécheur, et la seconde véritable, parce que, quand même la personne de Paul déplairait à Dieu à cause de son péché, sa nature qui consiste seulement à être un animal raisonnable, ne laisserait pas de lui plaire. Il en est de même de ces deux autres propositions, dont la première est vraie, la seconde fausse : *la personne de Lucifer déplaît à Dieu*, *la nature de Lucifer déplaît à Dieu*. Ces exemples et mille autres qu'on pourrait citer, font voir qu'il est évident, non pas qu'il n'y a nulle différence entre *nature* et *personne*, mais qu'au contraire il y a une véritable différence entre l'une et l'autre.

Quant à la seconde proposition, les auteurs de la *Religion vengée* la réfutent avec autant de force que de clarté. Bayle, disent-ils, ose prêter à un Catholique cette proposition que vous venez de voir : « Le mystère de la Trinité nous a convaincus que les personnes peuvent être multipliées, sans que les individus et les natures cessent d'être uniques. » Non, Monsieur, ce n'est pas là le langage de la foi. La divinité ne se contredit point. Où avons-nous jamais dit que dans le mystère de la Trinité les natures divines sont uniques ? Des natures uniques ! quel galimatias ! quelle contradiction dans les termes ! Ne sont-ce pas là véritablement de ces mots qui hurlent d'effroi de se voir accouplés ? On nous fait dire encore que « le mystère de la Trinité nous a convaincus que les personnes peuvent être multipliées, sans que les individus cessent d'être uniques. » Quel paradoxe ! Toute personne est individu, disons-nous, mais tout individu n'est pas personne, parce qu'on entend par individu une nature vivante et singulière, et que pour être une personne, cette nature vivante et singulière doit être intelligente. Il n'y a donc point de pudeur à nous faire dire que « les personnes peuvent être multipliées, sans que les natures cessent d'être uniques. » Nous prétendons directement le contraire. Nous disons qu'il y a en Dieu une nature unique et trois individus, trois personnes trois hypostases.

Quelle est dans le mystère de la Trinité cette différence qui subsiste entre la nature et la personnalité ? L'Eglise se borne à nous dire que cette différence n'est pas semblable à celle qui se trouve entre les personnes comparées l'une à l'autre. En nous laissant la liberté de choisir le sentiment des Scotistes, ou celui des Thomistes, elle exige seulement que nous reconnaissions une différence qui suffise pour admettre trois personnes en un seul Dieu. Or nous avons montré que cette différence n'est pas plus difficile à reconnaître, que celle qui suffit dans

l'hypothèse ci-dessus exposée pour admettre trois personnes en un seul homme.

Cependant, pour entrer dans une plus grande explication, nous observons, avec les éditeurs de l'*Encyclopédie* (T. 12, au mot Paternité), que les théologiens ont disputé longtemps sur la question, si la paternité a un caractère réel et spécifique qui distingue absolument le Père d'avec le Fils, ou si c'est une pure relation d'économie et de subordination. D'un côté, si l'on suppose que la paternité ne puisse pas être communiquée au Fils, et qu'elle contienne une distinction réelle et positive, il me semble qu'on tombe dans le *Trithéisme*.

Si, d'un autre côté, on ne considère la paternité que comme un mode ou un terme d'ordre et d'économie, il n'y a point de différence essentielle et intrinsèque entre le Père et le Fils, et l'on confond les personnes, c'est donner dans le *Sabellianisme*.

Pour éviter ces écueils et les erreurs, il suffit de reconnaître avec les théologiens catholiques que la paternité est une propriété relative à la personne du Père, et non à la nature divine; qu'elle est réelle, tant à raison de son sujet qui est le Père, qu'à raison de son terme qui est le Fils; et que quoiqu'elle soit incommunicable au Fils, elle ne fait pas de Dieu le Père un Dieu différent de Dieu le Fils, parce qu'elle ne tombe pas sur l'essence ou sur la nature divine; dès lors plus de *Trithéisme*. Du même principe il s'ensuit que la paternité n'étant pas un mode de simple modification, mais une relation réelle qui a un terme *a quo* et un terme *ad quem*, on ne saurait confondre ces deux termes; et par conséquent point de *Sabellianisme*, puisque le Père, en tant que personne, est réellement distingué par sa paternité du Fils, en tant que celui-ci est aussi personne divine.

Comment la paternité divine (propriété personnelle) n'étant qu'une même chose avec la divinité du Père, n'est-elle pas communiquée au Fils éternel avec la nature divine?

C'est la troisième objection de Bayle, dans un de ses ouvrages posthumes, intitulé *Entretiens de Maxime et de Thémiſte*. Pour la résoudre, il n'y a qu'à lever l'équivoque renfermée dans ces mots, *même chose*, et c'est ce que nous avons fait, en réfutant la première. Sans donc nous y arrêter, passons à la quatrième, qu'on lit dans son Dictionnaire Historique au mot *Simonides*, et qu'aucun des auteurs que nous avons lu n'a entrepris de réfuter.

Trois personnes qui ne soient qu'un Dieu, desquelles l'une punisse, l'autre soit punie, sans qu'on puisse dire que celle qui est punie, punit, et que celle qui punit est punie, quoique pourtant l'une et l'autre ne soient qu'une même substance, qu'un seul et même Dieu; ces trois personnes, dis-je, sont pour moi une formelle contradiction.

Réponse. Pour faire évanouir cette prétendue contradiction, il suffit, en se rappelant l'hypothèse des trois personnes humaines et consubstantielles en un seul et même homme,

de supposer que cet homme ayant maltraité, blessé quelqu'un injustement par la main de la seconde personne, s'en repente, et que, pour expier sa faute sur ce qui a servi d'instrument pour la commettre, il emploie le bras de la première personne pour faire une douloureuse incision sur la main de la seconde; n'est-il pas évident que dans cette supposition il y a trois personnes, dont l'une punit, l'autre est punie, sans qu'on puisse dire que celle qui est punie, punit, et que celle qui punit est punie, quoique pourtant l'une et l'autre ne soient qu'une même substance totale, qu'une même et seule nature humaine, qu'un seul et même homme?

Cette hypothèse rend aussi très-facile la solution de plusieurs autres difficultés recueillies dans l'*Encyclopédie* (Tom 17, pag. 395), dont nous allons rapporter les propres paroles.

XI. *Objections des Sociniens, exposées et réfutées.* — Ils (les Sociniens) objectent que les trois personnes de la Trinité sont, ou trois substances différentes, ou des accidents de l'essence divine, ou cette essence même sans distinction.

Que dans le premier cas on fait trois dieux.

Que dans le second on fait Dieu composé d'accidents, on adore des accidents, et on métamorphose des accidents en des personnes.

Que dans la troisième, c'est inutilement et sans fondement qu'on divise un sujet indivisible, et qu'on distingue en trois ce qui n'est point distingué en soi.

Que si on dit que les trois personnalités ne sont ni des substances différentes dans l'essence divine, ni des accidents de cette essence, on aura de la peine à se persuader qu'elles soient quelque chose.

Qu'il ne faut pas croire que les Trinitaires les plus rigides et les plus décidés aient eux-mêmes quelque idée claire de la manière dont les trois hypostases subsistent en Dieu, sans diviser sa substance, et par conséquent sans la multiplier.

Que S. Augustin lui-même, après avoir avancé sur ce sujet mille raisonnements aussi faux que ténébreux, a été forcé d'avouer qu'on ne pouvait rien dire sur cela d'intelligible.

Ils rapportent ensuite le passage de ce Père. Quand on demande, dit-il, ce que c'est que les trois, le langage des hommes se trouve court, et l'on manque de termes pour les exprimer : on a pourtant dit trois personnes, non pas pour dire quelque chose, mais parce qu'il faut parler et ne pas demeurer muet. Dictum est tamen tres personæ, non ut aliquid diceretur, sed ne taceretur. De Trinit. lib. 5, c. 9.

Nous avons répondu d'avance à cette objection, en faisant voir que ce mot *personne* ne signifie ni la seule substance, ni le seul accident ou mode, ou état d'une chose, mais qu'il signifie l'ensemble de la substance et de sa manière d'être, qui, comme deux parties

donc l'une est le complément de l'autre, formant un tout accompli un être entier et particulier, un individu d'une nature intelligente. L'exemple suivant rend cette signification *intelligible* et même sensible. Le mot *personne* est dit de l'homme, non à raison de la seule substance de son corps, ou de la seule substance de son âme, ou des seuls accidents, modes, manières d'être de l'une ou de l'autre, mais à raison de l'ensemble de ces deux substances et de leur manière d'être résultant de leur union. Il est vrai que ces notions appliquées au mystère de la sainte Trinité sont obscures, surtout pour les ignorants ou pour les hommes peu spirituels; mais il est faux qu'elles soient intelligibles, et qu'elles ne consistent que dans des mots auxquels on n'attache aucun sens. Le texte qu'on cite de S. Augustin prouve à la vérité que, suivant ce père, le langage humain ne fournit pas des termes qui rendent entièrement l'idée que l'esprit éclairé des lumières de la foi se forme des personnes divines; mais il ne prouve pas la prétendue intelligibilité de ces termes. Autrement le saint Docteur se contredirait lui-même, puisqu'il reconnaît auparavant que les écrivains Latins dont il y fait mention, ont employé ces mots, *trois personnes*, pour exprimer, quoique imparfaitement par eux, ce qu'ils entendaient sans eux. D'ailleurs si ce père avait cru qu'on ne pouvait rien dire d'intelligible sur ce mystère, aurait-il composé quinze livres pour l'expliquer et en faciliter l'intelligence? Enfin S. Augustin et les autres pères, en parlant de la nature et des perfections divines, se sont servis d'expressions semblables, pour faire mieux entendre que la divinité est infiniment élevée au-dessus de nos conceptions et de nos paroles, moins propres à l'honorer que notre admiration et notre silence. Ont-ils cru pour cela que tout ce qu'on disait de ses perfections n'était qu'un assemblage de mots vides de sens? J. J. Rousseau lui-même, en parlant des attributs divins (*Emile*, t. 3, p. 67, 68), s'exprime comme S. Augustin, au sujet des personnes divines. *Je les affirme*, dit-il, *sans les comprendre; et dans le fond, c'est n'affirmer rien*. Ce qu'il ajoute cet auteur est bien remarquable, bien propre à le confondre, ainsi que le Socinien et l'incrédule. « *J'ai beau me dire, Dieu est ainsi; je le sens, je me le prouve. Je n'en conçois pas mieux comment Dieu peut être ainsi. Enfin plus je m'efforce de contempler son essence infinie, moins je la conçois; mais elle est, cela me suffit; moins je la conçois, plus je l'adore; je m'humilie, et lui dis: Etre des êtres, je suis, parce que tu es; c'est m'élever à ma source que de te méditer sans cesse. Le plus digne usage de ma raison est de s'anéantir devant toi; c'est mon ravissement d'esprit, c'est le charme de ma faiblesse de me sentir accablé de ta grandeur.* »

En vain donc cet auteur qui avoue (1)

expressément que des mystères impénétrables nous environnent de toutes parts dans l'ordre de la nature, nous objecte-t-il l'incompréhensibilité des mystères de la religion, qu'il refuse de croire à cause qu'ils ne sont pas clairs, *lumineux, frappants par leur évidence*, et qu'il *n'est pas possible de les concevoir* (*Emile*, t. 3, p. 149 et 150). Conçoit-il mieux lui-même, et lui est-il plus possible de concevoir l'essence de Dieu? Est-elle *claire, lumineuse, frappante par son évidence*? Non: il avoue que plus il s'efforce de la contempler, moins il la conçoit. Cependant il reconnaît qu'elle existe. *Elle est*, dit-il, *je le sens, je me le prouve*. Il en est de même, lui disons-nous, de l'essence de la sainte Trinité; elle est, nous le sentons, nous le prouvons par les motifs de crédibilité, sur-tout par les caractères de vérité si grands, si frappants, si parfaitement inimitables (*Id.*, p. 125), que vous-mêmes déclarez apercevoir dans l'Evangile. Il est vrai que plus nous nous efforçons de contempler cette essence infinie d'un seul Dieu en trois personnes, moins nous la concevons: mais encore une fois, elle est, cela nous suffit; moins nous la concevons, plus nous l'adorons avec cette humble foi, qui est l'hommage de l'esprit, comme la charité est celui du cœur. Ni notre foi, en croyant ce qu'elle ne conçoit pas, ne tyrannise notre raison, ni notre raison, en se soumettant, n'outrage son Auteur. Mais elle l'honore par le sacrifice qu'elle fait de ses lumières, et par le plus digne usage qu'elle puisse faire d'elle-même. Usage qui consiste à s'anéantir devant l'Etre des êtres, et à se sentir accablé de sa grandeur. Cette grandeur est incompréhensible, nous en convenons avec joie; ravis que le Seigneur notre Dieu soit si grand, que nous ne puissions le voir tout entier, et si plein de gloire et de majesté, que nos faibles regards ne sauraient en soutenir tout l'éclat. Contraints donc de baisser les yeux, nous nous contentons d'en apercevoir quelques rayons; et nous nous estimons heureux de mériter, par la soumission de notre foi, que le soleil des célestes intelligences, qui n'est vu de nous ici bas qu'obscurément et qu'en énigme (1 Cor. 13, 12), veuille bien dans le jour de l'éternité se montrer à nous sans voile et sans nuages.

D'ailleurs s'il ne nous montre pas à présent la vérité par l'évidence des dogmes, il nous la découvre par l'évidence des miracles, dont la clarté et la certitude incontestables ne servent pas seulement de compensation et de contre-poids, mais encore sont très-supérieures à l'obscurité et à la fausseté apparente des mystères. J. J. Rousseau n'a pu s'empêcher de reconnaître lui-même cette force supérieure de persuasion que renfer-

(1) Nous n'avons point les mesures de cette machine immense; nous n'en pouvons calculer les rapports; nous n'en connaissons ni les premières lois,

ni la cause finale: nous nous ignorons nous-mêmes; nous ne connaissons ni notre nature, ni notre principe actif; à peine savons-nous si l'homme est un être simple ou composé: des mystères impénétrables nous environnent de toutes parts; ils sont au-dessus de la région sensible: pour les percevoir nous croyons avoir de l'intelligence et nous n'avons que de l'imagination. *Emile*, t. 3, p. 20.

ment les miracles. Ils ont, selon lui (1), *le caractère le plus frappant, le plus propre à sauter aux yeux, qui semble exiger moins d'examen et de discussion, qui saisit spécialement le peuple, incapable de raisonnements suivis.*

Mais afin d'affaiblir cette force, il assure que *Jésus n'a point fait de miracles en signe de sa mission* (Pag. 79), ni par conséquent en preuve de sa doctrine. Comment ce téméraire a-t-il le front d'avancer une proposition si manifestement fausse, si clairement démentie par beaucoup de textes de l'Evangile, dont nous nous contentons d'indiquer quelques-uns (2); ils sont plus que suffisants pour enlever à J. J. Rousseau sa dernière et pitoyable ressource. Ah! mes frères, qu'il est glorieux à la cause que nous défendons qu'un homme qui, pour chercher le faible de la Religion, a épuisé tous les efforts de son esprit, bien capable sans doute de le trouver, si elle en avait, n'ait su à la fin l'attaquer que d'une manière si propre à la faire triompher! Nous en appelons au jugement de toute personne qui a des yeux pour lire ces textes évangéliques, ou des oreilles pour en entendre la lecture, et les lumières les plus communes du bon sens pour en concevoir la signification.

Désirez-vous reconnaître davantage ce triomphe? Rappelez à votre souvenir ce que nous vous avons ci-devant fait voir, que tout ce qui est nommé par cet écrivain et par les incrédules, *impossibilité, contradiction, absurdité, répugnance à la raison*, n'est autre chose dans le fond que difficulté de concevoir clairement la nature de l'infini, dont l'incompréhensibilité se remarque particulièrement dans l'ineffable mystère de la sainte Trinité; qu'au reste, quelque incompréhensible qu'il soit, il n'est pas plus inconcevable que le dogme de la création; qu'il est même moins difficile de concevoir la divinité féconde au-dedans d'elle-même par la production de deux termes infinis tirés de sa substance et y demeurant, que de la concevoir féconde hors d'elle-même par la production d'un nombre innombrable de créatures qu'elle ne tire pas de sa substance, et qui n'y sont pas inhérentes; qu'il ne ré-

(1) Lettres écrites de la Montagne, p. 75.

(2) Jésus leur dit : Pourquoi vous entretenez-vous de ces pensées dans vos cœurs? Lequel est le plus aisé, ou de dire à ce paralytique : Vos péchés vous sont remis, ou de lui dire : Levez-vous, emportez votre lit et marchez. Or afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a le pouvoir sur la terre de remettre les péchés, il dit au paralytique : Levez-vous, je vous le commande, emportez votre lit. 2 Marc. 8, 9, 10, 11.

Jésus leur répondit : Je vous parle et vous ne me croyez pas; les œuvres que je fais au nom de mon Père, rendent témoignage de moi. Jean. 10, 25.

Jésus levant les yeux en haut, dit : Mon Père, je vous rends grâces de ce que vous m'avez exaucé. Pour moi je savais que vous m'exaucez toujours; mais je dis ceci pour ce peuple qui m'environne, afin qu'il croie que c'est vous qui m'avez envoyé; ayant dit ces mots, il cria à haute voix : Lazare, sortez dehors, et à l'heure même le mort sortit. Ibid. 11, 41, 42, 43.

pugne pas plus qu'une substance spirituelle, infinie, toute-puissante, telle qu'est Dieu, produise en elle-même des actes ou termes infinis et souverainement parfaits, qu'il ne répugne qu'une substance spirituelle, finie, et d'un pouvoir très-borné, telle qu'est notre âme, produise en elle-même des actes ou termes finis et imparfaits : que l'image très-vive que Dieu a tracée dans l'homme du mystère de la très-sainte Trinité, nous aide à nous en former une idée précise, exacte, qui, quoique obscure, nous montre que c'est en cela même que notre âme est faite à la ressemblance de son Créateur.

Comme le Père engendre de son sein sa pensée subsistante, et qu'il produit avec elle l'amour subsistant qui les unit; de même notre âme sent naître en son fond sa pensée, comme le germe de son entendement, le fils de son intelligence, et fait sortir de sa volonté l'amour de son être et de sa pensée. Ainsi voilà dans une même âme trois choses, l'être, la pensée et l'amour, qui sont renfermées en quelque sorte l'une dans l'autre, puisque la pensée et l'amour sont contenus dans l'être comme dans leur source, et que la pensée connaît et l'être de l'âme et son amour, et que l'âme aime et son être et sa pensée; et tout cela cependant n'a qu'une même vie, qu'un même principe actif, qu'une même existence commune, et ne forme pas plusieurs âmes, plusieurs natures ou substances spirituelles. Ces trois choses à la vérité ne sont pas trois personnes parce que, outre que l'union de l'âme avec son corps l'empêche d'être une personne, c'est-à-dire, un être à soi, un tout complet; d'ailleurs sa pensée et l'amour de son être sont des modifications accidentelles et moins parfaites que sa substance, qui peut exister sans elles et en produire une infinité d'autres. Elles ne sont ni des êtres dans soi, ni des êtres à soi, ni par conséquent des tous complets et des personnes. Mais il n'en est pas de même dans le mystère de la Trinité : comme il répugne absolument que Dieu existe sans se connaître et s'aimer infiniment, le verbe qu'il produit en pensant à soi-même n'est pas une connaissance accidentelle, une pensée sans propre subsistance; c'est une pensée substantielle ou inséparable de la substance; c'est une connaissance essentielle, aussi nécessaire, aussi indépendante, aussi infinie, aussi parfaite jointe à cette substance, que le principe *quod* qui la produit, et par conséquent un tout aussi complet que lui et aussi digne de la dénomination de personne. La même raison prouve qu'il faut dire la même chose du Saint-Esprit.

Rappelez-vous enfin les hypothèses des trois suppôts de même nature d'arbre en un seul arbre, et des trois personnes humaines en un seul homme, vous y trouverez de quoi résoudre sans embarras toutes les objections, et concilier ou dissiper sans peine toutes les contradictions apparentes que font valoir les incrédules contre le mystère de la sainte Trinité, dont nous allons vous retracer en abrégé le fonds et les points principaux.

Ce mystère n'est autre chose que l'éternelle coexistence de trois personnes distinctes, mais égales et consubstantielles en un seul Dieu, qui est tout à la fois la puissance même, l'intelligence même, l'amour même; puissance infinie qui s'étend à tout ce qui est, soit producible, soit créable; intelligence infinie qui s'étend à tout ce qui est intelligible ou connaissable; amour infini qui embrasse tout ce qui est aimable; mais parce que rien n'est aimable ni aimé qu'en conséquence de ce qu'il est connaissable, et qu'il n'est connaissable et connu qu'en conséquence de ce qu'il est ou existant, ou possible; de là vient que l'amour est postérieur à la connaissance, et la connaissance à la puissance. Dieu donc, en tant que puissance infiniment féconde, active, productrice de l'intelligence ou connaissance et de l'amour infini de soi-même, est la première personne, le Père. Dieu, en tant qu'intelligence ou connaissance essentielle, indépendante, produite nécessairement par le Père, et productrice de l'amour infini, est la seconde personne, le Fils. Dieu, en tant qu'amour essentiel, indépendant, produit nécessairement par la puissance et par l'intelligence infinie, est la troisième personne, le Saint-Esprit.

Dans le rapport mutuel qu'ont ensemble la puissance et l'intelligence, la première précède la seconde d'une priorité d'ordre et d'origine; car la puissance, c'est-à-dire la vérité ou réalité de l'Etre divin, en tant qu'il peut agir et produire, connaître et aimer, n'est point puissance, vérité ou réalité, parce qu'elle est connue; mais elle est connue, parce qu'elle est connaissable; elle est l'objet de la connaissance qui par conséquent la suppose; car pouvons-nous dire, d'après M. Bossuet (*Tom. 10, p. 528*), ce ne sont pas nos connaissances qui font les objets, elles les supposent, et d'après le langage de l'école: *Propter meum cogitare nihil ponitur in Re... operari sequitur esse*. Mais quoique la connaissance soit ainsi précédée par la puissance, elle n'est pas moins parfaite qu'elle: l'une et l'autre, quoique distinctes, trouvent en Dieu une égalité de perfection, puisque la connaissance qui est infinie, comprend, renferme la vérité toute entière, et que la vérité ou puissance infinie produit, reçoit en soi une connaissance ou intelligence égale à elle.

Si, on compare la puissance infiniment féconde, et la connaissance avec l'amour, on trouvera les mêmes rapports, 1° de priorité d'origine, car la puissance n'est point connue de l'intelligence parce qu'elle en est aimée; mais elle en est aimée, parce qu'elle en est connue; l'amour suppose la connaissance; 2° de distinction, puisque ni la connaissance n'est l'amour, ni l'amour n'est la connaissance; si connaître était aimer, Dieu aimerait tout ce qu'il connaît; il aimerait donc le péché qu'il connaît parfaitement; 3° d'égalité, parce que non seulement une de ces trois, puissance, connaissance, amour, n'est pas meilleure que l'autre; mais les trois ensemble ne sont pas meilleures qu'une

d'elles en particulier, puisque tout ce qui appartient à l'une, appartenant à l'autre, chacune d'elles renferme, contient, possède le tout, chacune d'elles est Dieu ou la divinité; mais divinité affectée d'une propriété personnelle, c'est-à-dire, d'une particulière et individuelle manière d'être, qui consiste, 1° dans le Père, en ce qu'il n'est pas engendré, mais qu'il engendre le Fils et produit le Saint-Esprit; 2° dans le Fils, en ce qu'il est engendré du Père, et en ce qu'il produit le Saint-Esprit; 3° dans le Saint-Esprit, en ce qu'il ne produit ni le Père, ni le Fils, et qu'il procède de l'un et de l'autre.

Ces propriétés ou manières d'être sont opposées l'une à l'autre; de là vient que ce mystère paraît renfermer plusieurs contradictions; mais, en récapitulant cinq vérités éclaircies dans cette instruction, nous allons faire voir de plus en plus qu'il n'en renferme aucune.

Première vérité. Des affections ou manières d'être opposées peuvent se trouver dans la même substance. Quelque opposées que soient les sensations du blanc, du noir et du rouge, elles se trouvent tout à la fois dans la même ame simple et indivisible d'un homme qui regarde un tableau peint avec ces trois couleurs. Il n'y a donc pas de contradiction ni de difficulté à admettre en la substance divine plusieurs affections ou manières d'être distinctes et même contraires, qui ne préjudicient pas à son unité, ni à sa simplicité parfaite. La difficulté consiste à faire voir que ce ne sont pas, comme en nous, ni des modalités passagères qui, loin de constituer notre personnalité, en sont des actions, et la supposent; ni des qualités accidentelles, comme seraient celles d'un homme tout à la fois peintre, architecte, sculpteur; mais que ce sont des propriétés immanentes, essentielles, inséparables de la même substance, et que, unies à elle, ce sont des personnalités différentes, dont chacune constitue un être à soi, un tout complet, un moi, un principe particulier, distinct des autres, et produisant ou faisant de son chef ce que les autres, quoiqu'ils aient la même nature numérique que lui, ne produisent ou ne font point. Par exemple, le Père engendre, et le Fils n'engendre point; le Fils s'incarne, et le Père, le Saint-Esprit ne s'incarnent point; le Père et le Fils produisent le Saint-Esprit, et le Saint-Esprit ne produit point; le Saint-Esprit seul apparaît en forme de colombe; tous trois néanmoins ont la même nature, principe de chacune de leurs productions ou opérations; comment donc chacune d'elles n'appartient-elle pas à tous trois et à chacun d'eux? C'est à la solution de cette grande difficulté qui, malgré tous les efforts qu'a faits S. Augustin pour la résoudre dans ses trois premiers livres de la Trinité, a paru insoluble à l'auteur du *Traité de la véritable Religion*, que nous nous sommes particulièrement appliqués, et que nous emploierons encore les articles suivants.

XII. Quatrième éclaircissement nouveau sur ce que le mystère de la Trinité a de plus ob-

scur. — *Seconde vérité.* De deux êtres d'une même nature ou espèce, l'un peut n'avoir qu'une seule manière d'exister, et l'autre peut en avoir trois, qui soient cause qu'il possède cette même nature à trois titres, et qu'il y ait en lui trois suppôts ou tous complets, dont l'un fasse ou produise de son chef ce que les deux autres ne font ou ne produisent point.

Afin de rendre cette vérité palpable, prenons deux plantes de blé; l'une A, qui n'ait qu'une seule tige, l'autre B, qui en ait trois égales en tout, excepté que l'épi de la première ait trente grains, l'épi de la seconde vingt, et celui de la troisième aucun. Il est clair que la première plante n'a qu'une seule manière d'exister; qu'elle n'est qu'un seul suppôt ou tout complet, et que le nom de *plante de blé* ne lui convient qu'à un seul titre. Mais en est-il de même de la seconde B? Nullement. On peut dire qu'elle est tout à la fois une et trine, une en substance totale, trine en manières d'exister au nombre de trois en son espèce; et si l'on nous permet d'imiter ici le langage de l'Eglise, nous pouvons dire que cette plante a trois tiges est une seule et unique plante, non dans la singularité d'un seul suppôt, mais dans la trinité d'une seule substance ou plante de blé; *Non in unius singularitate suppositi, sed in unius trinitate substantiæ* (Præfat. de SS. Trinité). Veut-on s'en convaincre? Qu'on la considère d'abord en tant qu'elle a sa première tige inhérente à sa racine; on verra que l'ensemble de cette racine et de cette tige forme une première manière d'exister, selon laquelle cette plante B renferme autant que l'autre A, tout ce qui constitue un sujet de son espèce, une plante de blé, puisqu'elle en contient toutes les propriétés, toutes les opérations, tous les effets essentiels. Qu'on la regarde ensuite, en tant qu'elle a sa seconde tige inhérente à sa même racine, on apercevra en elle, à cause de ce second composé ou ensemble de racine et de tige, une seconde manière d'exister, distincte de la première, mais ayant comme celle-ci tout ce qui constitue l'essence d'une plante de blé. On trouvera la même chose, si on l'envisage en tant qu'elle a sa troisième tige attachée à sa même racine. La nature donc et le nom de *plante de blé* lui appartiennent à raison de trois titres. L'un ou même deux de ces titres venant à cesser par la coupe d'une ou de deux de ces tiges, elle ne cesserait pas d'être une vraie plante de blé. Chacune donc de ces trois tiges, en tant qu'inhérente à la racine, est un tout complet de son espèce, de même que la plante A. Il y a donc trois *tout* complets dans la plante B. En elle, comme en une seule substance totale ou nature numérique, se trouvent trois suppôts ou sujets de son espèce, trois *êtres à soi*, dont chacun ayant ses opérations propres, agit de son chef, et a droit que ce qu'il fait ou produit ne soit attribué qu'à lui. Il n'y a que le premier, l'ensemble de la racine et de la première tige, dont l'on puisse dire qu'il a

produit un épi de trente grains; que le second dont l'on puisse dire qu'il n'a produit qu'un épi de vingt grains; que le troisième dont l'on puisse dire que son épi ne renferme aucun grain; de même que dans l'hypothèse des trois personnes en un seul homme, nous avons montré ci-dessus (Pag. 104) qu'il n'y a que la première qui engendre, que la seconde est engendrée, que la troisième produite par les deux autres, ne produit pas, quoique toutes trois étant un seul et même homme, aient une même et seule nature, pour principe *quo* de toutes leurs productions ou actions.

Troisième vérité. Une même partie peut être commune à plusieurs tous, et concourir à former chacun d'eux, comme si elle n'appartenait qu'à lui seul. Par exemple, la diagonale d'un carré est une partie commune à deux triangles, en chacun desquels elle produit le même effet que si elle n'appartenait qu'à lui, puisque, jointe en lui à deux autres lignes, elle forme un triangle. Il en est de même d'un mur mitoyen, commun à deux maisons, et d'une ligne commune à deux carrés tracés l'un sur l'autre.

Quatrième vérité. Quoique la même partie appartienne à deux tous, chacun d'eux ne laisse pas d'être un tout complet, un suppôt, un sujet particulier de son espèce. Chacun des deux triangles, chacune des deux maisons, chacun des deux carrés dont l'on vient de parler, est un tout complet, un suppôt en qui se trouve la nature de triangle, la nature de maison, la nature de carré, et à qui on en donne la dénomination, de même qu'à un triangle séparé, qu'à une maison isolée, qu'à un carré détaché de toute autre figure. Ainsi, quoique la même racine soit une partie commune aux trois tiges d'une plante de blé, cela n'empêche pas que l'ensemble de cette racine et de chacune de ces tiges ne soit un tout complet dans son espèce, une vraie plante de blé. Ainsi, quoique la même ame soit commune à trois corps qu'elle est supposée animer, chaque composé, résultant de l'union de la même ame et de chacun de ces trois corps, ne laisse pas d'être un tout complet de son espèce, une personne humaine. Ainsi, quoique la substance divine soit commune aux trois manières d'exister qui sont en Dieu, l'ensemble de cette substance et de chacune de ces manières ne laisse pas d'être un tout complet, une personne divine.

Mais pourquoi dans les trois premiers exemples cités ci-dessus, les natures sont-elles multipliées avec les suppôts, en sorte qu'il n'y a pas seulement deux sujets de la nature de triangle, de maison, de carré, mais encore deux triangles, deux maisons, deux carrés? Pourquoi au contraire dans les trois derniers exemples, les natures n'étant pas multipliées avec les suppôts ou les personnes, n'y a-t-il qu'une seule plante de blé dans trois sujets ou suppôts de cette espèce, qu'un seul homme dans trois tous complets de la nature humaine, qu'un seul

Dieu dans trois *tout* complets de la nature divine? D'où vient cette différence, et quelle en est la raison? C'est que la partie commune, soit aux deux triangles, soit aux deux maisons, soit aux deux carrés, qui sont des êtres inanimés, ne produit, ni ne vivifie, ni ne fait agir les autres parties qui les composent, et par conséquent n'est point pour elles toutes un principe d'unité de vie, d'unité de nature, d'unité de substance totale. Au lieu que la même racine ou semence commune aux trois tiges d'une plante de blé, la même ame commune à trois corps, la même substance commune aux trois êtres relatifs qui se trouvent en Dieu, sont un principe d'unité de vie, de nature et de substance ou *esséité* totale pour tout ce qu'elles produisent, animent, vivifient et font mouvoir ou agir par une même influence, dont l'identité empêche que ce ne soit trois plantes, trois hommes, trois dieux; mais elle n'empêche pas qu'il n'y ait trois suppôts ou *tout* complets de la nature de plante de blé, trois de la nature d'homme, trois de la nature de Dieu, trois principes distincts, dont chacun a des opérations ou propriétés particulières qui n'appartiennent qu'à lui seul, en tant que suppôt ou personne; quoique à raison de la même nature commune, elles appartiennent aux autres en un certain sens que nous exposerons dans la suite, après que nous aurons réfuté en peu de mots quelques objections d'un théologien catholique contre l'hypothèse de trois personnes en un seul homme.

Il objecte que pour trois personnes humaines il faudrait trois êtres raisonnables, et que dans cette hypothèse il n'y en a qu'un, qui est l'ame unie à trois corps. Mais que répondrait-il à un socinien qui lui dirait que pour trois personnes divines il faudrait trois êtres divins, et que dans Dieu il n'y en a qu'un, qui est la substance divine? Il distinguerait sans doute entre l'être absolu, qui est unique, et les êtres relatifs, qui sont trois. Qu'il ne désapprouve donc pas que nous usions de la même distinction, expliquée ci-devant (*P. 115 et seq.*).

Il objecte encore que pour trois personnes humaines il faudrait trois *moi*, et que dans cette hypothèse ce serait le même *moi* qui verrait par les yeux du corps A et par ceux du corps B. Mais, encore une fois, quelle réponse lui-même ferait-il à un incrédule qui lui dirait que pour trois personnes divines il faudrait trois *moi*, et que dans Dieu c'est le même *moi* qui produit la connaissance et est la connaissance produite. Il nierait que ce soit le même *moi*; parce que cette connaissance produite étant aussi parfaite (jointe à la substance divine principe *quo*) que le principe *quod* qui la produit; étant par conséquent un tout aussi complet, un être aussi en soi et à soi que lui, elle est personne autant que lui, elle a son *moi* autant que lui. Nous nions pareillement que dans le triple composé d'une seule ame et de trois corps A, B et C, le premier qui verrait par les yeux du corps B n'aurait pas d'autre *moi* que le premier qui verrait par les yeux du

corps A. Car ce second composé étant un tout aussi entier et aussi complet de l'espèce humaine que le premier est un être autant en soi et à soi que lui, est autant personne que lui, et n'a pas moins son *moi* que lui.

En accordant, ajoute-t-il, que dans cette hypothèse il y a trois personnes, parce qu'il ne faut pour une personne humaine qu'une ame unie à un corps, de manière qu'il en résulte un tout complet, je soutiens qu'il n'en faut pas davantage pour un homme, et par conséquent s'il y avait trois personnes, il y aurait trois hommes, trois essences individuelles; et ces trois personnes qui auraient la même ame sans avoir le même corps n'auraient pas la même essence numérique ou unique. Mais qui ne voit que par ce raisonnement un déiste prouverait que, s'il y a dans la Divinité trois personnes, trois *tout* complets, il y a aussi trois dieux, trois essences individuelles, et que ces trois personnes qui ont la même substance sans avoir la même propriété notionnelle n'ont pas la même essence unique? Quoi de plus faible au fond que cet argument, dont la force apparente ne consiste que dans l'équivoque de ce mot *essence*, dérivé, comme l'observe saint Augustin, du verbe *esse*? Si on ne considère que la signification générale que présente cette étymologie, tout ce qui est quelque chose, soit accident, soit substance, soit action, soit propriété, a son *essence*, ainsi que l'enseigne M. Tournely (*Tract. de Trin.*, p. 604, 605) d'après S. Hilaire, dont il cite les paroles. On pourrait donc dire, en s'en tenant à la généralité de cette signification, que l'essence des trois personnes, en tant que personnes, n'est pas unique; qu'elle est trine, puisqu'elles sont *Trois quelque chose*, comme s'exprime Suarez (*L. 3 de Trinit.*, c. 6 et 7), *trois êtres relatifs, trois individuelles unités personnelles; Tria aliquid, tria entia relativa, tres personales unitates individuales*. Mais on est empêché de le dire par la raison qu'en donne S. Augustin (1), et parce que, suivant l'usage qui est le souverain maître du langage, on ne se sert de ce mot *essence*, lorsqu'on parle de la sainte Trinité, que pour exprimer l'assemblage des attributs absolus, dont l'identité dans les trois personnes renferme par conséquent l'unité de la même essence en chacune d'elles et en toutes trois.

On objecte enfin qu'il ne paraît pas bien clair que dans l'hypothèse de Géryon il y eût trois personnes. Il faudrait pour cela, dit-on, que le composé d'une ame et des trois corps ne fût pas plus parfait que celui de la même ame et d'un de ces corps; car si le composé de l'ame et des trois corps est plus parfait

(1) *Humana inopia timuit dicere tres essentias, ne intelligatur in illa summa aequalitate ulla diversitas*. Lib. de Trinit., c. 4. Le même père compare ailleurs (*Tractat. 80, in Joan.*) l'unité de la nature ou d'essence entre le Père et le Fils, à l'unité de nature ou d'essence qui se trouve entre le cep de la vigne et sa branche: unité qui n'empêche pas que le cep qui produit la branche n'ait une *esséité* individuelle, relative, distincte de celle de la branche qui est produite. *Unius*, dit-il, *naturæ sunt vitis et palmitis*.

que le composé de l'ame et d'un seul corps, toutes les parties sont perfectionnées par leur union : dès lors elles reçoivent un complément de perfection ; elles ne forment donc plus un tout complet : elles ne sont donc pas des personnes. Si dans la Trinité, ajoute-on, les trois personnes ensemble faisaient un tout plus parfait que chaque personne en particulier, il n'y aurait qu'une personne. Il paraît qu'il doit en être de même dans Géryon.

Pourquoi, répliquons-nous, dans la sainte Trinité les trois personnes ensemble ne font-elles pas un tout plus parfait que chaque personne en particulier ? C'est que tout ce qui appartient aux trois ensemble appartient à chacune. Or il en est de même dans l'hypothèse de Géryon ; c'est ce que nous allons prouver.

Cinquième Vérité. La partie d'un tout lui appartient immédiatement ; c'est ainsi que le doigt appartient à la main, la main au bras, le bras au corps, le corps à l'homme. Mais ce qui appartient à la partie d'un tout n'appartient que médiatement à ce tout. La main qui appartient immédiatement au bras (partie du corps) n'appartient que médiatement au corps ; le bras qui appartient au corps (partie de l'homme) appartient médiatement à l'homme.

On voit aisément par là que dans l'hypothèse des trois personnes consubstantielles (1) dans un seul homme, le premier corps, qui appartient immédiatement à la première personne, au premier tout complet dont il est une partie, appartient médiatement aux deux autres personnes ; car il appartient à l'ame qui le vivifie, et cette ame appartient aux deux autres tout complets. Il leur appartient donc médiatement, c'est-à-dire, par le moyen et à raison de cette ame qui, comme partie de chacun d'eux, leur appartient, ainsi qu'à la première personne au premier tout dont elle fait aussi partie.

On voit encore, par le même raisonnement que le second corps, qui appartient immédiatement à la seconde personne, appartient médiatement aux deux autres personnes, et

qu'il en faut dire autant du troisième ; par conséquent que les trois corps appartiennent à chaque personne, l'un immédiatement et primitivement, parce qu'il est uni hypostatiquement à l'ame de cette personne ; et les deux autres médiatement et secondairement, parce qu'ils sont unis à la même ame, à laquelle appartient le corps propre de cette seconde personne. Les trois personnes prises ensemble ne sont donc pas plus parfaites que chacune en particulier, puisque la même ame et les mêmes trois corps, qui appartiennent aux trois personnes ensemble, appartiennent à chacune, qui a droit de dire : Tout ce qui est à elles trois, étant à moi d'une manière immédiate ou médiate, je possède toutes leurs perfections.

Il est si facile d'appliquer ce raisonnement aux trois personnes en un seul Dieu, que nous n'insisterons pas là-dessus davantage ; nous l'avons fait assez dans le cours de cette Instruction, et même trop, si nous en croyons l'un des savants théologiens à qui nous l'avons communiquée. Les comparaisons dont nous nous y sommes servis lui paraissent trop poussées, trop prolongées. Il appréhende même qu'elles ne dégradent le mystère de l'adorable Trinité, et que la dénomination de *Géryon* donnée à un composé dans une hypothèse dont nous avons fait l'application à ce mystère ne fournisse matière aux dérisions et aux blasphèmes des incrédules. Son appréhension est-elle bien fondée ? Nous ne le croyons pas. Cette hypothèse d'un homme à trois corps n'a pas été inconnue à S. Augustin. Ce père a cité (*L. 8 de Trinit., c. 2*), comme nous, l'exemple de *Géryon* : il l'a rejeté (ainsi que nous le rejetons) comme fabuleux et comme défectueux à plusieurs égards, mais non comme impossible ou ridicule, ou ne renfermant aucune ressemblance avec le mystère d'un seul Dieu en trois personnes. Il n'a pas cru dégrader cet auguste mystère, ni craindre les railleries des païens, en tâchant de l'éclaircir par des comparaisons tirées des choses humaines. Il le compare au sens de la vue, dans lequel il s'efforce de montrer qu'il y a trois choses distinctes qui, sous un certain aspect, se réduisent à l'unité. Cette comparaison, quoique beaucoup plus défectueuse que celle de *Géryon*, lui a paru si importante, qu'il a employé un livre (*L. 11 de Trinit.*) presque entier à la développer d'une manière aussi subtile que diffuse. Le style de ce livre et des autres se ressent de la sécheresse des spéculations métaphysiques, qui exigent qu'on s'attache moins à l'élégance qu'à la clarté, suivant cette maxime du même père : *Melius est reprehendendum nos grammatici, quam non intelligentem populi* (*In Psal. 138*). Malgré toutefois son application à se rendre intelligible, ce saint docteur déclare (*Liv. 1 de Trinit., c. 3*) que ses raisonnements abstraits ne seront pas entendus de plusieurs de ses lecteurs, et nous en disons autant de ceux qui contiennent cette Instruction. Quoique solides ils renferment, à cause de la nature de leurs objets, beaucoup d'idées subtiles : elles nous

(1) Elles sont dites *consubstantielles*, en ce qu'elles n'ont, 1° qu'une seule substance spirituelle, qu'une même ame ; 2° qu'une seule et même humanité, qu'une nature humaine qui, quoique composée de plusieurs substances partielles (d'ame et de corps), peut et doit être regardée comme une substance totale. C'est ainsi qu'on la regarde dans cette Oraison de la sainte Messe, *Deus qui humanæ substantiæ dignitatem*, etc. ; et dans cette définition de l'homme donnée par S. Augustin, *Homo est substantia anima et corpore constans*. Ces trois personnes donc n'étant qu'un seul homme, qu'une seule substance totale, sont consubstantielles. Sous cet aspect et à beaucoup d'autres égards elles paraissent avoir, relativement aux trois personnes divines, des traits de ressemblance plus marqués, plus nombreux, plus nobles que tous ceux qu'on peut apercevoir dans cette foule de comparaisons employées, depuis la naissance du christianisme jusqu'à nos jours, pour expliquer ou éclaircir le mystère de la Trinité. Ils sont aussi beaucoup plus propres à faciliter la solution des principales difficultés qu'on lui oppose.

ont paru propres à combattre l'impiété, qui, depuis un siècle cherche, par cette voie de subtilités, à faire des progrès parmi les libertins soit de cœur, soit d'esprit. Ceux-ci se donnent pour des philosophes profonds et des génies élevés qui, dédaignant et regardant au-dessous d'eux de suivre basement le cours des préjugés vulgaires, se font gloire de remonter aux premiers principes, aux sources mêmes des choses. Nous avons cru qu'il était à propos de leur montrer qu'en reprenant les choses d'aussi haut qu'eux on ne trouve nulle absurdité, nulle contradiction dans nos mystères. Mais à cause que ces idées métaphysiques ne sont pas à la portée de l'intelligence du commun des fidèles, nous n'avons adressé qu'au clergé de notre diocèse cette Instruction, qu'on peut appeler, si l'on veut, plutôt *Théologique* que *Pastorale*.

Au reste qu'on ne nous blâme pas d'y avoir employé des comparaisons tirées des choses corporelles; ou qu'on blâme aussi les SS. pères qui en ont employé de semblables, citées et justifiées par un célèbre controversiste (1). Qu'on blâme surtout S. Augustin, qui compare à l'or l'unité de substance des trois personnes divines (*Enarrat. in Ps. 668*); S. Ambroise qui, pour la prouver par des similitudes allègue l'union des fidèles entre eux, celle d'un époux avec son épouse, celle de plusieurs hommes dans la nature humaine (*L. 1 de Fide, c. 2*); et Tertullien, qui compare le Fils de Dieu à un rayon qu'il appelle le Fils du soleil, et à un rameau qu'il nomme le fils de la racine d'un arbre (*L. Advers. Praxeum*). Qu'on lise les *Elévations* de M. Bossuet sur les mystères (*Tom. 10, p. 26, 27, 28, 36*), on y verra que, pour expliquer celui de la sainte Trinité, il se sert des comparaisons d'une vapeur sortie de la mer, d'un cachet imprimé sur la cire, d'un objet représenté dans un miroir, d'un plan de maison, de tableau, de statue, formé dans l'esprit

d'un architecte, d'un peintre, d'un sculpteur. Quoiqu'il sentit que tout cela, ainsi qu'il s'exprime, est trop imparfait, trop grossier pour Dieu, et peut occasionner les plaisanteries des incrédules, il n'a pas laissé d'en faire usage. Nous avons rapporté ci-devant (*Col. 75*) un autre texte dans lequel il fait voir l'utilité et même la nécessité de ces sortes de similitudes, dont les écrivains sacrés se sont servis en parlant de la sainte Trinité. Dieu lui-même, selon S. Ambroise et S. Augustin, a voulu donner quelque notion de ce mystère, lorsqu'il apparut à Abraham sous la figure de trois personnes humaines dont ce patriarche n'adora qu'une seule, parce qu'elles représentaient les trois personnes divines en cette unique substance, qui est tout ensemble Père, Fils et Saint-Esprit.

Finissons par deux remarques importantes contre les deux sortes d'incrédulités qui attaquent le mystère des trois personnes en un seul Dieu. Les uns le traitent tout à la fois d'insaisissable et d'absurde, à cause des contradictions qu'il semble renfermer. Si ce mystère, leur disons – nous, n'est, selon vous, nullement intelligible, s'il ne présente que des mots sans présenter des idées, comment pouvez-vous assurer qu'il contient des absurdités, et que des idées que vous avouez qu'il ne présente pas sont contradictoires? Un tel langage dans votre bouche ne vous fait – il pas tomber vous – mêmes en une contradiction réelle, tandis que celle que vous supposez, sans la prouver, n'est qu'apparente, ainsi que nous l'avons fait voir dans le cours de cette Instruction. En réfutant les objections de J. J. Rousseau et les sophismes de Bayle, nous avons montré clairement par leurs propres textes, qu'ils se contredisent eux-mêmes, et qu'ils confondent l'apparence de fausseté avec la fausseté même.

Les autres convenant de bonne foi avec les auteurs de l'Encyclopédie (1) que ce mystère ne renferme ni absurdité, ni contradiction, se contentent d'objecter et de nous reprocher

(1) Ces comparaisons sont à la vérité très-imparfaites; mais outre que toutes les comparaisons le doivent être, n'étant que comparaisons et non pas exemples et *identités*, comme parle l'Ecole, c'est que les merveilles de la nature ne peuvent jamais être qu'un crayon très-faible et très-imparfait des merveilles au-dessus de la nature. Les premiers chrétiens n'ont pas laissé d'aider et de soutenir leur foi par des comparaisons imparfaites sur la sainte Trinité, plus utiles à la faiblesse de l'homme, comme disait S. Hilaire, que propres à exprimer la grandeur et la majesté de Dieu. Ils nous ont parlé du soleil, de ses rayons et de sa lumière, de la source, de la fontaine, du ruisseau, de l'intelligence, du raisonnement, de la volonté, d'un arbre à trois branches, dont chacune contient toute sa nature, et qui ne sont toutes ensemble qu'un seul arbre. L'Eglise elle-même tout entière, dans le Symbole attribué à S. Athanase, dont elle a fait une partie de son Office, exprime l'Incarnation et l'union des deux natures en Notre-Seigneur, par l'union de l'âme avec le corps, très-différentes toutefois de cette autre merveille de la grace, et où nous ne pouvons jamais dire: L'âme est morte, comme nous disons: Dieu est mort pour nous et pour le salut du monde. *Traité de l'Eucharistie, par M. Pelisson, pag. 116 et 117.*

(1) Puisque deux substances diverses font un seul homme, trois hypostases divines peuvent bien faire un seul Dieu. Ainsi quoiqu'il y ait dans ce dogme une profondeur impénétrable, il ne renferme pourtant point de contradiction et d'impossibilité. Au reste, il semble que la Providence divine ait conservé la *trinité*, suivant le système des philosophes dans le monde païen, jusqu'à ce que le christianisme parût, pour lui préparer une voie par laquelle il pût être reçu des habiles gens. *Tom. XVI, pag. 618.*

Les éditeurs de ce Dictionnaire citent et approuvent le texte suivant de S. Cyrille. « Les philosophes ont reconnu trois hypostases ou trois personnes. Ils ont étendu leur divinité à trois personnes, et même se sont quelquefois servis du mot *trias*, trinité. Il ne leur manquait que d'admettre la consubstantialité de ces trois hypostases, pour signifier l'unité de la nature divine à l'exclusion de toute triplicité, par rapport à la différence de nature, et de ne point regarder comme nécessaire de concevoir quelque infériorité de la seconde hypostase, par rapport aux deux autres... » Mais de tous les anciens philosophes, ajoutent les Encyclopédistes, aucun ne s'est exprimé sur cette trinité d'hypostases plus formellement que Platon. *Tom. XVI, pag. 648.*

qu'il est incompréhensible. L'*incompréhensibilité d'un dogme*, leur répondons-nous, *n'est pas*, de l'aveu même de Bayle (1) votre grand docteur, *une raison de le rejeter*, surtout lorsque les assertions opposées qu'on est contraint d'admettre en le rejetant sont autant incompréhensibles que lui-même. Telles sont celles que sont obligés d'admettre ceux qui nient le mystère de la sainte Trinité. En le niant, il faut dire ou que Dieu ne se connaît ni ne s'aime pas lui-même, ou qu'en se connaissant et s'aimant soi-même, il n'agit pas, il ne produit pas des actes ou termes de connaissance et d'amour; ou que les actes, les termes qu'il produit, ne sont pas distingués de leur principe; ou que distingués de lui, ils ne sont pas divins comme lui; ou que divins comme lui, ils ne sont pas des personnes comme lui; ou que personnes comme lui, ils ne sont pas distingués l'un de l'autre; ou que distingués, ils ne sont pas les seuls qui puissent être produits. Or de toutes ces assertions, il n'en est aucune qui ne soit moins concevable et moins vraisemblable que le dogme d'un seul Dieu en trois personnes.

1° Dire que Dieu (esprit infiniment bienheureux et parfait) ne se connaît ni ne s'aime pas soi-même, quelle extravagante proposition ! Dieu, qui donne à ses créatures intelligentes le bonheur et la joie de le connaître et de l'aimer, peut-il ne les pas avoir ? S'il ne les avait pas aurait-il une souveraine bonté, une perfection infinie ? Serait-il Dieu ?

2° Dire que Dieu, en se connaissant et s'aimant soi-même, n'agit point, n'opère point, ne produit point des actes ou termes de connaissance et d'amour, quel insensé paradoxe ! Comment concilier cette assertion avec ce que notre âme éprouve dans elle-même, qu'en connaissant, en aimant, elle agit, elle opère, elle produit des actes de son entendement et de sa volonté ? Comment la concilier avec ce que tout le monde entend par le mot *connaître*, et avec la définition qu'en donnent les livres de philosophie et les dictionnaires ? *Connaître*, dit celui de l'Encyclopédie (Tom. 3, 898), *verbe actif qui désigne l'opération de l'entendement*. Il en est de même du mot *aimer*. Tout amour suppose une action, une opération de la volonté.

3° Dire que les actes ou termes que Dieu produit ne sont pas distingués de lui, leur principe, quelle étrange absurdité ! S'ils ne sont pas distingués de lui, ils sont donc lui-même, et on doit dire de lui-même ce qu'on dit d'eux; et puisqu'on dit d'eux que c'est lui qui les produit, on doit dire de lui qu'il se produit lui-même; mais cette assertion peut-elle sortir de la bouche d'un homme sensé ?

4° Dire que ces actes distingués de leur principe ne sont pas divins comme lui, quelle impiété ! S'ils ne sont pas Dieu comme lui, ils sont donc inégaux, ils ne sont pas comme lui infiniment parfaits; ils n'ont donc qu'une perfection finie; ils ne sont donc pas quelque chose de nécessaire et d'essentiel à Dieu; car

l'on démontre que tout ce qui est essentiel et nécessaire en la Divinité est divin, infini, souverainement parfait. Mais s'ils ne sont pas quelque chose de nécessaire, d'essentiel à Dieu, ils sont donc quelque chose de contingent et d'accidentel; par conséquent Dieu peut exister sans se connaître et sans s'aimer : quel blasphème !

5° Dire que ces actes ou termes infinis de connaissance et d'amour étant divins comme leur principe ne sont pas des personnes comme lui, quelle inconséquence ! Car s'ils sont divins comme lui, ils sont donc, comme lui, inséparables de la nature divine; cette nature inséparablement unie à eux comme à lui est ou n'est pas multipliée : si elle est multipliée, il y a donc (malgré l'évidente démonstration de son unité) (1) plusieurs dieux, et les incrédules, qui n'en admettent qu'un, tombent en contradiction avec eux-mêmes : si elle n'est pas multipliée, elle est donc la même, *numéro*, en chacun d'eux, comme en lui; et puisqu'on reconnaît que unie à lui avec son action qui le rend leur principe elle forme un tout complet et particulier, *un être à soi*, une *personne*, peut-on nier, sans être inconséquent, que unie à chacun d'eux comme à lui, elle forme aussi en chacun d'eux comme en lui un tout particulier et complet, *un être à soi*, une *personne* ?

6° Dire que ces actes ou termes infinis de connaissance et d'amour ne sont pas distingués l'un de l'autre, c'est proférer une impiété absurde, savoir, que connaître et aimer c'est la même chose; que par conséquent en connaissant la douleur on aime la douleur, et que Dieu en connaissant le péché aime le péché.

Enfin dire que ces actes ou termes infinis ne sont pas les seules personnes divines qui puissent être produites, c'est assurer que, quoique infinis ils n'épuisent pas les facultés qui les produisent, l'entendement et la volonté; mais s'ils ne les épuisent pas, s'ils ne remplissent pas toute leur capacité ils sont donc finis, et Dieu ne se connaît, ni ne s'aime pas infiniment. Quoi de plus impie et de plus contradictoire ! Que les incrédules imposent donc silence à leur orgueilleuse raison qui se vante de ne rien admettre qu'elle ne le comprenne; qu'ils mettent fin à leurs reproches sur l'incompréhensibilité du dogme de la Trinité, puisque de toutes les assertions qui lui sont opposées il n'en est aucune qui ne soit autant et même plus incompréhensible que ce dogme. Qu'ils soient confondus et qu'ils rougissent de ce qu'en refusant d'ad-

(1) L'unité de Dieu est démontrée par le raisonnement suivant. S'il y avait plusieurs dieux, chacun d'eux serait libre et tout puissant : l'un comme libre pourrait donc être supposé vouloir que le monde existe, et comme tout puissant procurer son existence; l'autre comme également libre pourrait être supposé vouloir que le monde n'existe pas, et comme tout puissant, procurer sa non-existence. Le monde donc pourrait exister et ne pas exister en même temps dans l'hypothèse de deux dieux : conséquence absurde qui démontre l'absurdité de cette hypothèse.

mettre des vérités difficiles à concevoir, mais faciles à croire sur le témoignage infaillible de Dieu, ils suivent des erreurs plus inconcevables et plus éloignées de la vraisemblance.

Après tous ces éclaircissements, auxquels nous pouvons appliquer un texte de S. Augustin (1), que nous reste-t-il, sinon de faire des vœux au ciel pour qu'il les fasse servir à vous convaincre de plus en plus, M. T. C. F., que la raison et la foi sont d'accord dans ce que l'Eglise nous oblige de croire sur l'auguste mystère d'un seul Dieu en trois personnes ? Mystère dont vous ne sauriez trop inspirer aux fidèles la ferme croyance, accompagnée de sentiments d'admiration, de respect, de reconnaissance et d'amour.

Puissiez-vous seconder efficacement nos desirs par votre zèle à étendre la dévotion au premier et au plus grand de tous nos mystères, qui doit être le principe, le centre et le terme de toutes les autres dévotions ! De là vient que l'Eglise met si souvent en la bouche de ses ministres, dans la récitation de l'Office divin, ces paroles : *Gloire au Père, au Fils, et au Saint-Esprit, etc.* De là encore cette invocation si fréquente du nom des trois personnes divines dans toutes les oraisons, bénédictions, exorcismes, consécérations, litanies, administrations des sacrements. De là enfin cette même invocation dans toutes les circonstances périlleuses qui portent à se munir du signe de la croix, et particulièrement dans celles qui annoncent une mort prochaine.

Quand elle sera venue pour chacun de nous cette dernière heure qui doit terminer sur la terre toute la suite de nos jours ; quand aux approches de ce moment fatal, décisif, du bonheur ou du malheur de toute notre éternité, l'ennemi de notre salut redoublera ses efforts pour nous attaquer, nous tenter, nous perdre à jamais ; quand, alarmé de notre péril, un prêtre viendra soutenir notre âme dans ce dangereux combat, et attirer sur elle, par la ferveur de ses vœux, les grâces et les secours du ciel, quel nom invoquera-t-il pour rendre ses prières plus efficaces ? Le nom des trois personnes divines. *Partez, âme chrétienne, dira-t-il, partez de ce*

monde au nom de Dieu le Père, qui par sa puissance vous a créé ; au nom de Jésus-Christ, Fils du Dieu vivant, qui par le mérite de sa passion vous a racheté ; au nom du Saint-Esprit, qui par l'effusion de ses dons vous a sanctifiée. Partez à l'invocation de ce favorable nom, aussi propre à vous consoler et à vous rassurer, si vous y avez confiance, qu'à faire trembler le Prince des ténèbres et à mettre en fuite ses légions infernales.

Quand après notre décès, le même prêtre s'adressant à Dieu lui recommandera notre âme, quel motif emploiera-t-il pour solliciter en notre faveur la clémence divine ? Ah ! Seigneur, dira-t-il, c'est pour une âme pécheresse, il est vrai, que j'implore vos miséricordes ; elle n'a pas été exempte des faiblesses humaines ; l'ardeur de la passion, la fureur du mauvais désir jointe au poids de sa propre fragilité l'a fait tomber malheureusement dans le péché ; mais quoiqu'elle ait résisté à la grâce elle a conservé la foi ; loin de nier votre auguste Trinité, elle l'a fidèlement adorée, elle l'a honorée avec zèle : souvenez-vous-en, ô mon Dieu, et que ce souvenir vous engage à oublier ses iniquités. Si donc, mes chers frères, nous désirons que les trois personnes divines nous soient propices après notre mort, adorons-les, aimons-les, glorifions-les pendant notre vie ; soyons zélés pour leur honneur ; procurons en toute occasion leur gloire, défendons-la contre les blasphèmes des impies et les attaques des incrédules ; augmentons-la, en excitant par nos exemples et par nos exhortations les fidèles à redoubler les hommages d'adoration, de reconnaissance et d'amour qu'ils doivent au Père, au Fils et au Saint-Esprit, au nom de qui ils ont eu le bonheur inestimable d'être baptisés, et à qui appartient individuellement *gloire et magnificence, empire et pouvoir suprême avant tous les siècles, et maintenant, et dans tous les siècles des siècles* (Jud. 25). Amen.

Donné à Boulogne en notre palais épiscopal, le 1^{er} septembre 1767.

† FRANÇOIS JOSEPH,

évêque de Boulogne.

Par Monseigneur,

CLÉMENT, secrétaire.

PREMIERE INSTRUCTION

SUR L'ACCORD DE LA FOI ET DE LA RAISON DANS LES MYSTÈRES DE L'INCARNATION ET DE LA RÉDEMPTION.

FRANÇOIS JOSEPH, etc., etc., à tout le clergé de notre diocèse, salut et bénédiction en celui qui est la sagesse née de Dieu avant les siècles (Eccl. 24, 14), et incarnée dans la plénitude des temps (Eph. 1, 10), pour racheter les hommes qui, ayant tous péché en Adam, étaient

par leur nature enfants de colère et esclaves de Satan (Rom. 5, 12; Eph. 2, 3; 2 Tim. 2, 26).

1. Pourquoi cette instruction est-elle adressée non à tous les fidèles, mais au seul clergé ? — Comme les merveilles mystérieuses de l'Incarnation du Fils de Dieu n'ont point été

(1) Magno labore quesita et inventa sunt, magno labore nuntiata et disputata sunt : sit labor noster fructuosus vobis, et benedicat anima nostra Dominum. *Serm. 4 in Psalm. 105.*

révélées aux hommes par la chair et le sang (Matth. 1, 16), qui ne pouvaient ni en donner ni en recevoir l'intelligence et le goût, ce n'est point aux personnes du monde plongées dans l'amour des choses de la terre, ni au commun des fidèles peu éclairés dans les choses du ciel que nous adressons cette Instruction. Trop charnels la plupart pour qu'ils veuillent goûter une nourriture toute spirituelle; trop enfoncés dans la matière, trop asservis basement à l'empire de l'imagination et des sens pour qu'ils puissent, par un noble essor de l'esprit, s'élever à des conceptions subtiles, à des spéculations sublimes, à la contemplation des plus hautes vérités; ils ne sont d'ordinaire capables que de saisir les premiers éléments, que d'acquiescer les notions communes, que de sucer, *comme des enfants en Jésus-Christ (1 Cor. 3, 1)*, le lait de la doctrine chrétienne: ils ressemblent à ces Hébreux, auxquels S. Paul écrivait, *Facti estis quibus lacte opus sit, non solido cibo (Hebr. 5, 12)*. A l'exemple de cet apôtre qui, proportionnant ses discours, selon les règles de la prudence, à la portée de ses auditeurs, disait aux Corinthiens: *Sapientiam loquimur inter perfectos (1 Cor. 2, 6)*; c'est aux hommes perfectionnés, fortifiés par les aliments solides d'une saine théologie, que nous annonçons la sagesse, non de ce monde, non découverte aux faux savants de ce siècle, sectateurs d'une philosophie antichrétienne, mais *cachée dans le mystère (Ibid. 7)* d'un Dieu fait homme et victime pour le salut de l'homme. Mystère qui, quoique adoré des anges, désiré des patriarches, prédit par les prophètes, prêché par les apôtres, scellé du sang de tant de milliers de martyrs, admiré et révééré par tant d'illustres docteurs et de génies du premier ordre, ne laisse pas d'être rejeté avec dédain par ces prétendus sages qui osent le traiter de folie; tant eux-mêmes sont follement infatués (1) d'une contrariété imaginaire qu'ils supposent entre les lumières de la foi et celles de la raison! Pleins d'un mépris injurieux pour les premières et d'une estime outrée pour les secondes, ils les jugent incompatibles et inalliables. Jugement faux et calomnieux qui méconnaît les dons de Dieu, et les outrage en leur imputant une opposition illusoire qu'ils n'ont pas. La raison et la foi sont, ainsi que nous l'avons fait voir ailleurs (2), deux flambeaux allumés par le même *Soleil d'intelligence (Sap. 5, 6)*, et donnés par le même *Père des lumières (Jac. 1, 17)* à l'homme pour l'éclairer dans la région ténébreuse de cette vie. Leurs rayons, quoique différents, sortis de la même source et tendants à la même fin, bien loin de s'entre-choquer et de se nuire, s'entraident et s'allient utilement ensemble. Leur union, qui augmente leur clarté, qui redouble leur force, qui fait voir et sentir davantage leur solidité inébranlable, est le fléau de l'ignorance et du préjugé, de l'erreur et du vice, de la su-

perstition et du fanatisme, de l'impiété et du blasphème. Leur concert, qui résout des questions difficiles, qui lève des doutes désagréables, qui dissipe des inquiétudes alarmantes, est l'admiration, la joie, la consolation des esprits droits, des cœurs dociles, des âmes bien nées, qui aiment la vérité, la vertu, la religion. Leur accord, que rien ne peut vaincre ni affaiblir, est le triomphe du Christianisme contre tous ses ennemis, qui s'efforcent en vain de les opposer l'une à l'autre.

Notre Instruction précédente a fait voir cet heureux accord dans le mystère adorable de la Trinité. Nous nous proposons de le montrer dans ceux de l'Incarnation et de la Rédemption, qui ont beaucoup de rapport l'un à l'autre. Leur intime liaison nous engage à les réunir dans une même Instruction; mais leur très-haute élévation, jointe aux profondes ténèbres qui les environnent, n'a-t-elle pas de quoi nous effrayer dans l'exécution de notre entreprise, très-supérieure à nos forces? Nous qui avons tant de peine à concevoir la structure du corps des plus vils insectes, le mécanisme des ouvrages de l'art les plus visibles, la cause des phénomènes de la nature les plus exposés ici bas à nos yeux, réussirons-nous à percer ou à lever en partie le voile épais qui couvre de toutes parts les deux chefs-d'œuvre de la vertu du *Très-Haut (Luc. 1, 35)* les moins concevables, les moins apparents et, ce semble, les plus incroyables? Non sans doute, à moins que la sagesse divine, dont ils sont les admirables inventions, ne vienne travailler avec nous (*Sap. 9, 10*), pour nous aider à en éclaircir l'obscurité, à en découvrir les secrets ressorts, à en démontrer la croyance vraiment raisonnable, malgré toutes les fausses lueurs des vraisemblances contraires. Sans son aide que pouvons-nous? Avec son assistance que ne pouvons-nous pas? Nous attendons tout de sa bonté, qui veut bien être aussi propice à nos vœux que favorable à nos recherches, et de sa puissance, qui peut nous combler surabondamment de ses dons au-delà de nos demandes ou de nos pensées (*Eph. 3, 20*). Nous espérons qu'elle-même, nous éclairant des rayons de sa science, nous couvrant du bouclier de sa vérité, nous armant du glaive de sa parole, sera notre lumière, notre sûreté, notre force contre les plus habiles, les plus dangereux, les plus renommés maîtres du scepticisme, de l'erreur, de l'irréligion. Sur quoi fondons-nous notre ferme espérance? Sur ses oracles infaillibles. Ils nous rendent certains que ceux qui la cherchent la trouvent; qu'elle prévient ceux qui la désirent; que celui qui se confie en elle la possèdera; qu'après qu'elle l'aura fait passer par les épreuves et les peines laborieuses qui accompagnent ses leçons elle lui dévoilera ses secrets, l'enrichira de ses trésors d'intelligence (*Eccl. 4, 17, 19, 21*), le prendra sous sa protection, et le fera reposer dans sa gloire (*Ib. 14, 27*).

Nous sentons que notre faiblesse a grand besoin de son secours contre ces faux sages qui en la combattant se parent de son nom, s'attribuent ses éloges, se revêtent de ses ti-

(1) *Dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt. Rom. 22.*

(2) Prem. Instruction sur les mystères, col. 32 et s.

tres, se rangent en apparence sous ses enseignes, comme s'ils étaient ses vrais partisans et ses zélés défenseurs. Ils rendent par là leurs attaques plus insidieuses, leurs traits plus difficiles à repousser, leurs embûches moins faciles à découvrir, leurs adresses malicieuses plus semblables à celles du Prince des ténèbres, qui ne séduit jamais davantage que lorsqu'il se transforme en ange de lumière (2 Cor. 11, 14). Pour convaincre de folie leur sagesse diabolique (Jac. 3, 15), combien nous est nécessaire la sagesse qui vient d'en haut (Ibid. 17) ! Mais qui nous la donnera ? Instruits que Salomon l'obtint parce qu'il la demanda, et que Dieu l'accorde à quiconque l'invoque avec une humble confiance, *Nous fléchissons les genoux devant Notre-Seigneur Jésus-Christ (Ephes. 3, 14)* pour le supplier de nous l'envoyer du ciel, où elle préside à tous ses conseils ; nous le conjurons de la faire aussi présider à tous nos ouvrages, pour quela victoire qu'elle nous fera remporter sur nos adversaires brise sous nos pieds Satan (Rom. 16, 20), dont ces orgueilleux et impies philosophes sont les émissaires et les organes. Leurs discours, leurs écrits infectés d'un poison mortel, mais adroitement caché sous de belles fleurs et insidieusement enveloppé d'agréables et de brillantes amorces, sont bien dignes de cet ancien et très-rusé serpent (Apoc. 12, 9), ennemi irrécyclable de Dieu et des hommes. Sa haine envenimée contre les ouailles et surtout contre les chefs du troupeau de Jésus-Christ le porte sans cesse à leur dresser des pièges pour les surprendre et les perdre. Dès la naissance du christianisme il a employé le masque et les raffinements d'une philosophie fautive, déraisonnable, insensée au fond, mais décorée au dehors des beaux noms et des apparences spécieuses de la vérité, de la raison, de la sagesse ; il s'en est servi dans les âges suivants, et il s'en sert encore dans notre siècle plus que jamais pour tâcher de pervertir les fidèles, et de fasciner les yeux des ministres mêmes de la Religion. C'est donc à vous, nos bien-aimés coopérateurs dans le saint ministère, que nous adressons cet important avis de l'Apôtre : *Que personne ne vous séduise par une vaine philosophie et par une science trompeuse qui n'est pas selon Jésus-Christ (Coloss. 2, 8)*. Ajoutons avec douleur, avec indignation, que celle dont nous parlons est directement contre Jésus-Christ. Elle ose attaquer tout à la fois sa doctrine, ses miracles, sa personne : sa doctrine, qu'elle accuse d'être sur plusieurs points inintelligible, révoltante, absurde ; ses miracles, qu'elle rejette comme fabuleux, ridicules, impossibles ; sa personne, qu'elle traite de pur homme, en qui on a tort de dire que toute la plénitude de la Divinité réside substantiellement (Ibid. v. 9). Plus cet Homme-Dieu est en butte aux blasphèmes de nos philosophes incrédules, plus désirons-nous dans cette Instruction le venger de leurs outrages.

II. Haute idée que S. Augustin a eue de ce mystère incompréhensible. — Pouvons-nous

mieux la commencer, qu'en suivant les vestiges de S. Augustin, qui a marché avant nous dans la carrière fort épineuse où nous entrons ? Il a tâché d'en aplanir les voies, sans se flatter d'y avoir entièrement réussi. Son génie, aussi fécond et lumineux que vaste et sublime, ne se bornait point à des idées communes et superficielles. Il s'était fort appliqué à éclaircir les plus obscures vérités de la Religion et à en pénétrer le fonds ; néanmoins le premier pas qu'il nous a tracé par son exemple dans ses écrits sur l'Incarnation, a été l'humble avoué que nos efforts sont inutiles et impuissants pour parvenir à la comprendre. Nous serions en effet bien téméraires, bien insensés de mesurer à nos courtes conceptions, et de vouloir renfermer dans la sphère étroite de notre intelligence, un mystère dont, suivant le langage figuré de l'Écriture, la largeur et la longueur, ainsi que la hauteur et la profondeur, sont si grandement, si étrangement spacieuses, que le monde entier ne suffirait pas pour contenir tous les livres (Joan. 21, 25) qui exprimeraient ce qu'elles ont d'extraordinaire et de prodigieux.

Que de merveilles ineffables s'offrent à notre vue, soit que nous considérions ce mystère dans sa nature et dans son principe, soit que nous l'envisagions dans ses effets et dans sa fin ! Quelle est sa nature ? C'est l'union si intime de Dieu à l'homme, que Dieu et l'homme ne sont qu'une même personne ; que Dieu est vraiment homme et que l'homme est véritablement Dieu ; que tout ce qui est propre à Dieu se dit proprement de l'homme, et que tout ce qui est propre à l'homme se dit proprement de Dieu même. Qui aurait jamais pu, sans la révélation, imaginer ou se persuader la réalité ou même la possibilité d'une si surprenante, si difficile union ? Quel est son principe ? C'est l'amour de Dieu pour le monde : *Sic Deus dilexit mundum (Ibid. 3, 16)*. L'amour, dit S. Denys (*De divinis Nomin., c. 4*), est une vertu unitive qui transforme par l'identité d'affections l'amant en objet aimé, et qui des deux n'en fait qu'un : or ce qu'aucun amour au monde n'avait jamais fait que par une union morale et accidentelle l'amour de Dieu pour l'homme l'a opéré par une union physique et substantielle : jamais il n'était arrivé sur la terre que de l'amant et de l'objet aimé l'amour n'en eût fait réellement qu'une même chose ; c'était une merveille qui semblait réservée pour le ciel, où le Père et le Fils ne font effectivement qu'un en nature : cependant l'amour de Dieu pour le genre humain a été si grand que Dieu s'est uni à l'homme et s'y est uni si étroitement, que Dieu et l'homme ne sont qu'un en personne. C'est la grandeur de cet amour extrême qui lui a fait déployer la force toute puissante de son bras (Luc. 1, 51) pour rapprocher et joindre les extrémités les plus éloignées, pour concilier et réunir ensemble les contrastes les plus opposés, en associant la terre au ciel, le fini à l'infini, la créature au Créateur, la soumission à l'indépendance, la douleur à la félicité, l'i-

gnominie à la gloire, le plus profond abaissement à l'élévation la plus sublime. Qu'y a-t-il de si haut, de si excellent que la divinité; de si bas, de si vil que la poussière? Quelle vaste distance, quel espace immense entre Dieu et la boue! Cependant ce Dieu de majesté suprême s'est prodigieusement abaissé jusqu'à se faire poussière en se faisant homme. *O cieux, soyez saisis d'étonnement (Jerem. 2, 12)! le Verbe, qui était au commencement, et qui était Dieu, et par qui toutes choses ont été faites, a été lui-même fait chair (Joan. 1, 2), formée de boue; et cette boue si abjecte a été miraculeusement exaltée jusqu'à devenir la chair de Dieu; en sorte qu'on peut dire avec S. Bernard (Serm. 3 in Vigil. Nativ.) que la boue a fait tout ce que Dieu a fait, et que Dieu a souffert tout ce que la boue a souffert.*

III. Sentiments de S. Paul sur le même mystère.— S. Paul, ravi d'admiration et transporté de reconnaissance à la vue de ces prodiges de la puissance et encore plus de la bonté divine, n'exprime ses pensées et ses sentiments sur l'Incarnation, qu'en termes aussi relevés et magnifiques que tendres et affectueux : il l'appelle à juste titre *le grand mystère de l'excessive charité (1 Tim. 3, 16)* du Fils de Dieu, que ses entrailles de miséricorde envers les hommes ont engagé à épouser leur nature, pour vaincre en elle et par elle celui qui avait l'empire de la mort (Hebr. 2, 14), et pour leur ouvrir le ciel, dont le péché de leur premier père avait fermé les portes à sa malheureuse postérité. Il ajoute que ce mystère, après avoir été *caché dès l'origine des siècles dans le sein de la Divinité, a été dans la plénitude des temps manifesté en la chair, justifié par l'esprit, révélé aux anges, prêché aux nations, cru dans le monde (1 Tim. 3, 16)*. Quand l'Apôtre en parlait ainsi, ce n'était en partie qu'une prédiction, qui dès lors commençait à s'accomplir par la vocation des Gentils à la foi; mais nous voyons la prophétie pleinement vérifiée. Le monde, d'idolâtre devenu chrétien, croit un Dieu fait chair. C'est là le miracle qu'a opéré le Seigneur, et ce miracle qui paraît évidemment à nos yeux doit, dit S. Augustin, nous faire croire le mystère, quelque incroyable qu'il paraisse à notre raison, et quelque impossible qu'en soit la claire explication (1). Demander comment et pourquoi il s'est accompli, ce serait, continue ce Père, le détruire en voulant le connaître à fond, puisqu'il est certain que l'Incarnation du Verbe ne serait plus par excellence l'œuvre du Tout-Puissant si l'on en pouvait rendre raison, et qu'elle n'aurait plus l'avantage de se distinguer par sa singularité unique si, dans l'ordre de la nature ou dans celui de la grace, on en pouvait trouver un seul exemple.

IV. Précis des objections de l'incrédule contre ce mystère.— Cependant les incréd-

dules, quoique contraints avec (1) l'un des plus célèbres d'entre eux de reconnaître partout les bornes de l'esprit humain, veulent ici les méconnaître. Ils ne cessent de nous demander *ce comment et ce pourquoi*. Ils oublient ces principes de la logique que *voir clair* est une raison d'affirmer, mais que *ne point voir* n'est jamais une raison de nier; et qu'il y a un milieu entre tout voir et ne rien voir, que ce milieu est de ne voir qu'en partie. L'oubli de ces principes est la source de toutes les difficultés qu'ils proposent. Ils objectent avec les sociniens que l'union personnelle de deux natures infiniment dissemblables, en vertu de laquelle Jésus-Christ est tout ensemble Dieu et homme, immortel et mortel, impassible et passible, infini et borné, créateur et créature, renferme une foule de contradictions, d'indécences et d'absurdités. Ils ajoutent que quand même elle n'en renfermerait aucune et qu'elle serait possible elle était inutile, et qu'avec les yeux les plus perçants il est impossible d'en voir *le cui bono*. Ils appliquent à l'envoi que Dieu a fait de son Fils pour le salut des hommes le fameux passage d'un poète (2) latin : *Nec Deus intersit nisi dignus vindice nodus inciderit*. Ils combattent les raisons qu'on a coutume d'alléguer pour faire voir la nécessité ou l'utilité de cet envoi.

Tous les hommes, dit-on, étant coupables de péchés actuels, ou du moins du péché originel, il fallait, ou du moins il convenait que la justice divine les punit ou qu'elle fût désarmée par une satisfaction pleine, qui rendit à Dieu une gloire infinie pour compenser l'injure infinie faite à sa majesté, puisque la grandeur de cette injure doit être appréciée et mesurée à proportion de la dignité suprême de celui qui la reçoit et de l'extrême bassesse de celui qui la fait. Or, poursuit-on, une pure créature, quelque parfaite qu'elle soit, et quelque effort qu'elle fasse, demeure toujours dans les bornes du fini : nulle pure créature ne pourrait donc satisfaire pleinement pour le péché. Mais Jésus-Christ Dieu et homme a satisfait pleinement : la nature divine a fait en lui ce qui était au-dessus de l'humaine, et celle-ci par

(1) Les bornes de l'esprit humain sont partout, pauvre Docteur. Veux-tu savoir comment ton bras et ton pied obéissent à ta volonté, et comment ton foie n'y obéit pas? Cherches-tu comment la pensée se forme dans ton chétif entendement, et cet enfant dans l'utérus de cette femme? Je te donne du temps pour me répondre. Tes pareils ont écrit dix mille volumes sur cet article : ils ont trouvé quelques qualités de cette substance, les enfants les connaissent comme toi; mais cette substance, qu'est-ce au fond? et qu'est-ce que tu as nommé *esprit* du mot latin qui veut dire *souffle*, ne pouvant faire mieux, parce que tu n'en as pas d'idée? Regarde ce grain de blé que je jette en terre, et dis-moi comment il se relève pour produire un tuyau chargé d'un épi. Apprends-moi comment la même terre produit une pomme au haut de cet arbre, et une châtaigne à l'arbre voisin. Je pourrais te faire un *in-folio* de questions auxquelles tu ne devrais répondre que par quatre mots : je n'en sais rien. *Diet. philos.* p. 48, 49.

(2) Horace, art poétique.

(1) A Domino lactum est istud, et est mirabile in oculis nostris. *Psal.* 117, 25.

son humiliation a opéré ce qui ne convenait pas à celle-là. De plus, ajoute-t-on encore, il fallait que celui qui eût voulu satisfaire pour le péché de l'homme fût libre, qu'il pût mourir, s'il le voulait, et ne pas mourir, s'il ne le voulait; ce qui ne peut convenir qu'à un Homme-Dieu, dont la divinité et la toute-puissance ne permettaient pas qu'on le pût assujettir à la mort, mais n'empêchaient pas qu'il ne pût vouloir librement mourir, en offrant pour les coupables le sacrifice de sa vie à la justice divine, qui n'avait pas droit de l'exiger. Elle a accepté cette satisfaction, comme lui étant faite par une personne égale à Dieu, et qui n'était pas tenue de la faire. Ainsi la miséricorde et la vérité se sont rencontrées; la justice et la paix réunies et conciliées se sont donné un baiser mutuel (Psal. 84, 11).

Quelques solides que soient ces raisons, elles ne contentent pas les incrédules. Ils demandent quel besoin Dieu avait de cette sanglante satisfaction, et pourquoi, au lieu d'abandonner aux douleurs, à l'ignominie et à la mort son Fils innocent, il n'a point pardonné gratuitement aux hommes coupables; ou plutôt pourquoi il ne les a pas empêchés de devenir malheureusement coupables, et ne les a pas en tout temps rendus justes et heureux? Ils disent que ce dernier plan s'accorde mieux avec les idées que nous avons de la puissance, de la sagesse et de la bonté infinies de Dieu; que l'hypothèse de l'incarnation confond et obscurcit toutes ces idées, et multiplie les difficultés, bien loin de les résoudre; que d'ailleurs elle suppose deux dogmes également absurdes et cruels: un péché originel commis en Adam par tout le genre humain, et un supplice éternel pour une faute momentanée; qu'elle suppose encore la chute des mauvais anges, la damnation de tant de peuples idolâtres durant tant de siècles, et la distribution inégale des grâces. Sur quoi ils font valoir les difficultés que les bonzes proposèrent à l'Apôtre du Japon: *Où Dieu prévoyait que Lucifer et ses complices devaient se révolter et être damnés éternellement, ou il ne le prévoyait pas: s'il ne le prévoyait pas, ses lumières ne s'étendent pas si loin que vous le dites; mais s'il le prévoyait, c'est bien pis de n'avoir pas empêché leur révolte et leur damnation, qui ont été, selon vous, la source de tant de maux; ainsi vous êtes contraint, disaient les bonzes, de reconnaître ou de l'ignorance ou de la malice dans votre Dieu. Quoi donc, ajoutaient les Japonais, nos pères brûlent éternellement dans l'enfer parce qu'ils n'ont pas adoré un Dieu qui leur était inconnu, et qu'ils n'ont pas observé une loi dont ils n'avaient pas ouï parler. Si notre mal, à cause du prétendu péché de notre premier père, est aussi ancien que le monde, disaient-ils subtilement, pourquoi Dieu a-t-il laissé passer tant de siècles sans y remédier? Que n'est-il descendu du ciel pour se faire homme, et pour racheter le genre humain par sa mort, dès que l'homme a été coupable? En quoi les premiers hommes ont-ils péché pour s'être rendus indignes*

d'une telle grâce? Et quel a été le mérite de leurs descendants pour être traités d'une manière plus favorable (Vie de S. François Xavier, p. 159 et 160)? Une religion dont le Dieu est partial dans ses dons, peut-elle être véritable?

V. Plan de cette instruction; avantages de son style didactique et serré. Sa division en deux parties. — Nos incrédules font encore d'autres objections spécieuses que nous rapporterons dans la suite sans les déguiser. Car quelque esprit ou talent qu'ils aient, quelque adresse ou ruse qu'ils emploient pour éblouir les yeux, en revêtant le mensonge des couleurs apparentes de la vérité, nous ne les redoutons pas. Sachant qu'il n'y a point de sagesse, point de prudence, point de conseil contre le Seigneur (Prov. 21, 30), qui, dans la défense de sa cause contre les assauts de leur impiété, fortifie notre faiblesse, anime notre confiance, encourage notre zèle, nous ne craignons ni leur science fastueuse, ni leur sagacité féconde en raisonnements captieux, ni leur malignité ingénieuse à faire naître des doutes et répandre des nuages par le mélange du vrai et du faux. La Religion que nous défendons ne craint que d'être ignorée; elle gagne beaucoup à être étudiée, approfondie, connue, sa lumière s'élève du milieu même des ténèbres (Ps. 111, 4) qui tentent en vain de l'offusquer. Leurs inutiles tentatives ne rendent que plus sensible à un cœur droit le contraste des moyens employés, les uns par ses défenseurs pour la mettre dans tout son jour, les autres par ses adversaires pour obscurcir sa clarté. Pointes d'esprit, jeux d'imagination, plaisanteries facétieuses, contes obscènes, subtilités sophistiques, imputations calomnieuses, déclamations aussi peu remplies de choses et de sens que pleines de grands mots et d'expressions superbes (Jud. 16): ce sont là les armes dont ceux-ci se servent en l'attaquant. Que voulons-nous leur opposer en la défendant? Solidité des principes, justesse des conséquences, exacte vérité, noble simplicité du langage modeste, mais énergique de la foi et de la raison, précision mâle et nerveuse du style laconique et dictatique de la philosophie et de la théologie. Quelques personnes ont blâmé dans nos Instructions précédentes l'usage de ce style, comme si elles ne savaient pas que nos plus célèbres controversistes, les Bellarmin, les Duperron, les Richelieu, les Nicole, les Bossuet, les Bissy s'en sont servis dans leurs ouvrages polémiques. Nous continuerons donc de l'employer comme le plus capable de montrer qu'en vain le mensonge met en œuvre toutes les malignes finesses du serpent infernal pour lancer ou souffler son noir venin contre la vérité; bien loin de l'éteindre ou de la ternir, il ne fait qu'augmenter son éclat et illustrer son triomphe. O vérité, sainte et aimable fille du ciel, tu n'as besoin pour prévaloir contre toutes les portes de l'enfer que de ta seule force et de ta beauté naturelle. Sans fard, sans parure, sans ornements étrangers, sans secours empruntés, tu te défends par toi-même toute nue, toute

simple, contre la pompe et l'ostentation des faux brillants de l'éloquence mondaine, contre les embûches et les stratagèmes des plus habiles partisans de l'erreur. Ils ont beau multiplier des détours cachés pour te surprendre, des attaques manifestes pour te blesser, des déguisements hideux pour te défigurer; tu es inaccessible à toutes leurs illusions, invulnérable à tous leurs traits, victorieuse de tous leurs artifices. *La Religion chrétienne que j'annonce*, disait S. François Xavier au roi de Bungo, *n'est pas une science des académies de la terre, ni une invention de l'esprit humain; c'est une doctrine toute céleste et dont Dieu seul est le maître. Tous les bonzes du Japon, ni tous les savants du monde ne peuvent pas plus contre elle que les ombres de la nuit contre les rayons du soleil.*

Les objections de nos incrédules contre l'Incarnation ressemblent à celles des bonzes, et sont de deux sortes. Les unes en attaquent la nature, le *comment*; les autres en combattent la fin, le *pourquoi*. Afin de les réfuter avec ordre dans cette instruction, nous la diviserons en deux parties.

Comment Dieu s'est-il fait homme, et n'a-t-il pas cessé d'être Dieu? Ce sera la première.

Pourquoi Dieu s'est-il abaissé jusqu'à se faire homme, et s'est-il rendu obéissant jusqu'à la mort de la croix? Ce sera la seconde, qui traitera principalement du mystère de la Rédemption.

VI. *Motifs de l'Incarnation, précédée de plusieurs siècles d'ignorance, d'idolâtrie et de dissolution.* — Daigne le Seigneur bénir l'une et l'autre pour l'honneur de son saint nom et pour l'utilité de son Eglise, spécialement pour la vôtre, M. C. F! Puissiez-vous en profiter par une lecture attentive et réfléchie qui fasse que la connaissance de Notre-Seigneur Jésus-Christ ne soit pas stérile en vous (2 Petr. 1, 8), mais qu'elle soit féconde en fruits salutaires qui nous donnent la consolation de pouvoir nous adapter vis-à-vis de vous ces paroles d'un écrivain sacré : *Voyez que j'ai travaillé utilement, non pas pour moi seul, mais pour tous ceux qui recherchent la vérité (Eccli. 24, 47).* Vous le savez, la vérité substantielle et incréée n'est autre chose que la sagesse divine qui, sous une forme humaine a été vue sur la terre, et a conversé avec les hommes (Bar. 3, 38). Après avoir infructueusement exposé à leurs yeux, durant plusieurs siècles d'ignorance et d'idolâtrie, les grandeurs de l'Etre suprême et ses perfections qui, quoique invisibles en soi, brillaient dans le magnifique spectacle de la nature et du bel ordre de toutes les parties de l'univers, dont, hélas! rebelles à la lumière (Job 24, 13), les uns n'avaient pas su reconnaître le Créateur, les autres n'avaient pas voulu l'adorer et le glorifier; après avoir inutilement fait retentir à leurs oreilles, au milieu des tourbillons de flammes et des éclats de tonnerre, les commandements de sa loi; après leur avoir donné ses instructions par la bouche der

Moïse et de ses prophètes, dont une foule de prodiges éclatants n'avaient pu empêcher leur têtes dures et indociles de rejeter les oracles; qu'a-t-elle fait enfin pour remédier à leurs maux extrêmes? quel dernier moyen a-t-elle mis en œuvre pour vaincre leur opiniâtre résistance?

Elle-même en personne, revêtue de leur chair afin de faire plus d'impression sur leurs sens, sur leurs esprits, sur leurs cœurs, est venue dans un état d'abjection, d'indigence, d'infirmité, leur donner ses leçons salutaires par sa propre bouche, leur enseigner le chemin du ciel par ses saints exemples, leur apprendre à dompter leurs passions dominantes, l'orgueil, la convoitise, la volupté, par la vue de sa vie humble, pauvre, souffrante, et à mériter, en l'imitant, les honneurs, les trésors, les délices d'une vie éternelle, prix inestimable de sa mort. *Vie souverainement heureuse qui consiste à connaître sans voile, à aimer sans mesure, à louer sans cesse dans des transports d'admiration, de reconnaissance, d'allégresse le seul vrai Dieu et Jésus-Christ, qu'il a envoyé (Joan. 17, 3) au monde pour éclairer, racheter, sanctifier ceux qui étaient assis dans les ténèbres et détenus dans l'esclavage du démon et du péché.* Les hommes, avant sa venue, livrés la plupart à des superstitions extravagantes, à des vices infâmes, à des erreurs monstrueuses, à un sens réprouvé, étaient d'autant plus misérables qu'ils ne connaissaient pas l'abîme des misères où ils étaient plongés : semblables à des aveugles qui marchent sans crainte et sans précaution sur le bord d'un précipice comme dans un lieu de sûreté, ils s'égarèrent avec une fausse et fatale sécurité dans un chemin qui leur paraissait droit, mais dont la fin les menait à la mort (Prov. 16, 25) et au gouffre de l'enfer.

Grâces immortelles soient rendues à ce Dieu Sauveur qui, touché de leur triste sort, les a visités d'en haut. Comme un soleil levant (Luc. 1, 78), il a fait luire à leurs yeux dessillés les rayons des vérités de son Evangile, et a répandu dans leurs cœurs purifiés par sa grâce les ardeurs des flammes de sa charité, pour conduire leurs pas dans les voies de la vraie paix et de l'aimable liberté des enfants de Dieu, jusqu'à leur céleste patrie. Il leur a donné la science du salut (Ibid. v. 77), la science des saints (Sap. 10, 10), fort supérieure à celle des philosophes du paganisme et des faux sages de notre siècle. Ceux-ci ont sans cesse dans la bouche le nom de la vérité; mais en ont-ils la connaissance dans l'esprit et l'amour dans le cœur? Qu'on en juge par le témoignage d'un des plus fameux d'entre eux qui, en traçant leur portrait, s'est dépeint lui-même au naturel (1).

(1) Je consultai les philosophes, je feuilletai leurs livres, j'examinai leurs diverses opinions : je les trouvai tous fiers, affirmatifs, dogmatiques, même dans leur scepticisme prétendu, n'ignorant rien, ne prouvant rien, se moquant les uns des autres; et ce point commun à tous, me parut le seul sur lequel ils ont tous raison. Triomphants quand ils attaquent,

Pour vous, mes chers frères, qui recherchez la vérité, lisez cet ouvrage avec un désir sincère de la connaître de plus en plus, et avec cette profonde application qu'exige sa découverte, précédée ordinairement de travail et de peine, mais toujours suivie d'un plaisir spirituel et d'une joie pure et indicible (1) qui surpasse de beaucoup toute volupté sensuelle. *La vérité*, dit saint François de Sales (T. 1, p. 377), *est l'objet de notre entendement, qui a par conséquent tout son contentement à découvrir la vérité des choses; et selon que les vérités sont plus excellentes, notre entendement s'applique plus délicieusement à les considérer. Quel plaisir pensez-vous qu'eurent ces anciens philosophes qui connurent si excellemment tant de belles vérités en la nature? Certes toutes les voluptés ne leur étaient rien en comparaison de leur bien-aimée philosophie, pour laquelle quelques-uns d'entre eux quittèrent leurs honneurs, les autres de grandes richesses d'autres leur pays...* Mais lorsque notre esprit, élevé au-dessus de la lumière naturelle, commence à voir les vérités sacrées de la foi; ô Dieu, Théotime, quelle allégresse! l'âme se fond de plaisir, oïant la parole de son céleste époux, qu'elle trouve plus douce et suave que le miel de toutes les sciences humaines.

VII. Grands et beaux sentiments de saint Paul sur la science de Jésus-Christ, et de Jé-

ils sont sans vigueur en se défendant. Si vous pesez les raisons, ils n'en ont que pour détruire; si vous comptez les voix, chacun est réduit à la sienne; ils ne s'accordent que pour disputer.... Quand les philosophes seraient en état de découvrir la vérité, qui d'entre eux prendrait intérêt à elle? Chacun sait bien que son système n'est pas mieux fondé que les autres; mais il le soutient, parce qu'il est à lui. Il n'y en a pas un seul qui, venant à connaître le vrai et le faux, ne préférât le mensonge qu'il a trouvé à la vérité découverte par un autre. Où est le philosophe qui, pour sa gloire, ne tromperait pas volontiers le genre humain? Où est celui qui, dans le secret de son cœur, se propose un autre objet que de se distinguer? Pourvu qu'il s'élève au-dessus du vulgaire, pourvu qu'il efface l'éclat de ses concurrents, que demande-t-il de plus? L'essentiel est de penser autrement que les autres. Chez les croyants il est athée; chez les athées, il serait croyant. *Emile*, t. 3, p. 19, 20 et 21.

(1) Pythagore eut tant de joie d'avoir découvert le carré de l'hypothénuse, que, regardant cette invention comme l'inspiration des muses, quoiqu'il ne fût pas prodigue du sang des animaux, il offrit aux neuf sœurs une hécatombe tout entière. Archimède trouva le moyen de découvrir le larcin qu'un orfèvre avait fait sur la couronne du Roi de Syracuse en mêlant d'autre métal avec de l'or, et eut tant de joie d'avoir découvert ce secret, qu'il sortit du bain sans s'apercevoir qu'il était nu; et que dans son abstraction il courut en sa maison pour en faire l'expérience, criant : *Je l'ai trouvé, je l'ai trouvé*. Le théologien-philosophe-mathématicien, dont nous avons parlé dans nos Instructions précédentes, éprouva un pareil transport lorsque après avoir trouvé la démonstration d'un théorème d'algèbre qu'il avait longtemps cherché inutilement, il en sentit une satisfaction extraordinaire qui le ravit, l'enleva comme hors de lui-même. L'impression en fut si forte, que le laps d'un grand nombre d'années écoulées depuis lors n'a pu en effacer dans son esprit l'agréable souvenir.

sus-Christ crucifié. — Faut-il qu'en preuve de ce que dit le saint évêque de Genève nous mettions sous vos yeux, mes chers frères, un exemple illustre, relatif à notre sujet? le voici. L'Apôtre des nations estimait et aimait tant la doctrine chrétienne, et trouvait tant de plaisir et de suavité à la connaître et à la goûter que, encore qu'il eût d'ailleurs beaucoup de connaissances agréables et utiles, il ne désirait cependant et ne jugeait pas avoir d'autre science que celle de Jésus-Christ et de Jésus-Christ crucifié (1 Cor. 2, 2). Cette science, qu'il appelait éminente (Phil. 3, 8) à cause de ses incomparables prérogatives, lui paraissait d'un si grand prix, qu'afin de l'acquérir il avait cru devoir perdre toutes choses (Ibid.), et qu'auprès d'elle il réputait pour rien tous les talents qu'il avait reçus des mains de la nature, et qu'il avait cultivés, perfectionnés par le secours de l'art et de l'étude. A juger de l'excellente trempe du génie de cet apôtre par ses Epîtres pleines d'idées grandes, nobles, augustes, majestueuses, exprimées avec force, avec feu, avec dignité, et liées ensemble avec justesse par une chaîne de raisonnements bien suivis, c'était un esprit supérieur, transcendant, vif, pénétrant, profond, solide, conséquent, qui, après avoir pris le plus haut point de vue pour s'élever d'un vol rapide jusqu'aux premières vérités, descendait de degré en degré jusqu'aux dernières conclusions, et savait mieux que personne les voir et les faire voir renfermées toutes dans leurs principes, et les ranger dans un bel ordre, chacune à sa place. A ce rare savoir il joignait le grand profit qu'il avait tiré des savantes leçons du docteur Gamaliel, *aux pieds duquel il avait été nourri et instruit parfaitement de la loi* (Act. 22, 3) mosaïque.

Néanmoins, quelque précieux que fussent tous ces trésors de connaissances soit naturelles soit légales, ils ne lui paraissaient de nulle valeur, en comparaison des immenses richesses de grâces contenues dans cette science humblement spéculative et saintement pratique qui, accompagnée des tendresses de la charité et des ardeurs du zèle, lui faisait connaître, croire, adorer, aimer, annoncer et prêcher aux rois et aux peuples, *aux Grecs et aux barbares, aux sages et aux simples* (Rom. 1, 4), un Dieu fait homme et mort en croix pour la rédemption de tous les hommes. Quoique ce double mystère fût un sujet de scandale aux Juifs, et semblât une folie aux Gentils (1 Cor. 1, 23), il ne rougissait pas d'en être l'apologiste et le défenseur. Il faisait même gloire d'en être le panégyriste, d'en louer les admirables convenances, d'en exalter les insignes avantages, d'en manifester les merveilles cachées. Il ne trouvait point d'occupation ni plus honorable, ni plus délicate, ni plus salutaire que celle d'en étudier, d'en découvrir, d'en montrer la sage économie, supérieure, mais non contraire à la raison. Loin de lui être opposée, elle lui est en tout conforme, n'ayant rien dont la croyance ne doive paraître raisonnable à un esprit judicieux et sensé qui, sans s'arrêter

à la superficie et aux fausses apparences, pénétre le dedans et le vrai fonds des choses. C'est ce que nous désirons faire dans cet ouvrage, et ce que nous souhaitons aussi que fassent tous ceux qui le liront.

PREMIÈRE PARTIE.

Comment Dieu s'est-il fait homme, sans cesser d'être Dieu?

Autant qu'il est facile à l'incrédule de faire cette question sur un dogme qui, selon lui, est absurde ou du moins intelligible, autant nous est-il difficile de la résoudre d'une manière qui puisse, mes chers frères, vous contenter parfaitement. Faisons — y d'abord la réponse modeste que fit sur un autre sujet l'un des sept Sages (*Thalès*) de la Grèce, dont Tertullien rapporte qu'étant à la cour de Crésus ce prince lui demanda une explication claire et nette de la Divinité : à quoi le Philosophe répondit qu'il n'avait là-dessus rien à dire qui pût satisfaire entièrement l'esprit. Imitons ensuite les saints docteurs qui, quoique convaincus qu'ils ne pouvaient expliquer d'une façon tout-à-fait satisfaisante comment Dieu s'est fait homme, ont tâché néanmoins d'éclaircir l'Incarnation par le développement de la doctrine de l'Écriture sur ce mystère. Prenons, à leur exemple, pour guide et pour maître, S. Jean l'évangéliste, ce disciple bien-aimé qui, instruit à l'école même de la sagesse, en reposant sa tête sur le sein du Verbe incarné, y a puisé la révélation des secrets divins; ce théologien par excellence, qu'un prophète (*Ezéchiel*) représente sous la figure d'un aigle qui prend son vol sublime vers ce qu'il y a de plus haut, et porte sa vue perçante vers ce qu'il y a de plus caché. Cet aigle mystérieux ne se contente pas, suivant un illustre interprète (*Rupert*), de s'élever jusqu'aux nues et de contempler fixement le soleil, il se plaît encore à former ses aiglons, à les rendre ses imitateurs, à leur faire prendre l'essor, et à les rendre capables de sentir eux-mêmes les rayons de ce bel astre.

VIII. Premier exemple pour expliquer comment Dieu s'est fait homme. — Afin donc de suivre l'exemple et les leçons de cet apôtre, ouvrons les yeux de la raison et de la foi pour considérer avec respect et attention les grandes et hautes vérités qu'il enseigne dans une de ses Épîtres sur la manière dont Dieu s'est fait homme. *Nous vous annonçons*, dit-il, *la parole de vie qui a été dès le commencement, que nous avons ouïe, que nous avons vue de nos yeux, et que nous avons touchée de nos mains; car la vie même s'est rendue visible: nous l'avons vue, nous en rendons témoignage, et nous vous annonçons cette vie éternelle qui était dans le Père, et qui est venue se montrer à nous (1 Joan. 1, 1, 2).* Jésus-Christ est donc, selon S. Jean, la parole de vie, la vie éternelle, la parole qui était dans le Père, c'est-à-dire le Verbe de Dieu, le Fils naturel de Dieu, mais Verbe et Fils rendu visible par l'humanité qu'il a prise, et devenu capable d'être vu, entendu et touché, en un sens aussi vrai et aussi réel qu'est celui selon lequel

nous disons avoir vu, entendu et touché quelqu'un lorsque nous avons vu son visage, entendu sa voix, touché son corps; car le corps de Jésus-Christ était le corps du Verbe, sa parole était la parole du Verbe, son humanité était l'humanité du Verbe, parce que le Verbe l'avait rendue sienne et se l'était appropriée; de même (mais seulement à quelque égard) que le Saint-Esprit, quand il inspirait les prophètes, les écrivains sacrés, les apôtres, s'appropriait leur bouche en parlant par elle, s'appropriait leur main en écrivant par elle, s'appropriait leur langue en s'exprimant par elle; en sorte que ce n'était point eux qui parlaient, point eux qui écrivaient, point eux qui s'exprimaient; mais alors ils perdaient à quelque égard leur personnalité, leur moi : *Non vos estis qui loquimini (Matth. 10, 20). Quasi os meum eris (Jer. 15, 19).*

C'est ce que nous expliquerons plus au long dans la suite. Remarquons seulement ici une différence essentielle, savoir, que l'appropriation faite par le S. Esprit était passagère, partielle, restreinte à quelque court espace de temps que durait l'inspiration, et à quelques facultés de l'âme, à quelques membres du corps de celui qu'il inspirait et qui par cette raison ne perdait point sa personnalité, son moi, à l'égard de ses autres facultés et membres dont il demeurait le maître et le propriétaire (1); au lieu que l'appropriation faite par le Verbe s'étendait et s'étendra toujours à tout ce qui compose l'humanité, dont il a saisi dès le moment de sa formation toutes les facultés et opérations par lui gouvernées et dominées à perpétuité avec le même empire qu'exerçait passagèrement le S. Esprit à l'égard des apôtres, par rapport seulement à la parole divine qu'il imprimait ou dictait au fond de leur âme, et qu'il faisait sortir de leur bouche. Ainsi cette humanité, n'ayant rien qui lui appartint, était privée à tous égards de sa personnalité. Le Verbe lui communiquait la sienne en se rendant maître de tout son être, en s'assujettissant toutes ses opérations, en agissant par elle comme par une chose qui lui appartenait en propre, ou comme par une partie accessoire de lui-même et assistante de sa divinité dans l'œuvre d'une *conforme* satisfaction : œuvre qu'un Dieu seul et qu'un homme

(1) L'homme inspiré demeurait aussi à plusieurs égards le propriétaire de sa bouche et de sa langue. Il avait droit de les appeler siennes, et conservait vis-à-vis d'elles sa personnalité, en tant qu'elles étaient le sujet passif, ou le principe actif d'autres opérations que celles qu'elles recevaient par l'impulsion du Saint-Esprit : mais à l'égard de cette impulsion surnaturelle, il ne pouvait pas les appeler siennes : ce n'était pas à lui, mais seulement au Saint-Esprit qu'elles appartenaient en propre. *Non vos estis qui loquimini, sed spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis.* Le Saint-Esprit toutefois ne s'unissait pas hypostatiquement à la bouche ni à la langue des apôtres, même passagèrement; il ne se les appropriait qu'en partie, qu'à quelque égard, par rapport seulement à l'usage surnaturel qu'il en faisait, et non point par rapport à leur nature, à leur substance, à leurs autres usages pour des fonctions animales ou purement humaines.

seul ne pouvait accomplir, et pour laquelle il fallait une personne qui fût Dieu et homme tout ensemble.

IX. Second exemple pour expliquer la même vérité. — Les opérations du Verbe sur son humanité ressemblaient à celles de l'âme sur le corps, et les influences de son humanité sur sa divinité étaient semblables à celles du corps sur l'âme qui l'anime. L'âme régit le corps, le gouverne, le possède, le domine. Elle se sert de son corps comme d'un instrument pour opérer sur les autres corps, et comme d'un aide pour communiquer ses pensées et ses sentiments aux âmes des autres hommes. Elle produit avec son corps ou par son corps, et son corps produit avec elle et par elle des effets qu'elle seule, ni lui seul ne pourrait pas produire, et pour lesquels leur concours simultané, leur influence mutuelle, leur assistance réciproque, leur action et réaction, en un mot, leur coopération est nécessaire : coopération si manifestement analogue, si justement proportionnée, si régulièrement assortie, si convenablement adaptée entre l'esprit et le corps, qu'on voit bien que, destinés à s'entr'aider par des offices communs dans lesquels chacun d'eux, tendant à une même fin, met, pour y arriver, quelque chose du sien, ils sont faits l'un pour l'autre, et que paraissant n'avoir qu'une même action, qu'une même vie, et ne former qu'un seul être, on a raison de les rassembler sous l'idée d'un seul tout qui, composé de leurs deux natures, est en même temps spirituel et corporel. Pareillement l'union du Verbe à l'humanité n'est, selon S. Thomas (1), qu'une certaine relation qu'on considère entre la nature divine et la nature humaine, en tant qu'elles n'appartiennent toutes deux qu'à sa seule personne. C'est le Verbe, qui ayant l'une et l'autre à sa disposition, en étant le maître, le possesseur, le propriétaire, les applique, les occupe, les associe au même ouvrage, au même gouvernement du monde, à la même sanctification des âmes. C'est le Verbe, qui connaissant l'usage, l'emploi, l'office auquel les attributs de chacune sont propres, parce que ce qui ne convient pas à l'une eu égard à sa souveraine majesté, à sa force toute puissante, à sa béatitude inaltérable, convient à l'autre eu égard à sa dépendance, à sa faiblesse, à sa passibilité, les fait contribuer, concourir, coopérer, chacune en sa manière et tous deux en commun et par indivis, à la production des mêmes effets généraux, et à l'obtention de la même fin principale, qui est la rédemption de l'homme par une condigne satisfaction faite à Dieu, pour laquelle leur concours est nécessaire, parce que chacune y met quelque chose du sien, et que ce que l'une peut y mettre de son côté, ne peut y être mis de la part de l'autre. C'est le Verbe, qui étant la sagesse même, dont le propre caractère est de tout disposer, arranger, régler avec mesure,

avec nombre, avec poids (Sap. 11, 21), établit tant d'ordre, de proportion, de régularité dans leur assistance mutuelle, dans leurs influences réciproques, dans leur commune tendance au même but, et met entre leurs affections, leurs actions, leurs fonctions respectives et leurs communications alternatives, ainsi que s'exprime S. Jean Damascène (*Lib. 3 de Fide orthod.*, c. 19), tant de convenance, d'harmonie (1) et de concert, qu'en considérant l'accord et l'ensemble de tant de rapports analogiques que ces deux natures ont ainsi à sa personne, l'on a raison de le regarder (en tant qu'il possède et termine l'une et l'autre) comme un tout complet, dont chacune d'elles fait partie, et qu'on nomme à juste titre un composé théandrique ou *deiviril*, c'est-à-dire, divin et humain tout à la fois. Ce qu'il a de divin, ce qu'il est en tant que divin (Fils de Dieu et vrai Dieu) n'a pas été fait, n'a point commencé d'être; mais il était au commencement, il n'a point cessé, il ne cessera point d'être, parce qu'il est essentiellement immuable et éternel. Ce qu'il a d'humain, ce qu'il est en tant qu'humain, (fils de l'homme et vraiment homme) a commencé d'être avec ces rapports analogiques dont nous venons de parler; mais depuis qu'il a commencé, il n'a jamais cessé et ne cessera jamais d'être avec ces rapports, et par conséquent avec cette union hypostatique que S. Thomas fait consister dans une certaine relation. Il a toutefois cessé d'être avec l'union de l'âme au corps, depuis l'instant de la mort jusqu'au moment de la résurrection de Jésus-Christ, qui durant cet intervalle a cessé d'être homme. Ce même composé théandrique a été fait ce qu'il est en tant qu'homme, âme, corps, chair; et voilà pourquoi l'Evangile, après avoir dit *In principio erat Verbum*, ajoute dans la suite, *Verbum caro factum est*.

Telles sont les idées nettes, les notions exactes, les solutions plausibles ou du moins intelligibles que les autres textes que nous avons cité de cet apôtre, en y joignant l'exemple de l'inspiration des auteurs sa-

(1) Ce mot se dit de l'ordre général qui règne entre les diverses parties d'un tout, ordre en conséquence duquel elles concourent le plus parfaitement qu'il est possible, soit à l'effet du tout, soit au but que l'artiste s'est proposé. D'où il suit que pour prononcer qu'il règne une harmonie parfaite dans un tout il faut connaître le tout, ses parties, le rapport de ses parties entre elles, l'effet du tout, et le but que l'artiste s'est proposé. Plus on connaît de ces choses, plus on est convaincu qu'il y a de l'harmonie, plus on y est sensible; moins on en connaît, moins on est en état de sentir et de prononcer sur l'harmonie. Si la première montre qui se fit fût tombée entre les mains d'un paysan il aurait aperçu quelque arrangement entre ses parties; il en aurait conclu qu'elle avait son usage; mais cet usage lui étant inconnu il ne serait point allé au-delà, ou il aurait eu tort. Faisons passer la même machine entre les mains d'un homme plus instruit ou plus intelligent, qui découvre au mouvement uniforme de l'aiguille et aux directions égales du cadran qu'elle pourrait bien être destinée à mesurer le temps, son admiration croîtra. *Encyc.*, t. 8, p. 50.

(1) *Unio de qua loquimur, est relatio quadam quæ consideratur inter naturam divinam et humanam, secundum quod conveniunt in una persona filii Dei* 3^e, 2. a. 7.

crés et la comparaison de l'union de l'âme avec le corps, fournissent sur ces questions : Comment Dieu, s'est-il fait homme ? Comment Dieu, après avoir parlé par les prophètes, (Hebr. 1, 1), qui étaient comme sa bouche, a-t-il parlé par la propre bouche de son Fils ? (Jer. 15, 19) Comment Jésus-Christ est-il Dieu et homme tout ensemble ? Telles sont aussi les idées qu'a eues là-dessus S. Augustin, et qu'il a exprimées en ce peu de mots : Qu'est-ce que l'homme, dit-il ? C'est une âme qui a un corps. Qu'est-ce que Jésus-Christ ? C'est le Verbe qui a une humanité. *Quid est homo ? Animarationalis habens corpus. Quid est Christus ? Verbum Dei habens hominem* (Tract. 19 in Joan., c. 17) (1).

Mais, demandera-t-on, Comment a-t-il cette humanité ? comment la possède-t-il et la fait-il sienne ? Est-ce seulement par une communication de grâces et faveurs singulières, ou d'honneur et de dignité surnaturelle, ou d'autorité et de pouvoir souverain, ou de culte suprême et d'adoration qu'il veuille qu'elle reçoive, comme étant le temple dans lequel il habite, l'instrument par lequel il agit, l'argent qui le représente, et qui, revêtu de la puissance divine, partage tous les hommages rendus à la Divinité ; enfin comme un autre lui-même par adoption, ou comme n'étant qu'un avec lui par une très-intime union de volonté, et dans le même sens que S. Luc dit des premiers chrétiens, qu'ils n'étaient tous qu'un cœur et qu'une âme ? Non. Anathème à tous et à chacun de ces sens, condamnés justement par le cinquième concile général. Ils n'expriment qu'une union morale, accidentelle, locale, extrinsèque qui ne suffit pas : il faut en admettre une physique, substantielle, hypostatique et intrinsèque ; il faut reconnaître que le Verbe se rend l'humanité propre, non en se l'attribuant par une consécration extérieure, ou par la possession intérieure d'une partie de ce qu'elle a et de ce qu'elle est, mais en pénétrant foncièrement tout son être, en saisissant toutes ses facultés, en occupant et possédant toutes ses puissances, en gouvernant et dominant toutes ses opérations ;

(1) Il y a beaucoup de chrétiens qui conçoivent Jésus-Christ d'une manière imparfaite ; car ce terme ne leur représente d'abord que l'humanité de Jésus-Christ, et ne la leur représente que d'une manière peu différente de celle des autres hommes qui subsiste par elle-même et en elle-même. Ensuite, par une seconde pensée, ils conçoivent que cet homme est joint à Dieu et uni à Dieu : mais l'homme est toujours l'objet direct de leur pensée, et le Verbe n'est que l'accessoire. Or cette manière de concevoir Jésus-Christ n'est pas correcte : car l'homme, subsistant en soi, n'est pas devenu Dieu ; mais Dieu, subsistant en soi, est devenu homme. Le Verbe est ce qu'il y a de principal et de dominant en Jésus-Christ ; l'humanité n'est que l'accessoire. Ainsi pour concevoir Jésus-Christ sans danger d'erreur, il le faut concevoir comme a fait S. Jean, et porter directement sa pensée au Verbe, en disant que Jésus-Christ est le Verbe de Dieu, la vie éternelle qui s'est fait homme, et qui s'est rendu propre une humanité qu'il a prise ; en sorte que l'objet direct de notre pensée soit le Verbe de Dieu, comme ce doit être l'objet direct et dominant de notre adoration. Cette note est tirée en partie du savant père Thomassin Tractat. de Incarnat. l. 3, c. 10, n. 6.

de sorte qu'elle perd le droit de se les approprier, et par là même elle perd sa personnalité, son moi, sa subsistance : comme une goutte d'eau qu'on jette dans la mer et une nuance de couleur qu'on ajoute par le vernis à un tableau perdent la leur, à cause qu'elles deviennent parties accessoires du tout, ou du composé à qui elles sont unies, en qui, après leur union, elles subsistent, et à qui leurs effets appartiennent et sont attribués : il en est de même de l'humanité qui, sans être privée de sa nature (non plus que cette eau et cette couleur ne sont privées de la leur), est dépouillée de sa personnalité à cause qu'elle n'est qu'une partie accessoire du Verbe divin, en la personne duquel elle subsiste, et à qui tout ce qu'elle a, tout ce qu'elle opère, tout ce qu'elle est, doit être attribué comme au seul agent et au vrai propriétaire, tant de cette nature humaine que de la nature divine, partie principale avec lui du tout ou composé théandrique.

Faut-il d'autres comparaisons qui rendent ce mystère intelligible ? En voici quatre qui, sans être parfaites sont justes, autant que peut le permettre un sujet si fort élevé au-dessus de notre intelligence. Nous les emploierons d'autant plus volontiers, que par là nous imiterons les saints docteurs et Jésus-Christ lui-même, qui pour faire mieux entendre les choses les plus spirituelles et les plus surnaturelles les ont comparées à des objets corporels et sensibles que présente à la vue de tout le monde le spectacle de la nature.

Première comparaison. — Comme le fer enflammé, dit S. François de Sales (Ep. l. 7, ep. 32), dont le langage suranné ne laisse point de plaire encore par sa naïveté charmante, à la nature du fer et celle du feu, et peut être dit fer et feu tout ensemble ; ainsi Notre-Seigneur ayant saisi la nature humaine comme le feu saisit le fer, il est vraiment Dieu à raison du feu de la divinité et vraiment homme à raison du fer de l'humanité. Et comme le fer ne laisse pas d'être fer, pesant, massif, ferme et dur pour être enflammé, et que le feu ne laisse pas d'être feu, chaud, lumineux, ardent pour être enfermé ; ainsi l'humanité de Notre-Seigneur ne laisse pas d'être petite, tendre, gémissante, frileuse en la crèche de Bethléem, encore qu'elle fût jointe à la Divinité ; et la Divinité ne laisse pas d'être toute-puissante, toute glorieuse, pour être jointe à l'humanité. Comme ce fer enflammé est propre à des usages et à des effets dont il ne serait pas capable s'il n'était pas enflammé, et comme sa jonction à la flamme rend celle-ci capable d'effets qu'elle ne produirait point si elle était seule : de même le composé théandrique (c'est-à-dire tout à la fois divin et humain) est propre à des usages et à des effets dont il ne serait point susceptible s'il n'était que divin, ou s'il n'était qu'humain. Comme les opérations de ce fer, en tant que fer, sont distinctes des opérations de ce même fer, en tant qu'enflammé, et comme il est vrai de dire qu'en tant que fer il brise, par exemple, un morceau de bois sur lequel il tombe, et qu'en

tant qu'enflammé il le brûle ; de même les opérations du composé théandrique , en tant que divin , sont distinctes des opérations de ce composé , en tant qu'humain , et *vice versa*. Enfin comme la différence des opérations du fer , en tant que fer , d'avec ses opérations , en tant qu'enflammé , n'empêche pas que le fer et le feu ne contribuent ensemble à faire parvenir l'ouvrier au but qu'il s'est proposé , en joignant le feu au fer , et qu'il n'aurait pu obtenir sans cette jonction ; de même la différence des opérations divines d'avec les opérations humaines du composé théandrique ne les empêche pas de contribuer ensemble à l'obtention de la fin que Dieu s'est proposée en unissant les deux natures et pour laquelle cette union était nécessaire. *Il a fallu*, dit S. Léon (*Serm. de Nativ. Dom.*) , *que la Majesté suprême se revêtit de notre bassesse ; que l'immortalité se couvrit de notre mortalité ; que la toute-puissance se cachât sous le voile de notre faiblesse , afin que le Seigneur même , comme médiateur entre Dieu et les hommes , exécutât ce qui était nécessaire pour notre remède , mourant de la part d'une nature , et ressuscitant de la part de l'autre ; parce que s'il n'avait pas été vrai Dieu il n'aurait pu nous guérir , et s'il n'avait pas été vrai homme il n'aurait pu nous donner l'exemple.*

Seconde comparaison.— Elle est tirée d'un météore qu'on appelle *Parélie* : c'est une clarté brillante à côté du soleil , dont elle a la figure , et qui la produit par la réflexion de ses rayons sur une nuée. Le parélie est composé de deux choses très-différentes en elles-mêmes , et toutefois si étroitement unies , qu'elles paraissent confondues ; savoir la lumière du soleil et la nuée. Cette lumière n'est point la nuée , et cette nuée n'est point la lumière : ainsi la nature divine de Jésus-Christ n'est point la nature humaine , et la nature humaine n'est point la nature divine. Le parélie est un luminaire , le parélie est un nuage : de même Jésus-Christ est un Dieu , Jésus-Christ est un homme. Le parélie est formé de la substance du soleil , puisqu'il est composé des rayons dont l'ensemble fait le corps de cet astre. Le parélie est formé de la substance des eaux de la terre , dont les vapeurs forment et composent la nuée : de même Jésus-Christ est pris de la terre , et fait partie de la masse du genre humain , puisqu'il est homme ; ce qui n'empêche point que Jésus-Christ ne soit formé de la propre substance de Dieu , dont il est la *splendeur de la gloire* (*Hebr. 1, 3*). Le parélie est en quelque sorte le fils du soleil , qui le produit par la réflexion de sa lumière , et le fils de la terre , dont les vapeurs engendrent la nuée : de même Jésus-Christ est fils du Père céleste , qui l'a engendré avant tous les siècles , et fils d'une mère terrestre , qui l'a mis au monde dans la plénitude des temps. Enfin comme le soleil , qui par l'union de sa lumière consubstantielle à la nuée , forme le parélie , lequel , au fond , n'est autre chose qu'un composé de cette lumière solaire et de cette nuée , conserve sa raison de supposé , sa subsistance au lieu que la nuée perd la sienne , quoiqu'elle conserve en en-

tier sa nature : de même le Verbe , qui par sa divinité unie à l'humanité forme le composé théandrique , conserve sa raison de personne , sa subsistance , tandis que l'humanité perd la sienne en conservant toutefois sa nature entière.

Un auteur judicieux (*Abadie*) , dont nous avons tiré en partie cette comparaison qu'il avoue n'être pas sans disparité , y joint une remarque bien propre à dissiper le préjugé des incrédules , qui jugent indigne de Dieu de s'unir hypostatiquement à l'homme. Le soleil , dit-il , s'unit avec le nuage où il imprime son éclat sans rien perdre de sa gloire et de sa splendeur ; pourquoi Dieu ne s'unirait-il pas à une nature innocente et très-sainte sans rien perdre de sa dignité et de sa grandeur suprême ? Pourquoi cette union doit-elle paraître indécente et révoltante à ceux qui savent que de tous les hommes qui ont parlé de la Divinité il n'y a que les épicuriens , qui , la concevant ou plutôt l'imaginant oisive et fainéante , l'aient entièrement séparée de ses créatures ? Tous les autres l'ont conçue unie à ses ouvrages. Les païens se la représentaient attachée à leurs temples et à leurs statues , auxquelles elle venait s'unir. Les Juifs concevaient avec plus de vérité Dieu uni d'une façon particulière à un buisson , à une nuée , à une arche. Plusieurs des incrédules se représentent la Divinité comme un esprit universel attaché à la matière universelle , comme notre âme l'est à notre corps. Que s'il est si ordinaire de concevoir Dieu comme uni à ses ouvrages , qu'y a-t-il de surprenant à se le représenter très-étroitement uni à la nature humaine de Jésus-Christ , d'une manière plus étroite et plus particulière qu'aux autres ? Car s'il y a une créature à laquelle la Divinité puisse s'unir , c'est une créature sainte et innocente comme celle-ci. S'il est possible que Dieu s'unisse à un corps , il l'est bien davantage qu'il se communique à l'esprit de Jésus-Christ. Si une arche a pu être remplie de Dieu , il y a peu de difficulté à concevoir que la nature humaine pure et sainte , plus parfaite que toutes les arches , ait eu cet honneur d'une façon particulière. Et si l'on ne rougit pas de rendre l'esprit universel dépendant en quelque sorte par son union avec la matière , pourquoi refuserions-nous d'admettre une union qui laisse à Dieu toute son indépendance et toute sa liberté , et ne va qu'à rendre le corps et l'âme de Jésus-Christ plus soumis à Dieu ?

X. Troisième comparaison renfermant plusieurs éclaircissements nouveaux. — Elle est prise de l'alliance merveilleuse (1) que l'art

(1) Quelque simple que soit l'opération de la greffe rien n'est plus merveilleux que l'effet qu'elle produit. Par cette merveille je n'entends pas , par exemple , de faire venir (a) une tête de pommier sur un platane ; ou des faines de hêtre sur un châtaignier , ou des poires sur un orme , ou des raisins sur un buisson. Ce sont là des monstres plutôt que des merveilles : ou du

(a) Steriles platani malos gessere valentes ,
Castaneæ fagos , ormusque incanduit albo
Flore pyri. (Georg. 2.)

de greffer produit entre les natures diverses de deux arbres fruitiers qui, sans être de même espèce, ont entre eux quelque convenance et analogie; par exemple, un oranger sur une branche duquel on greffe un rameau de citronnier présente aux yeux de la raison un grand nombre de parités avec ce que la foi enseigne sur l'Incarnation.

1° L'oranger et le citronnier, quoique de nature différente, se ressemblent beaucoup dans leur structure, leur couleur, leur écorce, leurs fleurs, leurs fruits.

2° Cette ressemblance est cause qu'il y a entre eux une certaine analogie ou affinité qui les rend propres à la greffe ou à l'enture de l'un sur l'autre, et qui sert à donner un bon suc aux fruits qui en proviennent.

3° Quoique l'un soit enté sur l'autre, chacun d'eux conserve sa nature entière sans mélange ni confusion.

4° Leurs deux natures, quoique distinctes, sont unies par le moyen de l'ente dans un seul suppot ou sujet, dans un seul arbre qui peut être dit tout à la fois oranger et citronnier: oranger, en tant qu'il porte des oranges; citronnier en tant qu'il produit des citrons. On peut dire aussi que cet arbre a été fait citronnier sans cesser d'être oranger.

5° Leur union est substantielle, physique, immédiate, intime, puisqu'ils sont non des accidents, mais des substances; qu'ils se touchent, se tiennent ensemble, et s'incorporent l'un dans l'autre.

6° Leur union est hypostatique, puisque le rameau du citronnier perdant son hypostase, c'est-à-dire sa raison de suppot, ne forme plus avec l'arbre sur lequel il est enté qu'un seul *tout complet*, qu'un seul *être à soi*, qu'un arbre unique, auquel la production tant des oranges que des citrons doit être attribuée.

7° Leur union, lorsqu'elle a un heureux succès, tourne à l'honneur et à la gloire non seulement de celui qui a su la bien faire et qui a enté comme il faut la greffe sur le sujet, mais encore de l'arbre même,

moins n'y ayant dans ces sujets aucun suc convenable aux fruits qu'on en veut tirer, tout ce qu'on ferait venir de la sorte ne serait que forcé, de mauvais suc, et n'étant bon à rien ne pourrait être regardé que comme une curiosité stérile. Je ne parle pas non plus de ces agréables bigarrures que quelques curieux recherchent dans leurs jardins, comme d'avoir à la fois des abricots, des pêches et des prunes sur un amandier; des merises, des guignes, des cerises, des griotes et des bigarreaux sur un merisier. Ces assortiments sont très-aisés à faire sur les arbres qui ont avec les greffes quelque juste affinité. Mais le grand objet de mon admiration, c'est de voir un mauvais arbre se convertir tout à coup en un bon, et un bon arbre se changer en un plus parfait. Selon l'exacte vérité, l'arbre ne change point. La tige du sauvageon demeure toujours sauvage. et tout ce qu'on en laissera sortir sera encore sauvage après l'enture. La branche entée conserve aussi sa nature; mais cependant de l'union de cette bonne branche avec le sauvageon qui la nourrit il résulte qu'on recueille de bons fruits sur un mauvais arbre: ce qui donne un juste sujet de dire que cet arbre est changé ou perfectionné. *Spectacle de la nature*, t. 2, p. 172.

qu'elle rend fécond en bons fruits de différentes espèces, et qui pour cette raison en est estimé, apprécié davantage.

8° Comme, suivant les botanistes, il y a, par la circulation ou par l'élévation et la descente successive de la sève ou du suc nourricier, une si étroite communication entre toutes les parties d'un arbre, c'est-à-dire, sa racine, son tronc, sa tige, ses fibres, etc., qu'elles sont toutes les unes à l'égard des autres dans un état de succion; en sorte que la nourriture que prend une de ces parties se transmet aux autres; que le suc de la racine passe à la tige, celui de la tige aux branches, celui des branches aux feuilles, et celui des feuilles repasse ensuite aux branches, celui des branches à la tige, et celui de la tige à la racine; il s'ensuit que du commerce mutuel entre le sujet et la greffe, entre l'oranger et le rameau du citronnier, par le moyen de leur sève, qui alternativement monte, descend de l'un à l'autre, et séjourne dans leurs veines ou leurs fibres, il résulte une action et réaction, une assistance réciproque pour leurs productions, une correspondance continuelle entre leurs branches, leurs fleurs, leurs fruits, une participation commune des propriétés de leurs natures (1), tellement que par la communication alternative de leur suc, ce qui arrive à l'un influe sur ce qui arrive à l'autre, et que l'état de l'un se ressent de l'état de l'autre. Si toutefois le rameau du citronnier vient à se dessécher et à mourir, l'oranger peut continuer à être vivant et sain; de manière que dans cette supposition on serait en droit de dire que cet arbre meurt en tant que citronnier et vit en tant qu'oranger.

XI. Application de la troisième comparaison aux mystères de l'Incarnation et de la Rédemption. — Il est si facile d'appliquer cette dernière parité au mystère de la Passion et de la Mort de l'Homme-Dieu, et les précédentes à celui de l'Incarnation, que nous ne croyons pas devoir nous y arrêter beaucoup. Observons seulement que de même qu'on peut distinguer dans cet arbre trois sortes de qualités, dont il a les unes en tant qu'oranger, les autres en tant que citronnier, les autres en tant qu'oranger et citronnier tout à la fois; de même on distingue dans le Verbe incarné trois sortes de propriétés: les unes ne lui appartiennent qu'en tant qu'il est Dieu et Fils de Dieu; les autres ne lui conviennent qu'en tant qu'il est homme et fils de l'homme; les autres lui conviennent en tant qu'il est Dieu et homme tout ensemble. Les premières, réservées à sa

(1) Pour se convaincre que les feuilles, les fleurs, les fruits du sujet et de la greffe participent aux propriétés naturelles de l'un et de l'autre, c'est-à-dire, de l'oranger et du citronnier, il n'y a qu'à lire le Dictionnaire économique, qui enseigne divers secrets de rendre les fruits médicinaux et purgatifs. *T. 2, p. 1065.*

S. François de Sales, dans le huitième chapitre de son douzième livre de l'Amour de Dieu, dit une chose encore plus surprenante, savoir, que l'olivier planté près de la vigne lui donne sa saveur.

seule personne ou nature divine, sont incommunicables à son humanité; telles sont sa génération éternelle, sa spiration active, sa puissance créatrice, son indépendance, sa présence partout, l'infinité de sa béatitude, l'immensité de ses perfections. Les secondes sont celles dont est susceptible seulement sa nature humaine; telles sont la douleur, la tristesse, la faim, la soif, l'infirmité, la mort. Les troisièmes sont celles qui se trouvent dans ses deux natures, quoique d'une manière bien différente et bien inégale; telles sont la sainteté, la justice, la miséricorde, la bonté, l'entendement, la volonté, la liberté et les exercices de ces perfections, les actes de ces facultés en ce qui concerne la rédemption des hommes, la rémission des péchés, la sanctification des âmes, l'opération des miracles, en un mot le gouvernement du monde dans l'ordre de la nature, dans celui de la grace, dans celui de la gloire. Ces actes, ces exercices, ainsi que ces facultés, se trouvant dans les deux natures, et influant les uns sur les autres, il en résulte plusieurs rapports remarquables, et dont chacun mérite une attention particulière.

1° Rapport de ressemblance. Rien dans tout l'univers ne porte tant l'empreinte de la Divinité et de ses attributs que l'humanité du Verbe et que les dons surnaturels et suréminents qu'elle a reçus dans le plus haut degré qui puisse approcher la créature du Créateur et la rendre une très-vive image, un très-beau portrait, un miroir très-fidèle de l'Être souverainement parfait. Ce plus haut degré doit s'entendre moralement, ainsi qu'on l'expliquera dans la suite.

2° Rapport de convenance et d'analogie. Le Verbe, qui comble de faveurs excellentes l'humanité, et qui l'inonde d'un déluge de grâces choisies et de singulières prérogatives, observe par là toutes les bienséances et décences que demande l'honneur divin qu'il lui fait de se l'approprier et de la terminer tout entière: par exemple, une de ces décences, à l'égard de l'âme, est le don d'être impeccable; et, à l'égard du corps, la prérogative de naître d'une mère vierge: prérogative que S. Bernard (*Serm. 4 de Assump.*) appelle *miraculum amplissime conveniens*: *Neque enim, ajoute-t-il, filius alius Virginem, nec Deum decuit partus alter.*

3° Rapport d'unité de personne, nonobstant la pluralité des deux natures, et la distinction de leurs facultés et de leurs actions, parce qu'il n'y a qu'un propriétaire d'elles deux auquel seul appartient tout ce qu'elles sont, tout ce qu'elles ont, tout ce qu'elles font.

4° Rapport de communication d'idiomes, fondée sur cette unité de personne dans Jésus-Christ, en qui subsistent les deux natures, et à qui par conséquent conviennent les dénominations de leurs propriétés; en sorte qu'on peut dire qu'il est tout à la fois Dieu et homme, immortel et mortel.

5° Rapport de la substance divine aux substances de l'âme et du corps qui compo-

sent l'humanité du Verbe, et qui sont comme entées dans sa divinité, parce qu'elles en sont dominées, pénétrées, saisies d'une manière, il est vrai, spirituelle, mais toutefois aussi réelle, aussi immédiate, aussi intime que l'est l'ente ou la greffe insérée dans un arbre dont elle devient partie accessoire.

6° Rapport de correspondance continuelle et perpétuelle entre les facultés (l'entendement, la volonté, la liberté) de chacune des deux natures, et entre leurs opérations respectives, avec indépendance de la part des divines et subordination de la part des humaines, que le Verbe dirige et gouverne suivant son bon plaisir divin, toujours efficace à l'égard de tous les objets qu'il veut absolument.

Mais à l'égard d'un grand nombre de ceux sur lesquels il est indifférent, ou qu'il ne veut que conditionnellement, il laisse à la disposition de son franc-arbitre humain, surnaturellement aidé et fortifié, d'agir ou de ne pas agir, et en agissant, de le faire plus ou moins à son gré, comme aussi de s'y proposer telle ou telle fin particulière (par exemple, la manifestation de tel ou tel attribut, l'exercice de telle ou telle vertu) et de choisir pour parvenir à cette fin tels ou tels moyens dont il fait dépendre l'exécution des désirs et des prières de sa sainte âme, que sa volonté divine, qui est la même que celle de son Père, exauce toutes les fois que ces prières sont non conditionnelles, mais absolues. C'est ce qu'annoncent les textes sacrés (*Psal. 2, 8; Joan. 17, 24; Id. 11, 42*) que nous indiquons, et c'est ce que nous espérons faire voir encore plus clairement dans la suite de cet ouvrage.

7° Rapport d'action et de réaction, de concours et de coopération aux mêmes effets et de tendance aux mêmes fins, par les actes libres de la volonté divine, qui influent sur ceux de la volonté humaine, et par les actes de celle-ci, qui influent sur celle-là, ainsi que le montrent les textes que nous venons d'indiquer et ces autres: *Clarifica filium tuum, ut filius tuus clarificet te... Pater clarifica nomen tuum: venit ergo vox de celo, et clarificavi et iterum clarificabo* (*Joan. 12, 27, 28*). *Nunc clarificatus est filius hominis, et Deus clarificatus est in eo. Si Deus clarificatus est in eo, et Deus clarificavit eum in semetipso... Data est mihi omnis potestas in celo et in terra; euntes ergo docete omnes gentes, etc. Propter quod et Deus exaltavit illum et donavit illi nomen quod est super omne nomen, ut in nomine Jesu omne genu flectatur* (*Ibid. 13, 31, 32*). Tous ces textes prouvent que les actes de la volonté divine tendent à glorifier et faire glorifier l'humanité du Verbe par la manifestation de ses vertus, par la prédication de ses apôtres, par la propagation de son Evangile, par l'obéissance des peuples à son empire spirituel, par l'honneur rendu à son nom révéré dans le ciel, adoré sur la terre, redouté dans les enfers.

D'autres passages (*Luc. 22, 42; 8, 29; Joan. 4, 34; 17, 6; 6, 11; Hebr. 10, 6; 7, 21*) que nous indiquons prouvent que les actes de la

(Six.)

volonté humaine, toujours soumise à la divine, tendent à glorifier et à faire glorifier la Divinité, par le soin continu qu'elle a d'exécuter ses ordres, de manifester ses attributs, de lui offrir des satisfactions propres à réparer les outrages faits à sa majesté suprême, de lui adresser des supplications et des actions de grâces relatives aux besoins des hommes et aux faveurs qu'ils reçoivent de son infinie bonté. Les deux volontés, la divine et l'humaine, coopèrent à tous ses effets, en y mettant chacune quelque chose du sien, parce que les actes de l'une influent sur ceux de l'autre dans la production de ces mêmes effets.

8° Ces effets quoique différents dans leur fin particulière ont néanmoins la même fin générale. Quelle est cette fin ? C'est de procurer en commun et par indivis la gloire de l'une et de l'autre nature, à cause que la gloire de la Divinité rejaillit sur l'humanité, et celle de l'humanité sur la Divinité : de même que l'honneur d'un père illustre et sage rejaillit sur son fils, à qui il donne de grands exemples avec une belle éducation, et l'honneur de ce fils qui en profite et imite celui qui les lui donne rejaillit sur son père. De même encore que la gloire d'un roi qui, habile en l'art de régner, prescrit à son premier ministre d'excellentes règles pour l'acquiescement de son ministère, dans le détail d'affaires importantes qu'il confie à sa prudence, rejaillit sur ce ministre honoré de la confiance du prince ; et la gloire que s'acquiert ce ministre en suivant ces règles et en faisant par là réussir des entreprises honorables à son maître rejaillit sur le prince, qui par lui et avec lui gouverne sagement et heureusement son royaume. L'un et l'autre coopèrent à ce gouvernement ; l'un en premier et en souverain, l'autre en second et en subalterne, mais subalterne revêtu de l'autorité du prince, et supérieur par là à tous les autres sujets, à l'égard desquels il est le dépositaire des faveurs, le distributeur des grâces, le juge des bonnes et des mauvaises actions, le dispensateur des récompenses et des châtiments.

Il en est ainsi (proportion gardée) de la volonté humaine du Verbe relativement à la volonté divine. Celle-ci, souveraine et indépendante, a soumis toutes les créatures à celle-là (1), en donnant à sa sainte âme une plénitude de lumières et de forces surnaturelles et capables de gouverner en second tout l'univers conjointement avec elle, et conformément aux règles immuables de la sagesse sur certains objets et à certaines lois positives sur d'autres, en la laissant la maîtresse d'en faire l'application dans telles ou telles circonstances de temps, de lieux, de personnes, ou de la faire plus ou moins pour telles ou telles entreprises, par tels ou tels moyens, d'en exiger en rigueur l'observance entière ou de la modérer, ou même d'en dispenser, d'en punir ou d'en pardonner certaines transgressions, ou de relâcher une partie des pei-

nes qu'elles méritent, etc. ; par là ces deux volontés coopèrent au gouvernement de l'univers, et sont cause ensemble d'une foule d'effets dont la production doit être attribuée à toutes deux en commun, et leur appartient, pour ainsi dire, *par indivis* : de même que les fruits du sujet et de la greffe dont nous avons ci-dessus parlé appartiennent à l'un et à l'autre, parce que les sèves propres de l'un et de l'autre, passant tour-à-tour du sujet à la greffe et de la greffe au sujet, contribuent en commun à former les fruits de différentes espèces, qui tous se ressentent des doubles qualités de l'arbre qui les produit, non pas simplement comme oranger ni seulement comme citronnier, mais comme oranger et citronnier tout à la fois.

Ainsi l'action et réaction, l'influence mutuelle, la participation commune et, suivant l'expression de S. Jean Damascène, la *communication alternative* qui se trouve entre les opérations respectives des volontés et des autres facultés des deux natures du Verbe incarné, sont cause que la condigne satisfaction faite à Dieu, la rédemption des hommes, la sanctification des âmes, le gouvernement de l'Eglise, soit triomphante, soit militante, soit souffrante, etc., appartiennent en commun à ses deux natures, ou, pour parler exactement, à sa personne, en tant qu'elle les possède et termine toutes deux. Nous expliquerons davantage dans la suite cette communication ou participation qui divinise en quelque sorte les opérations humaines, et humanise en quelque manière les opérations divines du Verbe, qui fait les unes et les autres, non pas simplement comme Dieu, ni seulement comme homme, mais comme Dieu-Homme, ou comme Homme-Dieu, suivant la doctrine des pères et des théologiens cités par un illustre (1) auteur. Ce que nous venons de dire suffit pour montrer la justesse de notre troisième comparaison.

Passons à la quatrième, sur laquelle il convient d'insister beaucoup, parce que l'Eglise, qui a adopté le symbole de S. Athanase, d'où elle est tirée, l'a jugée bien propre à éclaircir le mystère de l'Incarnation.

L'âme, quoique d'une nature spirituelle, a un corps matériel qui lui est uni. De l'union de l'un et de l'autre résulte un tout complet, un être à soi, une personne, qui est l'homme, esprit et corps tout ensemble, incorruptible et corruptible, intelligent et purement brut. Ces attributs conviennent au tout par rapport à chacune de ses parties. Ainsi le Verbe divin, dont la vertu soutient tout, s'unit d'une façon particulière, ou plutôt, dit le savant Evêque de Meaux (T. 8, p. 176), il devient lui-même, par une parfaite union, ce Jésus-Christ, fils de Marie ; ce qui fait qu'il est Dieu et homme tout ensemble, engendré dans l'éternité, et engendré dans le temps, toujours vivant dans le sein du Père, et mort sur la croix pour nous sauver. Mais où Dieu se trouve mêlé jamais

(1) A Dionysio manavit christianæ Theologiæ scitum, Nec ut Deum divina, nec ut hominem humana, operatum esse Christum, sed ut Deum hominem omnia. Thomass. de Incarn. l. 5, c. 9, n. 5.

(1) Omnia dedit ei pater in manus. Joan. 13, 3.

les comparaisons tirées des choses humaines ne sont qu'imparfaites. Notre ame n'est pas devant notre corps, et quelque chose lui manque lorsqu'elle en est séparée. Le Verbe, parfait en lui-même dès l'éternité, ne s'unit à notre nature que pour l'honorer. Cette ame qui préside au corps et y fait divers changements en souffre elle-même à son tour. Si le corps est nu au commandement et selon la volonté de l'ame, l'ame est troublée, l'ame est affligée et agitée en mille manières, ou fâcheuses, ou agréables, suivant les dispositions du corps; en sorte que comme l'ame élève le corps à elle en le gouvernant, elle est abaissée au-dessous de lui par les choses qu'elle en souffre. Mais en Jésus-Christ le Verbe préside à tout, le Verbe tient tout sous sa main. Ainsi l'homme est élevé, et le Verbe ne se rabaisse par aucun endroit : immuable, et inaltérable, il domine en tout la nature qui lui est unie. De là vient qu'en Jésus-Christ l'homme absolument soumis à la direction intime du Verbe qui l'élève à soi n'a que des pensées et des mouvements divins. Tout ce qu'il pense, tout ce qu'il veut, tout ce qu'il dit, tout ce qu'il cache au-dedans, tout ce qu'il montre au-dehors est animé par le Verbe, digne du Verbe, c'est-à-dire digne de la raison même, de la sagesse même et de la vérité même.

Il n'est pas donné à tous de bien entendre ces sublimes vérités; il n'est même donné à personne de les comprendre. Mais ce n'est pas une raison à l'incrédule de les rejeter; et pour l'en convaincre nous lui faisons le dilemme suivant qui le presse de toutes parts, et auquel nous le définions d'échapper. Concevez-vous, lui demandons-nous, l'union de l'ame avec le corps, ou ne la concevez-vous pas? Si vous répondez avec Jean-Jacques Rousseau, dont nous avons rapporté le texte dans notre première Instruction sur les mystères, qu'elle vous paraît absolument incompréhensible, quoique réelle et certaine, nous vous répliquons de même que l'incompréhensibilité de l'union hypostatique des deux natures en Jésus-Christ n'empêche pas la réalité, la certitude de ce mystère.

Si vous répondez que vous la concevez clairement, expliquez-nous donc d'une manière claire et nette comment le corps, qui est une substance étendue, peut être unie à l'ame qui n'a point de parties; si c'est un lien qui les enchaîne l'un avec l'autre, qu'est-ce que ce lien? est-il spirituel? est-il corporel? S'il est spirituel, comment l'ame, qui n'a point de dimensions, peut-elle avoir prise sur un corps qui en a? S'il est corporel, comment le corps, qui a des dimensions, peut-il avoir prise sur l'ame qui n'en a point?

Direz-vous que cette union se fait sans aucun lien et sans aucun mode? Aurez-vous recours à l'opinion des causes occasionnelles ou à d'autres systèmes des nouveaux philosophes? Prétendez-vous résoudre d'une façon satisfaisante les difficultés qu'on leur oppose? Pour bien juger si votre prétention est fondée, examinons l'un après l'autre ces systèmes avec leurs difficultés; faisons là-dessus une

espèce de dissertation philosophique (1) et théologique, dont l'utilité se fera connaître dans la suite de cette Instruction. Nous y montrerons la vérité des deux propositions suivantes :

I. Les systèmes pour expliquer l'union de l'ame avec le corps ne satisfont pas entièrement l'esprit.

II. En supposant qu'ils le satisfont pleinement, la manière dont l'on peut, par des raisons ou des hypothèses également probables, expliquer l'Incarnation doit également le satisfaire.

Examen du Système des causes occasionnelles.

Ce système, qui refuse toute causalité physique aux esprits sur les corps et aux corps sur les esprits, paraît fort susceptible du pour et du contre; il a pour lui des raisons plausibles qui sont assez connues, et contre lui plusieurs difficultés, dont les unes sont théologiques, les autres philosophiques. Nous passerons légèrement sur les premières, parce que les incrédules que nous combattons ne reconnaissent pas l'autorité des livres saints d'où elles sont tirées. Nous dirons seulement qu'il n'est pas facile de concilier cette opinion avec les actions et les effets réels que l'Écriture attribue aux anges et aux démons. Si

(1) Nous avons lu dans un écrit public qu'on a observé que notre Instruction sur l'accord de la foi et de la raison n'est pas seulement *théologique*, mais encore *très-philosophique*; ce qui frappera plus directement, ajoute-t-on, le but que nous nous sommes proposé de réfuter les incrédules par des arguments qu'on appelle *ad hominem*, par des raisonnements fondés sur les principes mêmes de leur propre philosophie. Nous avons taché et tâcherons encore, avec le secours d'en haut, d'atteindre ce but également difficile et important, si l'on en croit un des plus beaux esprits et des meilleurs écrivains de notre siècle. M. de Fontenelle disait il y a plus de 60 ans, dans l'éloge d'un auteur qui avait entrepris d'accorder la foi et la raison. *Cette entreprise, déjà tentée plusieurs fois par de grands hommes, digne de tous leurs efforts et de leur plus sage ambition, est plus nécessaire que jamais dans un siècle aussi éclairé que celui-ci.* Ces grands hommes sont surtout ceux des SS. docteurs qui ont écrit contre les philosophes païens. En leur opposant des vérités avouées par les chefs mêmes de leur secte, surtout par Platon et par Aristote, ils se sont efforcés de les conduire par les lumières mêmes de la raison dans les saintes obscurités de la foi; et ils ont fait voir que les dogmes de la religion bien approfondis, sont victorieux de toutes les attaques de l'incrédulité. Pour les imiter en combattant les incrédules de notre siècle, qui se plaisent à prendre le nom de philosophes et à citer Descartes et Leibnitz comme d'excellents maîtres dont ils font gloire d'être les disciples, nous nous servirons des armes que nous fournissent les systèmes de ces auteurs et les principes d'une philosophie, non hardie et téméraire qui pour expliquer ce qu'elle croit anéantit ce qu'elle doit croire, mais sage et solide qui, en respectant les voiles dont il a plu à Dieu de couvrir les mystères de la religion, se sert de la raison pour montrer que, quoique obscurs, ils ne sont ni absurdes, ni intelligibles. Une telle philosophie s'accorde très-bien avec la théologie, puisque la théologie, à proprement parler, n'est autre chose que la philosophie de la religion.

les esprits n'agissent pas sur les corps, pour-quoi dit-elle que ce fut l'Ange exterminateur qui tua les premiers nés de l'Égypte, à la mort desquels il n'aurait nullement contribué ni par sa présence, ni par sa volonté ? Pourquoi assure-t-elle que la loi a été donnée par le ministère des anges, au milieu des éclairs et des tonnerres qui accompagnèrent cette promulgation dont Dieu seul aurait été l'auteur sans aucune intervention des esprits célestes ? Pourquoi représente-t-elle le démon comme remuant les corps des possédés, et opérant de faux prodiges ? Lorsqu'il tente les hommes par des prestiges, oserait-on dire qu'ils sont tentés par l'action de Dieu même, comme premier ou seul auteur de ses prestiges ?

Il n'est pas non plus facile d'accorder cette opinion avec ce que la philosophie enseigne sur l'infinité des perfections divines. Est-ce avoir une grande idée, une juste notion de la puissance infinie du Créateur si on lui donne des bornes, en soutenant qu'il n'a pu donner à ses créatures le pouvoir réel d'agir, quoiqu'on conçoive facilement qu'il est plus difficile de tirer du néant un être que de lui communiquer quelque force pour agir conformément à sa nature ? Quoi ! Dieu aurait donné à l'homme la langue pour parler, les yeux pour voir, les oreilles pour ouïr, et il n'aurait pu lui donner la faculté active d'user de ces organes pour ouïr, voir, parler ! Quel noble sentiment aura-t-on de la sagesse et de la véracité divines, si toutes les propriétés et vertus qu'on pense apercevoir dans les plantes, toutes les adresses et industries qu'on croit observer dans les animaux, toutes les marques de principe d'action et d'influence qu'on croit découvrir dans les organes du corps humain, dans les rayons du soleil et dans les ardeurs du feu, ne sont au fond rien de réel, ne sont par conséquent que de simples apparences, que de purs fantômes, que de vains noms qui ne signifient rien et n'ont aucun sens ? Car dans le système des causes occasionnelles, les arbres ne produisent pas plus de fruits que les rochers, les bêtes ne sont pas plus animées que les métaux, les hommes ne sont que les instruments ou plutôt les jouets de chaque action qu'ils croient faire par leur corps, et qu'ils ne font pas en effet ; le soleil n'éclaire pas plus que la terre, le feu n'échauffe pas plus que la glace ; en un mot, le monde entier n'est plus qu'une grande illusion, qu'un théâtre fantastique, où l'on s'imagine faussement voir les corps agir les uns sur les autres, sans qu'il y ait rien d'actif de leur part. Il en est d'eux, si l'on ose dans une matière sérieuse user de cette comparaison, comme des marionnettes : les enfants croient qu'elles sautent d'elles-mêmes, qu'elles se réjouissent ou se fâchent entre elles, tandis que tout ce jeu vient uniquement du seul maître de la machine. C'est donc réduire l'action de la Divinité à un pur jeu tout-à-fait indigne d'elle, que d'établir des causes occasionnelles qui seraient en même temps l'effet et la règle de l'opération divine.

Il est vrai, répondent les défenseurs de ces

causes, que cette opération ne serait qu'un jeu illusoire, si l'ame était aussi incapable d'agir sur elle-même physiquement que sur les corps. Mais quoique l'ame n'ait aucune efficacité réelle sur les corps, il suffit qu'elle ait le pouvoir de se modifier, qu'elle soit *cause physique* de ses propres volontés, pour rendre très-sage l'établissement d'une telle ame comme *cause occasionnelle* de certains mouvements du corps. Ici, comme l'utilité de l'ame est le but, la volonté de l'ame est la règle. Cette volonté, étant une *cause physique* de ses propres actes, est par là distincte de la volonté de Dieu même, et peut devenir une règle et un principe dont la sagesse divine fait dépendre les changements de la matière. Les volontés d'un esprit créé, dès-là qu'elles sont produites par cet esprit, sont une *cause mitoyenne* entre la volonté de Dieu et les mouvements des corps, qui rend raison de l'ordre de ces mouvements, et qui nous dispense de recourir, pour les expliquer, à la volonté immédiate de Dieu ; et c'est, ce semble, le seul moyen de distinguer les volontés générales d'avec les particulières. Les unes et les autres produisent bien immédiatement l'effet ; mais dans celles-ci la volonté n'a de rapport qu'à cet effet singulier qu'elle veut produire ; au lieu que dans celles-là on peut dire que Dieu n'a voulu produire cet effet que parce qu'il a voulu quelque autre chose dont cet effet est la conséquence. C'est bien une volonté efficace de Dieu qui me fait marcher ; mais il ne veut me faire marcher qu'en conséquence de ce qu'il a voulu, une fois pour toutes, que les mouvements de mon corps suivissent les desirs de mon ame. La volonté que j'ai de marcher, est une *cause mitoyenne* entre le mouvement de mon corps et la volonté de Dieu. Je marche en vertu d'une loi générale. Mon ame est vraie *cause* de ces mouvements de mon corps, parce qu'elle est *cause* de ses propres volontés, auxquelles il a plu au Créateur d'attacher ces mouvements. Ainsi les actions corporelles avec toutes leurs suites, bonnes ou mauvaises, lui sont justement imputées ; elle en est vraie *cause*, selon l'usage le plus commun de ce terme. *Cause*, dans le langage ordinaire, signifie une *raison* par laquelle un effet est distingué d'un autre effet, et non cette efficace générale qui influe dans tous les effets. Pour rendre les hommes responsables de leurs actions il importe fort peu qu'ils les produisent ou non par une efficace naturelle, par un pouvoir physique que le Créateur a donné à leur ame, en la formant, de mouvoir le corps qui lui est uni : mais il importe beaucoup qu'ils soient *causes morales* ou *libres* ; il importe beaucoup que l'ame ait un tel empire sur ses propres actes, qu'elle puisse à son gré vouloir ou ne vouloir pas ces mouvements corporels qui suivent nécessairement sa volonté. Otez toute action au corps, et faites mouvoir l'univers par l'efficacité des volontés divines, toujours appliquées à remuer la matière, les lois du mouvement ne seront point un jeu, dès que vous conserverez aux esprits une véritable efficace, un pouvoir réel de se modifier eux-

mêmes, et dès que vous reconnaîtrez qu'un certain arrangement de la matière à laquelle Dieu les unit devient pour eux, par les diverses sensations qu'il y excite, une occasion de déployer leur activité.

On fait contre le même système une autre objection plus forte. Que Dieu, dit-on, puisse faire par lui-même sans cause occasionnelle ce qu'il fait par elle, c'est une vérité que la foi et la raison enseignent comme un principe incontestable, comme un axiome : *Deus potest per se facere sine occasione quod facit per occasionem*. Si donc mon corps n'est que cause occasionnelle des sensations de mon âme, Dieu peut produire ces sensations sans que mon corps existe ; et comme il ne fait rien d'inutile, j'en pourrais conclure que mon corps n'existe pas, ou du moins que je ne suis pas certain de son existence, encore moins de celle des autres corps, sur laquelle toutefois est fondée la certitude de la révélation : car s'il n'est pas certain que les corps existent, il ne l'est pas non plus que Jésus-Christ est venu, qu'il a fait des miracles, qu'il est ressuscité. Ce système donc tend à détruire, ou du moins à ébranler les vérités fondamentales de la foi.

Les uns, pour résoudre cette difficulté, répondent que le penchant à croire qu'il y a des corps est si grand et si suivi par tous les hommes, qu'on serait fou de ne s'y pas livrer. Personne n'a jamais universellement révoqué en doute l'existence des corps ; et les immatérialistes, qui font semblant de la nier, forment une secte non de philosophes mais de menteurs.

D'autres recourent à la véracité divine. Nous sommes, disent-ils, portés, par une force irrésistible, à croire, sur le témoignage des sens, qu'il y a des corps. Cette force impérieuse est la voix de la nature ; et la nature répète ce que lui enseigne son auteur : de sorte que si nous sommes trompés par elle, c'est Dieu qui nous trompe. Autant donc qu'il est certain qu'il y a un Dieu incapable de tromper, autant est-il certain qu'il y a des corps.

Les mallebranchistes avouent que l'existence des corps n'ayant pas une liaison essentielle avec les sensations de l'âme, ne peut être démontrée par des arguments tirés du fond même de la chose, *ex visceribus rei*. D'où ils concluent que la raison n'en donne pas une certitude métaphysique ; mais ils prétendent que la foi en donne une certitude morale, pareille à celle que produisent les motifs de crédibilité qui rendent la Religion chrétienne évidemment croyable, et qui sont fondés sur ce que Dieu en a attesté la vérité en faisant des miracles, c'est-à-dire, en dérogeant aux lois générales par lesquelles il gouverne le monde : or ces mêmes motifs ont lieu dans l'hypothèse où l'on suppose qu'en ne consultant que la raison l'on n'est pas certain de l'existence des corps ; car voici comme un homme sensé qui croit la providence et la véracité de Dieu peut et doit raisonner : Quand même je pourrais douter qu'il y a des corps, je ne puis douter qu'il ne m'ait paru en mille rencontres et qu'il ne me pa-

raisse encore qu'il y en a, et que mon âme a éprouvé autant de fois et éprouve encore des sensations relatives à ces apparences. Quand même l'existence des corps serait incertaine, celle de ces apparences et de ces sensations est certaine.

Je suis certain aussi que les relations, les correspondances, les liaisons qu'elles ont les unes avec les autres, et qui sont si justement proportionnées, si régulièrement assorties, si continuellement uniformes et tendantes par des moyens convenables à une même fin, ne sont pas des effets du hasard et d'une rencontre fortuite ; mais qu'il faut que ce soit une souveraine intelligence, aussi éclairée pour connaître que puissante pour agir, qui ait voulu, qui ait dirigé, qui ait procuré cette justesse de liaisons, cette régularité de proportions, cette continuité de correspondances indicatives d'une intention marquée et d'un dessein suivi, conformément à des lois générales, constantes, invariables, ou qui ne souffrent d'exceptions que par l'entremise de celui qui, dans sa profonde sagesse et par sa puissance suprême en ayant formé, arrangé, combiné tous les ressorts, et en ayant prévu tous les effets dans l'ordre soit physique soit moral, se serait réservé la faculté d'en suspendre l'exécution dans des cas rares et extraordinaires pour donner aux hommes des connaissances surhumaines.

Je suis encore certain que le cours ordinaire de ces lois a été interrompu par plusieurs apparences de signes et de prodiges, dont les circonstances annonçaient que l'éclatante merveille de cette interruption était l'auguste langage de la Divinité, qui opérait ces phénomènes en témoignage et en preuve de la vérité des dogmes de la Religion chrétienne, du nombre desquels est celui de l'existence des corps. Je dois donc croire cette existence comme révélée de Dieu et comme certaine par la foi, quand même elle pourrait ne paraître que probable, à en juger par la seule raison ; quand même encore les seules lumières de la raison humaine, à qui les secrets desseins de la sagesse divine sont inconnus, ne suffiraient pas pour connaître l'utilité de cette existence, elles suffisent néanmoins pour montrer que des corps vraiment existants sont plus utiles et plus propres que des apparences et des fantômes à manifester la puissance et la bonté du Créateur.

D'autres philosophes que cite l'Encyclopédie (*Tom. 2, p. 788*), en refusant au corps une efficace réelle pour modifier l'âme, l'accordent à l'âme pour remuer le corps. L'âme, selon eux, étant une substance active et capable de se modifier elle-même, il est sans doute plus raisonnable de lui attribuer une pareille influence sur le corps que d'attribuer au corps (être purement passif et incapable d'agir sur lui-même, à plus forte raison sur autrui) un vrai pouvoir d'agir sur l'âme et de la modifier. Ils font valoir contre les cartésiens l'aveu même de Descartes : ce philosophe, dans le premier tome de ses Lettres

Lettre 69), dit expressément qu'il ne voit aucune raison vraisemblable pour nier qu'un être immatériel, tel que l'âme d'un homme, ou un ange, puisse produire du mouvement dans les corps, et qu'il ne voit rien dans l'idée de l'être spirituel qui répugne à la production du mouvement.

Leur objectez-vous que vous ne pouvez concevoir comment l'âme, qui est une intelligence spirituelle, puisse remuer le corps, qui est une étendue matérielle? Ce n'est pas, répondent-ils, un motif suffisant pour nier une chose que de dire, Je ne la conçois pas. Concevez-vous comment votre âme forme ses pensées et ses volitions? Vous ne la dépouillez pas néanmoins de ce pouvoir, à moins que vous n'en vouliez faire une pure machine. D'ailleurs vous êtes obligé de convenir que Dieu, qui est un esprit, peut remuer la matière. Cette qualité donc d'esprit ou de substance spirituelle n'est pas une raison de refuser à l'âme l'efficacité de remuer le corps.

Leur objectez-vous encore que l'union de l'âme et du corps en la manière qu'ils l'expliquent exigerait une suite continuelle de miracles, parce que les mouvements corporels qui dépendent des déterminations libres de l'âme troubleraient sans cesse le cours des lois physiques, suivant lesquelles la même quantité soit de forces vives, soit de forces directes, doit se conserver dans l'univers? Ils nient l'existence de ces prétendues lois, ou ils ne l'admettent que par rapport aux mouvements que les corps se communiquent les uns aux autres, indépendamment de l'acte libre d'une intelligence, et non point par rapport à ceux qui sont produits par cet acte, et qui, conformes à la loi générale que Dieu a établie à cet égard, ne supposent par conséquent aucun miracle.

Cette réponse paraît plausible; mais satisfait-elle entièrement l'esprit? On en peut juger par les principes du système contraire que nous allons examiner.

Examen de l'harmonie préétablie.

L'auteur de ce système est le célèbre Leibnitz, qui pour l'expliquer se sert de la comparaison suivante : *Figurez-vous*, dit-il, *deux horloges ou deux montres qui s'accordent parfaitement. Or cela peut se faire de trois façons. La première consiste dans l'influence mutuelle d'une horloge sur l'autre ; la seconde dans le soin d'un homme qui y prend garde ; la troisième dans leur propre exactitude. La première façon, qui est celle de l'influence, a été expérimentée par feu M. Huygens à son grand étonnement. Il avait deux grandes pendules attachées à une même pièce de bois : les battements continuels de ces pendules avaient communiqué des tremblements semblables aux particules du bois ; mais ces battements divers ne pouvant pas bien subsister dans leur ordre et sans s'entr'empêcher à moins que les pendules ne s'accordassent, il arrivait, par une espèce de merveille, que lorsqu'on avait même troublé leurs battements tout exprès, elles retournaient bientôt à battre ensemble. à peu près comme deux cordes qui sont à l'unisson.*

La seconde manière de faire accorder tou-

jours deux horloges, bien que mauvaises, pourra être d'y faire toujours prendre garde par un habile ouvrier qui les mette d'accord à tous moments : et c'est ce que j'appelle la voie de l'assistance.

Enfin la troisième manière sera de faire d'abord ces deux pendules avec tant d'art et de justesse, qu'on se puisse assurer de leur accord dans la suite : et c'est la voie du consentement ou de l'harmonie préétablie.

Mettez maintenant l'âme et le corps à la place de ces deux horloges ; leur accord ou leur sympathie arrivera aussi par l'une de ces trois façons. La voie de l'influence est celle de la philosophie vulgaire ; mais comme on ne saurait concevoir des particules matérielles, ni des espèces ou des qualités immatérielles qui puissent passer de l'une de ces substances dans l'autre, on est obligé d'abandonner ce sentiment. La voie de l'assistance est celle du système des causes occasionnelles ; mais je tiens que c'est faire venir Deum ex machina, dans une chose naturelle et ordinaire, où, selon la raison, il ne doit intervenir qu'en la manière qu'il concourt à toutes les autres choses de la nature. Ainsi il ne reste que mon hypothèse, c'est-à-dire que la voie de l'harmonie préétablie par un artifice divin prévenant, lequel dès le commencement a formé chacune de ces substances d'une manière si parfaite et réglée avec tant d'exactitude, qu'en ne suivant que ses propres lois, qu'elle a reçues avec son être, elle s'accorde pourtant avec l'autre tout comme si il y avait une influence mutuelle, ou comme si Dieu y mettait toujours la main au-delà de son concours général.

Suivant donc ce système, le commencement et la suite des opérations de l'âme forment une chaîne de pensées et de volitions qui se développent parallèlement à la chaîne mécanique des opérations ou mouvements du corps. L'âme agit comme si par impossible il n'y avait point de corps ; et le corps agit comme si par impossible il n'y avait point d'âme ; et tous les deux agissent comme s'ils influaient l'un sur l'autre, quoiqu'au fond il n'y ait aucune influence ni de part ni d'autre : mais Dieu a arrangé les choses de manière que chaque âme humaine ait son corps dont les mouvements répondent aux changements qui arrivent dans l'âme. Ainsi l'âme d'Homère produisait l'Iliade. et sa main écrivait ce poème sans que cette main fût dirigée par l'âme d'Homère. Dieu avait réglé de tout temps que cette âme ferait des vers, et que la main attachée au corps de ce poète les mettrait par écrit ; et tout cela suivant certaines lois primitives que Dieu avait établies, et de l'effet desquelles il résultait un accord, un concert, une harmonie analogues à la nature et aux opérations de l'âme d'Homère et à celles de son corps et de sa main.

On fait contre ce système, dénué de toute vraisemblance, des objections très-fortes dont la principale est celle-ci. Au mécanisme nécessaire, lié, régulier d'un corps ne peut répondre toujours avec justesse la marche libre, indépendante et ordinairement irrégulière d'un esprit. De soi, un corps mu va

de suite, en droiture, sans s'arrêter, sans se détourner, sans retourner en arrière, etc.; au lieu que de soi, un esprit va, revient, s'arrête, recommence, se donne, suspend, se redonne son mouvement, son action, sa détermination. Dans un pur système de mécanisme il y a une liaison continuelle entre tous les mouvements, dont le premier cause le second, le second le troisième, etc.; au lieu que dans le système de la liberté il y a une interruption fréquente entre tous les actes qui, loin d'être toujours liés ensemble, sont souvent contraires: car il n'est point rare qu'à un acte d'amour succède un acte de haine, et qu'une affection de joie soit librement suivie d'une affection de tristesse.

La force de cette objection et de plusieurs autres qui tendent à faire voir que l'harmonie préétablie est un système d'idées bien creuses et discordantes n'a pas empêché le savant père Tournemine d'en parler avec éloge. « L'illustre M. Leibnitz, dit-il, cet esprit universel qui a écrit de toutes les sciences, qui a excellé dans toutes et répandu sur tout ce qu'il a traité de nouvelles lumières, a fait sentir le ridicule de l'opinion des cartésiens par la comparaison de deux horloges dont les mouvements seraient dans une parfaite égalité. Si tout le secret de ce rapport consistait dans une application continuelle de l'horloger à remuer les ressorts de ces deux horloges en même temps et de la même manière, l'accord de ces machines n'aurait pas grande finesse, et ne marquerait pas dans l'ouvrier beaucoup d'habileté. Ce que M. Leibnitz a inventé sur l'union de l'âme et du corps, est bien mieux imaginé et plus digne de Dieu. Il suppose que Dieu, connaissant, par les lumières de sa science infinie, tout ce qui devait arriver aux corps animés dans les circonstances où ils se trouveraient, il a soin de créer pour chaque corps une âme, qui de son propre fonds et de sa nature passe par tous les mêmes changements que le corps, et qui se trouve à chaque moment dans des dispositions et des sentiments qui ont avec l'état présent du corps une exacte correspondance, sans que le corps agisse sur l'âme, ce qui est impossible, et sans que Dieu soit obligé de remonter à chaque moment le poids de l'horloge, ce qui est ridicule. Encore un coup cette idée est belle et grande: mais sa grandeur et sa beauté en ont caché le défaut à son ingénieux auteur.

Il a fait aux cartésiens une objection qui détruit entièrement leur système sur l'union de l'âme et du corps. Ni la loi que Dieu s'est imposée d'agir conformément sur l'âme et sur le corps, ni le rapport des changements de l'un à ceux de l'autre, ne font entre l'âme et le corps aucune véritable union. Il y a, si vous voulez, un parfait rapport; mais il n'y a point de liaison réelle, pas plus qu'il y en aurait entre les deux horloges dont nous parlions tout à l'heure. Il n'y a pas, ce semble, de réplique à cette objection: mais par malheur elle détruit le système de M. Leibnitz aussi bien que celui des cartésiens. Car

enfin *correspondance, harmonie* ne sont pas *union* ni *liaison* essentielle. Quelque ressemblance que l'on suppose entre deux horloges, quand même la justesse de leurs rapports serait parfaite, on ne pourra jamais dire que ces horloges soient unies, parce que les mouvements de l'une répondent à ceux de l'autre avec une entière symétrie.

Il faut donc, suivant le Père Tournemine, aller plus loin pour trouver un principe qui explique nettement l'union de l'âme avec le corps. Il en faut trouver un qui démontre qu'il y a entre ces deux substances non seulement de l'harmonie et de la correspondance, mais encore une liaison et une dépendance essentielle: une union non seulement morale et en idée, dépendante d'une loi arbitraire, mais réelle et effective: une union non pas extérieure, mais intime: une union de possession et de propriété, et non pas seulement d'habitation ou d'usage. Il faut un principe qui fasse voir que l'âme et le corps sont autrement unis que les citoyens d'une même ville, que l'ouvrier et l'instrument dont il se sert, que l'espace et le corps qui le remplit. En un mot, il faut un principe qui fasse voir qu'il y a entre tel corps et telle âme un rapport si naturel, si essentiel et si nécessaire, que nulle autre âme, hors la mienne, ne puisse animer mon corps; et que nul autre corps, sinon le mien, ne puisse être animé par mon âme. Mais quel est-il ce principe? et l'auteur qui se flatte de l'avoir découvert, n'a-t-il pas pris une fausse lueur pour la vérité? C'est ce que nous allons examiner, en exposant son système avec d'autant plus d'exactitude, que des motifs particuliers nous font honorer et chérir beaucoup sa mémoire. La reconnaissance ne nous permet pas d'oublier les marques de bonté que nous adonnées dans notre jeunesse ce savant du premier ordre qui, par la solidité de son esprit supérieur, par l'étendue de ses lumières et de ses vastes connaissances en tout genre d'érudition, sacrée et profane, a fait tant d'honneur à sa société, à notre siècle, à notre nation.

Examen du système du père Tournemine.

Considérons d'abord les suppositions qui servent comme de base à ce système.

Son auteur suppose, 1° que les corps ne diffèrent que par la différente structure qui les rend propres à différents usages, c'est-à-dire, à recevoir divers mouvements et diverses impressions ou des objets qui les environnent, ou des esprits qui peuvent agir sur eux; 2° qu'entre les différents états où peut se trouver le corps humain, il y a une structure de toutes ses parties (principalement des humeurs et des esprits animaux) qui le rend plus propre aux fonctions de l'âme humaine; 3° que l'âme humaine est créée de Dieu avec une force naturelle de contenir (à moins qu'elle n'en soit empêchée par quelque obstacle supérieur à elle) les parties du corps auquel elle est destinée, dans cette situation convenable aux fonctions humaines: que cette force dans chaque âme

est relative au corps qu'elle doit animer : que cette force étant identifiée, c'est-à-dire, étant une même chose avec la nature de l'ame, fait la différence propre de l'ame ; et qu'ainsi les ames destinées à différents corps sont différentes autant que ces corps sont différents (1) ; 4° que l'ame agit sur le corps par cette force naturelle qu'elle a d'en contenir les parties dans une situation favorable aux fonctions humaines, et qu'elle est déterminée naturellement à cette action sur le corps : action essentiellement nécessaire au corps pour être un corps humain : action également nécessaire à l'ame qui est déterminée

(1) Eclaircissons la pensée de l'auteur par les comparaisons suivantes. Il en est de la différence de toutes les ames humaines par rapport à tous les différents corps humains, 1° comme de la différence de tous et de chacun des ressorts d'une foule de montres inégales en bonté, en grandeur, en beauté, par rapport à toutes ces différentes montres ; 2° comme de la différence d'une multitude de clés, toutes diversement façonnées, à l'égard d'une foule égale de serrures faites aussi diversement, en sorte qu'il n'y ait qu'une telle clé qui convienne à telle serrure, et que la même clé ne puisse pas convenir à plusieurs serrures, ni la même serrure à plusieurs clés. Il est clair que dans ce cas il y a autant de différence entre toutes ces clés qu'il y en a entre toutes ces serrures. Il en est de même de tous les ressorts à l'égard de toutes les montres. Ils diffèrent autant entre eux qu'elles diffèrent entre elles. Chaque ressort n'est propre qu'à une seule montre, chaque clé qu'à une seule serrure, chaque ame qu'à un seul corps ; et *vice versa*. La nature de tel ressort, par sa destination et par sa structure, est de convenir à telle montre qui est faite pour lui, comme lui est fait pour elle, parce qu'il a besoin d'elle pour produire son effet, et qu'elle a aussi besoin de lui pour faire son office. Pareillement et pour semblable raison, la nature de telle ame est de convenir à tel corps ; et réciproquement la nature de tel corps est de convenir à telle ame, suivant les diverses dispositions et combinaisons des lois que Dieu a pu faire dépendre de la diverse conformation des organes, pour mettre des rapports analogiques entre les propriétés, soit essentielles, soit accidentelles, et entre les modifications et opérations respectives de l'ame et du corps ; car, quoique la substance spirituelle soit entièrement distincte de la corporelle, cependant il y a entre ces deux substances une analogie secrète qui fait que les propriétés de l'une s'expriment dans un sens figuré par les mêmes paroles qui désignent les propriétés de l'autre dans le sens naturel. Les mots *solide, profond, étendu, sublime, subtil, fin, délicat, lumineux, brillant*, sont des métaphores qui tirent leur origine des êtres corporels, et qui sont fondées sur ce qu'il se trouve entre les esprits et les corps, dit M. Bossuet (T. 10, p. 396), *quelque ressemblance qui ne laisse pas d'être certaine, quoiqu'elle ait quelque chose d'incompréhensible*. Y ayant différentes sortes d'esprits, dont les propriétés et les opérations en leur genre spirituel ressemblent et peuvent être comparées à celles des corps en leur genre matériel ; de là vient que tous ces mots se disent figurément des esprits. Comme donc il y a une variété infinie entre les différentes conformations des organes des corps humains, il n'est pas surprenant que les propriétés des esprits ou des ames varient aussi à l'infini, et que, pour établir une certaine analogie, tel corps ne convienne qu'à telle ame, et que telle ame ne convienne qu'à tel corps. Au reste la différence que l'auteur admet entre les ames n'est pas une différence spécifique, mais seulement une différence de perfection dans les bornes de la même espèce, *intra eandem speciem*.

essentiellement par sa nature : action universelle qui s'étend à toutes les parties du corps, par le cours réglé des esprits animaux : action continuelle qui dure autant que la vie, la mort n'étant que la fin de cette action, et l'ame ne cessant d'agir sur le corps que quand le cours des esprits dont elle se sert pour le remuer est absolument interrompu. Alors cette action par laquelle elle se l'appropriait en le contenant dans une situation favorable cessant entièrement, son union (qui était aussi réelle que l'est l'union d'un ressort avec une machine que lui seul est capable de faire jouer) cesse aussi. Tel corps donc est uni à telle ame ; ou pour parler plus juste, il est le corps de telle ame, parce qu'il a un besoin essentiel de telle ame pour être contenu dans une situation avantageuse aux fonctions humaines. Ce n'est donc pas seulement parce que l'ame agit sur le corps qu'elle est unie avec lui ; c'est parce que son action sur le corps est d'un côté si essentielle au corps, que sans cela il ne serait pas corps humain ; et d'un autre côté elle est si propre à l'ame, que nulle autre créature ne peut la produire par ses forces naturelles. Voilà tout ce qu'on peut désirer pour une union de propriété et de possession, et pour qu'on puisse dire véritablement que l'ame a le corps, et que le corps appartient à l'ame. Ainsi la célèbre définition de l'homme qu'a donnée S. Augustin, *L'homme est une ame qui a un corps*, s'entend aisément et paraît fort juste, dit le père Tournemine, dans mon opinion. Dans toute autre opinion elle ne paraît pas exacte. Le seul avantage, ajoute-t-il, que l'on tire de ces suppositions, suffirait pour en montrer la vérité. Il est certain que l'union de l'ame et du corps est une union de propriété et de possession. Ce n'est que dans mon système que cette vérité subsiste : c'est donc le seul système véritable.

Il explique d'ailleurs clairement le plaisir et la douleur. Le corps humain est environné d'une infinité d'autres corps qui agissent continuellement sur lui, et dont quelques-uns s'insinuent dans ses parties les plus intimes. Quelques-unes de leurs impressions contribuent à entretenir la situation la plus parfaite des parties du corps, et facilitent ainsi l'action de l'ame : d'autres troublent cette situation et résistent à l'action de l'ame. L'ame ne peut pas s'empêcher de sentir sa propre action, ni d'en sentir les variations, c'est-à-dire les facilités et les empêchements. Le sentiment de la facilité de son action fait le plaisir ; le sentiment de la difficulté de son action, fait la douleur (1). Le plaisir et la douleur croissent à proportion que l'action de l'ame devient plus aisée ou plus difficile. La différence des degrés de facilité fait la différence des plaisirs : la différence des obstacles fait la différence des douleurs.

(1) S. Augustin explique de la même manière le sentiment de la douleur. *Cum affectiones*, dit-il, *corporis moleste sentit anima, actionem suam, quæ illi regendo adest, turbato ejus temperamento, impediendi offenditur, et hæc offensio dolor vocatur*. L. 7, de Genes. ad Litt., c. 19.

Dans ce système on explique facilement le commerce des passions entre le corps et l'ame. On conçoit aisément que tout changement de l'ouvrier et de la matière cause du changement dans l'ouvrage. Comme les diverses dispositions du corps diversifient l'action de l'ame sur le corps, les diverses dispositions de l'ame doivent rendre son action diverse. Les passions naturelles et prévenantes viennent de la mauvaise disposition du corps, indépendamment de l'ame. Un corps mélancolique n'est pas susceptible des mêmes mouvements qu'un corps sanguin. Dès que l'une des humeurs qui entre dans la composition du corps est en trop grande ou en trop petite quantité, cette intempérie rend l'action de l'ame plus difficile; et le sentiment que l'ame a de cette difficulté, met dans elle ces dispositions que nous appelons langueur, mélancolie, etc.

D'un autre côté l'ame altérée par quelque passion réfléchie, c'est-à-dire, qui suppose de la connaissance et quelque affection, n'est plus en état d'agir tranquillement. Son action se ressent de son altération. Loin de contenir le corps dans une situation parfaite, elle contribue à l'altérer: et elle l'altère d'autant plus, qu'il est plus susceptible des mouvements qui suivent naturellement de cette action déréglée par la passion.

Ce système explique aussi fort nettement une chose dont tout le monde convient, que le cœur est le siège principal des passions. Car, puisque les passions sont l'effet ou la cause de l'altération des humeurs et en particulier de celle du sang, et que cette altération se fait sentir principalement dans le cœur, le langage commun est exact en ce point, et on a raison d'attribuer les passions au cœur, et les connaissances au cerveau.

Enfin, dit le père Tournemine, j'explique d'une manière encore fort simple toutes les différentes qualités de l'esprit par la seule différence des organes du cerveau. J'avoue qu'on peut dans les autres systèmes les expliquer à peu près de la même manière. Cependant je ne laisserai pas de dire mes pensées sur cet article. L'imagination consiste dans la disposition qu'ont les organes du cerveau à recevoir promptement les impressions soit des corps, soit de l'ame. De là naît la vivacité des sentiments et des idées. Le jugement est la disposition qu'ont les organes à conserver longtemps la même situation. De là vient la force et la netteté de l'esprit. Son étendue vient de la disposition qu'ont ces organes à conserver ensemble plusieurs impressions, sans que leurs figures se brouillent et s'embarrassent. La pénétration de l'esprit suppose la vivacité jointe à l'étendue, et résulte de ces deux talents. La mémoire, comme je l'ai déjà dit, consiste dans la disposition qu'ont les organes du cerveau à représenter facilement les mêmes figures qu'ils ont déjà eues une fois.

Au contraire la légèreté de l'esprit consiste dans la difficulté qu'ont les organes du cerveau à demeurer longtemps dans la même situation: la stupidité dans la difficulté qu'ils ont à recevoir du mouvement; l'obscurité dans la disposition qu'ont les figures à s'em-

barrasser l'une dans l'autre lorsqu'on les remue, etc.

Ce qu'il y a de particulier dans mon système, c'est que la légèreté, la stupidité, etc., viennent autant de l'imperfection naturelle de l'ame, que de la mauvaise structure du corps. Car je suppose que Dieu, créant chaque ame pour chaque corps, les qualités naturelles de chaque ame sont proportionnées aux dispositions naturelles du corps qu'elle doit animer.

Quelque plausibles que paraissent ces explications du père Tournemine, sont-elles entièrement satisfaisantes? Lui-même a senti qu'elles laissent désirer quelque chose de certain ou de plus probable. Il n'a osé proposer les principes de son système que sous le nom modeste de conjectures, sur lesquelles, de son propre aveu, il craignait de se tromper. Mais si je me trompe, disait-il, j'aurai d'illustres compagnons dans ce malheur. Il est toujours beau de tenter une découverte où tant de grands génies ont échoué.

M. Bossuet est un de ceux qui s'y sont appliqués davantage. Ils'est beaucoup étendu sur cette matière dans son *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*. Nous vous exhortons, mes chers frères, à le lire tout entier; mais la plupart d'entre vous n'étant pas à portée de faire cette longue lecture, nous tâcherons d'y suppléer par un abrégé, auquel nous joindrons plusieurs éclaircissements nouveaux.

Examen du sentiment de M. Bossuet, et application de ce sentiment au mystère de l'Incarnation.

Il y a dans l'homme trois choses à considérer, l'ame séparément, le corps séparément, l'un et l'autre conjointement.

L'ame est ce qui nous fait penser, concevoir, raisonner, vouloir, choisir une chose plutôt qu'une autre, opérer sans l'influence de nos organes, ou avec leur influence. Car notre ame a deux sortes d'opérations: les unes intellectuelles, indépendantes du corps, supérieures au corps et nées pour le gouverner; les autres sensibles, attachées au mouvement des organes corporels, et à raison desquelles elle est asservie au corps.

Ce corps est tout à la fois organique et machinal, c'est-à-dire, composé d'organes propres pour différentes fonctions, et de ressorts commodes pour divers mouvements, qui font que ses parties s'ouvrent ou se ferment, s'étendent ou se rétrécissent, se dilatent ou se pressent, se tendent ou se relâchent avec tant d'aptitude et d'aisance, qu'on voit bien que, correspondantes et assorties les unes aux autres, elles sont faites pour s'entraider mutuellement, et que, tendantes au même but général, au même intérêt commun, elles concourent et coopèrent à la conservation et à la défense de chacune prise séparément et de toutes prises ensemble; tant est parfaite l'ordonnance, la régularité, la justesse, la proportion, en un mot l'harmonie (1) qui règne entre elles, et qui fait la force et la beauté de cette admirable machine! ses deux principales parties, celles, pour ainsi

(1) Voyez la définition de ce mot ci-dessus, col. 148.

dire, qui mènent toutes les autres, sont le cœur et le cerveau. Ces deux maîtresses parties influent beaucoup dans tout le corps. Comme c'est dans le soleil que se forment, et que c'est de lui que sortent les rayons ardents qui échauffent, animent, fertilisent toute la nature; de même c'est du cœur, où le sang se forme, que sortent les douces et fortes influences qui portent la chaleur vitale, le mouvement, la vigueur dans tous les autres membres du corps. Le cœur y renvoie partout le sang dont lui-même est nourri; d'une autre part le cerveau y distribue de tous côtés les esprits animaux par lesquels lui-même est remué. La fabrique de ces esprits commence par le cœur, lorsque, battant le sang et l'échauffant, il en élève les plus subtiles parties au cerveau qui les perfectionne, et qui ensuite en renvoie au cœur ce qui est nécessaire pour produire son battement: ainsi ces deux maîtresses parties qui mettent tout le corps en action s'aident réciproquement dans leurs fonctions respectives qui les font dépendre l'une de l'autre, puisque sans le sang que le cœur envoie au cerveau, le cerveau n'aurait pas de quoi agiter, perfectionner les esprits animaux, et que le cœur aussi n'aurait pas de mouvement, sans les esprits que le cerveau lui renvoie.

Il en est de même des autres organes et membres du corps. Tous faits l'un pour l'autre avec un dessein suivi tendent à une même fin totale par leur coopération mutuelle dans l'exercice de leurs fonctions respectives qui, lorsqu'elles se font toutes bien, mettent le corps en bon état et dans sa disposition naturelle; c'est ce qu'on appelle *santé*. Tous si bien façonnés et si bien arrangés qu'il n'en est aucun à qui on puisse désirer une structure et une place plus convenables à son office se correspondent et se donnent une assistance réciproque dont aucun ne peut se passer. Leurs destinations et leurs propriétés différentes sont cause que le fort a besoin du faible, le grand du petit, chacun de ce qui paraît le plus éloigné de lui, parce que le lien de l'intérêt commun rapproche tout et rend tout nécessaire: car *l'œil ne peut pas dire à la main, Je n'ai pas besoin de votre secours; non plus que la tête ne peut pas dire aux pieds, Vous ne m'êtes pas nécessaires* (1 Cor. 12, 21). Il en est donc du tout naturel de notre corps comme du tout artificiel d'une machine, par exemple, de celle de Marly, qui est un assemblage de plusieurs machines simples qui concourent ensemble (chacune à sa manière et pour sa part) à produire des effets hydrauliques. Dans cette machine le premier mobile est un bras de la rivière de la Seine, lequel, par son courant, fait tourner plusieurs grandes roues qui mènent des manivelles, et celles-ci des pistons qui élèvent l'eau dans les pompes; d'autres pistons la forcent à monter dans des canaux, le long d'une montagne, jusqu'à un réservoir pratiqué dans une tour de pierre fort élevée au-dessus du niveau de la rivière, et l'eau de ce réservoir est conduite à Versailles par le moyen d'un aqueduc.

Comme dans cette machine il y a dépendance et correspondance, destination et tendance à la même fin totale par différents moyens, action et réaction entre les parties qui la composent et leur premier mobile, c'est-à-dire, le courant de l'eau de la Seine qui les pousse, les meut, les fait agir, et qu'elles-mêmes ensuite poussent, meuvent et font agir; il en est de même des organes et autres membres de notre corps. Comme aussi c'est la correspondance et la dépendance mutuelle, l'action et la réaction, la destination et la tendance à une même fin générale qui forment et constituent l'union artificielle de toutes les pièces de la machine de Marly: il en est encore de même de ce qui forme et constitue l'union naturelle entre toutes les parties de notre corps. Elles sont unies, non pas précisément à cause de leur contiguïté, qui fait qu'elles tiennent les unes aux autres immédiatement ou d'une manière médiate, mais principalement à cause de leur assistance et dépendance réciproques, et de leur concert à procurer, à faciliter, à conserver leurs fonctions relatives, et de la tendance à la même fin, qui est de mettre le tout résultant de leur assemblage, c'est-à-dire le corps, en état d'agir et de produire, soit au dedans, soit au-dehors de lui, tous les mouvements et effets auxquels il est propre par sa nature, ou analogue par sa destination.

Le corps est destiné à servir d'instrument à l'âme; c'est pourquoi Platon définissait l'homme en cette sorte: *L'homme est une âme se servant du corps*; et de là il concluait l'extrême différence du corps et de l'âme, parce qu'il n'y a rien de plus différent de celui qui se sert de quelque chose que la chose même dont il se sert.

L'âme donc qui se sert du bras et de la main comme il lui plaît, qui se sert de tout le corps, qu'elle transporte où elle trouve bon, qui l'expose à tels périls qui lui plaît, et à sa ruine certaine, est sans doute d'une nature de beaucoup supérieure à ce corps qu'elle fait servir en tant de manières et si impérieusement à ses desseins.

Ainsi on ne se trompe pas, quand on dit que le corps est comme l'instrument de l'âme. Et il ne faut pas s'étonner si le corps étant mal disposé l'âme en fait moins bien ses fonctions. La meilleure main du monde avec une mauvaise plume écrira mal. Si vous ôtez à un ouvrier ses instruments, son adresse naturelle ou acquise ne lui servira de rien.

Il y a pourtant une extrême différence entre les instruments ordinaires et le corps humain. Qu'on brise le pinceau d'un peintre ou le ciseau d'un sculpteur, il ne sent point les coups dont ils ont été frappés; mais l'âme sent tous ceux qui blessent le corps; et au contraire elle a du plaisir quand on lui donne ce qu'il faut pour s'entretenir.

Le corps n'est donc pas un simple instrument appliqué par le dehors, ni un vaisseau que l'âme gouverne à la manière d'un pilote. Il en serait ainsi si elle n'était simplement qu'intellectuelle; mais parce qu'elle est sensitive, elle est forcée de s'intéresser d'une

façon plus particulière à tout ce qui le touche, et de le gouverner, non comme une chose étrangère, mais comme une chose naturelle et intimement unie. En un mot, l'ame et le corps ne font ensemble, dit M. Bossuet, *qu'un tout naturel* ; mais il ne dit pas pourquoi ni comment ce tout est naturel : son opinion ne satisfait donc pas entièrement ; nous désirons que nos éclaircissements satisfassent davantage.

Rappelez-vous, mes chers frères, ceux que nous avons déjà donnés, en expliquant le système du père Tournemine. Nous nous sommes servis de deux comparaisons pour faire entendre la différence de toutes les ames humaines par rapport à tous les différents corps humains. Nous avons fait voir comment la nature de tel corps est de convenir à telle ame, dans le même sens que la nature de tel ressort est de convenir à telle montre, et que la nature de telle clé est de convenir à telle serrure. Nous avons observé qu'entre les esprits et les corps, entre les facultés et les actions ou modifications des uns et des autres, il y a quelque ressemblance et une analogie secrète qui fait que les mots *solide, profond, étendu, sublime, subtil, fin, délicat, lumineux, brillant, échauffé, ardent, enflammé, vif, prompt, léger, lourd, pesant, remué, agité, ébranlé, chancelant, ferme, dur, mou*, se disent indistinctement des uns et des autres, quoique réellement distincts.

Quelle réelle que soit cette distinction entre leurs substances, quelque grande que soit la différence entre leurs propriétés et leurs opérations, cela n'empêche pas qu'elles ne soient des images, des représentations, des portraits, des miroirs les uns des autres, et qu'on ne puisse les comparer ensemble et les assimiler à cause de leurs rapports analogiques. Rapports semblables, en leur genre, à ceux sur lesquels un auteur (1) fonde les comparaisons ingénieuses de la mer (2) avec

(1) Le Père Bouhours.

(2) *Les élévations de la mer sont admirables. Le Seigneur est admirable dans les eaux* (Ps. 92, 4). On peut sans doute y admirer Dieu comme dans sa parfaite image, dit Eugène ; car enfin la mer représente non seulement sa grandeur, son immensité, les abîmes de sa providence et de sa sagesse, mais encore sa miséricorde et sa justice, la pureté et la plénitude de son être. C'est ce qu'un de mes amis a exprimé assez heureusement en ces vers :

Son calme nous fait voir un Dieu plein de douceur,
Sa colère, d'un Dieu le courroux formidable ;

Et son affreuse profondeur,
Des desseins éternels l'abîme impénétrable.

Comme Dieu, dans son sein, parmi ses flots d'azur
Elle ne souffre rien d'impur.

Immense comme lui, toujours pleine et féconde

Elle donne toujours sans jamais s'épuiser ;

Et sans jamais se diviser,

Elle répand partout les trésors de son onde.

Après avoir entendu ces vers, ne remarquez-vous pas, poursuit Aristote, que la mer a plusieurs faces ; et que si d'un côté elle est l'image de Dieu, de l'autre elle est l'image du monde et de la vanité des choses humaines. Ces calmes et ces tempêtes qui se succèdent à toute heure ; ces flots qui se poussent et qui se choquent sans cesse ; ces vents favorables et ces vents contraires ; ces navigations heureuses et

Dieu, avec la vie humaine, avec la cour des princes. Rapports qui se remarquent particulièrement entre certaines affections de l'ame et certains mouvements du corps, et surtout ceux du visage. *Il n'y a*, dit un célèbre rhéteur (1), *point de passions de l'ame qu'il n'exprime ; il menace, il caresse, il est triste, il est gai, il est humble, il marque la fierté, il fait entendre une infinité de choses*. Notre ame se manifeste aussi par les yeux. La joie leur donne de l'éclat, la tristesse les couvre d'une espèce de nuage ; ils sont vifs, étincelants dans la colère, baissés dans la honte, tendres et baignés de larmes dans la pitié.

Rapports fondés originairement d'une part sur la nature de l'ame et celle du corps, sur leurs propriétés essentielles et leurs modifications accidentelles qui leur donnent de l'aptitude pour concourir à certains effets ; d'une autre part sur le dessein que Dieu a eu et sur la fin qu'il s'est proposée, en les destinant et les faisant l'un pour l'autre ; de même que les rapports analogiques qui se trouvent entre le ressort ou le mobile et les autres parties d'une machine, par exemple, d'une montre, sont fondés non seulement sur la nature de leurs propriétés essentielles ou accidentelles qui les rendent capables d'être adaptées et ajustées ensemble ; mais encore sur le dessein, le but, le travail de l'artiste qui les a façonnées, arrangées, modifiées d'une manière convenable, propre et commode à l'usage auquel il les a destinées et à la fin qu'il s'est proposée. Ainsi l'union de ce ressort avec les autres pièces de la montre peut être dite *naturelle* dans un sens, et *artificielle* dans un autre : *naturelle*, non seulement à cause qu'il est de la nature de telle montre individuelle, considérée comme telle, d'avoir tels ressorts et telles autres pièces sans lesquels elle ne serait pas une montre, et telle montre distinguée de toute autre ; mais encore parce que le métal dont est formé ce ressort et celui dont sont formées ces autres pièces étaient propres par leur nature et en leur qualité de métal à recevoir de la main de l'artiste la structure et l'arrangement nécessaires pour être associés et ajustés ensemble, de façon à faire un tout, un composé, une machine qui indique les heures : *artificielle*, en ce qu'elle est l'effet de l'industrie de cet artiste, et non l'ouvrage de l'Auteur de la nature, c'est-à-dire, de Dieu ; au lieu que l'union de l'ame et du corps, ne pouvant être dite en ce sens artificielle, est nommée à juste titre et à tous égards naturelle.

Cette union n'est cependant essentielle ni à l'ame, ni au corps. Dieu aurait pu créer séparément leurs substances, pour les employer à d'autres usages qu'à ceux auxquels, dans l'état présent, il les a destinées : de

ces naufrages qui se font souvent jusque dans le port : tout cela n'est-il pas une fidèle peinture de ce qui se passe dans la vie ? Y a-t-il une mer plus inconstante que la cour des princes ? Y en a-t-il même une plus périlleuse ? De quelque côté qu'on se tourne, ce ne sont qu'écueils, d'autant plus dangereux qu'ils sont couverts. *Entretien I^{er} sur la Mer*.

(1) Quintilien.

même que l'artiste aurait pu ne pas destiner telle portion de métal à servir de ressort, et telle autre à servir de roue d'une montre, mais les employer à autre chose. L'ame et le corps sont deux substances de nature essentiellement diverse qui, par elles-mêmes et indépendamment du bon plaisir divin, n'ont entre elles aucune liaison; l'une ne serait pas unie à l'autre si Dieu, créateur des deux et maître d'en disposer comme bon lui semble, et de les faire exister et agir conjointement ou séparément, n'avait établi entre elles une correspondance et une coopération à certains effets, dans la production desquels il a voulu que chacune mît quelque chose du sien, pour s'y entr'aider et pour y influencer chacune en sa manière et d'une façon convenable et analogue à sa nature, en sorte que leur action mutuelle et leur assistance réciproque y fussent aussi nécessaires que le sont celles du ressort et des roues, et autres pièces d'une montre, pour produire en commun leur effet, et parvenir de concert à leur but, qui est d'indiquer les heures : à quoi aucune d'elles ne parviendrait si elle était seule, et si chacune des autres n'y contribuait en sa manière et de sa part. Mais de même que chacune n'est en état d'y contribuer et d'y mettre quelque chose du sien qu'après et qu'à cause que l'artiste a travaillé sur le métal dont elle est composée, pour la façonner et lui donner la structure et la disposition propres à son office et relatives à sa destination; ainsi la substance spirituelle et la corporelle ne sont en état de concourir et de contribuer à certains effets, et de parvenir à certaine fin, qu'après et qu'à cause que Dieu a, pour ainsi dire, travaillé sur le fonds de l'une et de l'autre, en imprimant dans la spirituelle des facultés ou des inclinations, des affections, des modifications relatives à la corporelle, et en façonnant celle-ci, et lui donnant des sens et des organes convenables et analogues aux opérations de la spirituelle.

Ainsi s'établit entre elles par l'existence, l'exercice et la manifestation de ces rapports d'aptitude, de convenance et d'analogie, une société si étroite, si intime, si sensible, une communication si justement proportionnée, si régulièrement assortie, si visiblement marquée, que ces deux substances paraissent n'avoir qu'une même action, qu'une même vie, et ne former qu'un même être : c'est ce qui donne droit de les rassembler sous une même idée, et de les regarder comme ne faisant ensemble qu'un seul tout naturel, composé de deux parties, dont la plus noble est la spirituelle, c'est-à-dire l'ame, qui par cette raison préside et commande au corps. Elle le meut à son gré et le gouverne pour certaines fonctions principales : elle en est assistée et a besoin de son secours pour une foule d'actions qu'elle ne peut faire sans lui ; par exemple, sans lui elle ne peut ni remuer les autres corps, ni communiquer ses pensées et ses sentiments aux autres hommes : lui non plus ne peut sans elle faire cette communication par la parole et par l'écri-

ture qui, pour être formées non au hasard et sans liaison marquée, mais à dessein et avec une intention suivie, ont besoin qu'un être intelligent dirige et gouverne la langue et les lèvres, la main et la plume, d'une façon propre à articuler et à tracer les mots, relativement et conformément aux pensées et aux sentiments de l'ame, qui remue et régit le corps.

Ainsi, eu égard à ce besoin mutuel, 1^o l'ame est unie au corps en la même manière que le ressort ou le premier mobile d'une machine est uni à toutes les parties qui la composent et qu'il meut, et fait jouer les unes par les autres ; 2^o l'ame et le corps sont unis en la même manière que toutes les parties du corps sont elles-mêmes unies ensemble, c'est-à-dire, par leur dépendance et assistance réciproques, par leur concert et leur aptitude à influencer dans leurs fonctions respectives, par leur tendance commune à leur fin. Tous rapports analogiques qui ne se remarquent pas moins entre l'ame et le corps qu'entre tous les membres du corps, et qu'entre toutes les parties d'une machine remuée par son ressort. L'explication de tous ces rapports serait trop longue et n'est pas nécessaire à notre dessein. Bornons-nous à expliquer le dernier qui est la destination ou tendance commune à une même fin.

Quelle est cette fin ? La sainte Ecriture nous l'apprend. Elle nous fait entendre que Dieu a créé l'homme sur la terre pour en être le cultivateur, le maître, le roi ; pour y commander, y gouverner, y mettre tout en ordre ; pour s'y exercer par le travail, s'y perfectionner par la société, s'y sanctifier par la religion. *Voilà tout l'homme* (Ecc. 12, 13) : voilà en ce monde toute sa destination, toute sa fin, à laquelle se rapportent et tendent d'un commun accord toutes les facultés, soit intellectuelles, soit sensibles de son ame, tous les organes et tous les membres de son corps. Cette vérité est trop connue pour qu'elle ait besoin de preuves. Désirez-vous toutefois, mes chers frères, la voir plus éclaircie, lisez le Traité de l'Existence de Dieu, par M. de Fénelon, et le *Spectacle de la Nature*, par M. Pluche. Vous y verrez comment les yeux, les mains, les bras et les autres membres de l'homme, qui soumettent manifestement toute la terre à ses recherches et à son travail, sont eux-mêmes soumis à son intelligence et au premier ordre de sa volonté, qui par là régit toutes les choses qui sont hors de lui, les cultivant, les façonnant, les embellissant et les tournant à diverses usages par d'ingénieuses inventions. Vous y verrez combien les sens servent à instruire l'ame de ce qu'elle doit rechercher ou fuir pour le bien-être du corps : ce sont autant de sentinelles qui l'avertissent de ses besoins et qui veillent à sa conservation ; combien aussi ils l'aident à connaître toute la nature et à entretenir une liaison générale avec le reste de l'univers, une société particulière avec les autres hommes, et un commerce de religion avec Dieu.

Vous y verrez encore avec admiration com-

bien est souverain dans son étendue bornée le commandement de l'ame, dont la simple volonté fait mouvoir tout-à-coup tous les membres de son corps. Comme l'Ecriture nous représente Dieu, qui dit : *Que le monde soit fait, et il fut fait* (1) ; de même la seule parole intérieure de mon ame, sans effort et sans préparation, fait ce qu'elle dit. Je dis en moi-même par cette parole si intime, si simple et si momentanée, Que mon corps se meuve, et il se meut ; à cette seule volonté de mon ame toutes les parties de mon corps travaillent ; déjà tous les nerfs sont tendus, tous les ressorts se hâtent de concourir ensemble, et toute la machine obéit, comme si chacun de ces organes les plus secrets entendait une voie souveraine et toute puissante, semblable à celle du Créateur. Il n'en est pas de même des autres corps qui m'environnent ; j'ai beau vouloir les remuer, aucun ne se remue. Je ne peux, par mon seul vouloir, ébranler le moindre atome : il n'y a qu'un seul corps que quelque puissance supérieure m'a rendu propre, parce qu'il n'y a que lui seul sur qui mon ame exerce immédiatement son empire, et dont elle se serve comme d'un instrument pour l'exercer sur les autres.

Vous y apercevrez aussi combien il y a de concert entre les opérations respectives de l'ame et du corps, qui s'aident mutuellement, et influent tant sur les effets qu'ils produisent conjointement que sur ceux qu'ils produisent séparément. Car on doit distinguer dans l'homme trois sortes d'opérations : les unes propres à l'ame seule, on les nomme *intellectuelles*, comme sont celles-ci, la *conception*, la *volition* ; les autres propres au corps seul, on les appelle *animales*, comme sont la *digestion*, la *nutrition* ; les autres propres en même temps à l'ame et au corps, on peut les appeler *humaines*, telles sont l'*écriture* et la *parole*. Dans la parole, par exemple, ce qu'il y a du côté du corps, outre l'action du cerveau qui commence tout, c'est le mouvement du poumon et de la trachée-artère, pour pousser l'air et le battement du même air, par la langue et par les lèvres. Et ce qu'il y a du côté de l'ame, c'est l'intention de parler et d'exprimer sa pensée. L'ame donc et le corps influent dans la parole qu'ils produisent conjointement.

L'un et l'autre influent aussi dans les opérations qui ne sont propres qu'à l'un d'eux : par exemple, l'ame influe dans la digestion et la nutrition, qui sont des actions purement corporelles, et qui néanmoins se font plus ou moins bien ou mal, suivant qu'elle est dans un état de paix ou de trouble, de joie ou de tristesse, d'application modérée ou trop forte : par exemple encore le corps influe dans la conception et le raisonnement, qui sont des actions purement spirituelles, et qui toutefois se font dépendamment de la disposition soit des parties du cerveau, soit des autres membres, dont la santé ou la maladie, la bonne constitution ou le dérangement

ment facilite ou empêche, accélère ou retarde, ou dérange les opérations de l'esprit. L'ame donc et le corps sont deux substances qui concourent à toutes leurs fonctions respectives, qu'elles exercent toujours dépendamment l'une de l'autre, qui tantôt domine, tantôt est dominée. De là vient que chacun perd sa *subsistance*, son *moi*, et ne subsiste que comme partie. D'où il résulte que l'ame et le corps ne sont qu'un même tout, qu'un seul composé naturel, pour les mêmes raisons qui font que toutes les parties du corps (considéré indépendamment de l'ame) ne forment entre elles qu'un seul composé physique, qu'un même tout naturel. Ces raisons fondées sur leur assistance et dépendance mutuelles, sur leur concert et leur influence réciproques dans leurs fonctions respectives, dans leur tendance et destination à la même fin, se remarquent pareillement, et nous venons de prouver qu'elles se trouvent également entre l'ame et le corps, entre leurs opérations soit conjointes, soit séparées, en sorte que dans elles toutes et dans chacune d'elles il y a quelque chose qui se tient du côté de l'ame, et quelque chose qui se tient du côté du corps.

Concluons que comme l'ensemble de ces raisons ou rapports analogiques constitue l'union des parties d'un tout soit artificiel, tel qu'est la machine de Marly ; soit naturel et purement matériel, tel qu'est celui d'une plante ou d'un arbre : de même il constitue l'union des deux parties d'un tout naturel, dont l'une est spirituelle, l'autre matérielle, tel qu'est celui de l'ame et du corps. Concluons encore que, si l'ensemble de ces mêmes raisons et rapports analogiques se trouve entre la Divinité et l'humanité, il constitue en Notre-Seigneur l'union de trois parties d'un tout surnaturel, dont la première est divine, la seconde spirituelle, la troisième matérielle ; toutes trois possédées, terminées par la personne du Verbe ; toutes trois par conséquent unies hypostatiquement. Or nous avons déjà montré (Pag. 155 et suivantes) de pareils rapports analogiques entre elles trois, qui toutes concourent ensemble, et coopèrent, chacune en sa manière et de sa part, aux mêmes effets généraux, pour la production desquels leur influence réciproque et leur assistance mutuelle sont nécessaires. Mais comment l'assistance d'une créature, telle qu'est l'humanité, peut-elle être nécessaire à la Divinité pour produire certains effets, et parvenir à certaines fins ? C'est ce que nous allons éclaircir par les remarques suivantes.

La souveraine indépendance du Créateur n'empêche pas qu'il ne puisse et ne veuille bien être assisté dans ses œuvres par sa créature. Nous sommes, dit S. Paul, les aides, les coopérateurs de Dieu. *Dei enim sumus adiutores* (1 Cor. 3, 9). L'homme s'associe des coopérateurs dans ses ouvrages par indigence et par faiblesse ; Dieu par puissance et par bon plaisir, c'est-à-dire, par le libre choix de sa volonté qui, conséquemment à ses déterminations antérieures, a besoin,

(1) *Dixit, et facta sunt.* Ps. 148, 5.

pour les exécuter, de cette association. Si Dieu avait voulu, en renonçant aux droits de sa justice, pardonner par sa pure miséricorde aux hommes coupables, il l'aurait pu sans l'assistance de la nature humaine, sans se faire homme. Mais dans l'hypothèse présente, où il a voulu exiger cette satisfaction parfaite que les théologiens appellent condigne, il a eu besoin du secours de la nature humaine. Car (1) ne pouvant s'humilier, souffrir dans un corps comme Dieu, il ne le pouvait que comme homme. Mais ne pouvant aussi, comme homme, donner un prix infini à ses humiliations, à ses souffrances, il ne le pouvait que comme Dieu. Dans cette hypothèse donc, l'assistance mutuelle des deux natures de l'Homme-Dieu était nécessaire, et a été employée pour la rédemption du genre humain, à laquelle toutes deux ont coopéré chacune à sa manière et pour sa part. Elles ont aussi influé, influent et influenceront toujours l'une sur l'autre par leur action et réaction réciproques, qui sont cause que chacune a mis, met et mettra quelque chose du sien dans toutes les œuvres passées, présentes et futures par rapport à cette rédemption et à ses suites.

C'est en vue de cette rédemption que l'humanité sainte de Notre-Seigneur a été créée. C'est à cette fin qu'elle a été destinée, consacrée, dévouée tout entière, c'est-à-dire, tout son corps, toute son âme, toutes les puissances, facultés, motions, opérations, sensations, modifications passives et actives de l'un et de l'autre; tout cela a été, est encore, et sera toujours revêtu, orné, assisté, doué de vertu surnaturelle et de propriété surhumaine, en sorte que rien de tout cela n'a été, n'est, et ne sera jamais purement humain et exempt, comme s'exprime S. Jean Damascène, (2) de l'opéra-

(1) Mortem enim nec solus Deus sentire, nec solus homo superare potuisset. S. Aug. Serm. 176. de Temp.

(2) Humana quæque ipsius actio divinat erat, sive deificata, nec divina ipsius operationis experts; rursusque divina ipsius actio humanæ ipsius actionis exors non erat, verum utraque una eum altera considerabatur. L. 3. de Fid. orth., c. 19.

Le même saint docteur parle, dans le texte suivant, de l'action et réaction, par lesquelles les deux volontés de Jésus-Christ influent l'une sur l'autre, et il appelle cette influence mutuelle une *communication alternative*. « Cum Beatus Dionysius Christum novam quamdam Theandricam, seu Dei simul et viri, actionem nobiscum obisse dicit, non ut naturales actiones tollat, unam ex humana et divina actionem conflata docet (ad hunc enim modum unam quoque novam naturam ex divina et humana effectam dixerunt; quia quorum actio una est, horum etiam, ut sentiunt Patres, una est essentia). Verum ita loquitur, ut novum illud et arcanum modum, quo naturales Christi actiones se explicant, arcano illi mutue naturarum ipsius immeationis modo congruentem, humanum item vitæ genus novum et admirabile, inque rerum natura incognitum; ac denique eternæ illius communicationis, quæ ex ineffabili unitione oritur, rationem indicaret. Non enim aut se junctas actiones, aut naturas divisim operari dicimus, sed conjunctum utramque cum alterius communione illud quod quæque proprium habet agere. Neque enim humana humanitus efficiebat, cum purus homo non esset; nec

tion divine. L'on doit toujours concevoir toutes les opérations de l'humanité, comme jointes à des opérations de la Divinité, à qui elle servait d'instrument, mais instrument vital et animé qui avait son opération distincte; de même que l'action par laquelle un fer enflammé coupe ou brise un morceau de bois est distincte de celle par laquelle il le brûle.

Mais doit-on croire que comme l'humanité de Jésus-Christ n'agit jamais sans que la divinité opère avec elle, et l'assiste dans ses actions; de même la divinité de Jésus-Christ n'opère jamais seule, et sans que l'humanité agisse conjointement avec elle? Il y a une très-grande différence en ce point entre l'humanité et la divinité: car, comme l'humanité en Jésus-Christ était l'instrument du Verbe, le Verbe coopérait tellement avec elle qu'il était vraie cause de son action et de l'effet produit. Mais l'humanité du Verbe n'est pas cause de tout ce que le Verbe opère par sa nature divine hors de son humanité sur les autres êtres soit spirituels, soit corporels; il est leur créateur, leur conservateur, sans que son humanité ait aucune part aux actes par lesquels il les crée et les conserve. N'at-elle point du moins quelque part, et ne coopère-t-elle point en quelque manière à beaucoup d'actes par lesquels il gouverne l'univers dans l'ordre soit de la nature, soit de la grace, soit de la gloire? Oui, et c'est le sentiment de S. Jean Damascène (*De Fide orth.*, l. 3, c. 19) qui dit que la sainte âme de Jésus-Christ participe aux actions du Verbe gouvernant toutes choses et qu'elle les connaît toutes et les administre toutes avec lui, non pas comme étant l'âme d'un homme, mais comme l'âme d'un Dieu et unie hypostatiquement à Dieu: car elle n'agit jamais de son chef, jamais par ses seules forces, jamais sans être régie dans ses opérations même les plus libres. Pourquoi? C'est qu'elle ne les exerce qu'avec des secours surnaturels qui la dominent avec un empire si continu et si universel, qu'elle en perd totalement sa subsistance, son moi.

Il est important que vous observiez, mes chers frères, la différence de ces secours d'avec ceux dont l'esprit saint favorisait les prophètes, les écrivains sacrés, les apôtres, lorsque parlant par leur bouche, écrivant par leur plume, s'exprimant par leur langue il les dépouillait en partie, dans ces actions et paroles, de leur personnalité, de leur moi. Remarquez bien ceci et faites une grande attention à ce texte de l'Evangile: *Lorsqu'ils vous livreront, ne vous mettez pas en peine ni comment vous parlerez ni de ce que vous direz; car ce que vous devrez dire, vous sera donné à l'heure même; parce que ce n'est pas vous qui parlez, mais l'esprit de votre Père qui parle en vous* (Matth. 10, 19, 20). Alors donc les apôtres

rursus divina divino duntaxat modo, quandoquidem non solum Deus erat, sed Deus simul et homo. Nam uti naturarum tum unionem, tum naturalem distinctionem habemus, ita etiam naturalium voluntatum et operationum. » *Ibid.*

étaient divinement inspirés, et cette inspiration divine les privait pour lors (en ce qui la concernait) de leur personnalité. Ce n'était point eux qui parlaient, *Non vos estis qui loquimini*; ce que leur langue prononçait n'était point leur parole, ce n'était point la parole des hommes, *Non verbum hominum*; mais c'était réellement, véritablement, la parole de Dieu, *Vere verbum Dei* (1 *Thess.* 2, 13). C'était la personne du S. Esprit qu'on devait regarder et adorer comme l'auteur de la parole tant intérieure qu'extérieure qui se faisait entendre en eux et par eux. Ils en étaient non les causes, les auteurs, les principes, mais seulement les organes, les canaux, les instruments; elle était en eux, mais elle n'était pas à eux; ils en avaient la perception, le sentiment, mais non la propriété, ni le droit de dire qu'elle fût la leur. Quoiqu'ils conservassent pour tout le reste leur personnalité, leur *moi*, ils en étaient privés uniquement à son égard. C'était toutefois leur entendement qui en était modifié, leur volonté qui en était affectée, leur bouche qui la prononçait; mais cet entendement, cette volonté, cette bouche étant alors mus, dominés, possédés par le S. Esprit, dont l'opération surnaturelle les faisait agir; leur action, qui n'était autre que cette parole tant interne qu'externe que le S. Esprit faisait sienne, appartenait de droit à sa personne divine, et non à celle des apôtres. On peut dire la même chose des prophètes et des écrivains sacrés. Ils ont parlé, ils ont écrit, *non par une volonté humaine* (2 *Pet.* 1, 21), mais par une inspiration divine de l'Esprit saint, dont ils ont été comme la langue ou la plume; en sorte que ce qu'ils ont dit ou écrit est vraiment sa propre parole, sa propre écriture (1); c'est ainsi que, lorsqu'un maître écrivain saisit, meut, conduit, gouverne, domine et a en sa possession la main de son apprenti qu'il fait écrire, cette écriture appartient en propre non à l'apprenti, mais au maître qui a droit de la dire sienne: surtout s'il est supposé diriger la main de l'apprenti avec tant d'adresse et de dextérité que cette écriture soit aussi belle que s'il l'avait formée uniquement de sa propre main.

Tout ceci est appuyé sur un principe fort remarquable, admis par une foule de théologiens que cite le père Thomassin, qui lui-même le fait beaucoup valoir (2). Ce principe,

(1) Tertullien (*Ad. Herm.*, c. 22) dit, en parlant de la Genèse, qu'elle est l'Écriture non de Moïse, mais du S. Esprit: il ajoute en conséquence qu'il adore cette Écriture.

(2) *Declaratur hoc ipsum, affini valde argumento et connexo cum superiori, quod persona quælibet, sua sibi sit, sui juris sit, non sit alterius, non pertineat ad quemquam alium. Quæcumque vero substantia alterius est, sibi que adjudicata et abrepta, alterius cujuspiam juri et potestati transcribitur: capite, ut ita dicam, minuitur, ac personæ gloria spoliatur. Ea de causa membra corporis, quia partes totius sunt, suppositi ac personæ nomine et dignitate abdicantur. Ea de causa accidentia a suppositorum albo expuncta sunt, quia totum id quod sunt, alterius sunt, entis entia, ut appellant Philosophi, subjecti corollaria quædam sunt. Ea de causa servi et uxores,*

adopté en propres termes par M. Nicole (*Instruc. sur le symb.*, p. 386), et qu'il n'y a que ce qui meut, qui régit, qui possède et qui a l'autorité, qui est personne; et que ce qui est possédé, régi, gouverné et mu, qui n'est que partie accessoire et dominée, n'est pas personne, ou (s'il s'agit d'un être non intelligent) n'est pas *suppôt*. Une goutte d'eau jetée dans la mer, une nuance de couleur ajoutée à un tableau, un morceau de pain transformé en la chair de celui qui l'a mangé, ne sont plus que des parties accessoires et dominées, et pour cette raison perdent leur subsistance, leur dénomination de *suppôt*; ce même principe est conforme au langage de l'Écriture; en parlant des possédés, elle donne à entendre, qu'à l'égard de ce que l'impulsion dominante du démon les obligeait de dire et de faire, ils perdaient ou du moins ne conservaient pas en entier leur *moi*, leur personnalité, qui paraissait alors confondue et identifiée avec la sienne (1); en sorte que les paroles qu'il leur faisait dire et les actions qu'il les contraignait de faire sont indistinctement attribuées à eux et à lui, ainsi qu'on peut le voir dans les textes suivants: *Multi enim eorum qui habebant spiritus immundos, clamantes voce magna exibant* (Act. 8, 7). *Exibant autem demonia a multis clamantia et dicentia* (Luc. 4, 41). Saint Paul parlant de la concupiscence, dont il éprouvait les mouvements indélébiles qui le portaient au mal, et que pour cette raison il appelle *péché*, dit que ce n'est pas lui, que ce n'est pas sa personne qui opère le mal auquel une force supérieure à la sienne l'excitait contre songré: *Non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum* (Rom. 7, 17). Les auteurs païens, surtout les poètes, admettaient ce même principe, lorsque représentant leurs prophètes ou prophétesses inspirés par Apollon ils attribuaient les paroles qui sortaient de leur bouche, non pas à leur personne, mais

quantum sui sibi esse, suoque in se separatim jure pollere desierunt, tantum personæ nomine orbantur. Physica enim ratione, quia sui sunt, nec ullo naturali jure per hominum conventa exui potuerunt, personæ sunt: at morali et civili æstimatione, quatenus sui esse desiere, personæ etiam nomine excussæ sunt et dignitate; estque servus instrumentum Domini, uxor dimidium viri, et una cum eo persona. Sicut ergo hic morali ratione contingit, ut qui alterius sit, et suus esse desiit, is a personæ nomine moraliter exauthoretur: physica similiter et substantiva ratione homo suus esse desinens, suo in se jure excussus, Verbi esse proprius et peculiaris incipiens, ejusque juri substantialiter assertus persona per se non est, sed Verbi personæ subjungitur. *De Incarnat.* l. 3, c. 9.

(1) Les possédés ne perdaient pas totalement leur personnalité, puisque le démon n'était pas uni hypostatiquement à leur nature humaine: pour cette union hypostatique, il aurait fallu qu'il eût dominé tout leur être, qu'il en eût été entièrement le maître, le propriétaire, le possesseur; mais comme il ne l'était qu'en partie et qu'à quelques égards, et que, pour certains effets et non pas pour d'autres, il ne leur était pas uni hypostatiquement, non plus que le S. Esprit ne l'était aux prophètes et aux écrivains sacrés, dont il ne s'appropriait qu'à quelques égards la bouche, la main dont il se servait comme d'instrument pour parler et écrire. Voyez la note au bas de la col. 157.

à celle d'Apollon, qui saisissait leur esprit, agitait leur corps, remuait leurs lèvres, dominait leur liberté. Quoique les vrais prophètes fussent libres et pussent résister à l'inspiration, en refusant, comme fit Jonas, de manifester au-dehors ce qui se passait au-dedans d'eux et d'exécuter ce qui leur était enjoint, ils ne pouvaient pas cependant s'empêcher d'entendre la parole intérieure que Dieu mettait dans leur ame; et dès qu'ils suivaient le mouvement qui les portait à la faire connaître aux autres, ils ne pouvaient s'empêcher de la dire, du moins par rapport à son vrai sens (2), telle que le Seigneur la mettait dans leur bouche. N'est-ce point ce qui paraît clairement dans cette réponse de Balaam, inspiré de Dieu, aux ambassadeurs qui le sollicitaient de maudire les Israélites : *Quand Balac me donnerait plein sa maison d'or et d'argent je ne pourrais pas pour cela changer la parole du Seigneur mon Dieu, pour dire plus ou moins qu'il ne m'a dit (Num. 18, 22)*. La même vérité est consignée dans cet autre texte : *Balac dit à Balaam, Que faites-vous? Je vous ai fait venir pour maudire mes ennemis, et au lieu de cela vous les bénissez. Balaam lui répondit : Puis-je dire autre chose que ce que le Seigneur m'a ordonné (Ibid. 23, 11, 13)*? Cette impuissance dans Balaam de dire autre chose que ce que Dieu lui inspirait lui faisait perdre, mais seulement à cet égard, sa personnalité, son moi, parce qu'en cela il n'était pas maître de soi, *Non erat sui juris*: de même qu'un apprenti perd sa personnalité uniquement à l'égard de l'écriture que forme sa main dirigée, dominée par son maître: de même encore que les apôtres perdaient leur person-

(1) Plusieurs théologiens n'entendent pas aux mots l'inspiration: Car, disent-ils, si, pour que l'Écriture soit regardée comme la parole de Dieu, il est absolument nécessaire que l'inspiration accordée aux écrivains sacrés s'étende jusqu'aux expressions dont ils se sont servis; cette parole de Dieu ne se trouvera plus que dans les termes propres de la langue dans laquelle ils ont écrit; et il ne sera pas vrai de dire que les traductions faites d'après les originaux contiennent la vraie parole de Dieu. Si, par exemple, il a fallu, pour que les cinq livres de Moïse fussent regardés comme la parole de Dieu, que les termes qu'il employait en les écrivant ne fussent pas moins inspirés que le sens et les pensées, il n'y aura plus de vraie parole de Dieu dans le Pentateuque que pour ceux qui seront en état de le lire dans le texte hébreu, qui seul aura été inspiré; quant aux expressions, à moins qu'on ne dise que ceux qui l'ont traduit dans les autres langues n'ont pas été moins inspirés que Moïse lui-même, ce que personne n'a jamais dit, et ce qui serait évidemment absurde, puisqu'il faudrait élever tous les traducteurs de l'Écriture au même rang que les écrivains sacrés. Il vaut donc mieux n'admettre l'inspiration que pour le sens et ne la pas étendre jusqu'aux expressions, afin que les doctes qui peuvent entendre l'hébreu et ceux qui ne l'entendent pas jouissent également de la parole de Dieu; les uns en la lisant dans la langue propre de l'auteur, et les autres dans des traductions approuvées et autorisées par l'Eglise; sans quoi il faudrait soutenir que la vraie parole de Dieu n'a été accordée qu'aux savants, et qu'elle a été refusée à la multitude. Voyez le livre intitulé : *Insuffisance de la loi naturelle*, t. 1.

nalité, leur moi, seulement à l'égard de l'impulsion surnaturelle que leur langue, leur bouche recevait du Saint-Esprit, qui les régissait, les dominait avec un empire et une autorité qu'il n'exerçait pas sur tout le reste de ce qui était, se faisait, ou se passait en eux. Rien de tout cela n'était dominé par le Saint-Esprit. Or, suivant le principe ci-dessus établi, il n'y a que ce qui est mu, dominé, possédé qui perde sa personnalité; et il n'y a de personnalité que dans ce qui meut, qui régit, qui domine, qui possède; le mot de *personne signifiant*, dit M. Nicole (*Instruc. sur le Symb.*, p. 386), *une nature raisonnable, en tant qu'elle subsiste à part, qu'elle est à soi, qu'elle n'est point dominée, et ne fait point partie accessoire d'un autre être*. Tirons de ce principe plusieurs conséquences, bien propres à faire voir aux incrédules que le mystère de l'Incarnation, qui suppose la privation de personnalité dans la nature humaine de Notre Seigneur, n'est pas en cela, comme ils le prétendent, absurde ou inintelligible.

Première conséquence. Lorsqu'un maître écrivain saisit, meut et gouverne la main de son apprenti, l'écriture qu'ils forment ensemble, appartient spécialement à la personne du maître, qui dans son action conserve en entier son moi, puisque c'est lui qui meut, qui régit, qui domine, qui possède; au lieu que l'apprenti est mu, régi, dominé, possédé dans son action, à l'égard de laquelle, suivant le principe ci-dessus, il perd sa personnalité, son moi.

Seconde conséquence. Si on supposait cet apprenti, mu, régi, dominé par son maître continuellement, perpétuellement, universellement, c'est-à-dire, à tous égards et dans tout son être, dans toutes les facultés et opérations de son ame et de son corps, avec autant de sujétion de sa part et d'autorité de la part de ce maître, qu'il est supposé l'être, dans l'hypothèse dont nous parlons, à l'égard seulement de sa main; il perdrait pour toujours sa personnalité, son moi à tous égards; son ame, son corps, tout son être entièrement dominé ne serait plus *sui juris*; sa nature entière passerait sous la puissance et la personnalité de ce maître, qui la posséderait et la ferait sienne comme une partie accessoire de soi-même.

Troisième conséquence. Pourquoi les apôtres inspirés du Saint-Esprit, perdaient-ils en partie leur personnalité, leur moi, à l'égard de la parole divine qu'il mettait dans leur bouche, et qui était sienne et non la leur, *Non vos estis qui loquimini*? C'est qu'à cet égard ils en étaient régis, dominés. Si donc il les avait régis, dominés universellement et à tous égards, c'est-à-dire, par rapport à toutes leurs facultés et opérations, à toute leur ame et à tout leur corps, en un mot, à tout leur être, ils auraient perdu à tous égards leur personnalité, leur moi; ils n'auraient plus subsisté que dans la personne du Saint-Esprit, qui aurait dominé, possédé tout leur être, et l'aurait fait sien comme une partie accessoire de soi-même.

Quatrième conséquence. Le Verbe divin ayant

saisi la sainte humanité dès le moment de sa formation, et s'étant rendu pour toujours maître de toutes ses facultés et opérations, de tout son être spirituel et corporel qu'il s'est approprié et fait sien comme une partie accessoire de soi-même; cette humanité toujours *mue, régie, dominée* par le Verbe, a été, est, sera toujours entièrement privée de sa personnalité, de son *moi*.

Cinquième conséquence. L'entière et perpétuelle privation de la personnalité n'étant pas plus absurde ni plus intelligible que la partielle et la passagère, puisque toutes deux sont fondées sur le même principe que la saine raison admet et que les exemples cités confirment; il s'ensuit et on conçoit que le Verbe a pu priver à jamais et entièrement une nature humaine de sa subsistance ou personnalité à tous égards, comme le Saint-Esprit privait en partie et pour quelque temps les apôtres de leur *moi* ou personnalité, à l'égard seulement de la parole divine qu'il mettait dans leur cœur et dans leur bouche; comme aussi le maître écrivain prive l'apprenti de sa personnalité à quelque égard, par rapport à sa main qu'il saisit, meut et domine.

Sixième conséquence. De même que l'action de l'apprenti, quoique dominée par la direction et l'impulsion de son maître, ne laisse pas d'être libre, parce qu'il veut bien consentir à ce que sa main soit ainsi gouvernée, et qu'il peut résister à l'impression étrangère qui lui est donnée; de même encore que les mouvements des langues et des bouches des apôtres, quoique dominés par l'Esprit saint à l'égard de la parole divine qu'il leur faisait proférer, ne laissaient pas d'être libres, à cause que les apôtres consentaient ou avaient auparavant consenti à cette domination : ainsi les opérations de l'humanité, quoique dominées par la personne et la volonté du Verbe, étaient vraiment libres. Mais comment accorder cette liberté de la volonté humaine de Jésus Christ avec son impeccabilité? C'est une des principales difficultés qu'on fait contre le mystère de l'Incarnation, et que nous espérons bientôt résoudre. Mais auparavant achevons de prouver notre seconde proposition; savoir, qu'en supposant (ce qui n'est pas) que les systèmes, pour expliquer l'union de l'âme avec le corps, satisfont pleinement l'esprit : la manière dont l'on peut par des raisons ou des (1) hypothèses semblables expliquer

l'Incarnation, doit également le satisfaire.

Ces systèmes sont : 1° celui des cartésiens, qui n'admettent qu'une influence occasionnelle de l'esprit sur le corps et du corps sur l'esprit; 2° celui des leibniziens, qui n'en admettent aucune; 3° celui du père Tourne mine, qui en admet une physique de l'âme sur le corps; 4° celui de M. Bossuet, qui en admet une réelle, sans dire (1) si elle est

(1) Ce n'est pas sans raison que M. Bossuet n'a voulu épouser aucune de ces opinions philosophiques, toutes hérissées de difficultés provenant du peu de connaissance que nous avons de la nature, soit de Dieu soit de l'âme, soit du corps, et de ce que c'est qu'*agir*. Les encyclopédistes, après avoir rapporté trois exemples dans lesquels ce mot appliqué à Dieu, à l'âme, au corps, exprime trois idées tellement différentes qu'il ne s'y trouve aucun rapport, sinon vague et indéterminé, ajoutent : « Certainement les philosophes, et en particulier les métaphysiciens, demeurent ici en beau chemin. Je ne les vois parler ou disputer que d'*agir* et d'*action*; et dans aucun d'eux, pas même dans M. Locke, qui a voulu pénétrer jusqu'aux derniers replis de l'entendement humain, je ne trouve point qu'ils aient pensé nulle part à exposer ce que c'est qu'*agir*.

Pour résultat des discussions précédentes, disons ce que l'on peut répondre d'intelligible à la question. Qu'est-ce qu'*agir*? je dis que, par rapport aux créatures, *agir* est en général la disposition d'un être en tant que par son entremise il arrive actuellement quelque changement; car il est impossible de concevoir qu'il arrive actuellement du changement dans la nature, que ce ne soit par un être qui agisse; et nul être créé n'*agit*, qu'il n'arrive du changement, ou dans lui-même, ou au-dehors.

On dira qu'il s'ensuivrait que la plume dont j'écris actuellement devrait être censée agir, puisque c'est par son entremise qu'il se fait du changement sur ce papier qui de non écrit devient écrit. A quoi je réponds que c'est de quoi le torrent même des Philosophes doivent convenir, dès qu'ils donnent à ma plume en certaine occasion le nom de *cause instrumentale*; car si elle est cause, elle a un effet; et tout ce qui a un effet agit.

Je dis plus : Ma plume en cette occasion agit aussi réellement et aussi formellement qu'un feu souterrain qui produit un tremblement de terre; car ce tremblement n'est autre chose que le mouvement des parties de la terre excité par le mouvement des parties du feu : comme les traces formées actuellement sur ce papier ne sont que de l'encre mue par ma plume, qu'elle-même est mue par ma main; il n'y a donc de différence, sinon que la cause prochaine du mouvement de la terre est plus imperceptible, mais elle n'en est pas moins réelle.

Notre définition convient encore mieux à ce qui est dit *agir* à l'égard des esprits, soit au-dedans d'eux-mêmes par leurs pensées et volitions, soit au-dehors par le mouvement qu'ils impriment à quelque corps; chacune de ces choses étant un changement qui arrive par l'entremise de l'âme... ce qui survient par ce changement s'appelle *effet*. L'être considéré en tant que c'est par lui qu'arrive le changement, je l'appelle *cause*. Le changement considéré au moment même où il arrive, s'appelle par rapport à la cause, *action*. L'action en tant que mise ou reçue dans quelque être, s'appelle *passion*; et en tant que reçue dans un être intelligent, qui lui-même l'a produite, elle s'appelle *acte*; en sorte que dans les êtres spirituels on dit d'ordinaire que l'*acte* est le terme de la faculté agissante, et l'*action* l'exercice de cette faculté. » Tom. 1, page 175 et 176. L'action est, suivant Aristote, quelque chose de milieu entre la faculté d'*agir* et l'*acte*.

(1) Ce qu'on a dit ci-dessus et ce qu'on dira dans la suite pour expliquer la nature de l'Incarnation, n'a pas été et ne sera pas proposé comme thèse ou chose réelle, encore moins comme chose certaine, mais seulement comme hypothèse et fait possible : ce qui suffit pour convaincre l'incrédule du tort qu'il a d'appeler absurde ou intelligible l'union des deux natures, de la divine et de l'humaine. Il n'est donc point nécessaire de lui prouver que cette union s'est faite en la manière dont l'on a dit qu'elle a pu se faire. Sait-on tous les secrets de la sagesse de Dieu, et connaît-on tous les ressorts de sa toute puissance, pour oser soutenir qu'il n'a su ni pu unir autrement ces deux natures?

physique, ou morale, ou mitoyenne, ou occasionnelle, et qui fait consister cette union dans l'assistance et la dépendance mutuelles de l'ame et du corps.

Selon les cartésiens, la seule volonté de Dieu est le nœud de cette union, parce que Dieu, en conséquence d'une loi qu'il s'est imposée, ne produit dans l'ame aucune modification qu'il n'en produise dans le corps, et ne produit aucun mouvement dans le corps, qu'il ne produise une modification dans l'ame. N'est-il pas clair qu'en admettant une réciprocation pareille entre les volitions de la divinité, et celles de l'humanité du Verbe, le seul bon plaisir de Dieu sera pareillement le nœud de l'union des deux natures? N'est-ce pas sur cette réciprocation que le père Malebranche, dans les textes que nous indiquons (1), appuie son sentiment qui établit l'ame ou la volonté humaine de Jésus-Christ comme cause occasionnelle, par ses divers désirs, des diverses grâces que sa volonté divine, comme cause véritable, répand sur les hommes?

Selon les leibnitziens, l'ame et le corps sont unis en vertu d'une harmonie préétablie : ce système très-singulier n'a que peu de défenseurs, et ne mérite pas, ce semble, d'en avoir aucun, tant il est contraire à toutes les notions communes! Cependant, pour lui donner quelque air de vraisemblance, on a recours à la science infinie de Dieu, qui prévoit qu'en créant et conservant et laissant agir telle ame et tel corps en telles circonstances, il y aura dans chaque moment de leur durée une exacte correspondance entre les pensées de l'une et les mouvements de l'autre : qu'est-ce qui empêche de recourir au même principe de l'infinité de la science divine, pour montrer possible l'union de la divinité et de l'humanité par une semblable correspondance, prévue entre les opérations de la nature divine et celles d'une nature humaine que Dieu aurait créée la plus parfaite qu'on puisse imaginer.

(1) Il est certain par la foi que toute puissance a été donnée à Jésus-Christ pour former son Eglise : *Data est mihi omnis potestas in celo et in terra* (Matth. 28) : et cela ne se peut entendre de Jésus-Christ selon sa divinité; car en cette qualité il n'a jamais rien reçu. Donc il est certain que Jésus-Christ, selon son humanité, est cause occasionnelle de la grâce.

Supposé que Jésus-Christ demande aujourd'hui à son Père que tel reçoive un tel secours dans certains moments de sa vie; la prière de Jésus-Christ déterminera infailliblement l'efficacité de la volonté générale que Dieu a de sauver tous les hommes en son Fils. Cette personne recevra ces secours.

L'ame de Jésus-Christ veut former à la gloire de son Père le temple le plus grand, le plus magnifique, le plus achevé qu'il se puisse. L'ordre le veut ainsi : car on ne peut rien faire de trop grand pour Dieu. Toutes les diverses pensées de cette ame, toujours appliquée à l'exécution de son dessein, lui viennent aussi de Dieu, ou du Verbe auquel elle est unie. Mais toutes ces diverses pensées ont certainement pour causes occasionnelles ses divers désirs. *Traité de la Nat. et de la Gr.*, p. 264.

Selon le père Tournemine, l'union de l'ame avec le corps est une *union de propriété, de possession*; l'ame s'appropriant le corps, parce qu'elle le meut, le contient dans une situation favorable aux fonctions humaines, et qu'elle le soumet à son action qui ne convient qu'à tel corps, de même que tel ressort ne convient qu'à telle montre. Les mêmes raisons ne prouvent-elles pas que l'union du Verbe à l'humanité est une *union de propriété, de possession*; puisque le Verbe la meut, la contient dans une situation favorable aux fonctions *Dei-viriles*, ou *théandriques*, se saisissant d'elle et s'en rendant entièrement maître par son action adaptée aux traits de ressemblance, de conformité, de convenance qu'ont entre elles ses deux natures, la divine qui a toutes sortes de perfections, et l'humaine qui a suréminemment toutes celles dont une créature est susceptible, surtout la sainteté, la sagesse, la bonté, la douceur, la miséricorde, la charité, le zèle tout à la fois très-humble et très-magnanime de la gloire de Dieu et du salut des ames? Toutes vertus qui, dans leur parfait exercice, la rendent propre à servir d'instrument au Verbe pour la faire coopérer avec lui à l'exécution de ses desseins. Coopération pour laquelle il convient à elle et elle lui convient, de même que tel ressort convient à telle montre, et telle montre convient à tel ressort : de même encore que telle ame convient à tel corps, et tel corps convient à telle ame.

Afin que cette application du système du père Tournemine au mystère de l'Incarnation soit encore plus intelligible, nous mettrons ici en abrégé les principales objections contre ce système et leurs solutions, qui pourront en partie servir à résoudre les difficultés de l'incrédule contre ce mystère, et à en éclaircir l'obscurité.

Première objection. L'ame et le corps sont deux substances absolument différentes : cette différence empêche l'ame d'agir sur le corps, comme elle empêche le corps d'agir sur l'ame.

Réponse. 1° Est-ce raisonner fort juste que de raisonner ainsi? Une nature inférieure et moins parfaite ne peut agir sur la nature supérieure : donc la nature supérieure et plus parfaite ne peut agir sur l'inférieure. Un raisonnement semblable fera sentir le défaut de celui-là. Le corps ne peut connaître l'ame : donc l'ame ne peut connaître le corps.

2° La différence des substances n'empêche pas l'une d'agir sur l'autre. Dieu agit sur les corps. Qu'on ne dise pas qu'il a ce pouvoir comme esprit infini. Si agir sur les corps lui répugnait en tant qu'il est esprit, il ne lui répugnerait pas moins en tant qu'il est esprit infini. L'infinité n'ôte pas la différence des substances; et si pour agir sur le corps il faut être corps, un esprit infini ne peut agir sur le corps.

3° Les corps ne peuvent agir sur les âmes, parce que le corps n'a qu'une seule manière d'agir : c'est l'impulsion. Il ne peut

remuer l'âme : il ne peut donc agir sur elle.

Pour l'âme c'est une substance active de sa nature : elle pense, elle veut ; voilà deux manières d'agir différentes qui lui conviennent. Elle n'est donc pas déterminée à une seule manière d'agir. Une troisième manière peut lui convenir, dit le père Tournemine ; puisque le mouvement des corps ne peut commencer par un corps, il remuerait sans être remué ; ce qui n'est pas possible : il faut qu'un esprit agisse sur les corps. Pouvoir agir sur les corps est donc une propriété de l'esprit : le corps est donc susceptible de l'action d'un esprit : donc l'action de l'âme sur le corps ne paraît point répugner ni du côté de l'âme, ni du côté du corps (1).

4^e Le pouvoir de l'âme d'agir sur le corps n'est point proposé par le père Tournemine comme certain, mais uniquement comme probable. Les auteurs de l'Encyclopédie (Tom. 2, p. 787, 788) le proposent aussi comme tel. *Le système ancien de l'influence réelle de l'âme sur le corps, détruit par notre Descartes et par le père Mallebranche, son fidèle disciple, se trouve remis en honneur par le puissant appui que lui prêtent aujourd'hui les philosophes anglais. Dieu, selon ce système, a renfermé l'efficace qu'il communique à l'âme en la créant, dans les bornes du corps organisé auquel il l'unit ; son pouvoir est limité à cette petite portion de matière, et même elle n'en jouit qu'avec certaines restrictions qui sont les lois de l'union. Ce système moins subtil, moins raffiné que celui des causes occasionnelles, plaît d'autant plus à la plupart des esprits, qu'il s'accorde assez bien avec le sentiment naturel, qui admet dans l'âme une efficace réelle pour mouvoir la matière.*

Seconde objection. On ne conçoit pas comment l'âme agit sur le corps : on ne sent pas cette prétendue force attribuée à l'âme de contenir le corps dans une situation favorable aux fonctions humaines. L'âme elle-même ne connaît pas cette situation, ni la manière dont se font ou doivent se faire ces fonctions.

Réponse. L'action de l'âme sur le corps étant toute spirituelle, ne tombe pas, il est vrai, sous les sens, ni sous l'empire de l'imagination. Mais ne point sentir, ne point imaginer une chose, n'est pas une raison de ne la point croire. Je suis sûr que je pense, que j'aime ; ai-je toutefois des images bien réelles et des idées bien claires de la pensée

et de l'amour ? Je sais qu'il y a une certaine situation de ma langue, un certain mouvement de mes lèvres qui est favorable, ou même nécessaire pour former la parole et articuler les mots ? Mon âme toutefois connaît-elle quelle est cette situation et quel est ce mouvement ? Sait-elle autrement que par l'usage et l'expérience la manière dont se fait ou se doit faire la formation et l'articulation des mots ? Elle n'en a qu'une connaissance très - obscure, qu'un sentiment très-confus. Les mots toutefois n'en sont pas pour cela moins formés, ni moins articulés. Ainsi quoiqu'elle ne connaisse qu'obscurément et ne sente que confusément la force qu'elle a de contenir le corps dans une situation favorable aux fonctions humaines, cette force n'en est pas moins réelle ou moins admissible comme probable : car le père Tournemine ne la donne pas pour certaine, mais la suppose comme vraisemblable, ainsi que le pouvoir physique qu'il attribue à l'âme de remuer les lèvres.

Troisième objection. L'action par laquelle l'âme contient le corps dans cette situation favorable n'est point l'union ; ce n'en est qu'une suite, ou du moins ce n'est pas une union essentielle, physique, naturelle, intrinsèque, véritable et proprement dite.

Réponse. Lorsqu'on parle d'un composé de substances analogues, c'est-à-dire faites l'une pour l'autre et propres à agir ensemble, qu'entend-t-on en disant qu'elles sont unies ? Veut-on dire qu'elles ne sont réellement qu'une seule chose, qu'un même être ? Non sans doute ; car on les suppose plusieurs et distinctes. D'ailleurs union n'est pas unité, et qui dit uni ne dit pas un. Que faut-il donc entendre par leur union ? sinon le résultat, la collection, l'assemblage des rapports de convenance qu'ont entre elles ces substances, dont la destination, l'aptitude et l'application à concourir en même temps, par leur commune influence, au même effet, au même but, au même dessein exactement, régulièrement, constamment suivi, donnent lieu à l'esprit qui les considère et les embrasse toutes d'un seul coup-d'œil de les réunir avec raison, et de les rassembler à juste titre sous l'idée d'une même chose, d'un seul être à soi, d'un même tout complet (1), dont chacune d'elles est partie, en qui chacune subsiste, à qui chacune appartient, et à qui par conséquent les propriétés de chacune doivent être attribuées.

Si ces rapports analogiques sont essentiels, physiques, naturels (2), c'est-à-dire fon-

(1) Ce raisonnement démontre que pouvoir agir sur les corps est une propriété de l'esprit. Mais il ne démontre nullement que cette propriété convienne à un esprit créé, qui à la vérité est plus noble que le corps, mais qui par sa nature n'a point d'empire sur la matière, aussi indépendante que distinguée de lui, dont elle n'a pas reçu son existence, et dont par conséquent il ne paraît point qu'elle soit essentiellement assujettie à recevoir ses modifications. Il ne paraît point non plus qu'elle ne puisse y être accidentellement assujettie par la volonté de son Créateur, dont le pouvoir sur l'âme et sur le corps s'étend beaucoup au-delà de nos idées.

(1) Voyez la définition de ces mots dans notre Instruction sur la Trinité, col. 88 et suivantes.

(2) Il en est de la différence de ces rapports essentiels d'avec les accidentels, comme de la différence des signes naturels d'avec les arbitraires. Le signe renferme deux idées, l'une de la chose représentante, l'autre de la chose représentée, et sa nature consiste à exciter la seconde par la première. Si ces choses ont par leur essence, ou par l'institution primitive de l'auteur de la nature une certaine similitude et convenance qui les rende propres à être ainsi représentantes et représentées, cela forme un signe

dés sur l'essence de ces substances, sur l'institution primordiale de Dieu, qui les ayant destinées l'une pour l'autre leur a donné des modes relatifs à cette destination, et aux lois générales que lui-même a établies dans l'ordre de la nature; leur union est dite *essentielle, naturelle ou physique*; par opposition à celle qu'on nomme *accidentelle, artificielle ou morale*, et qui n'est appuyée que sur des déterminations arbitraires et sur des arrangements ou décrets particuliers, sur des institutions et des opérations de l'industrie humaine, ou sur des affections de concorde et de charité, telles qu'étaient celles des premiers Chrétiens (1). Leur union est dite *intrinsèque, intime*, si ces rapports supposent une influence intérieure, au-dedans et au fond de ces substance, par opposition à celle qui ne serait que *extérieure ou superficielle*; telle qu'est l'influence de l'air sur la peau de notre corps, ou sur le verre et le cadran d'une montre.

Enfin si ces rapports approprient une partie à l'autre en la soumettant à son action, c'est ce qu'on doit appeler une *union de possession et de propriété*. Peut-on nier que l'union d'un ressort avec la machine qui ne peut jouer sans lui ne soit intrinsèque, intime? Qui peut nier qu'elle ne fût une union de possession et de propriété, si le ressort était capable de quelque droit? Si le ressort n'en est pas capable, parce qu'il est maté-

naturel: par exemple, le prosternement du corps par terre est un signe naturel de l'humiliation de l'ame qui adore son Créateur; certains cris qu'on fait naturellement et comme machinalement pour exprimer des sentiments de joie ou de douleur, en sont aussi des signes naturels qui sont les mêmes chez tous les peuples. *Porter sa main à la bouche, pour la baiser* (Job 31, 27) était chez quelques nations païennes un signe d'adoration, mais signe arbitraire, dépendant de l'institution des hommes, et non usité chez tous les idolâtres. L'écriture qui peint aux yeux la pensée est un signe arbitraire. Ces exemples font voir que certaines choses représentantes ont des rapports analogiques essentiels, ou naturels avec les représentées, et que d'autres n'en ont que d'accidentels. Il en est de même de la différence des rapports qui se trouvent entre d'autres affections ou passions de l'ame et d'autres modifications du corps que celles dont les exemples font mention. On peut y ajouter celui des sacrements, dans lesquels on remarque l'exactitude et la justesse des rapports vraiment analogiques entre leurs matières et leurs effets, entre l'eau du baptême qui lave le corps et la grâce du Saint-Esprit qui purifie l'ame, entre le pain terrestre qui entretient la vie corporelle et le pain céleste qui fortifie et conserve la vie spirituelle. Il n'est pas à la vérité aussi facile d'apercevoir tous les rapports analogiques qui, par la nature de l'ame et par celle du corps, ou par l'institution primitive du Créateur, se trouvent soit entre leurs substances, soit entre leurs modes. Il n'est pas toutefois difficile d'en remarquer plusieurs; par exemple, ceux qui sont entre le sang bouillant, le visage enflammé, les yeux étincelants d'un homme fort en colère et les émotions vives, ardentes, furieuses de son ame transportée de cette violente passion; par exemple encore, ceux qui sont entre le corps d'un aveugle privé de la vue de la lumière et l'esprit d'un ignorant privé de la connaissance de la vérité.

(1) *Erant cor unum et anima una. Act. 1, 52.*

riel, l'ame en est capable; elle a toutes les perfections du ressort, sans en avoir les imperfections. Le corps humain est une machine, dont tout le jeu dépend de la situation et du cours des esprits animaux. C'est leur distribution régulière qui fait la santé, la vigueur du corps. Qu'on abandonne à eux-mêmes ces corpuscules purement passifs, ils n'auront aucun mouvement; qu'on leur en imprime un sans le régler, ils se dérangeront bientôt, leur cours sera fort irrégulier. Il a donc fallu que Dieu mit dans le corps une substance immatérielle qui ait la force de contenir ces esprits animaux dans l'état où ils doivent être, et qui, déterminée nécessairement à cette action, soit, à proprement parler, le ressort du corps. Cette force dans chaque ame est, suivant l'institution primitive de l'Auteur de la nature, relative à tel corps. La relation de force rend possible l'union de telle ame et de tel corps; l'application de cette force fait leur union actuelle. Naturellement tel corps ne peut être animé, vivifié, c'est-à-dire, contenu dans son état que par telle ame: non plus qu'une machine ne peut être remuée par un ressort différent du sien. Or y a-t-il une union plus proprement dite, plus véritable que celle d'une machine avec le seul ressort qui lui convient?

Quatrième objection. Si l'ame a le pouvoir de contenir les esprits animaux et le corps dans leur état naturel, comment se dérangent-ils? D'où viennent les maladies? pourquoi meurt-on?

Réponse du père Tournemine. La force qu'a l'ame de contenir les esprits animaux dans leur état naturel, n'est pas supérieure à l'action des corps qui environnent, choquent, agitent le nôtre et s'y insinuent. D'ailleurs l'usage et l'exercice usent les organes: un accident violent, la malignité de l'air, la mauvaise nourriture, les mouvements libres de l'ame, ses passions, épuisent les esprits, altèrent les parties nécessaires à leur mouvement, détruisent le corps. Le ressort en est-il moins ressort, parce que la rouille ou un accident violent gâte la machine? On meurt, quand le cours des esprits est tout-à-fait interrompu par la corruption des parties qui les produisent ou des canaux qui les portent: alors l'action de l'ame cesse, leur union cesse avec elle. Mon opinion au reste, conclut le père Tournemine, n'est ni nouvelle, ni singulière; il me serait facile de l'établir par des passages d'Aristote et de S. Thomas.

Un passage que nous avons cité (Col. 180), montre qu'elle n'a pas été inconnue à S. Augustin. Nous allons voir qu'elle peut se concilier en partie avec celle du savant évêque de Meaux, et que l'une et l'autre jointes ensemble avec nos éclaircissements ne répandent pas peu de lumière sur ce qu'a d'obscur le mystère de l'Incarnation.

Selon M. Bossuet, l'ame et le corps sont unis par leur assistance mutuelle et par l'influence réciproque de leurs fonctions respectives et tendantes à une même fin, qu'elles ne pourraient obtenir si elles n'étaient ai-

dées les unes par les autres. Les éclaircissements que nous avons donnés n'établissent-ils point entre la divinité et l'humanité pareille assistance, influence, tendance au même but, qu'elles ne peuvent atteindre que par leur concours et leur coopération ? En vain objecterait-on que dans l'Incarnation il n'y a ni dépendance mutuelle entre la divinité et l'humanité, ni assujettissement de l'ame au corps, et que néanmoins M. Bossuet fait consister l'union de l'ame et du corps dans leur dépendance mutuelle, et qu'il dit positivement (*Tom. 10, p. 573*) qu'elle *se fait remarquer principalement dans deux effets, dont le premier paraît dans les opérations où l'ame est assujettie au corps, qui sont les opérations sensibles; et le second dans les opérations où l'ame préside au corps, qui sont les opérations intellectuelles.*

Il est vrai, répondons-nous, que c'est là le sentiment et le propre langage de cet illustre auteur; mais I. ce sentiment a besoin d'être expliqué: car si on l'entendait des opérations sensibles qui fussent involontaires et désagréables, ou qui révoltassent la chair contre l'esprit, et qui en ce sens fissent l'ame dépendante du corps, nous le rejeterions comme faux. Quoique l'ame dépende ainsi du corps dans l'état présent de la nature tombée, elle n'en dépendait pas de la sorte dans l'état d'innocence, et elle n'en dépendra pas ainsi dans le ciel après la résurrection de son corps, à qui toutefois elle sera hypostatiquement unie. L'union donc hypostatique n'exige pas essentiellement que les deux substances unies dépendent en ce sens l'une de l'autre. Il suffit qu'il y ait entre elles tous les rapports analogiques qui ont été ci-dessus exposés; et ces rapports se trouvent entre la nature divine et la nature humaine unies dans la personne du Verbe.

II. Il y a deux sortes de dépendances: l'une par laquelle un être dépend d'un autre comme de la cause qui, le produisant ou le faisant agir, exerce sur lui une vraie domination; l'autre par laquelle un être dépend de l'action d'un autre comme d'une condition *sine qua non*, selon le langage de l'école, c'est-à-dire sans laquelle il ne pourrait point lui seul produire un effet, mais qui toutefois ne le domine pas, et n'est point cause de son action. En ce sens le soleil dépend pour éclairer une chambre de l'ouverture de la fenêtre sans laquelle il ne l'éclairerait pas, mais qui toutefois n'exerce sur lui aucune puissance, et n'est pas cause de sa lumière. Le Verbe divin peut être dit en ce sens dépendre de la nature humaine, parce que sans elle il n'aurait pu, par ses souffrances, offrir à Dieu cette satisfaction parfaite que les théologiens appellent *condigne*, mais qui ne suppose dans cette nature aucune supériorité ou causalité physique sur sa personne ou sur sa divinité.

III. On peut encore distinguer deux espèces de dépendances: l'une involontaire et forcée, l'autre volontaire et libre. La première dégraderait l'être souverainement parfait;

mais la seconde ne le déshonore pas. Si un prince souverain rendait contre son gré à un de ses sujets quelque service, quelque hommage de soumission, sans doute que cela dérogerait à la dignité de sa personne et à l'indépendance de sa couronne; mais y dérogerait-il si par principe de bonté ou de sagesse il le lui rendait de son plein gré? Saint Louis y dérogeait-il lorsqu'il servait de ses propres mains ses sujets pauvres ou malades, et lorsqu'après la sanglante journée de Massignon, pour encourager par son exemple ses troupes à enterrer les corps des officiers et des soldats dont tout le champ de bataille était couvert, on le vit lui-même porter sur ses épaules royales des cadavres déjà corrompus et infects? Pierre-le-Grand, empereur des Moscovites, qui, pour inspirer de l'émulation, voulut passer par tous les grades militaires et en exercer les fonctions qui le soumettaient à des officiers ses vassaux et ses sujets, faisait-il en cela une action indigne ou indécente? Cette humiliation volontaire, cette dépendance libre de sa part, loin de l'avilir, de lui attirer du mépris, lui conciliait la vénération de ses peuples, et lui méritait les éloges de tous les siècles.

L'application de ces exemples est trop facile pour que nous nous arrêtions à la faire. Disons seulement qu'il y a bien de la différence entre la dépendance mutuelle que renferme dans l'homme l'union de son ame avec son corps et celle qui se trouve dans Jésus-Christ entre sa divinité et son humanité. La première ne tire pas sa source du consentement de l'homme; au lieu que la seconde ne provient que du bon plaisir de Dieu. Ce Dieu de bonté daigna autrefois faire dépendre la fixation de sa volonté, pour produire ou ne pas produire certains effets, du choix libre, non seulement d'un Moïse, qui, par ses supplications en faveur des Israélites, désarma sa colère prête à les exterminer; d'un Josué, à la voix duquel il voulut bien obéir (*Jos. 10, 14*); d'un David, à qui il laissa l'option de la guerre, ou de la famine, ou de la peste; d'un Ezéchias, dont les désirs obtinrent la révocation d'une sentence de mort prochaine, et la rétrogradation de l'ombre d'un cadran, par préférence à un autre miracle qu'il ne tenait qu'à lui de choisir; mais encore d'un Achaz, roi impie, à qui toutefois il fut dit par la bouche d'Isaïe, de demander tel prodige qu'il voudrait être fait *au fond de la terre, ou au plus haut du ciel* (*Isaï., 7, 11*); et d'un Joas, prince schismatique, dont le nombre de jets de flèches laissé à sa liberté déterminait le nombre de ses victoires sur les Syriens (*4 Reg. 13, 19*). Dieu daigne aussi chaque jour soumettre sa puissance et ses opérations, non pas seulement aux justes qui le craignent, et dont, suivant sa promesse, *il fait la volonté* et exauce les prières (*Psal. 144, 19*), animées de cette *foi vive* à *qui tout est possible* (*Marc. 9, 22*), mais encore aux pécheurs (1) qui, en abusant de ses

(1) L'homme quoique pécheur a le pouvoir de remuer et d'arrêter son bras, suivant son bon plaisir.

dons et de son concours, le font servir à leurs iniquités (*Isai. 44, 23*); et aux prêtres mêmes sacrilèges, dont il suit, seconde, exécute les arrêts décisifs dans le tribunal de la pénitence, et les intentions déterminatives dans la confection de l'Eucharistie. Faut-il ensuite tant s'étonner que dans le mystère de l'Incarnation il soumette, en beaucoup de circonstances et sur un grand nombre d'objets, son bon plaisir à la volonté d'une âme très-éclairée, très-sainte, qui, lui étant unie hypostatiquement, ne peut rien vouloir qui ne soit digne de ses perfections divines, qu'elle connaît et aime parfaitement? La parfaite connaissance et l'amour souverain qu'il a lui-même de ses perfections n'empêchent pas qu'il ne soit libre dans le choix des divers desseins qu'il peut se proposer et des divers moyens qu'il peut employer pour leur exécution. On doit dire la même chose à proportion de l'âme de Notre-Seigneur, en qui (considéré comme homme) *tous les trésors de la science et de la sagesse (Colos. 2, 3)*, de la providence et de la sainteté de Dieu sont cachés, en sorte qu'il est *plein de grace et de vérité (Joan. 1, 14)* d'une manière qui n'est propre qu'à lui seul.

Le Docteur angélique (3. q. 7, a. 10) parlant de la grace sanctifiante dont S. Jean assure que l'âme de Jésus-Christ a été comblée demande en quel sens ce comble doit être entendu; savoir, si l'on doit dire simplement qu'il a été plein de grace, ou bien qu'il a eu la plénitude de la grace. Marie, S. Étienne et plusieurs autres saints en ont été remplis; mais ni Marie, ni les autres saints n'en ont eu la plénitude. Pour être rempli de grace, il suffit d'en avoir autant qu'il en faut pour s'acquitter parfaitement des devoirs de son état et des emplois auxquels on est destiné par la Providence; pour en avoir la plénitude, il faut posséder toute la grace, il faut en être le dépositaire et la source. Les moindres rivières sont pleines d'eau, dès qu'elles en ont autant qu'en peut contenir l'espace du lit où elles coulent; mais pour avoir la plénitude des eaux, si l'on peut parler ainsi, il faut les rassembler et les renfermer toutes dans son sein; ce qui ne peut être attribué qu'à la mer, d'où tous les fleuves tirent leur origine, et où ils vont tous se rendre.

S. Thomas soutient avec raison que c'est de cette seconde sorte de plénitude que l'Évangéliste a parlé quand il a dit que Jésus-Christ était *plein de grace et de vérité*. C'est pour cela qu'il a encore dit que Dieu ne donne point son esprit à Jésus-Christ par

mesure (*Joan. 3, 34*); les apôtres, S. Jean-Baptiste, Marie même, l'ont reçu avec mesure. Jésus-Christ seul l'a reçu sans mesure, et c'est de sa plénitude surabondante que nous l'avons tous reçu (*Ibid. 1, 16*). Lui seul donc a plus de sainteté que tous les saints ensemble, et c'est à très-juste titre que pour cette raison il est nommé le Saint des saints (*Dan. 9, 24*).

Comme sa sainte âme a reçu sans mesure la plénitude de grace, elle a reçu de même la plénitude de vérité; non pas toutefois que sa science et sa sainteté soient infinies comme celles de Dieu; mais, quoique bornées, elles sont aussi parfaites que l'exige le sage gouvernement de l'univers, surtout du monde spirituel, dont l'empire est en quelque sorte partagé (1) entre la volonté divine et la volonté humaine de Notre-Seigneur, à peu près de la même manière que l'empire qu'exerce l'homme sur tous les objets qui l'environnent est partagé entre son âme et son corps qui, en vertu de leur union, dépendent (dans leurs opérations respectives) l'un de l'autre, comme il a été ci-dessus expliqué.

Cette union, dit M. Bossuet, se fait remarquer principalement par deux effets. Le premier paraît dans les opérations où l'âme est assujettie au corps, qui sont les opérations sensibles; et le second paraît dans les opérations où l'âme préside au corps, qui sont les opérations intellectuelles.

Il y a de même dans Jésus-Christ, en vertu de l'union de sa divinité à l'humanité, deux sortes d'effets, dont les uns soumettent en quelque sorte la première à la seconde, et les autres assujettissent entièrement la seconde à la première.

La libre soumission de la divinité à l'humanité consiste en ce que les désirs et les autres actes libres de la volonté humaine, et les mouvements qui en résultent dans le corps du Verbe incarné, sont la cause méritoire et morale ou occasionnelle, comme s'exprime le père Mallebranche (2), de laquelle Dieu a bien voulu faire dépendre les

(1) On peut faire ici l'application de ces paroles de S. Jérôme: *Non quod personam Domini separemus, sed quod opera ejus inter Deum hominemque divisa sint*. Comment. in cap. 14 S. Matth.

(2) Le zèle qu'a Jésus-Christ pour la gloire de son Père et l'amour qu'il porte à son Eglise lui inspirent sans cesse le désir de la faire la plus ample, la plus magnifique et la plus parfaite qui se puisse. Ainsi, comme l'âme de Jésus n'a point une capacité infinie, et qu'il veut mettre dans le corps de l'Eglise une infinité de beautés et d'ornements, on a tout sujet de penser qu'il y a dans cette âme sainte une suite continue de pensées et de désirs, par rapport au corps mystique qu'elle forme sans cesse. Or ce sont ces désirs continuels de l'âme de Jésus qui tendent à sanctifier son Eglise, et à la rendre digne de la majesté de son Père, que Dieu a établis causes occasionnelles de l'efficacité des lois générales de la grace. Car la foi nous apprend que Dieu a donné à son Fils une puissance absolue sur les hommes, en l'établissant chef de son Eglise: et cela ne se peut concevoir, si les diverses volontés de Jésus-Christ, ne sont suivies de leurs effets. Car il est visible que je n'aurais aucune puissance sur mon bras s'il se remuait sans

Donc, selon les diverses volontés de l'homme, les esprits animaux sont déterminés à produire ou à arrêter certains mouvements dans son corps. Ce qui certainement ne se fait point par la loi générale de la communication des mouvements; car sans ces volontés différentes de l'homme son bras n'aurait point été remué ni arrêté, et la loi générale de la communication des mouvements, quoique établie de Dieu, n'aurait pas eu ces effets. Ainsi la volonté de Dieu est en cette rencontre soumise à celle de l'homme pécheur.

décrets et les déterminations de sa propre volonté, en ce qui concerne, dans l'état présent, l'ordre de la grâce, c'est-à-dire, le dessein de racheter le genre humain par tels ou tels moyens, l'application de ces moyens en tel ou tel temps, en tel ou tel lieu, la distribution tant des secours généraux à tous les hommes que des secours particuliers à certaines personnes plutôt qu'à d'autres; enfin le détail, l'économie, l'usage des divers ressorts qui ont été, sont, et seront mis en œuvre dans l'intention et dans la vue de sanctifier les âmes, d'instruire les ignorants, de convertir les pécheurs, de ranimer les tièdes, de perfectionner les justes, de récompenser les bons et de punir les méchants soit en ce monde, soit en l'autre.

De là vient que Jésus-Christ en tant qu'homme nous est représenté dans l'Écriture comme le chef de l'Eglise (Eph. 5, 23), le roi, le médiateur suprême, le pontife éternel, le grand pasteur, le seul maître et docteur par excellence, le souverain juge des vivants et des morts, le dépositaire des clés de l'enfer (Apoc. 1, 18), le propriétaire de toute puissance au ciel et sur la terre, le dispensateur de toutes les grâces, le dominateur et l'ange de l'alliance (Malach. 3, 1) ou du grand conseil, l'auteur et la cause du salut éternel de tous ceux qui lui obéissent (Hebr. 5, 9), de tous ceux qui invoquent son nom : nom auguste que les démons redoutent, que les anges adorent, que les hommes doivent réclamer comme le seul par lequel ils puissent être sauvés et mériter d'être exaucés (Act. 4, 12). Les désirs donc, les prières et les autres actes libres de la volonté humaine de Jésus-Christ sont par rapport à toutes les âmes et, pour ainsi parler, à l'égard du monde spirituel ce que sont pour le monde corporel les rayons du soleil; comme ils éclairent, échauffent, animent, fécondent toute la nature, ou pour parler selon les principes de la philosophie moderne, sont la cause occasionnelle (1) ou

mitoyenne qui détermine Dieu à répandre la lumière, la chaleur, la fermentation, la fertilité plutôt dans tels ou tels endroits où ils pénètrent que dans d'autres où ils ne pénètrent pas : ainsi les désirs; les actes libres de la volonté humaine de Jésus-Christ sont la cause occasionnelle ou morale, ou mitoyenne des grâces, faveurs, bénédictions qui découlent du ciel sur la terre, et par lesquelles Dieu, suivant les prières absolues de Jésus-Christ qu'il exauce toujours, fournit ou prépare aux hommes (aux uns plus, aux autres moins, à tous suffisamment) les moyens de se sauver.

De là vient encore que, selon plusieurs célèbres théologiens, notamment selon Lessius, les pères Thomassin et Petau (1), Jésus-Christ en tant qu'homme n'est pas le simple exécuteur des décrets de la divinité, mais le suprême administrateur de l'univers dans tout ce qui concerne le salut éternel des hommes. Ils se fondent sur plusieurs textes des saints docteurs et spécialement sur celui de S. Jean Damascène (2). *Mens Christi cum operante Verbi deitate, quæ cuncta reguntur et gubernantur, communicat, omnia intelligens, cognoscens et administrans non ut simplex et nuda mens hominis, sed ut quæ Deo secundum hypostasim unita sit, Deique mens existat.*

Les autres effets qui, en conséquence de l'union hypostatique, assujettissent entièrement l'humanité de Jésus-Christ à sa divinité, sont toutes les connaissances surnaturelles, tous les actes indélébiles, toutes les inclinations, habitudes et affections non libres que le Verbe produit dans son âme, et tous les mouvements qui en résultent dans son corps physique. Ces mouvements, affections, habitudes, inclinations, actes indélébiles et connaissances infuses, sont relatives, analogiques, proportionnées aux diverses circonstances où se trouve Jésus-Christ et son corps mystique, aux divers sentiments, aux situations différentes qu'éprouvent les membres de son Eglise, soit triomphante, soit militante, soit souffrante, et aux divers desseins que la divine Providence se propose d'exécuter par son entremise, soit dans le ciel, sur la terre, dans le purgatoire, dans l'enfer, soit pour le temps ou pour l'éternité.

que je le voulusse, et si, lorsque je voudrais le remuer, il demeurerait comme mort et sans mouvement. Jésus-Christ a mérité cette souveraine puissance sur les hommes et cette qualité de chef de l'Eglise par le sacrifice qu'il a offert sur la terre, et il est entré après sa résurrection en pleine possession de ce droit. C'est présentement qu'il est le souverain prêtre des biens futurs, et que par ses divers désirs, il prie sans cesse son Père pour les hommes. Et comme ses désirs sont causes occasionnelles, ses prières sont toujours exaucées : son Père ne lui refuse rien, comme nous l'apprend l'Écriture. *Traité de la Nature et de la Grâce.*

(1) On se sert de ces mots *cause occasionnelle* ou *morale*, par opposition à ce qu'on appelle *cause physique*, qui produit immédiatement et par elle-même, par sa propre vertu, son effet; au lieu que la cause occasionnelle ou mitoyenne ou morale ne produit le sien que médiatement et par le canal d'une autre qu'elle excite ou détermine à agir. Ainsi les sacrements (selon l'opinion de la plupart des théologiens) sont cause morale de la grâce; les prières faites comme il faut sont la cause morale des faveurs qu'elles obtiennent; les labours, les ensemençements, les cultures des terres, sont la cause morale ou mitoyenne de leur fertilité, parce que c'est tout cela qui

engage Dieu à les rendre fécondes. Comme Dieu a fait librement dépendre de tout cela l'exécution particulière de la volonté générale qu'il a de fertiliser les campagnes; de même il a fait dépendre des actes libres de la volonté humaine de Jésus-Christ l'accomplissement particulier de la volonté générale qu'il a de sauver les hommes, pourvu et à condition qu'ils coopèrent aux grâces que leur procure Jésus-Christ, et qui sont le prix de ses souffrances et de ses prières ou demandes. *Demandez-moi, lui a dit Dieu, et je vous donnerai les nations pour votre héritage (Psal. 2, 8).* Demandes qui peuvent en plusieurs cas être supposées relatives et proportionnées (par rapport aux grâces futures) à la manière dont ils ont plus ou moins coopéré aux grâces précédentes. Ainsi leur salut dépend tout à la fois et de la volonté divine et de la volonté humaine du Verbe et de leur propre volonté.

(1) Disput. de Prædest. Christi, sect. 3. De Incarn. l. 5, c. 9, p. 539. De Incarn. l. 8, c. 41, n. 8.

(2) Lib. 3, De Fide orth., c. 19.

Nous disons que tous ces effets assujettissent entièrement l'humanité de Notre-Seigneur à sa divinité. Pourquoi? Pour trois raisons. La première est que tous ces effets dépendent uniquement du Verbe et de sa volonté divine, sans que son âme et sa volonté humaine y mettent rien du leur librement; elles sont purement passives en les recevant, ou si elles sont actives en les produisant, leur action n'est pas libre, mais seulement spontanée. La seconde raison se tire de ce que tous ces effets, tous ces secours étant surnaturels et surpassant les forces de l'humanité, sont la cause principale et dominante des actes libres que produit la volonté humaine, non avec son seul franc-arbitre, mais avec son franc-arbitre mu, élevé, ennobli, régi, gouverné par ces secours, sans toutefois en être nécessité. De même que les apôtres divinement inspirés étaient mus, dirigés, régis, gouvernés par le Saint-Esprit, sans que son inspiration nécessitât leur volonté à suivre ses mouvements (1); de même encore qu'un disciple dont un maître écrivain conduit la main est dirigé, gouverné dans son écriture par ce maître dont il reçoit les premières motions qui le font écrire, sans toutefois lui ôter le pouvoir de leur résister. La dernière raison est fondée sur ce que les actes

(1) Il en était des apôtres comme des prophètes, qui usaient librement de l'inspiration qu'ils recevaient d'abord par un mouvement indélébile, mais auquel ils pouvaient ensuite résister. De là vient, dit le P. Calmet (*Tome 9, p. 258*), que Jonas se sauva à Tharse, et que le Seigneur dans Jérémie se plaint de ses prophètes, qui par timidité ne publiaient point ce qu'il leur ordonnait de dire au peuple. Le même auteur, en commentant ce texte de S. Paul, *Les esprits des prophètes sont soumis aux prophètes* (1 Cor. 14, 32), dit que les pères grecs et latins et plusieurs bons interprètes l'entendent ainsi : Vous voulez que les prophètes usent de déférence les uns à l'égard des autres, qu'ils ne parlent pas plusieurs à la fois, et que le premier demeure dans le silence lorsqu'un autre reçoit l'inspiration : mais puis-je résister à l'impression qui m'anime, et à l'enthousiasme qui me transporte ? Oui, répond l'Apôtre, car l'esprit de prophétie est soumis aux prophètes. Il n'en est pas de l'inspiration des vrais prophètes comme de l'enthousiasme des devins et des faux prophètes du démon. Ceux-ci sont forcés de parler malgré eux ; les efforts qu'ils font pour se défendre et pour secouer le joug du démon qui les agite sont inutiles. Ils parlent comme des furieux sans savoir ce qu'ils disent : mais les prophètes du Seigneur prophétisaient tranquillement, sans émotion, sans ces méseantes agitations ; ils attendaient paisiblement le temps que la prudence leur dictait pour publier leurs prophéties... L'Eglise et les Pères ont condamné les montanistes qui enseignaient que les vrais prophètes étaient emportés hors d'eux-mêmes, comme les prêtres et prêtresses d'Apollon dans leur fureur.

M. l'abbé de Vence suit le même sentiment du père Calmet. Lorsque les prophètes, dit-il, recevaient l'inspiration actuelle de la prophétie, ils n'étaient pas tellement transportés hors d'eux-mêmes par l'enthousiasme dont ils étaient saisis, qu'ils n'y pussent résister, comme ces prêtres ou ces prêtresses des faux dieux qui étaient possédés par un mauvais esprit, dont ils n'étaient pas les maîtres d'arrêter les mouvements et les agitations. *Préface générale sur les Prophéties*, tom. 8, pag. 12.

de la volonté humaine de Notre-Seigneur n'influent sur la volonté divine que par manière d'intercession, de demande, de prière; et cette influence ne s'étend pas à toute sorte d'objets, mais seulement à ceux qui, n'étant ni commandés, ni défendus par les lois du bon ordre et d'un sage gouvernement, sont arbitraires et peuvent indifféremment être choisis ou rejetés suivant le bon plaisir d'un être spirituel et libre, infallible et impeccable. Telle est l'âme de Notre-Seigneur : elle connaît parfaitement tout ce que prescrivent la loi éternelle, la loi naturelle et la loi positive par rapport aux mœurs. Elle connaît aussi les lois générales que Dieu a établies, tant dans l'ordre de la nature que dans celui de la grâce et dans celui de la gloire. Parmi ces lois il y en a de nécessaires et d'indispensables, dont la transgression serait contraire à un sage gouvernement; par exemple, celles qui défendent de punir une action vertueuse et de récompenser un crime, celles aussi qui ordonnent d'aimer Dieu et de haïr le péché. L'âme de Notre-Seigneur suit nécessairement ces lois, et n'est point libre de s'en écarter, ni d'en dispenser.

Il y en a d'autres contingentes et susceptibles de variation, de changement, d'abrogation, de dérogation, de dispense compatible avec un gouvernement sage, et par conséquent avec la liberté qu'a l'âme du Sauveur de les changer, de les abroger, ou d'y déroger, ou d'en dispenser par elle-même ou par les ministres de son Eglise, en certains cas particuliers, suivant son bon plaisir. Ce bon plaisir s'exerce encore sur un très-grand nombre d'objets indifférents qui, n'étant ni ordonnés, ni prohibés par aucune de ces lois, sont laissés à sa libre disposition, réglés à son gré, et déterminés par sa main qui, selon le texte bien remarquable d'un prophète (1) parlant du Messie, dirige la volonté du Seigneur. D'une part, ses volitions ou ses desirs, ou ses prières, sont causes que Dieu accorde à tel ou tel homme, à telle ou telle nation, en tel ou tel temps, plus ou moins de grâces soit extérieures, soit intérieures; d'une autre part, le plus ou le moins du bon usage ou de l'abus de ces grâces est un motif à l'âme de Jésus-Christ d'augmenter ou de diminuer, de continuer ou de suspendre la demande ou concession d'autres grâces, ou de les transférer à un autre homme ou à un autre peuple par une espèce de substitution, dont la sainte Ecriture et l'Histoire ecclésiastique nous fournissent des exemples.

Par là il est facile d'entendre et de concilier plusieurs textes de la même Ecriture. Elle ne dit pas seulement que Jésus-Christ est le chef de l'Eglise; elle dit encore qu'il l'engendre, qu'il la forme, qu'il lui donne l'accroissement, qu'il agit et qu'il influe sans cesse en elle (*Coloss. 1, 8, 2, 19*). C'est de lui que l'esprit et la vie se répandent dans tous les membres qui la composent; de même que c'est la tête

(1) *Voluntas Domini in manu ejus dirigetur. Is 53, 40.*

qui donne l'action et le mouvement à toutes les différentes parties dont est composé le corps (*Eph. 1, 22, 23*). C'est lui à qui, comme homme, toutes choses sont soumises, mais qui lui-même est soumis à Dieu, auprès duquel il prie sans cesse pour les hommes (*Hebr. 7, 25*), dont il est l'avocat et l'introducteur au trône de la grâce (*Ibid. 4, 16*), où il leur procure un libre accès. L'Écriture dit encore que les chrétiens sont attachés à Jésus-Christ comme à leur racine et à leur pierre fondamentale ou angulaire (*Coloss. 2, 7*). Jésus-Christ même s'y compare à un cep de vigne et ses disciples aux branches qui en tirent leur vie et leur fécondité (*Joan. 15, 5*). Toutes ces expressions et bien d'autres ne marquent-elles pas clairement que Jésus-Christ est cause, non pas seulement méritoire, mais encore morale ou occasionnelle, ou mitoyenne de toutes les grâces que ses désirs ou ses prières engagent Dieu à répandre, comme cause physique et souveraine, sur les hommes?

Par là encore on peut aisément entendre et expliquer la pensée et les expressions de saint Paul, lorsqu'il a dit que le fils de Dieu, en se faisant homme et prenant la forme de serviteur, s'est humilié, s'est abaissé; cela doit être entendu, non pas seulement de son humanité obéissante jusqu'à la mort et la mort de la croix, mais encore de sa personne, parce qu'elle a bien voulu soumettre sa volonté divine à sa volonté humaine en beaucoup de choses qui concernent la rédemption et le gouvernement spirituel de tous les hommes. Quoique cette soumission soit volontaire et libre, elle mérite toutefois les noms d'humiliation, et d'abaissement pour une si haute majesté; de même que, quoique l'état de dépendance où se mettait saint Louis en servant les pauvres, les malades, et Pierre-le-Grand, empereur des Moscovites, en soumettant comme un simple soldat sa volonté à celle du moindre officier, fût volontaire et libre de leur part, on ne laissait pas de dire avec vérité que par là ils s'humiliaient, ils s'abaissaient, se réduisaient au rang de serviteurs et de sujets.

Par là enfin on conçoit la raison pour laquelle Jésus-Christ est représenté dans l'Écriture comme le pontife, l'intercesseur, l'avocat, le médiateur des hommes auprès de Dieu, dont *il est exaucé à cause du respect qui lui est dû* (*Hebr. 5, 7*). Toutes expressions et fonctions relatives à sa volonté humaine, et à la supplication toute puissante qu'elle exerce auprès de sa volonté divine; en sorte qu'on peut lui appliquer à plus juste titre ce qu'un saint docteur a dit de la *ste. Vierge, omnipotentia supplex*. Cette toute-puissance des prières de Marie ne blesse point la divinité suprême et l'indépendance de la divinité; à plus forte raison faut-il dire que la toute puissance des prières de Jésus-Christ en tant qu'homme, ou de sa volonté humaine ne donne nulle atteinte à son indépendance divine: c'est ce qui paraîtra encore davantage dans la réponse à l'objection suivante tirée de Bayle (*Dict. Hist., t. 3, p. 2083*). Quoiqu'elle n'attaque directement que le culte

de la mère de Dieu, les principes toutefois dont elle est appuyée combattent pareillement le culte du fils de Dieu, en tant qu'il est homme.

Première difficulté. Considérons la cour des princes, le modèle de la plupart des Religions. Il y a des princes qui se laissent tellement posséder par un favori, qu'ils ne donnent aucune charge qu'à sa recommandation. Présentez-leur un placet vous-mêmes; étalez-y vos services; demandez-y humblement, mais comme une juste récompense, le gouvernement d'une ville, ils vous le refuseront. Que le favori parle pour vous le lendemain, ils vous l'accorderont sur-le-champ. Lorsque les choses sont réduites sur ce pied-là dans une cour, l'on a beaucoup plus de soin de gagner les bonnes grâces du favori que de gagner celle du monarque; et l'on a raison d'en user ainsi, la prudence le veut. Je passe plus avant, et je dis que la justice et la raison veulent que ceux qui ont obtenu un gouvernement de ville par la voie dont j'ai parlé, s'en estiment redevables, non pas au prince leur maître, mais au favori du prince, et qu'ils réservent toute leur reconnaissance et toute leur amitié pour le favori, comme la vraie cause de leur dignité. Le prince en est seulement la cause éloignée, la cause indirecte, la cause par accident, la cause vague et générale. Il est la source de l'autorité, mais c'est un autre qui la détermine, et qui l'applique au profit et à l'avantage de tels et de tels. Vous voyez par cette image que dans l'hypothèse des docteurs qui disent qu'aucun bien n'est répandu sur la terre qu'à la nomination et qu'à la recommandation de la sainte Vierge, c'est à elle, et non pas à Dieu, que chaque particulier est redevable de sa fortune, et c'est pour elle, et non pas pour Dieu, qu'il doit avoir de l'amour et la reconnaissance. Il n'obtiendrait rien de Dieu, si la Vierge ne s'en mêlait. C'est donc pour elle qu'il doit avoir de la dévotion: cela est fondé dans le bon sens; les raisons en paraissent démonstratives.

Réponse. Si ces raisons sont démonstratives, elles démontrent contre le bon sens, que Bayle aurait dû se reconnaître plus redevable de son existence à son père qu'à Dieu même: car en raisonnant comme lui, ne pouvait-on pas lui dire: Votre père est la vraie cause, la cause directe, la cause prochaine, la cause particulière et déterminante qui vous a fait exister? Dieu n'en est que la cause éloignée, la cause indirecte, la cause par accident, la cause vague et générale. Il est la source du pouvoir et de la liberté qu'avait votre père de se marier ou de ne se pas marier, d'user ou de ne pas user du mariage, par conséquent de vous faire ou de ne pas vous faire exister: car sans cela vous n'existeriez pas; mais cette liberté, ce pouvoir indifférent de soi-même à l'un ou à l'autre parti, qui est-ce qui l'a déterminé au mariage et à l'usage du mariage? N'est-ce pas la propre volonté de votre père? N'est-ce pas lui qui, librement et de son propre gré, a appliqué à votre profit et avantage particulier et personnel, la puissance générale et indéterminée du Créateur, de qui vous n'auriez rien obtenu si votre père ne s'en était

mêlé? C'est donc pour lui, et non pas pour Dieu, que vous devez avoir de l'amour et de la reconnaissance. Qu'aurait répondu Bayle à ceraionnement tout-à-fait semblable au sien? lui aurait-il paru *fondé dans le bon sens et démonstratif*? n'aurait-il pas aperçu la disparité qui se trouve entre le favori à l'égard du prince, le fils à l'égard du père, et entre la créature à l'égard du Créateur?

La favori n'a reçu du prince ni son existence, ni sa liberté, ni les mouvements indélébiles qui le portent à user de son crédit pour un tel ou un tel, et le prince ne coopère point à l'acte libre de volonté par lequel son favori se détermine en faveur de l'un plutôt que de l'autre; le fils ne coopère pas non plus à l'acte par lequel son père s'est déterminé à se marier et à user du mariage: Dieu au contraire a coopéré à tous les actes de ses créatures même les plus parfaites, telles que sont la sainte Vierge et l'humanité ou la volonté humaine de Notre-Seigneur. Il est la cause, non pas seulement générale ni simplement indirecte ou éloignée, mais prochaine, mais directe, mais principale et dominante de tout le bien qu'elles procurent par leurs désirs et par leur intercession aux êtres créés, qui leur en ont à la vérité quelque obligation. Mais cette obligation est très-petite en comparaison de celles qu'ils ont au Créateur; c'est pour lui et non pour elles qu'ils doivent avoir spécialement et souverainement de l'amour et de la reconnaissance. C'est à lui aussi qu'elles (ces créatures) doivent rapporter et rapporter les sentiments de reconnaissance et d'amour que leur témoignent les personnes, à qui leur entremise et leur médiation ont obtenu des faveurs de Dieu. C'est ainsi que Dieu est plus glorifié, reçoit plus de louanges et d'actions de grâces pour ces faveurs accordées par leur canal, que s'il les avait accordées immédiatement et par lui seul; puisque dans ce dernier cas il ne serait loué, remercié, aimé en considération de ses faveurs que par les personnes qui les auraient reçues; au lieu que dans le cas présent il l'est de plus et en outre par les créatures qui les leur ont obtenues, c'est-à-dire par la volonté humaine de Jésus-Christ et par la sainte Vierge, dont les hommages d'amour et de gratitude (relatifs à ces mêmes faveurs) rendent beaucoup plus d'honneur et de gloire à Dieu que ceux des personnes à qui elles les ont procurés par leur intercession.

Mais, direz-vous, *c'est cette intercession qui a déterminé la volonté divine* (d'elle-même indifférente et également disposée pour Pierre ou pour Paul) *à accorder ces faveurs à Pierre plutôt qu'à Paul. C'est donc à la sainte Vierge ou à la volonté humaine de Notre-Seigneur et non pas à la volonté divine, que Pierre a l'obligation d'avoir été préféré à Paul.* Cette préférence, répliquons-nous, tire, il est vrai, sa source de l'influence des forces de la volonté humaine de Notre-Seigneur ou de la sainte Vierge; forces non purement naturelles, mais provenant des secours de la nature et des secours de la grace, unis ensemble; et comme ceux-ci sont

plus nobles, plus nombreux, plus forts que ceux-là, tout-à-fait incapables par eux-mêmes et sans cette union (1) d'aider comme il faut en ce qui concerne le salut, ils influent bien davantage sur l'acte libre, par lequel Pierre est préféré à Paul, et méritent consé-

(1) On peut appliquer ici ce texte de Louis de Grenade, « Il est certain que nos bonnes œuvres ne tiennent pas d'elles-mêmes (c'est-à-dire, des forces naturelles de notre libre arbitre) ce qu'elles ont de mérite et de valeur, mais de la grace qui nous les fait faire, laquelle est aussi un don de Dieu; car comme ce qui donne le prix à la monnaie n'est pas ce qu'elle est en soi, mais la marque du prince qu'elle porte; ainsi la substance de nos actions (pour parler ainsi) n'est pas ce qui leur donne du mérite, mais la grace de Dieu qui leur donne quelque prix. » *Traité de l'Amour de Dieu*, p. 844.

C'est la seule grace de Dieu qui fait le mérite de nos actions, comme c'est le coin du prince qui donne le prix à la monnaie: ainsi nous devons en attribuer toute la gloire à Dieu, et avoir toujours dans la bouche et dans le cœur ces paroles de l'Apôtre, *C'est par la grace de Dieu que je suis ce que je suis* (1 Cor. 15, 10). *Traité de la Perfection chrétienne*, par le père Rodriguez. Tome 4, p. 168.

Le dictionnaire de Trévoux au mot *Carat*, dit que c'est proprement le nom qui exprime la bonté ou le titre de perfection ou de l'imperfection de l'or. Il ajoute que « Les monnoyeurs ont fixé à 24 carats le plus haut titre ou la plus grande perfection de l'or. Cependant quelque soin qu'on prenne pour l'épurer, et pour en ôter l'alliage, ils ne peuvent jamais l'y faire arriver; il manque toujours un quart de carat. Ces degrés servent à marquer l'alliage. Les monnoyeurs appellent un quart de carat, un seizième; ils subdivisent ce seizième en deux huitièmes, et chacun de ces deux huitièmes en deux seizièmes. Sur ce calcul-là ils disent qu'on peut purifier l'or jusqu'au premier seizième du second huitième, mais point au-delà; on ne peut l'affiner à un plus haut degré de pureté. Le plus fin or est d'ordinaire celui des monnaies. L'or à 22 carats est celui où il y a deux parts d'argent ou d'autre métal sur 22 parts de fin or. » En supposant donc qu'une pièce d'or de 22 carats fût marquée de l'empreinte du prince, qui à cause de cette empreinte, voudrait qu'elle eût la même valeur, le même prix que si les deux parts d'argent ou d'autre métal fussent de fin or, ces deux parts ne tireraient pas d'elles-mêmes, mais de la volonté du prince et de son empreinte, cette valeur supérieure à leur nature, et égale à celle du fin or. Il est facile de faire l'application de cet exemple à ce qui a été dit ci-dessus des forces naturelles de la volonté unies aux secours de la grace, et ennoblies à cause de cette union et du décret de Dieu, qui veut bien par pure bonté récompenser leur bon usage, comme si elles étaient surnaturelles et de même valeur que les forces données par sa seule grace. Ces dernières forces donnent aux bonnes œuvres surnaturelles, faites en état de justice et en vue de plaire à Dieu, un mérite de *condigno*; mais ces mêmes œuvres, en tant qu'elles sont faites avec les forces naturelles du franc-arbitre, ne méritent point à titre de justice et par une exacte proportion de leur valeur avec la récompense, mais bien plus par la gratuite et libérale promesse de Dieu, l'augmentation de la grace en ce monde et de la gloire en l'autre; de là vient que la *condignité* de ces bonnes œuvres n'est point adéquate et absolue, ainsi que s'exprime le concile de Sens (*In decr. Fidei*, c. 16) dont les paroles sont remarquables: *Faciet tandem omnis misericordie locum unicuique iuxta meritum operum suorum, non absoluta condignitate.... sed gratia magis et liberali re-promissione.*

quemment que Pierre leur ait la principale obligation de cette préférence. Eclaircissons ceci par un exemple. Une charge qui vaut cinquante mille livres est à vendre. Elle convient à Jean qui n'a que dix mille francs pour l'acheter. Un de ses amis lui fait don des cinquante mille francs qui lui manquent, et lui témoigne désirer que dans l'exercice de cette charge, il favorise telle ou telle personne dont il lui laisse le choix. Ces deux sommes mettent Jean en état et le déterminent à acheter cette charge. Il l'achète avec ces deux sommes, et il en a l'obligation à toutes les deux, dont aucune prise séparément n'aurait suffi pour cet achat; mais à laquelle des deux en a-t-il principalement l'obligation? Est-ce à celle de dix mille francs qui lui appartenait? Non sans doute; mais c'est à celle de cinquante mille francs et à son ami qui la lui a donnée? C'est aussi à cette même somme et à ce même ami que la personne que Jean favorise en vertu de la charge achetée, est particulièrement redevable des faveurs qu'elle en reçoit, et que cet ami désirait qu'elle en reçût. Quoiqu'elle ait été choisie par Jean préférentiellement à un autre, elle a cependant la principale obligation de ces faveurs à cet ami qui, par son don de cinquante mille francs, a eu la principale influence sur l'achat de la charge, qui a mis Jean en état de lui donner la préférence et de la favoriser. De même Pierre, que la volonté humaine de Jésus-Christ ou celle de la sainte Vierge préfère à Paul pour l'obtention de certaines faveurs, est redevable de cette préférence et de ces faveurs, non pas tant aux forces naturelles de cette volonté qui y contribuent peu, qu'aux secours purement gratuits et surnaturels qui influent beaucoup davantage sur l'acte libre par lequel cette volonté demande et obtient ces faveurs pour Pierre préférentiellement à Paul. D'ailleurs c'est de Dieu seul que cette volonté a reçu toutes ses forces même naturelles; c'est donc à Dieu que l'honneur et la gloire, l'obligation et la reconnaissance de tous les bons effets qu'elles produisent, sont dus et appartiennent, de même que tous les fruits d'un arbre appartiennent à son maître. Bayle, si fort versé dans la philosophie, dont il avait été longtemps professeur, pouvait-il ignorer cet axiome philosophique, *Quod est causa causæ, est causa causati*; ce qui est cause d'une cause, est cause de l'effet produit par cette seconde cause, et a droit par conséquent, si l'effet est louable, que l'honneur lui en soit attribué?

Seconde difficulté tirée de Bayle (Dict. Hist., t. 3, p. 2307). Il est évident que pour faire un homme qui soit réellement et parfaitement une personne il suffit d'unir ensemble un corps humain et une ame raisonnable. Cependant le mystère de l'Incarnation nous a appris que cela ne suffit pas. D'où il s'ensuit que ni vous ni moi ne saurions être certains si nous sommes des personnes; car s'il était essentiel à un corps humain et à une ame raisonnable unis ensemble de constituer une personne, Dieu ne pourrait jamais faire qu'ils ne la

constituassent : il faut donc dire que la personnalité leur est purement accidentelle. Or tout accident est séparable de son sujet en plusieurs manières; il est donc possible à Dieu de nous empêcher par plusieurs moyens d'être des personnes, quoique nous soyons composés de corps et d'ame; et qui nous assurera qu'il ne se sert pas de quelqu'un de ces moyens pour nous dépouiller de la personnalité? Est-il obligé de nous révéler toutes les manières dont il dispose de nous?

Réponse. Il est vrai que pour faire un pur homme qui soit réellement et parfaitement une personne il suffit d'unir ensemble un corps humain et une ame raisonnable. Mais il est faux que cela suffise pour faire réellement et parfaitement une personne qui soit tout à la fois homme et ange ou Dieu. Qu'on n'unisse ensemble qu'un corps humain et une ame raisonnable, cette union formera un tout complet, et dès lors voilà une personne qui n'est qu'un pur homme; mais qu'ensuite cette nature humaine résultant de l'union de ce corps avec cette ame se trouve unie à une nature angélique ou divine, dans le composé qui résultera de cette dernière union la nature humaine ne sera point un tout, elle ne sera qu'une partie; par conséquent elle ne sera point une personne, mais seulement une partie du tout complet, qui aura en même temps les attributs d'un corps, d'une ame, d'un Dieu ou d'un ange. Faut-il une comparaison pour éclaircir cette réponse? Qu'on n'unisse ensemble que deux portions de métal, l'une de plomb et l'autre d'argent; qu'ensuite ce composé se trouve uni à une troisième portion de métal qui soit de l'or; dans le tout complet qui résultera de cette dernière union, le premier composé ne sera plus un tout: il ne sera qu'une partie du second composé, qui aura en même temps les attributs des trois métaux, du plomb, de l'argent et de l'or. Chacun de ces trois métaux porte dans leur union toutes ses propriétés, excepté celle de former un tout complet; de même que, quand on réunit ensemble trois unités pour faire le nombre de trois, chacune d'elles porte dans cette réunion toutes ses propriétés, excepté celle de faire un nombre complet, relativement à ce nombre trois dont elle ne fait que partie.

Qu'on applique cette comparaison au mystère de l'Incarnation, l'on verra que le raisonnement de Bayle n'est qu'un paralogisme. La nature divine et la nature humaine sont unies en Jésus-Christ: sans cette union le Fils de Marie n'aurait été que la personne d'un pur homme; mais par cette union il est la personne d'un Homme-Dieu. Sa divinité, quoique unie, ne perd point sa personnalité. Pourquoi? C'est que le résultat de cette union ne peut être plus parfait que la nature divine, puisqu'il répugne absolument qu'il y ait quelque chose de plus parfait que ce qui l'est infiniment. Jésus-Christ Homme-Dieu n'a pas plus de perfection que Dieu. Mais la nature humaine perfectionnée par cette union perd sa personnalité, que nous avons lui

être accidentelle, dans le même sens qu'il est accidentel à une goutte d'eau d'être un tout, un supposé, lorsqu'elle est seule, et d'être une partie, lorsqu'elle est jointe à la mer ; dans le même sens encore qu'il est accidentel à deux unités de n'être point un nombre complet, parce qu'elles peuvent être unies à une troisième, auquel cas elles ne font que partie du nombre *trois*, et qu'elles peuvent aussi être privées de cette union, auquel cas elles font un tout, un nombre complet. De même la nature humaine peut n'être pas unie à une autre nature, alors elle est complète, elle est personne ; elle peut aussi être unie à une autre, et alors elle n'est plus un tout complet, elle n'est que partie subsistante dans une autre personne : si on supposait ensuite qu'en étant séparée elle fût seule, elle recouvrerait sa personnalité. Nous avouons donc en ce sens qu'il n'est pas essentiel à un corps humain et à une ame raisonnable unies ensemble de constituer une personne, et qu'il faut dire que la personnalité leur est accidentelle. Mais en faut-il conclure avec Bayle que nous ne saurions être certains si nous sommes des personnes, parce que Dieu peut nous dépouiller de la personnalité par plusieurs moyens ? Qui nous assurera, dit-il, qu'il ne se sert pas de quelques-uns de ces moyens ?

C'est lui-même, répondons-nous, qui nous l'assure. L'assurance qu'il n'unit pas notre ame et notre corps à une autre nature, par conséquent qu'il ne nous dépouille point de la personnalité, ressemble à celle qui nous rend certains que notre ame et notre corps sont unis ensemble : comment sommes-nous assurés de leur union ? par le sens intime qui ne nous permet pas de douter de leur action et réaction, de leur tendance commune à une même fin générale, de leur assistance mutuelle dans les fonctions respectives, et de leur influence réciproque, ainsi qu'il a été ci-dessus expliqué. C'est le même motif, tiré du sens intime, qui nous tient assurés que notre ame et notre corps ne sont pas unis à une autre nature, soit matérielle, soit spirituelle, angélique ou divine. Nous ne sentons nullement cette union, et si elle était réelle, nous la sentirions, de même que nous sentons celle de notre ame avec notre corps ; et comme l'existence de ce sentiment nous rend sûrs que nous sommes composés de corps et d'ame ; aussi par une raison contraire, la non existence du sentiment intérieur de notre union à une autre nature ou substance que la leur, nous rend certains que cette autre union n'existe pas. Si une nature ou substance autre que notre ame lui était unie personnellement, la définition ci-dessus donnée du mot de *personne*, qui ne s'entend que de ce qui meut et domine, démontre que notre ame devrait sentir cette motion dominante que toutefois elle ne sent pas. Si elle existait toute seule, ne serait-elle pas assurée qu'elle ne serait point unie à un corps, puisqu'elle ne le sentirait point ? Pourquoi n'aurait-elle point par le même motif la même assurance à l'égard de toute autre substance, ou nature, soit angélique, soit divine ?

Peut-elle avoir là-dessus le moindre doute raisonnable ? fût-il jamais un homme sensé qui ait eu pareil soupçon, ou qui se soit imaginé qu'il était en même temps homme et dieu, ou ange ? Bayle ignorait-il où on loge ceux à qui leur folle imagination fait croire qu'ils sont des anges ou des dieux, ou des personnes de la sainte Trinité ? Sa métaphysique, quelque adroite qu'elle ait été à proposer d'une manière captieuse cette difficulté, a-t-elle bien secondé son irrégion ? N'est-on pas en droit de lui reprocher qu'à force d'artifices et de raffinements, elle s'évapore et se perd en subtilités sophistiques et ridicules ? Nous disons *ridicules* ; car ne se moquerait-on pas d'un homme qui prétendrait qu'on ne sait pas si une goutte d'eau, seule, isolée, est un tout, et a sa propre subsistance, parce que quand elle est jointe à d'autres gouttes, elle la perd, et qu'on peut s'imaginer qu'il y a d'autres moyens possibles à Dieu pour la dépouiller de sa subsistance, et qu'on peut douter si Dieu ne se sert pas actuellement de quelqu'un de ces moyens ? A quoi conduisent ces sortes de doutes appuyés uniquement sur des possibilités imaginaires ? à toutes les extravagances du pyrrhonisme universel, pour lequel Bayle avait un goût décidé. Jamais auteur ne s'est plu autant que lui à se promener dans les espaces nébuleux du pour et du contre sur toutes sortes de questions qu'il a tâché d'embrouiller, en justifiant l'idée qu'il a donné de soi-même au P. de Tournemine (1), et celle qu'en donne son portrait tracé par Saurin (2).

Troisième difficulté. Il y a plus de distance et de disproportion entre la nature divine et la nature humaine qu'entre l'esprit et le corps ; donc l'union de l'esprit et du corps ne prouve point l'étonnante possibilité de l'Incarnation.

Réponse. La distance et la disproportion, il est vrai, sont infiniment plus grandes ; mais la diversité est la même ; l'esprit et le corps sont même, en un sens, plus divers que Dieu et l'ame de l'homme : car l'ame, quoique finie, est esprit comme Dieu ; et un esprit, quoique fini, ressemble plus, quant à la nature, à un autre esprit, quoique infini, qu'un corps ne ressemble à un esprit, dont la nature est absolument différente de la sienne. D'où S. Augustin (3) a raison de conclure que l'union de deux substances, toutes deux spirituelles dans le Verbe incarné, doit moins

(1) Bayle, le dangereux Bayle, m'a écrit qu'il était *Jupiter assemblée-nuée* ; que son talent était de former des doutes, mais qu'ils n'étaient pour lui que des doutes. Lettre du père de Tournemine sur l'immatérialité de l'ame.

(2) Serm. sur l'accord de la Religion avec la politique. — C'était un des hommes contradictoires que la plus grande pénétration ne saurait concilier avec lui-même... Grand sophiste, prenant à tâche de confondre le faux avec le vrai, de tordre un principe, de renverser une conséquence.

(3) *Duarum rerum incorporearum commixtio facilius credi debuit quam unius incorporeæ et alterius corporeæ... Per hoc Verbi Dei et animæ credibilior debuit esse permixtio, quam animæ et corporis.* Epist. 3 ad Volusian.

étonner que l'union de deux substances, l'une corporelle, l'autre incorporelle dans l'homme.

Quatrième difficulté. Comment concilier la souveraine béatitude dont jouissait l'âme de Notre-Seigneur en conséquence de la vision intuitive, avec l'ennui, la crainte, la tristesse et les douleurs extrêmes qu'elle ressentit au temps de sa passion? La joie et la douleur en même temps dans une même âme ne sont-elles pas aussi incompatibles que la lumière et les ténèbres, le jour et la nuit?

Réponse. Elles seraient, il est vrai, incompatibles, si on supposait qu'elles ne provinsent pas de divers objets, ou du même objet considéré sous divers rapports. Mais elles ne le sont nullement, lorsqu'on suppose le contraire. Un homme qui apprend en même temps deux nouvelles, l'une très-agréable, l'autre fâcheuse, n'est-il pas tout à la fois fort joyeux de l'une et fort affligé de l'autre? S. Paul et les Martyrs ne sentaient-ils pas leur cœur nager dans la joie au milieu des plus douloureuses souffrances, et ne disaient-ils pas, *Superabundo gaudio in omni tribulatione nostra*? Sainte Madelaine pénétrée de componction et d'amour, ne versait-elle pas des larmes tout à la fois très-amères et très-douces (1)? très-amères, en considérant ses péchés part rapport à la majesté de Dieu, qu'elle avait offensé; très-douces, en lès regardant par rapport à la clémence ou à la miséricorde ou à la bonté divine, dont elle en espérait, en attendant, en obtenait le pardon? Pourquoi les larmes que Notre-Seigneur a versées sur la croix et les peines qu'il a souffertes n'ont-elles pas pu de même être tout à la fois pleines d'amertume et de douceur, à cause des divers objets et des divers rapports ou motifs que sa sainte âme avait en vue? Elle jouissait de la vision intuitive, selon le sentiment général des théologiens, qui néanmoins n'en font pas un article de foi. Mais cette vision l'empêchait-elle de considérer en même temps plusieurs objets, ou les mêmes objets sous différentes faces, et de consentir qu'ils fissent sur elle des impressions, les unes de joie, les autres de tristesse? D'ailleurs est-il bien certain que Dieu ne puisse point par miracle séparer de la vision intuitive le sentiment de joie, qui en est à la vérité un apanage naturel, mais qui ne

paraît point lui être absolument essentiel? Du moins il n'a point paru tel à Melchior Canus (*Loc. Theol.* 12, c. 14); ce savant théologien propose comme bien probable et bien propre à augmenter notre reconnaissance et notre amour envers Jésus-Christ l'opinion qui soutient que durant sa passion, ils s'est librement privé de ce sentiment de joie par un prodige semblable à celui qui, dans le cours de sa vie mortelle, empêchait que la gloire de son âme ne rejaillit sur son corps. Cette opinion attribuée à S. Ambroise par le père Calmet (1), fait tomber en ruine cette quatrième difficulté, qu'elle sape par ses fondements.

Le même commentateur, sur ces paroles de l'Evangile *Puer crescebat... plenus sapientia*, fournit la matière d'une autre solution de la même difficulté. Il y assure que plusieurs anciens (2) ont dit que Jésus-Christ croissait en sagesse comme homme et non comme Dieu. Si la plénitude de sagesse que sa sainte âme reçut dès l'instant de son union au verbe était susceptible d'accroissement, la plénitude de joie qu'elle reçut au même instant était aussi susceptible d'augmentation. Quelque grandes que fussent cette plénitude et cette augmentation, elles n'étaient pas sans bornes; elles étaient finies et n'avaient qu'un nombre limité de degrés. Supposons que, pendant tout le temps de la passion du Sauveur, elles ont monté à cent millions de degrés, et que la mer immense de douleurs dont sa sainte âme fut alors inondée,

(1) Jésus-Christ suspend, dit S. Ambroise (*In Luc.* 10), la joie et le plaisir dont il jouissait en vertu de son union hypostatique à la Divinité, pour s'affliger de mes maux, et pour expier mes joies criminelles : *Sequestrata delectatione Divinitatis eternæ, tædio meæ infirmitatis afficitur*. T. 8. p. 138.

(2) Ces anciens Docteurs cités par don Calmet, sont S. Athanase, S. Ambroise, S. Epiphane, S. Cyrille, S. Fulgence. Il est vrai que d'autres SS. Pères ont entendu ces paroles d'un accroissement non réel, mais seulement apparent, parce que Jésus-Christ donnait de plus grandes marques de sagesse, à mesure qu'il croissait en âge. Mais cette interprétation, quoique suivie par un grand nombre de commentateurs, ne paraît point conforme au sens naturel que présente d'abord à l'esprit ce texte sacré pris littéralement, *Proficiebat sapientia, ætate et gratia*. Il est d'ailleurs bien difficile de la concilier avec ce que les théologiens enseignent d'un commun accord, que les actes libres de la volonté humaine de Jésus-Christ avaient toutes les conditions requises pour être méritoires, et qu'ils l'étaient en effet. Or ils l'étaient sans doute autant et même incomparablement plus que les actions vertueuses qui, faites librement et avec un secours surnaturel par les justes, leur méritent une augmentation de grâce sur la terre, de gloire et de béatitude dans le Ciel? Enfin, la raison dont l'on appuie cette interprétation ne paraît point solide. « On s'est aperçu, dit le Père Calmet, que le sentiment contraire pouvait avoir des suites fâcheuses, et qu'on en pourrait conclure que Jésus-Christ comme homme n'a pas toujours été parfait. » Conclusion nullement admissible. Quoique Jésus-Christ comme homme ait acquis de nouveaux degrés de perfection, il a toujours été homme parfait, ayant toujours possédé dans un degré suréminent les vertus de l'homme le plus accompli. Quelque prodigieusement grande que soit la perfection d'un être créé, elle est nécessairement limitée, finie, bornée, par conséquent capable d'être augmentée par la puissance infinie, immense, inépuisable du Créateur.

(1) *Dulciores sunt lacrymæ orantium, quam gaudia theatrorum*. S. August. in *Psal.* 127, n. 10.

Ceci est admirable es blessures reçues par le divin amour, que la douleur en est agréable, et tous ceux qui la sentent y consentent, et ne voudraient pas changer cette douleur à toute la douceur de l'univers. Il n'y a point de douleur emmi l'amour, ou s'il y a de la douleur, c'est une bien-aimée douleur. Un Séraphin tenant un jour une flèche toute d'or, de la pointe de laquelle sortait une petite flamme, il la darda dans le cœur de la bienheureuse mère Thérèse, et, la voulant retirer, il semblait à cette Vierge qu'on lui arrachât les entrailles; la douleur étant si grande qu'elle n'avait plus de force que pour jeter de faibles et petits gémissements, mais douleur pourtant si aimable, qu'elle eût voulu n'en être jamais délivrée. S. François de Sales, *Traité de l'Amour de Dieu*, liv. 6, ch. 14.

avait deux cents millions de degrés, dont par conséquent la moitié suffisait pour contrebalancer et absorber les cent millions de degrés de joie ; n'est-il pas clair dans cette supposition que ces cent millions de degrés de joie n'empêchent pas qu'elle n'eût cent millions de degrés de douleur, par lesquels elle méritait que, lorsque ces souffrances auraient cessé, ces autres cent millions de joie dont elle avait été privée pendant qu'elle souffrait lui fussent rendus et ajoutés aux cent millions de béatitude dont auparavant elle jouissait par la vision intuitive et par l'amour fruitif ?

Cinquième difficulté. Quel moyen de concilier la liberté de Jésus-Christ avec son impeccabilité ? Il avait reçu de Dieu un ordre de souffrir pour les hommes la mort de la croix. Si, nécessité à obéir, il ne pouvait pas ne pas exécuter cet ordre, comment était-il libre ? Si, maître d'obéir ou de ne pas obéir, il pouvait ne le pas exécuter, comment était-il impeccable ? D'ailleurs en ne l'exécutant pas comment aurait-il accompli les prophéties qui annonçaient que le Messie endurerait la mort, et dont lui-même avait prédit l'accomplissement comme nécessaire et obligatoire (1) ? ou la connaissance qu'il avait de ces prophéties et de sa propre prédiction était pour lui un motif nécessitant de les accomplir, ou elle ne l'était pas. Si elle était un motif nécessitant à les accomplir, et par conséquent à ne pas demander dispense de l'ordre qu'il avait reçu, elle lui ôtait la liberté. Si elle n'était pas un motif nécessitant, elle lui laissait la liberté de l'enfreindre, et conséquemment de pécher. Voilà un dilemme qui forme une difficulté vraiment insoluble, un vrai nœud gordien dont tous les scolastiques, soit anciens, soit modernes, ont en vain cherché le dénouement. On peut voir leurs différentes opinions dans M. Tournely (*Tract. de Incarn.*, p. 738 et seq.), qui dit que depuis longtemps cette question très-difficile, très-embrouillée, très-nébuleuse, a exercé les théologiens, et qui ajoute que sans doute elle les exercera encore longtemps. Il réfute toutes ces opinions, à l'exception d'une seule qu'il ne propose, dit-il, comme la plus probable que pour s'accommoder à l'usage de l'école, par où il fait assez entendre qu'elle ne lui paraît point satisfaisante.

Réponse. Sans rejeter ni adopter en entier les diverses solutions que les théologiens donnent à cette objection embarrassante, nous tâcherons, pour en donner une très-satisfaisante, d'ajouter aux unes des éclaircissements sur ce qu'elles ont de moins lumineux ou d'obscur, de retrancher des autres ce qu'elles ont de moins probable ou de hasardé, de réunir dans une seule réponse tout ce qu'elles ont de plus plausible ; enfin de concilier les oppositions apparentes de plusieurs passages, soit des SS. Pères, soit de l'Écriture. Les uns semblent ne pouvoir s'entendre que d'un précepte (*Joan. 15, 10*) proprement dit, semblable à ceux donnés aux apôtres, et sans lequel il n'y aurait pas

eu de vraie obéissance (1). Les autres paraissent ne supposer qu'un simple conseil et qu'une œuvre de surérogation laissée à la liberté de Jésus-Christ, tel est celui-ci : *Proposito sibi gaudio, sustinuit crucem confusione contempta* (*Hebr. 12, 2*). Le père Calmet traduit ainsi ce texte : *Jésus-Christ, au lieu de la vie tranquille et heureuse dont il pouvait jouir, a souffert la croix, en méprisant la honte et l'ignominie*. Jésus-Christ aurait donc pu, s'il avait voulu, ne rien souffrir, dit S. Chrysostôme en expliquant ce passage auquel plusieurs interprètes et théologiens (2) donnent le même sens, comme étant le plus littéral et le plus propre à relever la gloire de l'Homme-Dieu. C'est aussi sur ce texte ainsi interprété que nous fondons en grande partie notre réponse.

Elle consiste à dire, par manière de supposition bien vraisemblable et fondée sur ce texte sacré, *Ingrediens mundum* (*Hebr. 10, 5*), qu'au moment de l'incarnation, Dieu fit connaître à l'ame de Jésus-Christ, 1° le déplorable état d'aveuglement et de corruption, de péché et de damnation où Adam, par sa malheureuse chute, avait entraîné tous ses descendants ; 2° le besoin qu'ils avaient d'un libérateur qui leur servît tout à la fois de maître et de modèle, de pontife et de médiateur ; 3° la convenance que ce libérateur fût le Verbe incarné, capable comme homme de compatir à la misère de ses semblables, comme Dieu de guérir leurs maux, comme Dieu-Homme et Homme-Dieu de mériter et moyenner leur salut ; 4° la gloire plus ou moins grande de leur procurer ce salut par divers moyens, les uns plus faciles mais moins honorables à la souveraine majesté, les autres plus pénibles mais plus satisfaisants à la justice divine et plus capables d'encourager les membres, par l'exemple de leur chef, à des vertus héroïques qui leur mériteraient de plus magnifiques récompenses. Il lui laissa ensuite le choix de sauver les hommes, ou en souffrant pour eux, ou en ne souffrant pas, ou même en jouissant de toute sorte de biens, d'honneurs et de délices, dont l'option, quoique moins parfaite, aurait été d'un prix inestimable, à cause de la dignité infinie de la personne du Verbe qui se la serait appropriée, et l'aurait en quelque sorte divinisée. Mais que fit cette très-grande ame ? Consulta-t-elle son intérêt particulier, sa propre satisfaction, ses inclinations sensitives ? Le bien délectable, le bien utile, fit-il sur elle plus ou autant d'impression que le bien honnête, que la décence et la beauté de la vertu aimable par elle-même et pour elle-même ? Non ; abimée de respect, pénétrée de reconnaissance, transportée d'amour pour son Créateur, dont elle avait reçu la plus signalée de toutes les faveurs possibles, elle ne s'occupait que des moyens de lui en témoigner ses vifs sentiments de la manière la plus parfaite qu'elle pourrait. Elle pensa et prit plaisir à penser

(1) Factus obediens. *Philip. 2, 8*.

(2) Rupert. Estius.

(1) Oportet illum multa pati. *Luc. 17, 25*.

et à se persuader que s'abaisser profondément, se mettre en état de victime pour rendre hommage à la grandeur immense de l'Être suprême ; sacrifier pour ce qu'on aime souverainement et plus que soi-même, son repos, son honneur, sa vie, en vainquant sa répugnance pour ce qu'on a naturellement en horreur, la peine, l'infamie, le dernier supplice ; les souffrir volontiers sans les avoir mérités ; les endurer uniquement par compassion pour des coupables infortunés dont on prend la place, par zèle pour la plus grande gloire de Dieu, qui en sera fort honoré, et par le seul désir de lui plaire, sans aucune vue de son avantage personnel ; c'est là le plus haut point de perfection où l'héroïsme de l'amour pur et désintéressé puisse élever un cœur excellent, qui reçoit avec une gratitude singulière les plus grands dons du ciel, et suit avec une insigne ferveur les plus saints mouvements de la grâce.

Ce ne fut donc ni de la nature et de l'imagination, ni de la chair et du sang qu'elle prit conseil. Elle ne consulta que la sensibilité, la tendresse, la bonté, la générosité de son cœur le plus miséricordieux, le meilleur, le plus noble et le plus magnanime de tous les cœurs. Elle en reçut une réponse bien digne de lui, et ne balança pas un moment à s'y conformer. 1° Pour témoigner davantage à Dieu et à nous son amour par l'option la plus glorieuse pour lui et la plus salutaire pour nous, quoique très-afflictive pour elle-même, elle préféra de souffrir toutes sortes de maux, d'opprobres, de douleurs, et la mort même de la croix, dont les ignominies, les tourments, les horreurs qu'elle avait devant les yeux, ne purent ébranler son courage. 2° Après ce choix, pour lequel nous ne pouvons assez la remercier, la bénir et l'aimer, Dieu ayant encore laissé à sa liberté de demander ou de ne pas demander un ordre d'endurer cette mort, elle demanda, pour avoir le grand mérite (1) de l'obéissance et

du vœu, que Dieu lui donnât cet ordre, et il lui fut donné ; et elle jura, fit vœu de l'accomplir. 3° Dieu, en le lui donnant, ayant encore voulu (pour lui fournir occasion de mériter davantage) laisser à sa disposition de se réserver ou de ne pas se réserver la faculté d'en demander dispense, elle choisit (par un nouvel acte de générosité et de magnanimité) de ne se la pas réserver. Dieu, qui avait prévu ces trois actes libres de cette très-sainte ame, et qui en conséquence avait fait prédire par ses prophètes les souffrances et la mort du Messie, lui fit seulement alors connaître ces prédictions (1), et qu'il fallait nécessairement qu'elle les accomplît.

Cet accomplissement, quoique nécessaire en lui-même par des grâces irrésistibles qui lui furent données pour cela (2) pendant toute

dans tout ce que nous faisons par obéissance, nous y avons deux mérites, celui de la chose que nous faisons, et celui de l'obéissance : de sorte que nous méritons davantage quand nous agissons par obéissance, que quand nous faisons les choses de notre pur mouvement, et sans y être obligés par obéissance et par vœu. Ceci se comprendra encore mieux par la raison des contraires. De même qu'un religieux qui pèche contre le vœu de chasteté commet deux péchés mortels, l'un contre le sixième commandement qu'il viole, et l'autre contre le vœu qu'il a fait, ce qui est encore pis, parce que c'est un sacrilège qu'il commet : ainsi un religieux qui garde fidèlement le vœu de chasteté a deux sortes de mérites ; celui d'observer le commandement de Dieu, et celui d'accomplir le vœu qu'il a fait à Dieu ; et le dernier, comme étant un pur acte de religion, est encore d'un bien plus grand prix que l'autre. » *Traité de la Perfection chrétienne, par le P. Rodriguez, t. 5, p. 402 et 403.*

(1) L'ame de Jésus-Christ avait des connaissances très-prodigieusement étendues, mais toutefois limitées, susceptibles d'augmentation. Ces paroles de S. Paul, *Ex eis quæ passus est didicit obedientiam* (Hébr. 5, 8), font voir qu'elle était capable d'apprendre ; et cet autre texte sacré, *Astutias ejus quis agnovit* (Eccl. 1, 6) ? montre que la sagesse divine dont il y est parlé a pu, par une de ses saintes adresses qu'elle emploie pour ses desseins, différer de faire connaître à Jésus-Christ en tant qu'homme les prédictions dont il s'agit. Leur connaissance, si elle lui avait été donnée auparavant, loin de lui être alors utile, lui aurait été nuisible, en empêchant que son acte de renoncement à vouloir accepter l'offre à lui faite, de pouvoir demander dispense du commandement de mourir en croix, fût libre et méritoire. C'est apparemment par un semblable motif d'une salutaire adresse que Dieu, qui avait prodigué à la Sainte Vierge et à saint Joseph de grandes et sublimes connaissances, leur refusa toutefois l'intelligence du sens de la réponse que Jésus-Christ leur fit dans le temple, *Ne crebatis, etc., ipsi non intellexerunt verbum quod locutus est ad eos* (Luc. 49, 50).

(2) Les grâces que l'ame de Notre-Seigneur reçut par rapport aux préceptes de la loi naturelle, étaient aussi irrésistibles pour lui faire observer la substance de ces préceptes ; mais le temps, le lieu, le plus ou le moins d'intensité des actes de leur observation étaient laissés à sa liberté, suivant beaucoup de théologiens, et n'empêchaient point son impeccabilité, puisqu'ils ne lui étaient pas commandés, et qu'elle n'était pas plus tenue de faire les actes les plus parfaits que Dieu n'est tenu de faire les créatures les plus parfaites. S'il y était tenu, il n'en pourrait faire aucune, n'y en ayant aucune, quelque accomplie qu'on la suppose, dont la perfection toujours nécessaire-

(1) Un enfant peut demander à son père, un sujet à son prince, un religieux à son supérieur qu'il lui commande de faire certaines œuvres de conseil et de surérogation, auxquelles il sait qu'il n'est pas obligé, mais dont il désire contracter l'obligation, afin d'avoir, en les faisant, le mérite de l'obéissance, qu'il n'aurait pas, si elles ne lui avaient pas été commandées. N'est-ce point ce motif qui engage tant de personnes pieuses et ferventes à faire vœu de pratiquer les conseils évangéliques, qui par là deviennent pour elles des œuvres obligatoires ? « Ce qu'il y a d'avantageux dans les vœux, dit Rodriguez, est que ce qui se fait par vœu est plus louable et plus méritoire devant Dieu que ce qui se fait volontairement sans y être assujéti de cette sorte. S. Thomas (2-2, q. 88, art. 6) en donne trois bonnes raisons : la première est que la religion étant la plus excellente de toutes les vertus morales, et le vœu étant un acte de religion, il s'ensuit de là qu'il rehausse le prix de tous les actes de vertu dont il est accompagné, en faisant que ces actes deviennent des actes de religion, c'est-à-dire, une chose toute sainte, et déjà sacrifiée et consacrée à Dieu. C'est ainsi qu'il fait que le jeûne, qui est un acte de tempérance, devient un acte de religion, et est méritoire en deux façons, par lui-même, comme acte de tempérance, et par le vœu, comme acte de religion ; et que généralement

sa vie, et qui la rendirent (1) absolument impeccable, était toutefois libre et méritoire en sa triple cause, eu égard aux trois choix dont nous venons de parler, et qu'elle avait faits de son plein gré. C'est ainsi que, lorsqu'il arrivait que la violence des tourments avait ôté la raison et la liberté aux martyrs qui les enduraient, la souffrance de ces tourments, quoiqu'elle ne fût plus volontaire en soi, ne laissait pas d'être méritoire, parce qu'elle était libre dans sa cause, qui donnait droit de dire qu'ils les souffraient par leur propre consentement. C'est ainsi que souffrait librement S. Paul, détenu en prison à Jérusalem, où, quoiqu'il fût certain que *des chaînes et des tribulations l'y attendaient* (Act. 20, 23), il avait opté de se rendre, malgré les prières de S. Luc et de ses autres compagnons qui l'en dissuadaient. C'est ainsi que souffrait librement ce héros romain (*Régulus*) qui, s'il avait été moins jaloux de sa parole, moins amateur de sa propre gloire, moins zélé pour sa patrie, aurait pu ne pas retourner à Carthage, où il savait qu'il serait insulté de ses ennemis, chargé de fers et accablé de maux. Comme il n'avait tenu qu'à lui de s'en garantir, n'avait-il pas droit de dire, lors même qu'il n'avait plus la liberté actuelle de sortir de prison et d'éviter le supplice cruel qu'on lui préparait, qu'il endurait ces maux de son plein gré et en vertu de son propre choix. De même Jésus-Christ, quoique nécessité, en conséquence de ses libres options, à souffrir et à mourir en croix, n'avait-il pas droit de tenir le même langage, en disant : *Ego pono animam meam... Nemo tollit eam a me, pono eam a me ipso* (Joan. 10, 17, 18) ?

En vain pour prouver qu'il jouissait d'une liberté actuelle de se soustraire aux souffrances et à la mort, alléguerait-on cet autre texte : *An putas quia non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modo plusquam duodecim legiones angelorum* ? Car on en trouve la solution dans deux célèbres commentateurs que nous citons (1), et dans ces au-

ment bornée, ne soit susceptible d'accroissement.

(1) L'opinion de Suarez n'attribue à l'âme de Jésus-Christ qu'une impeccabilité hypothétique, fondée sur ce qu'il était impossible que Dieu ne lui accordât des grâces prévues efficaces. Mais cette prévision ne changeant pas la nature de ces grâces, et ne détruisant pas leur propriété essentielle de pouvoir être privées de leur effet, n'empêchait pas que l'âme de Jésus-Christ n'eût un vrai pouvoir de leur résister, et par conséquent de pécher : pouvoir injurieux à la personne divine du Verbe, auquel la communication d'idiomes aurait exigé qu'il fût indécemment attribué.

(2) Christus indicat se, si voluisset duodecim angelorum legiones a Patre petere, potuisse non mori ; et Deum duodecim legiones angelorum sibi mittere potuisse, nec tamen voluisse. Dubitabit aliquis, quomodo dicat Christus Patrem sibi non negaturum fuisse duodecim angelorum legiones, si ab eo petivisset, cum paulo ante, quod ab eo petiverat, ut calix a se transiret, negavisset. Respondeo Christum ex natura ipsa rei, non consideratis circumstantiis, locutum esse, quasi diceret, putasne, si non scivissem decretum esse a Patre meo, ut morerer, non potuisse me

tres paroles qui suivent immédiatement le même texte, *Quomodo ergo implebuntur scripturæ, quia sic oportet fieri* ? Paroles qui confirment ce que nous avons dit ci-dessus touchant l'obligation et la nécessité où était Jésus-Christ d'accomplir les prophéties, après la connaissance qui lui en fut donnée, en conséquence des actes antérieurs et libres de sa volonté humaine. Suivant notre opinion, outre que les œuvres satisfactoires de Jésus-Christ étaient faites par le Verbe, à qui elles appartenaient en propre et dont la personne indépendante ne devait rien à qui que ce fût, elles étaient de plus en grande partie des œuvres de conseil et de surrogation auxquelles Jésus-Christ, même en tant qu'homme, n'était nullement obligé, et dont par conséquent son franc-arbitre avait spécialement le domaine, la propriété, le mérite ; à cause qu'il les avait choisies de son plein gré, et qu'elles ne lui avaient ensuite été commandées et changées en œuvres de précepte et d'obligation qu'en vertu de sa libre demande. En les faisant donc, il satisfaisait, selon le langage des théologiens, *ex propriis et indebitis*.

On peut voir dans les mêmes commentateurs, la réponse à l'objection que peuvent former ces paroles, *Transeat a me calix iste*. On en trouve aussi la solution dans Jansénius in Evangel., et dans M. Tourneli (*Tract. de Incarn.*, p. 753), où sont cités deux textes, l'un de S. Augustin, l'autre de S. Léon, qui font voir que Jésus-Christ les proféra lorsque se voyant à la veille de souffrir la mort de la croix, son âme se troublant elle-même, s'en forma une très-affreuse image : à la vue de tant d'opprobres auxquels sa personne divine allait être exposée et de tant de souffrances auxquelles son sacré corps devait être livré, ses sens se révoltent, son imagination se soulève, et lui représente l'infamie et la cruauté de ce supplice avec un tel sentiment d'horreur, que, si la raison y eût consenti, il aurait mieux aimé ne pas nous racheter que de nous racheter à ce prix : mais tout cela ne se passait que dans l'appétit sensitif ; et à tous ces mouvements naturels de la partie inférieure, qui souhai-

duodecim legiones angelorum ab eo petere, eumque mihi daturum non fuisse ? Maldon. Comment. in Matth., p. 670. Suivant donc cet auteur, Jésus-Christ, en donnant à entendre par ces paroles *An putas, etc.*, qu'il pouvait demander et obtenir l'assistance de douze légions d'anges pour le défendre, ne considérait que la nature de cette demande et de cette assistance qui, regardées en elles-mêmes et abstraction faite des circonstances (c'est-à-dire, des prédictions contenues dans les Ecritures touchant la passion et la mort du Messie), étaient possibles absolument ; mais elles ne l'étaient pas hypothétiquement, eu égard à ces circonstances qui, considérées dans l'instant suivant, l'obligèrent de dire : *Quomodo ergo implebuntur, etc.*

« Si j'avais besoin d'un secours étranger, je n'emploierais point douze hommes comme vous sans armes et sans expérience dans la guerre ; je pourrais demander à mon Père soixante-douze mille anges pour me défendre : mais si je ne souffre point, comment s'accompliront les Ecritures qui parlent de ma mort, de mes souffrances ? » Dom Calmet, t. 1, p. 240.

taut et même demandait l'éloignement de ce calice d'amertume, la partie supérieure de son ame répondait : Quoi ! *Refuserai-je de boire le calice qui est présenté par la main aimable de mon père (Joan. 18, 11)* Si je ne le bois pas, comment s'accompliront les *Écritures (Matth. 26, 54)* ? *Il est écrit que je dois, ô mon Dieu, faire votre volonté (Hebr. 10, 7. Psal. 59, 9)*. Vous m'avez ordonné de mourir en croix, j'y consens : et quoique ma chair s'y oppose, je me sou mets en tout à votre loi gravée au milieu de mon cœur... *Que votre volonté soit faite et non la mienne (Matth. 11, 26)*.

Sixième difficulté. L'Incarnation suppose une satisfaction du Fils de Dieu à la justice divine pour les péchés des hommes. Supposition absurde et contraire à l'idée de la satisfaction, qui est une réparation de l'offense faite à autrui : car, comme personne n'est censé s'offenser soi-même, personne aussi ne satisfait à soi-même. Le Fils de Dieu était la personne offensée; il répugne donc qu'il fût la personne satisfaisante.

Réponse. Cette difficulté n'en est pas une dans l'opinion de quelques théologiens cités dans l'Encyclopédie (*T. 14, p. 691*), qui soutiennent que Jésus-Christ n'a satisfait qu'au Père et au Saint-Esprit : mais comme l'Écriture dit qu'il a satisfait à Dieu, et par conséquent à toute la très-sainte Trinité, et que d'ailleurs elle ne dit rien de ce pardon accordé par Jésus-Christ seul, la plupart des théologiens soutiennent que Jésus-Christ s'est satisfait à lui-même, de manière que sa satisfaction a vraiment été *ad alterum*. Il suffit, disent-ils, pour cela de concevoir en Jésus-Christ différents rapports de la personne; selon les uns de ces rapports il a satisfait à lui-même; considéré sous d'autres rapports, non qu'en lui ce soit Dieu qui ait satisfait à l'homme, ni l'homme qui ait satisfait à Dieu; mais parce que comme Homme-Dieu et à raison de ces deux natures prises conjointement et terminées par la même personne, il est vrai de dire que cette même personne a souffert par sa nature humaine, et a donné par sa nature divine à ses souffrances un prix infini, égal à l'infinité de l'offense que lui avait faite le péché. Cette personne du Verbe, quoique une en soi, termine deux natures qui la rendent équivalente à deux personnes : de même que ma personne en terminant tout à la fois mon ame et mon corps équivaut à deux, à cause de ses deux sortes d'opérations ou affections, dont les unes intellectuelles, les autres sensitives sont disparates, souvent même opposées, et se faisant une guerre mutuelle; d'où il résulte que si, ayant donné à celles-ci, en laissant dominer la chair sur l'esprit, une préférence due à celles-là, je m'impose pour expier ma faute, quelque macération; il est vrai de dire dans cette hypothèse, 1° que moi, en tant que homme spirituel et exerçant les fonctions intellectuelles, suis la personne offensée; 2° que moi, en tant qu'homme charnel et ayant des affections sensitives et douloureuses, suis la personne satisfaisante : de même

encore que la double puissance souveraine (la spirituelle et la temporelle) qui appartient au pape, rend en quelque sorte sa personne double; et s'il arrivait que la ville de Rome se révoltât contre lui, et que pour l'en punir, il lançât contre elle l'excommunication qui la fit rentrer sous son obéissance, on pourrait dire que le pape, agissant comme pontife, aurait fait faire satisfaction à lui-même offensé comme prince. Faut-il encore un autre exemple? Si le roi d'Angleterre, électeur de Hanovre, faisait en cette dernière qualité avec l'empereur un traité, dont quelque clause qui blesserait l'honneur ou les droits de la couronne de la Grande-Bretagne, engagerait son parlement à demander qu'il fit un acte public et solennel pour révoquer cette clause; n'aurait-on pas lieu de dire qu'en la révoquant ainsi, et en reconnaissant son tort comme électeur de Hanovre, il satisferait à soi-même offensé ou lésé comme roi d'Angleterre?

Septième difficulté. N'est-ce pas une injustice de punir l'innocent pour épargner le coupable? Est-il permis à un honnête homme de se rendre caution d'un criminel, et de se substituer en sa place pour endurer son supplice? Les cautionnements reçus partout pour les affaires civiles ne le sont nulle part pour les causes capitales. Que serait-ce si tous les gens de bien, se subrogeant de la sorte et se dévouant à la mort pour sauver la vie à des scélérats, privaient la république de bons sujets, pour ne lui en laisser que de mauvais qui la rempliraient de toutes sortes de désordres?

Réponse. Cet inconvénient n'a pas lieu dans le cautionnement du Fils de Dieu pour les hommes pécheurs, dont il a sanctifié un très-grand nombre, en lavant leurs crimes dans son sang, source féconde en toutes sortes de bonnes œuvres dont, après leur conversion, ils ont rempli le monde. Ce qu'il a fait en leur faveur, bien loin d'être contraire à la justice ou à quelque autre vertu, renferme un acte héroïque de générosité, fort supérieur à celui qui a éternisé le nom d'Eustache de St. Pierre, et a immortalisé la mémoire des autres illustres victimes, que le fameux siège de Calais vit avec admiration se dévouer à la mort par zèle pour leur patrie et par amour pour leurs concitoyens. Sans doute que leur magnanimité mérite de grands éloges. Mais sans doute aussi qu'elle en eût mérité de beaucoup plus grands si, ayant reçu de leurs concitoyens des outrages, ils ne s'en fussent vengés que par des bienfaits, jusqu'à sacrifier leur vie pour ceux mêmes qui les eussent cruellement outragés? Ce qu'ils n'ont pas fait, Jésus-Christ l'a fait, et son amour éclate au-dessus de leur en ce que, lors même que nous étions pécheurs et ses ennemis, il n'a pas laissé de s'offrir à la mort pour nous, et d'endurer comme notre caution les peines dues aux attentats commis par nous contre lui-même. Il n'est pas injuste que le Saint des saints soit ainsi puni pour épargner les coupables. Point d'injustice envers lui, puisqu'il y consent et qu'il acquiert par là

une gloire immortelle, un nom au-dessus de tous les noms, qui est celui de Sauveur du monde. Point d'injustice envers Dieu, qui agréa cette subrogation et en tire un honneur infini. Point d'injustice envers nous, trop heureux d'avoir un Rédempteur si généreux à notre égard, et tellement digne de toute notre amoureuse reconnaissance, que l'hommage de mille cœurs, si nous avions à les lui offrir, le sacrifice de mille couronnes et de mille vies ne suffirait pas pour la lui témoigner.

Huitième difficulté. Qui est-ce qui peut, sans croire qu'on se joue du sérieux de la raison, entendre de la bouche des défenseurs de la foi le récit des humiliations, des ignominies, des souffrances d'un Dieu incarné dans le sein d'une femme, d'un Dieu né dans une étable, d'un Dieu couché dans une crèche, d'un Dieu expirant entre deux voleurs sur une croix, d'un Dieu gisant dans un tombeau? Cet amas d'indécences évidemment indignes de la Divinité, n'est-il pas incroyable? En vain disent-ils qu'elles ne regardent que l'humanité de Jésus-Christ; car puisque Dieu avait fait, selon eux, l'honneur à cette nature humaine de l'épouser, de l'associer à la nature divine, pouvait-il, sans dégrader celle-ci, permettre les opprobres de celle-là, et puisqu'il l'avait aimée au point de l'unir à soi-même, cet amour ne devait-il pas l'engager à la combler de biens et de gloire, sans mélange de mal et de déshonneur?

Réponse. Les païens et les anciens hérétiques ont proposé de semblables objections; les SS. docteurs s'en sont moqués comme d'une manière de raisonner inepte et ridicule; ils ont fait voir que ces prétendues indécences ne sont qu'apparentes, que ces humiliations et souffrances d'un Dieu fait homme, et dès lors sujet à toutes les misères des hommes, ne touchent pas sa divinité, n'abaissent pas sa majesté, mais rehaussent sa bonté, signalent son amour envers les hommes; et plus les témoignages de cet amour pour eux sont excessifs, plus ils sont propres à exciter en leurs cœurs des transports de ferveur et de reconnaissance. Nous avons mis la même vérité en un plus grand jour dans un de nos Mandements (1) qui a pour objet le mystère de la Croix, et dont les personnes qui ne l'ont pas, pourront lire un extrait, imprimé à la fin de cette instruction. Appliquons ici à l'incrédule ces belles paroles de S. Grégoire : *Inde homo adversus Salvatorem scandalum sumpsit unde ei magis debitor esse debuit* : disons avec un autre S. docteur, parlant des humiliations prodigieuses que le Fils de Dieu a librement souffertes pour le salut de l'homme : *Quanto pro me vilior, tanto mihi carior*. Ajoutons que rien n'étant plus honorable, plus avantageux, plus méritoire à l'homme que d'être outragé, persécuté, mis à mort pour la gloire de son Dieu, ainsi qu'il est arrivé à tous les saints martyrs, il était convenable que cet honneur, cet avantage, ce mérite ne manquât point à l'humanité de Jésus-Christ. Il convenait encore que le Saint des saints, s'étant mis à la place des

hommes pécheurs, satisfît pour eux à Dieu offensé. Or que l'idée de satisfaction ou réparation d'une offense porte avec soi l'humiliation et l'abaissement de celui qui satisfait, n'est-ce pas une vérité certaine et aussi conforme à la raison qu'à la foi?

Puisqu'il s'agissait de sauver le monde en le réformant, qu'y avait-il de plus sage, de plus décent, de plus raisonnable que de combattre, pour le réformer, sa cupidité, sa sensualité, sa vanité, en leur opposant des exemples de pauvreté, d'austérité, d'humilité? Jésus-Christ ayant dessein de mettre en honneur surtout cette dernière vertu dont le monde avait tant d'horreur, de quelle invention plus efficace pouvait-il se servir que de la consacrer en sa personne, afin, comme dit excellemment S. Augustin, que l'humilité de l'homme, qui est faible par elle-même, trouvât dans l'humilité d'un Dieu de quoi s'appuyer et se défendre contre les attaques de l'orgueil. Tel est, ajoute ce père, la conduite du Fils de Dieu. Il a fait de sa croix un remède à nos mœurs dépravées; et parce que ce remède étrange paraissait incroyable au monde qui s'en scandalisait, il l'a soutenu à force de miracles; par l'autorité de ces miracles, il a mérité la croyance, la foi des peuples; par cette foi des peuples, il a formé une Eglise nombreuse; par la propagation et la perpétuité de cette Eglise, il a eu le témoignage de la tradition et de l'antiquité; et par là enfin il a tellement affermi sa Religion, que ni les efforts de l'idolâtrie, ni les artifices de l'hérésie, ni les désordres du schisme, ni les fureurs de la persécution, n'ont pu l'ébranler. *Miraculis conciliavit auctoritatem, auctoritate meruit fidem, fide enutrivit multitudinem, multitudine obtinuit vetustatem, vetustate roboravit Religionem* (L. de Utilit. credendi).

Neuvième difficulté. Quand deux êtres sont inséparablement unis ensemble, l'un ne peut passer par un état, que l'autre n'y passe aussi. Tout ce qui arrive à l'un arrive à l'autre, parce que tout leur est nécessairement commun : c'est un principe de raison. Or l'Incarnation y donne atteinte, puisque le Fils s'incarne sans le Père et le S. Esprit, quoiqu'il soit inséparablement uni à l'un et à l'autre. La foi ne s'accorde donc pas avec la raison.

Réponse. Si l'on en croit l'auteur du *Traité de la Religion* (Tom. 5, p. 262), cette difficulté est insoluble. Mais elle n'a point paru telle à S. Augustin, ni à S. Fulgence, dont nous avons rapporté ailleurs (1) les textes; ni à S. François de Sales, qui se sert de comparaisons ingénieuses pour la résoudre : *Encore que ce soit*, dit-il (*Epit. spirit. l. 7, épit. 32*), *le seul unique vrai Dieu, qui ait pris notre humanité; si est-ce qu'il ne l'a prise en la personne du Père, ni en la personne du Saint-Esprit; ainsi seulement en la personne du Fils. Comme si je disais que votre ame a pris la connaissance d'écrire, je ne dirai pas pour cela que c'est votre volonté qui a pris cette connaissance, car ce n'est pas la volonté qui connaît.*

(1) Voyez ci-dessous, col. 248.

(1) Instruction sur la Trinité, col. 112 et 113.

c'est l'entendement : et néanmoins l'entendement et la volonté ne sont qu'une seule ame. De même je dis vrai que votre ame agit dedans votre cœur et dedans votre cerveau ; et néanmoins au cœur elle agit par la volonté et l'amour ; et au cerveau, elle agit par l'entendement et la connaissance : et encore que ce ne soit qu'une seule ame, néanmoins l'une des facultés agit en un endroit où l'autre n'agit pas. Ainsi le seul Fils est incarné, et non le Père ni le S. Esprit ; bien que le Père, le Fils et le S. Esprit ne soient qu'un Dieu.

Cette même difficulté n'a point non plus paru insoluble au savant père Petau, qui distingue avec raison la cause efficiente et la cause formelle de l'Incarnation. La cause efficiente, c'est le Père, le Fils et le S. Esprit, qui, par une même et commune action, opèrent tous les ouvrages que les théologiens appellent *opera ad extra*, et du nombre desquels est l'union des deux natures en Notre-Seigneur. La cause formelle, c'est le Fils seul, à la personne duquel appartient cette union. Quoique inséparable du Père et du S. Esprit, il en est distingué, et cette distinction suffit pour que sa personnalité et non la leur puisse être unie à la nature humaine. Ainsi lorsque je rappelle dans ma mémoire et que j'exprime par mon intellect et par ma bouche une pensée que j'ai eue autrefois, ces trois choses, *mémoire, intellect, bouche*, sont cause efficiente de cette pensée interne rendue sensible par la parole ; mais l'intellect seul en est la cause formelle, parce que c'est à lui comme à son principe radical qu'elle appartient spécialement, et que c'est en lui, comme en son sujet propre, qu'elle réside et qu'elle est inhérente.

D'ailleurs il n'est pas vrai que quand deux êtres sont inséparablement unis ensemble ce qui arrive à l'un doive nécessairement arriver à l'autre. Quand même on supposerait que plusieurs branches d'un arbre seraient inséparablement unies, ce qui arriverait à l'une, par exemple, de produire des fleurs et des fruits, n'arriverait pas nécessairement à l'autre. Quand même on supposerait que l'ame et le corps seraient inséparablement unis, ce qui arriverait au corps, par exemple, d'avoir telle figure, n'arriverait pas nécessairement à l'ame. Il est vrai dans l'état présent que ce qui arrive à l'un et à l'autre peut se dire de la personne de l'homme qu'ils composent. Mais quand même la personne de cet homme serait unie à deux autres personnes humaines par l'identité d'une même ame commune à toutes trois (ainsi que le suppose l'hypothèse dont nous nous sommes servis dans notre Instruction sur la sainte Trinité [Col. 104]) ce qui arriverait à l'une de ces personnes, par exemple à la seconde qui serait produite, n'arriverait point à la première qui la produirait. Nous y avons réfuté suffisamment le faux principe qui sert de fondement à la difficulté prétendue insoluble. Mais, pour la résoudre plus directement, qu'il nous soit permis de rappeler ici l'endroit de notre instruction (Col. 129) sur la sainte Trinité, où

nous avons fait voir que ce mystère n'est autre chose que l'éternelle co-existence de trois personnes distinctes, mais égales et consubstantielles en un seul Dieu, qui est tout à la fois la puissance même, l'intelligence même, l'amour même ; puissance infinie qui s'étend à tout ce qui est, soit productible soit créable ; intelligence infinie qui s'étend à tout ce qui est intelligible ; amour infini qui embrasse tout ce qui est aimable ; mais parce que rien n'est aimable ni aimé qu'en conséquence de ce qu'il est intelligible, et qu'il n'est intelligible et entendu qu'en conséquence de ce qu'il est ou existant, ou possible, de là vient que l'amour est postérieur à l'intelligence, et l'intelligence à la puissance. Dieu donc, en tant que puissance infiniment féconde, active, productrice de l'intelligence ou connaissance et de l'amour infini de soi-même, est la première personne, le Père. Dieu, en tant qu'intelligence ou connaissance essentielle, indépendante, produite nécessairement par le Père et productrice de l'amour infini, est la seconde personne, le Fils. Dieu, en tant qu'amour essentiel, indépendant, produit nécessairement par la puissance et par l'intelligence infinies, est la troisième personne, le Saint-Esprit. Ainsi Dieu, en qualité de S. Esprit, est la charité substantielle et subsistante, par qui le Père et le Fils s'aiment d'un amour mutuel et parfait. De là vient que, comme les actes relatifs à une puissance infiniment féconde, tel qu'est celui de la création, sont *appropriés* (1) au Père seul, parce

(1) Ce qu'on appelle en théologie *appropriation* est l'attribution spéciale d'une perfection qui, quoique commune aux trois personnes divines, convient particulièrement à l'une d'elles, à cause de l'analogie qui se trouve entre cette perfection commune et la perfection relative ou la propriété notionnelle qui constitue cette personne. Ainsi la puissance est appropriée au Père, parce qu'il y a de l'analogie entre cet attribut et la qualité de principe productif des autres personnes, qui est la propriété notionnelle du Père. Ainsi la sagesse est appropriée au Fils, parce qu'il y a de l'analogie entre la sagesse et la qualité de Verbe ou de pensée substantielle du Père, qui est la propriété notionnelle du Fils. Ainsi la bonté est attribuée au Saint-Esprit, parce qu'il y a de l'analogie entre cet attribut et la qualité d'amour substantiel du Père, qui est la propriété notionnelle du Saint-Esprit.

Une autre appropriation, mais fondée sur le même motif, est celle qui est contenue dans l'oraison commençant par ces mots : *Deus cui soli cognitus est numerus electorum*. Cette oraison, adressée au Père, attribuée à lui seul la connaissance du nombre des élus, quoique le Fils et le Saint-Esprit aient cette connaissance ; cependant, comme ils ne sont pas des *êtres de soi*, ils ne l'ont pas d'eux-mêmes, ils la reçoivent d'un autre ; ils ne l'ont que secondairement, par émanation, par communication, et non primitivement, radicalement, originairement, comme le Père, qui, l'ayant de son fonds, la leur communique en sa qualité de principe de l'un et de l'autre, par conséquent de tout ce qu'ils ont. C'est ce qui a fait dire au Fils de Dieu, *Pater diligit Filium et omnia demonstrat ei* (Joan. 5, 20).

C'est aussi sur le même motif qu'est appuyée l'attribution particulière de la connaissance du jour du jugement au Père seul, dans ce fameux passage, *De die autem illa, etc., nisi solus Pater*, auquel les SS. Pères et les commentateurs ont donné différentes explications : celle que nous lui donnons, sans exclure les

que lui seul est un être de soi, principe de tous les autres ; de même les effets de l'amour de Dieu pour les hommes et l'amour des hommes pour Dieu sont spécialement attribués au S. Esprit, comme à leur principe particulier, suivant ce qu'il est écrit : *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum* (Rom. 5, 5) ; par exemple, la production non seulement des langues de feu qui, au jour de la Pentecôte, parurent sur la tête des apôtres, comme étant les symboles du feu divin dont leur cœur était embrasé, mais encore des sentiments de l'ardente charité répandue dans leur âme, n'est appropriée ni au Père, ni au Fils, quoiqu'ils en fussent la cause efficiente, puisque c'étaient des œuvres *ad extra*, mais uniquement au S. Esprit, de qui seul on peut dire, comme l'observe S. Augustin (*L. 2 de Trinit.*), qu'il descendit sous la forme de langues de feu sur les apôtres. Pourquoi cela ? C'est qu'il est le seul dont ces langues et ces sentiments indiquaient et manifestaient la propriété individuelle et caractéristique de sa personne, c'est-à-dire, la charité, l'amour. C'est pour une raison semblable qu'on dit du Fils seul, qu'il s'est incarné.

De vrai, d'où vient que l'Incarnation est attribuée, non au Père, qui est la puissance, ni au S. Esprit, qui est l'amour ; mais au Fils, qui est l'intelligence ou la sagesse ? C'est que les rapports analogiques qui constituent l'union des deux natures, et qui consistent dans une correspondance mutuelle et dans une assistance réciproque entre les opérations de la divinité et celles de l'humanité relativement à la même fin commune, à la rédemption du genre humain par une satisfaction *condigne*, sont des inventions, des indices, des manifestations beaucoup plus de l'intelligence et de la sagesse que de la puissance et de l'amour : car le caractère propre de la sagesse, le grand talent de l'intelligence en fait de saine politique, le degré suprême de l'habileté ou de la dextérité dans les affaires difficiles, épineuses, délicates du gouvernement d'un peuple séditieux, rebelle, excité par les maux mêmes qu'il endure, quoique justement, à haïr son roi, n'est pas précisément de faire éclater le pouvoir formidable du souverain par la punition rigou-

reuse de tous les coupables ; on le ferait par là uniquement craindre sans le faire aimer : ce n'est pas non plus de signaler la bonté, la clémence miséricordieuse du prince pour tous ses sujets par une amnistie générale, sans aucune réparation des outrages faits à la majesté royale ; on pourrait par là le faire aimer, mais on ne le ferait ni craindre ni respecter : on ouvrirait par une telle impunité la porte à l'insolence, à la licence, à toutes sortes de désordres (1) ; mais c'est d'inventer et d'employer des expédients et des tempéraments capables de concilier ensemble la justice et la clémence, de manière à faire tout à la fois craindre et aimer le monarque.

C'est ce que fait l'Incarnation. Le genre humain, par le péché de son chef, était tombé dans deux grands maux, dans la rébellion et dans la misère : dans la rébellion, en osant enfreindre la loi de son Créateur ; et dans la misère, en devenant esclave du démon son capital ennemi, dont la tyrannie augmentait sa révolte : mais par les saintes adresses de la sagesse divine son malheur a fait sa ressource. Car si comme rebelle à Dieu il a provoqué sa colère et son indignation, comme misérable il a ému sa tendresse et sa compassion. Voilà donc Dieu tout à la fois indigné et attendri, qu'il fallait contenter en même temps et comme juste et comme miséricordieux. Qui est-ce qui conciliera les droits opposés de la justice et de la miséricorde ? Si la justice demande la punition du crime, comment la miséricorde obtiendra-t-elle la grâce du criminel ? Si Dieu n'est pas vengé, comment les hommes craindront-ils de l'offenser ? S'ils sont tous réservés à une éternité de supplices, quel amour auront-ils pour un Dieu impitoyable ? Qui est-ce qui saura mettre d'accord et allier ensemble des intérêts si contraires de la divinité et de l'humanité ? Ce sera la sagesse même, dont l'office propre est de modérer, de tempérer, de ménager, de régler et *disposer toutes choses avec autant de suavité que de force* (Sap. 8, 1) et autant de bonté que d'équité. La vengeance et la clémence, la justice et la miséricorde se sont donné un baiser mutuel (Ps. 84, 11) par les moyens de conciliation qu'a inventés et mis en œuvre cette sagesse infinie, en gardant un juste milieu, en formant un concert parfait entre les opérations respectives des deux natures et volontés divine et humaine, pour tout à la fois punir le péché et épargner le pécheur, pour glorifier plus Dieu par des humiliations d'un prix inestimable, que l'homme ne l'avait outragé par la révolte, et en même temps pour le faire craindre par les cœurs mauvais, ingrats, endurcis, et aimer par les cœurs bons, reconnaissants, sensibles à un si grand bienfait, dont le digne usage ou l'abus sera suivi de récompenses ou de châtements éternels.

autres, paraît mériter de leur être ajoutée, comme bien propre à réfuter l'objection que les ariens ont tirée de ce passage contre la divinité du Fils.

D'ailleurs, comme le jugement est un acte de puissance, et que la puissance, quoique commune aux trois personnes divines, est attribuée spécialement au Père par ce qu'on appelle en théologie *appropriation*, la connaissance du jour du jugement étant une suite ou un apanage de la puissance de juger, est attribuée au Père relativement à cette même appropriation et à ces autres textes sacrés : *Non est vestrum nosse tempora vel momenta quæ Pater posuit in sua potestate* (Act. 1, 7). *Pater, Domine cæli et terræ* (Matth. 11, 25). Dans ce dernier passage, le domaine, l'empire du ciel et de la terre est attribué au Père, parce que c'est un apanage, une appartenance et dépendance de la création, qui lui est spécialement appropriée dans ces paroles du Symbole des apôtres : *Credo in Deum, Patrem omnipotentem, creatorem cæli et terræ.*

(1) Impunitas incuriæ soboles, insolentia mater, radix impudentiæ, transgressionum nutritrix. S. Bern., l. 3 de Consid.

Ainsi . quoique , dans le mystère de l'Incarnation , la formation du composé théandrique soit l'ouvrage de la puissance et de l'amour , c'est-à-dire , du Père et du S. Esprit , elle est par excellence le chef-d'œuvre de la sagesse , c'est-à-dire , du Fils , et c'est à juste titre qu'elle lui est appropriée ; de même qu'encore que le gouvernement d'un Etat très-bien réglé et parfaitement policé soit l'ouvrage de la puissance du prince et de sa bonté ou de son amour pour ses sujets , c'est toutefois à sa sagesse qu'on l'attribue ; et en disant que ce prince gouverne excellemment son royaume , on le considère non pas précisément comme puissant et bon , mais plutôt comme intelligent et sage ; surnom donné à Charles V , roi de France , parce que encore qu'il ne manquât point de bravoure ni de bonté , cependant la sagesse était son caractère dominant et distinctif. Ainsi c'est au Fils qu'appartient en propre l'Incarnation , comme étant marquée du sceau de la sagesse (propriété caractéristique du Fils), et portant son empreinte manifeste par mille et mille traits d'analogie , de convenance , de décence , de régularité , de justesse , d'exacte proportion entre les moyens et la fin , en un mot de parfaite harmonie , qui brillent avec éclat dans l'économie de ce mystère et de celui de la Rédemption. Si l'on veut voir ces traits bien détaillés , on n'a qu'à lire le quatrième chapitre (*P. 630 et suiv.*) de l'Abrégé du catéchisme de Louis de Grenade (1), et la seconde partie du premier sermon du père Bourdaloue sur la passion de Jésus-Christ. Ils y sont exposés dans un bel ordre et mis dans tout leur jour , de manière à frapper et à convaincre quiconque

(1) « La charité , qui est l'amour , est un autre grand motif de l'amour , parce que , ainsi que dit S. Thomas , comme rien n'allume tant un feu qu'un autre feu , de même rien n'embrase tant un cœur dans l'amour qu'un autre amour : c'est pourquoi l'on dit que les bienfaits rompent les pierres , et que quiconque a trouvé des moyens de faire du bien a trouvé des filets pour prendre les cœurs. Or quelle charité peut être plus grande , quel amour peut être plus excellent , quels bienfaits peuvent être comparables à ceux que renferme le mystère de la Rédemption ? N'ont-ils pas donné au Sauveur du monde un juste sujet de dire qu'il était venu apporter un feu sur la terre (*Luc. 12, 49*) . S. Ambroise n'avait-il pas aussi bien raison de dire que Jésus-Christ par ses autres bienfaits nous avait obligés à l'aimer ; mais que par ce dernier il nous y contraignait par une douce violence. Avant lui , le prophète Isaïe (*Cap. 64, 2*) n'avait-il pas eu encore bien raison de comparer une si excessive charité à la flamme d'un feu capable d'embraser , de brûler les eaux mêmes ; parce qu'il n'y a aucun cœur , quelque froid , quelque glacé qu'il puisse être , qu'un amour si ardent ne doive enflammer. Car que sont autre chose les épines , la flagellation et les autres blessures que ce Dieu-Homme a bien voulu supporter pour nos péchés , sinon des embrasements qui , par un langage de feu , annoncent son amour pour allumer le nôtre ? Par là donc nous voyons clairement que le mystère de la sacrée Passion est un moyen très-puissant , très-efficace pour faire que nos cœurs soient brûlés de l'amour de Jésus-Christ notre Rédempteur , comme si elle n'eût été soufferte que pour cette fin , et non pour plusieurs autres. » *Abrégé du Catéch. de Louis de Grenade.*

ne ferme pas obstinément et malignement les yeux à la lumière de la vérité.

Nous n'en rappellerons ici qu'un des principaux , en observant que la sagesse éclate particulièrement à bien exercer l'office de médiateur , dont l'emploi consiste à mettre d'accord des personnes déunies et à les réconcilier , en ménageant leurs intérêts respectifs d'une manière satisfaisante pour chacune des parties. Il faut donc qu'un médiateur ait en vue le bien et l'avantage de chaque partie , et qu'il ait à cœur les intérêts de l'une et de l'autre. Il fallait pour réconcilier Dieu et l'homme , un médiateur qui fût Dieu et homme , qui eût la nature de Dieu et celle de l'homme afin de chérir et ménager les intérêts de Dieu pour lui faire rendre tout ce qu'il demandait du genre humain , et les intérêts de l'homme coupable pour lui obtenir son pardon et tout ce dont il avait besoin. La majesté de Dieu demandait que l'homme lui rendit un culte proportionné à son infinie grandeur , sa justice demandait que le péché fût puni , sa clémence qu'on fit grâce au pécheur. L'homme criminel qui avait besoin de cette grâce était incapable de l'obtenir ; mais le Verbe incarné , s'étant rendu sa caution et son médiateur , l'a obtenue par ses souffrances et par ses prières ; il a donné à l'homme pécheur de quoi satisfaire à Dieu et de quoi tout obtenir de Dieu , en lui transportant les mérites infinis de son sang et de son intercession. Il a donc par là rempli toutes les fonctions d'un excellent médiateur , et a fait paraître une sagesse souverainement parfaite.

Dixième difficulté. Si les trois personnes de la sainte Trinité sont cause efficiente de l'Incarnation parce qu'elles produisent l'union des deux natures en Jésus-Christ , il s'ensuit que Jésus-Christ est le fils de ces trois personnes , fils de la Trinité , fils de lui-même , fils du S. Esprit qui a formé et produit ce composé théandrique , ce Dieu-Homme qu'on appelle Jésus-Christ. Cette formation , cette production n'est-elle pas une vraie génération ? Ne renferme-t-elle pas tous les caractères compris dans la définition que donnent les théologiens et les philosophes de ce mot *génération*. Ce composé n'est-il pas un être vivant qui tire son origine d'un être vivant par un principe conjoint en ressemblance de de nature ? La nature divine n'est-elle pas semblable ou plutôt la même dans ce composé produit et dans les trois personnes qui le produisent ? Si la sainte Vierge est dite mère de Dieu parce qu'elle communique à ce composé théandrique sa nature humaine , pourquoi chaque personne de la sainte Trinité et en particulier le S. Esprit ne doit-il point , par la même raison , être dit père du même composé , puisqu'il lui communique sa nature divine , et que d'ailleurs c'est spécialement par son opération féconde que la nature humaine de ce composé a été produite dans le sein de Marie ? Cette paternité toutefois du S. Esprit , dont Jésus-Christ serait dit le fils , est si absurde , si contraire à la foi que , suivant S. Augustin (*Enchir.*

c. 39), il n'y a pas d'oreille fidèle qui n'en soit révoltée.

Réponse. Le célèbre auteur de l'Histoire du peuple de Dieu a cru bien résoudre cette objection, en disant que les actions de la Divinité au dehors, *ad extra*, sont attribuées, non en particulier à quelqu'une des trois personnes divines, ni à toutes trois ensemble, mais en général à Dieu, comme un en nature (1). L'ouvrage de cet écrivain ayant fait depuis peu d'années beaucoup de bruit et d'éclat dans le royaume, la présente difficulté demande que nous exposions et réfutions ici son opinion. Elle consiste à dire que plusieurs textes sacrés donnent à Notre-Seigneur la dénomination de Fils de Dieu, à cause que Dieu a formé, produit, engendré le composé théandrique, qui est Jésus-Christ, réunissant la divinité et l'humanité en sa personne, à qui la divine filiation appartient à double titre : 1° à raison de sa génération éternelle par laquelle le Verbe est Dieu le Fils ; 2° à raison de cette génération temporelle par laquelle il est fait Fils de Dieu ou Fils à Dieu, conformément à ces passages de l'Écriture : *Filius factus Deo ex semine David secundum carnem* (Rom. 1, 3). *Misit Deus Filium suum factum ex muliere* (Gal. 4, 4). *Prædestinatus est Filius Dei* (Rom. 1, 4). Passages, dit le père Berruyer, qui, ne pouvant pas s'entendre du Verbe en tant qu'engendré de toute éternité par la première personne de la sainte Trinité, doivent être entendus du Verbe en tant qu'engendré de Dieu dans le moment de l'incarnation ; en sorte que si ce n'avait pas été le Verbe, mais le Saint-Esprit qui se fût incarné (les théologiens conviennent qu'on peut faire cette supposition) le Saint-Esprit aurait été vraiment *Fils de Dieu*, sans être toutefois *Dieu le Fils*. Avant de démontrer que cette opinion est fautive, faisons quelques remarques sur les vaines subtilités de son auteur.

I. Expliquons le principe dont il abuse. Les actions de Dieu *ad extra*, ne sont pas, il

est vrai, attribuées en particulier (comme celles *ad intra*) à quelqu'une des trois personnes par exclusion des deux autres ou de l'une d'elles ; mais lorsqu'on n'exclut pas les autres personnes, on a droit, d'après l'Écriture (Joan. 1, 2) et l'Eglise (1), d'attribuer en particulier à chacune des trois personnes ces actions externes, par exemple, la création, et de dire, soit du Père, soit du Fils, soit du Saint-Esprit, qu'il a créé le monde. On a droit encore d'attribuer ces mêmes actions aux trois personnes en général, c'est-à-dire, à la Trinité. N'est-ce point ce qu'a fait, par rapport même à l'Incarnation, le quatrième concile œcuménique de Latran, qui n'ignorait pas la manière légitime d'en parler, *Legitimam prædicandi rationem*, et qui toutefois a dit du Fils de Dieu fait homme, *A tota Trinitate communiter incarnatus* (De Fide cathol.) ? Si donc le sentiment du père Berruyer était vrai, on serait en droit de dire que c'est la Trinité, que c'est le Saint-Esprit, que c'est le Fils qui a engendré le composé théandrique ; par conséquent que Jésus-Christ est Fils de la Trinité, Fils du Saint-Esprit, Fils de lui-même : assertions qui révoltent la foi et la raison, au jugement de S. Augustin cité par le père Petau (2).

II. Distinguons avec S. Thomas (3) deux sortes de filiations, l'une parfaite, l'autre imparfaite ou moins noble, et observons avec lui que quand l'une et l'autre conviennent à une personne qu'on appelle *Fils* pour lui faire honneur, cette dénomination de Fils doit s'entendre de la filiation parfaite ou plus noble préférablement à l'imparfaite ou à la moins noble. De là concluons avec le saint Docteur que ce nom de *Fils*, quand il est donné à Jésus-Christ par les écrivains sacrés, signifie la filiation parfaite, qui lui convient à raison de sa génération éternelle, et non à titre, soit de création, soit d'adoption, soit de sanctification, soit de conception par l'opération du Saint-Esprit. Inférons du même principe que le nouveau titre inventé par le père Berruyer (savoir de production du composé théandrique par l'action de Dieu unissant en Jésus-Christ les deux natures) ne suffit pas pour ôter à aucun des textes cités la signification d'une filiation parfaite : signi-

(1) Dans le Symbole de Nicée, et dans l'Hymne *Veni, Creator*.

(2) August. hoc ita esse ait absurdum, ut nullæ fideles aures id valeant sustinere. T. 5, p. 339.

(3) Est autem considerandum, quod illud quod de aliquo dicitur secundum perfectam rationem, non est dicendum de eo secundum rationem imperfectam : sicut quia Socrates dicitur naturaliter homo secundum propriam rationem hominis, numquam dicitur homo secundum illam significationem, qua pictura hominis dicitur homo, licet forte ipse assimiletur alteri homini. Christus autem est filius Dei secundum perfectam rationem filiationis : unde quamvis secundum humanam naturam sit creatus et justificatus, non tamen debet dici filius Dei, neque ratione creationis, neque ratione justificationis, sed solum ratione generationis æternæ, secundum quam est filius Patris solius. Et ideo nullo modo debet dici Christus, filius Spiritus sancti, nec etiam totius Trinitatis, 3. q. 32. a. 3.

(1) Adverte secundo quod, etsi ponatur Jesum Christum dici et esse *Filium Dei* naturalem, propter actionem Dei ad extra, quæ humanitatem hypostatice conjungit personæ uni divinæ, non inde sequatur quod Jesus Christus dici debeat *Filius Trinitatis*, *Filius sui ipsius*, *Filius Spiritus sancti*. Ratio a priori est quod actiones ad extra Dei unius, etsi in sensu reali sint trium æqualiter et indivise personarum, non prædicantur tamen de tribus personis, Patre, Verbo, et Spiritu sancto, aut de aliqua illarum divisim, sed de Deo simpliciter, ut unus est in natura. Si non dicitur quod Pater, Verbum et Spiritus sanctus, mundum creaverint, quamvis tres revera personæ eandem posuerint ad extra creandi actionem. Quoniam autem non a tribus personis, agentibus quatenus sunt a se invicem realiter distinctæ, sed quatenus unus sunt natura Deus, peracta est mundi creatio, ideo Deus simpliciter dicitur mundi Creator. Non est ergo secundum legitimam prædicandi rationem, Jesus Christus, sive Trinitatis, sive trium personarum, sive sui ipsius, sive Spiritus sancti *Filius* : verum *Filius naturalis* est et, et proprie dicitur Dei unius, in tribus personis subsistentis quidem, sed secundum naturam spectati et ad extra agentis. *Dissertat. de Jesu Christo Filio Dei*, p. 51.

lication qui ne convient qu'à sa génération éternelle, qui seule rend Jésus-Christ en tant que Dieu parfaitement semblable à son Père. Car, ainsi que l'observe S. François de Sales (*Ep. Spirit. l. 7, ep. 7, 32*), *Notre-Seigneur, entant qu'homme, est vraiment différent en nature d'avec le Père* (on doit dire la même chose de sa différence d'avec le Saint-Esprit); *car le Père n'est pas homme, mais seulement Dieu; et le Fils est Dieu et un même Dieu avec le Père et le Saint-Esprit, mais outre cela il est vrai homme, ayant deux natures*. Or, avoir deux natures et n'en avoir qu'une sont deux choses tout-à-fait différentes, et même opposées, dont chacune constitue une espèce particulière, en sorte que le composé de deux natures ne peut pas être dit parfaitement semblable en son espèce à celui qui n'a qu'une seule nature. On ne peut pas dire non plus que ce composé soit à tous égards égal en perfection à la divinité, ou à la personne du Père, ou à celle du Saint-Esprit; car en tant qu'homme il leur est inférieur. Donc sa production ne renferme pas une génération ou filiation parfaite. Elle n'est point, comme la génération éternelle du Verbe, nécessaire dans son existence, infinie dans sa perfection, non commencée dans sa durée. Mais ne renferme-t-elle pas du moins une filiation naturelle, une génération proprement dite, puisque par elle Dieu communique sa nature au composé théandrique? Non: car la même raison qui empêche que la production du Saint-Esprit par le Père et le Fils ne soit une génération proprement dite empêche aussi que la production du composé théandrique ne soit une vraie génération. Pourquoi en effet le Saint-Esprit, quoique produit par le Père et le Fils qui lui communiquent leur nature, n'est-il pas leur Fils? C'est, suivant S. Thomas et beaucoup de théologiens, qui peuvent appuyer leur sentiment sur un texte de S. Augustin (1), qu'il est produit non point par l'entendement, qui est une faculté *assimilative*, mais par la volonté qui est une faculté *unitive*. Or cette même raison milite à l'égard du composé théandrique; produit non par l'entendement, mais par la libre volonté de Dieu (2). Il n'est donc pas Fils naturel de Dieu, dans le sens imaginé par le père Berruyer.

Mais ne peut-on pas lui donner cette dénomination dans le même sens que S. Luc la donne à Adam, qu'il nomme *Fils de Dieu*, parce qu'il avait reçu son existence immédiatement de Dieu, qui avait créé son âme, formé son corps, et uni l'un à l'autre indépendamment des voies ordinaires de la génération? On pourrait la lui donner en ce sens si Jésus-Christ, conçu dans le sein de la Vierge par l'opération du Saint-Esprit, était un pur homme. Elle aurait pu lui être

donnée *durant* le cours de sa vie mortelle par ceux qui, ignorant son éternelle génération, auraient seulement su que sa conception virginale était le pur ouvrage du Saint-Esprit, qu'ils auraient connu être Dieu. Mais la raison alléguée par S. Thomas devait et doit empêcher que cette dénomination prise d'une génération imparfaite, lui fût ou lui soit donnée par ceux qui connaissaient ou qui connaissent sa génération éternelle et parfaite. C'est d'elle ou relativement à elle que les textes de l'Écriture qui nomment Jésus-Christ Fils de Dieu, doivent s'entendre; c'est là leur sens littéral qui ne doit jamais être exclu de leur explication, quand même on soutiendrait avec Jansénius, évêque de Gand, dont M. Bossuet a cité avec éloge l'opinion, que l'un de ces textes (savoir celui dont il sera question dans l'article suivant) a encore un autre sens littéral.

On objecte les paroles de l'ange qui, expliquant la filiation de Jésus-Christ, n'en a pas donné d'autre raison, si ce n'est qu'il est conçu du Saint-Esprit et par l'ombre de la vertu du Très-Haut: *Ideo* (1), dit-il, *pour cela*, sans parler de la génération éternelle du Fils de Dieu. Nous répondons avec M. Bossuet (*Tom. 2, p. 461*), que ce terme *sanctum* au neutre et au substantif signifie une sainteté parfaite et absolue qui ne peut être que celle de la divinité: cette explication n'est pas seulement de quelques pères, comme en particulier de S. Bernard, mais encore du concile de Francfort. Nous disons avec Bellarmin que cet *ideo* tant objecté par les sociéniens *était un signe, et non une cause de ce que Jésus-Christ était appelé Fils de Dieu; car il était convenable que si Dieu se voulait faire homme, il ne naquit que d'une Vierge; et que si une Vierge devait enfanter, elle n'enfantât qu'un Dieu*.

Cette explication de Bellarmin est aussi celle des autres commentateurs, à l'exception de Maldonat, qui avoue lui-même qu'ils éloignent en cela du sentiment de tous les autres interprètes; en quoi il a été blâmé par les écrivains catholiques, même par ceux de sa société, spécialement par le célèbre père Tournemine.

En vain un défenseur (2) du père Berruyer prétend-il prouver que si Jésus-Christ ne pouvait être appelé Fils de Dieu que relativement à sa génération éternelle, il n'aurait pas, en tant qu'Homme-Dieu, la filiation divine. En vain objecte-t-il le raisonnement suivant. « Le Verbe, en qualité de Dieu et par l'union qu'il fait en s'incarnant des deux natures divine et humaine, forme entre elles une société, une correspondance mutuelle qui rend communs à toutes les deux leurs noms, leurs propriétés et leurs attributs réciproques, jusqu'à la divinité même et à l'humanité. C'est la conséquence de ce que nous appelons en théologie la *communication des*

(1) Mens notitiam suam gignit, cum se novit, et amorem suum non gignit, cum se amat. *De Trinitat. l. 9, c. 12.*

(2) Christus enim non de substantia Spiritus sancti, sed de potentia; nec generatione, sed jussione et benedictione conceptus est. *S. Aug. serm. 6 de Temp.*

(1) Ideoque et quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei. *Luc. 1, 35.*

(2) L'auteur de l'écrit intitulé, *Nouvelle défense de l'Histoire du peuple de Dieu.*

idiomes. Mais ce qui est vrai des attributs qu'on nomme *absolus*, et qui sont communs aux trois personnes divines en tant qu'elles sont un seul Dieu, ne l'est pas des attributs *relatifs* et des propriétés qu'on nomme *notionnelles*, qui constituent, qui distinguent réellement, et qui opposent entre elles les trois personnes en tant que personnes. Ces dernières propriétés sont incommunicables et n'ENTRENT POUR RIEN dans la règle de la *communication des idiomes*. Ainsi le Verbe étant Dieu de toute éternité, les deux natures ont été unies dans sa personne par une action *ad extra*. De cette union il résulte qu'on peut et qu'on doit dire *in concreto*, comme on parle dans l'école : *Dieu est homme, et l'homme est Dieu*. Mais outre que le Verbe est Dieu, il est de toute éternité *Dieu le Fils* ou le Fils de Dieu par la génération immanente : donc la qualité de *Dieu le Fils* ou de *Fils de Dieu*, fondée sur cette génération, est communiquée à Jésus-Christ dans l'Incarnation, selon la règle de la communication des idiomes ; *ce n'est point du tout une conséquence recevable*. »

Cette conséquence, répliquons-nous, est très-recevable, puisqu'elle a été reçue non seulement par les théologiens, spécialement par M. Bossuet (1), par les pères Petau (2), et Thomassin (3), et par le savant continua-

(1) Vous êtes donc sorti de Dieu dans l'éternité avant tous les temps ; mais sorti de Dieu dans le temps, lorsque votre père qui vous engendre et vous porte éternellement dans son sein, unit à votre personne, qui lui est égale et consubstantielle, la nature humaine tout entière, c'est-à-dire, une âme unie à un corps humain. *Tom. 9, p. 291.*

(2) Christus ideo proprie dictus, et naturalis est Dei Filius, non generatione, sed unitione, quatenus ut est homo spectatur. Cum autem persona divina Verbi, ut et alia quælibet, non sit relativa sola proprietates : sed maxime, ac præcipue natura ipsa, quæ relativa ista forma determinatur ac modificatur : necesse est, ut humanitati Christi, etiam divinitas communicetur : et quidem generatione ; adeoque generatione ipsa ; est enim sempiterna, et numquam interrupta Verbi generatio. *Theolog. Dogm. t. 5, p. 340.*

(3) Ut uno jam obtutu contueri possis in unum conglobata, quibus hæc divinæ generationis extensio temporalis adstruitur, argumenta, obiter hic ea substringam. 1. Genitor non partem Filii aliquam, sed totum, quantum est, Filium gignit. At post inhumanationem totum Verbum non sine carne est ; est enim humanitas instar accessionis et quasi pars aut membrum Verbi unigeniti. 2. Qui gignit hominem homo parens, etiam ut animatum gignit, nec animam tamen de sua substantia procreat : quia totum gignit, etsi singulas totius partes non procreat. Ita et gignit Verbum hominem Deus Pater, etiam ut hominem, quamvis ipsam sigillatim humanitatem non progeneret de sua substantia. 3. Quæ Verbum hominem parit Maria Deipara, veraciter et physice Deum parit, nec tamen Deitatis origo ipsa est ; quia totum parit, non totius omnes sigillatim partes : ita et Verbum hominem ut hominem vere gignit Pater omnipotens, etsi humanitas ex substantia ejus non profluat. 4. In exemplis supra positis, totum partis et principale culmen accessionis ortum consequitur, nam Deus nascitur ex Maria propter suum hominem : et anima oritur ex utroque vulgo parente propter suum corpus. Æquius ergo est, ut et pars totius et accessio principis ingenium sequatur, et generetur homo a Deo Patre propter Verbum, cujus membrum veluti

teur de M. Tournely (*Tract. de Incarn. t. 2, p. 761*), mais encore par les pères du concile de Nicée, qui dans leur Symbole disent de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, né du Père avant tous les siècles, qu'il est descendu du ciel, qu'il s'est fait homme, etc. Ils disent aussi de Jésus-Christ qu'il est vrai Dieu ; ils parlent donc du composé théandrique et du Dieu-Homme, ou de l'Homme-Dieu, comme réunissant en soi la propriété personnelle de Fils unique de Dieu avec les propriétés de la nature humaine, parce que c'est la même personne qui de toute éternité a été engendrée de Dieu, la même qui dans la plénitude des temps s'est faite homme, la même qui au moment qu'elle s'est faite homme conservait et conservera toujours cette génération éternelle qui n'a ni commencement ni fin. C'est sur le même fondement que sont appuyées les raisons qu'emploie le père Thomassin, et qui se réduisent à dire que Jésus-Christ comme homme est la même personne du Verbe qui termine comme unie à la divinité cette nature humaine, à raison de laquelle il est homme. Comme avant l'incarnation Dieu le Père produisait par une génération naturelle, immanente, nécessaire cette même personne de son Verbe, de son Fils, non encore unie à l'humanité ; ainsi dès le premier moment de l'incarnation et depuis lors le même Dieu le Père a produit et produira toujours par la même génération naturelle, immanente, nécessaire, cette même personne de son Fils unie à cette même humanité. C'est dans le même sens qu'on peut dire que le Saint-Esprit avant l'incarnation était produit par le Verbe uni à l'humanité. C'est dans le même sens que S. Paul dit que Jésus-Christ en tant qu'homme a été prédestiné Fils de Dieu, a été fait Fils à Dieu, a été envoyé de Dieu avec le titre de son Fils fait d'une femme, a été engendré au jour de sa résurrection par le Père éternel, qui lui a dit : *Vous êtes mon Fils*. Toutes ces expressions s'entendent de Jésus-Christ en tant qu'il est Dieu-Homme. Il a toujours été Dieu et Fils de Dieu, mais il n'a pas toujours été Dieu-Homme, ni Fils de Dieu-Homme, *Dei Filius homo*. Et comme il avait cessé à sa mort par la séparation de son âme d'avec son corps d'être homme, et qu'il a recommencé, au moment de sa résurrection, à être Dieu-Homme, il a été en cette qualité alors engendré de Dieu, qui de toute éternité l'avait prédestiné à cette filiation divinement humaine et humainement divine.

XI. C'est la suite de son raisonnement pour prouver que la conséquence dont il s'agit n'est point recevable. — Écoutons encore parler le défenseur du P. Berruyer : *Le Verbe*,

est. Proclivius enim est, ut Deus carnem suæ ex Deo Patre divinæ, quam ut caro Deum suæ ex Maria matris humanæ implicet generationi. Proclivius ergo est ut Deus genitor sit hominis, quam ut Maria genitrix sit Dei. Quippe non tam Verbum fit carnis, quam caro fit Verbi, unde consonantius est ut Verbum non sine carne generetur a Patre, quia caro aliquid Verbi est : quam ut caro non sine Verbo generetur a Matre, quia caro Verbi est. *De Incarn. p. 544.*

dit-il, est toujours Dieu le Fils au moment où il devient la personne du composé théandrique; mais dans le composé théandrique il ne fait que la fonction de personne; personne qui étant Dieu et se faisant homme unit intimement les deux natures; en sorte que, par cette union ou par la communication qu'il fait de la nature divine qui lui est propre à la nature humaine qu'il rend aussi la sienne, il forme dans l'incarnation par l'opération de Dieu ad extra le véritable Fils de Dieu; non pas au sens de la génération éternelle et immanente ou par la communication de cette propriété personnelle; celle-ci n'est participée par aucune autre des personnes divines, bien moins le peut-elle être par l'humanité de Jésus-Christ.

Pour résoudre cette objection, qui n'est qu'une vaine subtilité, en ce qu'elle suppose que, quoique le Verbe soit Dieu le Fils dans l'Incarnation, il n'y fait que la fonction de Fils, il n'y fait que la fonction de personne; il suffit de distinguer entre fonction active et fonction passive. Le Verbe y exerce une fonction active de personne, en tant qu'il unit les deux natures par une action qui, comme on l'a prouvé ci-dessus, ne constitue pas une génération parfaite et proprement dite; mais il y fait, ou plutôt il y a aussi la fonction passive de Fils, parce qu'en même temps il y reçoit ou, plutôt il conserve cette génération éternelle dont nous venons de parler, et qui constitue une filiation proprement dite et parfaite, en vertu de laquelle seule Jésus-Christ en tant que Dieu et en tant que Dieu-Homme doit être nommé *Fils de Dieu*.

Achevons de réfuter l'opinion du P. Berruyer par un raisonnement fondé sur cet axiome philosophique et théologique dont parle S. Thomas (1), *Actiones sunt suppositorum*. Toute action doit être attribuée à une personne qui en est le principe *quod*, et non à ce qui n'en est que le principe *quo*. De là il suit que l'action unitive de la divinité à l'humanité du Verbe doit être attribuée à une personne, et que, si on l'attribue avec le P. Berruyer à Dieu un en nature, il faut reconnaître que Dieu un en nature est une personne. Cette personne de Dieu un en nature, ou est distinguée des trois personnes de l'adorable Trinité, ou est quelqu'une d'elles, ou est l'ensemble de toutes trois. Dire qu'elle est distinguée des trois, c'est leur en ajouter une quatrième, c'est admettre en Dieu une quaternité que la foi réprouve. Si l'on dit qu'elle est une des trois, il faut assigner laquelle c'est. Est-ce la première? Non, suivant le P. Berruyer, qui soutient que Jésus-Christ en tant que composé théandrique est non Dieu le Fils de la première personne, mais le Fils de Dieu un en nature. Est-ce la seconde?

Mais 1° celle-ci n'étant pas plus Dieu un en

nature que la première, si cette propriété d'être Dieu un en nature ne suffit pas (ainsi que l'avoue le P. Berruyer) pour que la première soit dite père du composé théandrique, elle ne doit pas non plus suffire pour que la seconde soit dite père de ce composé. 2° Puisque, suivant le même auteur, la production de ce composé est une génération proprement dite, il s'ensuit qu'en l'attribuant à la seconde personne, celle-ci est père de ce composé qu'elle engendre, et que ce composé engendré par elle est son fils. Il s'ensuit encore que ou cette seconde personne qui engendre ce composé est la même personne que celle de ce composé par elle engendré; auquel cas elle est tout à la fois père et fils d'elle-même: ce qui, en la faisant se produire soi-même et agir avant que d'exister, heurte de front la raison; ou ce n'est pas la même et unique personne, et en ce cas, il faut admettre par rapport à ce composé deux personnes, l'une qui l'engendre, l'autre qui est engendrée: en ce même cas, la seconde personne engendrant ce composé (c'est-à-dire, se faisant homme) est distinguée de la personne engendrée (c'est-à-dire, faite homme); ce qui contrarie ouvertement la foi, selon laquelle Dieu se faisant homme et Dieu fait homme est la même et unique personne.

Dira-t-on que c'est à la troisième personne qu'il faut attribuer l'action unitive de la divinité et de l'humanité? Mais cette action étant une œuvre ad extra, il n'y a pas plus de raison de l'attribuer à la troisième qu'à la première ou à la seconde? D'ailleurs, en la lui attribuant, on donne au Fils de Dieu deux pères, savoir, la première et la troisième personnes de la très-sainte Trinité, et on tient un langage qui, selon S. Augustin, cité par le père Petau, blesse toute oreille chrétienne. Dira-t-on enfin que c'est l'ensemble des trois personnes divines qui, produisant l'union des deux natures dans le Verbe, doivent, pour cette raison, être dites engendrer le composé théandrique par leur commune volonté? Mais nous avons montré ci-dessus que la production faite par la volonté (faculté non assimilative, mais unitive) n'est pas une génération naturelle et proprement dite. Il est donc très-clair que quelque chose qu'on dise pour étayer l'opinion du père Berruyer on ne peut empêcher qu'elle ne tombe en ruine.

Dernière difficulté. Comment accorder l'immutabilité divine avec le changement que l'incarnation opère en Dieu, qui par elle a cessé d'être ce qu'il était, c'est-à-dire, seulement Dieu, et a commencé d'être ce qu'il n'était pas, c'est-à-dire, Dieu-Homme? S'il a commencé d'être ce qu'il n'était pas, il a acquis quelque chose qu'il n'avait pas. Ce quelque chose est ou n'est pas une perfection; si c'est une perfection, voilà donc Dieu perfectionné et dès lors changé. Si ce n'est pas une perfection, c'est quelque chose ou d'intrinsèque ou d'extrinsèque à Dieu; si c'est quelque chose d'intrinsèque à la substance divine, cette substance à qui ce quelque

(1) Actiones sunt suppositorum et totorum, non autem proprie loquendo, partium et potentiarum; non enim proprie dicitur quod manus percussit, sed homo per manum. 2. 2. q. 58, a. 2.

chose est surajouté est donc changée? Si c'est quelque chose d'extrinsèque, cette expression, *Dieu fait homme*, n'est donc qu'une dénomination purement extérieure et accidentelle? mais une dénomination purement extérieure et accidentelle, peut-elle constituer l'union physique et substantielle de la nature divine avec la nature humaine dans la personne du Verbe?

Réponse. Cette difficulté ressemble beaucoup à celle qu'on propose contre la création, et que nous réfuterons dans notre dernière Instruction sur les mystères. On y trouvera de quoi résoudre la présente objection, en appliquant ce qui est dit du décret libre, contingent, par lequel Dieu a créé le monde au décret semblable par lequel il a voulu s'approprier l'humanité de Notre-Seigneur et la faire sienne. Ni l'un ni l'autre de ces décrets ou actes ne perfectionne la divinité qu'ils supposent déjà infiniment parfaite; ils ne la changent donc pas, et sa substance après demeure toujours la même qu'elle était avant. Ni l'un ni l'autre n'est une dénomination purement extérieure: tous deux sont quelque chose d'accidentel, c'est-à-dire, de non essentiel à Dieu, qui les a produits librement, et qui par conséquent aurait pu toujours exister sans jamais les avoir. Tous deux sont quelque chose d'intrinsèque et de surajouté à la substance, sans quoi on ne saurait donner de raison suffisante ni de cause déterminante pourquoi les créatures et l'incarnation existent plutôt qu'elles n'existent pas. Il doit cependant y avoir quelque raison pourquoi ces choses qui d'elles-mêmes n'étaient que possibles ont passé de la possibilité à l'actualité. Cette cause, cette raison ne se trouve pas en ces choses qui de leur nature sont contingentes et indifférentes à exister ou à ne pas exister, à être actuelles ou à n'être que possibles. Elle ne se trouve pas non plus dans la seule substance divine, indifférente d'elle-même par sa liberté à leur donner ou à ne leur pas donner l'existence; il faut donc qu'elle se trouve dans l'exercice de cette liberté, dans quelque acte surajouté à cette substance et distingué d'elle modalement: de même que ma pensée ou volition actuelle d'écrire est distinguée de la substance de mon âme. Mais, dira-t-on, comment est-il possible que cette substance en Dieu demeure la même, quoiqu'il y ait quelque chose qui lui soit surajouté? Je réponds que cela est aussi possible en Dieu qu'en mon âme, dans qui connaître et vouloir sont des actes très-distingués et surajoutés à sa substance, qui est toujours la même soit avant soit après leur production. Car, comme dit M. Bossuet (T. 10, p. 37), *En changeant de pensée, je ne change pas de substance, et ma substance demeure une, pendant que mes pensées vont et viennent; et pendant que ma volonté va se distinguant de mon âme, d'où elle ne cesse de sortir, de même que ma connaissance va se distinguant de mon être, d'où elle sort pareillement; et pendant que toutes les deux, je veux dire ma connais-*

sance et ma volonté, se distinguent en tant de manières, et se portent successivement à tant de divers objets, ma substance est toujours la même dans son fond, quoiqu'elle entre tout entière dans toutes ces manières d'être si différentes.

Voilà en moi, continue le savant évêque de Meaux, un prodige inconcevable. Tout cela ne s'entend pas bien; tout cela est pourtant chose véritable. Nous en sommes assurés par notre sens intime. C'est ce même sens intime qui nous rend assurés et certains de l'union de notre âme avec notre corps, quoiqu'il y ait dans la manière dont se fait cette union quelque chose que l'on n'entend pas bien. En vain les philosophes modernes, qui veulent tout expliquer, ont-ils recours à différents systèmes exposés ci-dessus. Nous vous avons fait voir, M. T. C. F., que ces systèmes sont sujets à des difficultés auxquelles on ne fait pas de réponse qui satisfasse entièrement l'esprit. Nous vous avons montré aussi qu'en supposant que les principes et les conséquences sur lesquels sont fondés ces systèmes, satisfont l'esprit on peut à l'aide des mêmes principes et des mêmes conséquences expliquer l'incarnation d'une manière qui le satisfasse également sur cette question, *Comment Dieu s'est-il fait homme, sans cesser d'être Dieu, sans blesser son indépendance, son immutabilité, ni aucun autre de ses attributs?* Question dont nous avons fait le sujet de la première partie de cette Instruction, et dont la solution, montrant l'accord de la foi et de la raison, doit convaincre l'incrédule que ce mystère n'est ni absurde, ni intelligible. En attendant que nous ayons fait imprimer la seconde, qui aura pour objet cette autre question, *Pourquoi Dieu s'est-il fait homme?* Pouvons nous mieux finir celle-ci que par ces paroles de l'Apôtre: *Je fléchis les genoux devant le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, afin qu'il fasse que vous puissiez comprendre avec tous les Saints, quelle est la largeur, la longueur, la hauteur, et la profondeur de ce mystère, et connaître l'amour de Jésus-Christ envers nous, qui surpasse toute connaissance.... Que celui qui, par la puissance qui opère en nous, peut infiniment plus que tout ce que nous demandons, et tout ce que nous pensons, soit glorifié dans l'Eglise par Jésus-Christ dans la succession de tous les âges et de tous les siècles. Amen (Ephes. 3, 14, 17, 18, 19, 20, 21).*

Extrait du Mandement de M. l'Evêque de Boulogne dont il est fait mention ci-dessus, col. 231.

Ce n'est pas seulement pour imiter l'abstinence de Jésus-Christ, qui jeûna quarante jours, que le carême a été institué; c'est encore pour honorer le mystère de sa Passion, qui termine cette sainte quarantaine, pendant laquelle l'Eglise en rappelle souvent le souvenir à ses enfants. Elle leur propose, surtout dans les deux dernières semaines, la croix de son époux et de son sauveur,

comme le plus tendre et le plus juste objet de leur vénération et de leur amour. A la vue des avantages infinis du bienfait de leur rédemption, elle les fait s'écrier dans un saint transport de reconnaissance, en s'adressant à Dieu : O merveilleux excès de bonté ! O inestimable mouvement de charité, que vous ayez livré votre Fils pour racheter un esclave ! O heureuse faute que celle d'Adam, puisqu'elle a mérité d'avoir un tel réparateur ! En nous conformant donc, mes très-chers frères, aux intentions de l'Eglise, nous vous annonçons avec l'Apôtre *Jésus-Christ crucifié, qui est un sujet de scandale aux Juifs et une folie aux Gentils, mais qui est la force de Dieu et la sagesse de Dieu aux vrais fidèles*, parce que *ce qui paraît en Dieu une folie, est plus sage que toute la sagesse des hommes, et que ce qui paraît en Dieu une faiblesse, est plus fort que toute la force des hommes* (1 Cor. 1, 23, 24, 25). Nous vous disons avec S. Augustin à la vue du crucifix : Voici un grand spectacle ; si l'impiété le considère, c'est un grand sujet de risée, parce que la mort du Fils de Dieu étant l'ouvrage d'une sagesse et d'une bonté infinies, elle excède la prudence bornée des sages du monde et des enfants du siècle, qui trouvent ridicule que Dieu meure pour l'homme, et que l'innocent périsse pour sauver le coupable. Mais si la piété le contemple, c'est un mystère grand à tous les égards : grand par la glorieuse victoire que Jésus-Christ, mourant d'amour pour nous, remporte avec sa croix sur les ennemis de notre salut ; grand par le prix inestimable que lui coûte cette victoire qui nous doit inspirer un soin généreux de notre salut ; grand par l'exemple des vertus héroïques qu'elle nous encourage à imiter, pour assurer notre salut.

Reprenons ces trois titres de grandeur. Afin de mieux juger du premier, élevons-nous au-dessus des basses pensées et des vues superficielles de la sagesse mondaine qui, au lieu de considérer le dedans d'un objet mystérieux et d'en pénétrer le fond intime, n'en regarde que les dehors et n'en juge que sur des apparences trompeuses. Afin de soutenir la haute dignité d'un tel sujet, dont les caractères divins sont fort supérieurs au langage des hommes et même des anges, gardons-nous bien d'emprunter les ornements fastueux et les pompeuses expressions d'une éloquence tout humaine et profane, plus propre à rendre vaine et inutile la croix de Jésus-Christ (1 Cor. 1, 10) qu'à la faire respecter et aimer. N'employons que la noble simplicité du style énergique et pathétique de l'Ecriture, dont l'admirable majesté (1) étonne l'esprit même le plus incrédule, et dont l'édifiante sainteté parle au cœur même le plus vicieux. Ne consultons que les grandes et sublimes idées, que Dieu lui-même a inspirées aux écrivains sacrés,

et surtout au Docteur des nations. L'Esprit saint en conduisant la main de cet apôtre, s'est servi de sa plume comme d'un fidèle pinceau, pour tracer le magnifique tableau qu'on voit dans ses *Epîtres pleines de lumière et d'onction, de solidité et de force* (2 Cor. 10, 10). Il y représente la passion du Fils de Dieu comme un mystère non de bassesse et de faiblesse, mais d'élévation et de puissance, où le supplice a été une source de *grace surabondante* (Rom. 5, 20), la mort un principe de vie immortelle, l'ignominie un germe de gloire céleste, la défaite apparente une victoire réelle. Il y dépeint le Calvaire comme un champ de bataille spirituelle où Jésus-Christ, avec la seule arme de la croix, combat et surmonte toutes les puissances ennemies des hommes, le péché, la mort, les portes de l'enfer, les légions des esprits de malice répandus dans l'air (Ephes. 6, 12). Ces puissances auparavant victorieuses par le fruit d'un arbre funeste sont vaincues à leur tour par le bois d'un arbre salutaire.

Le premier homme, rebelle à son Créateur par sa superbe désobéissance (Rom. 5, 19), était devenu avec toute sa postérité leur malheureuse conquête. Le second Adam, l'Homme-Dieu soumis librement à sa création, leur arrache par son humble obéissance la proie dont elles repaissaient leur orgueil. Il leur enlève les dépouilles (Coloss. 2, 15) dont elles se glorifiaient ; il les fait repentir d'avoir osé attaquer en sa personne le *Juste* par excellence. Pour les en punir, il les contraint de lâcher les coupables et de mettre en liberté leurs esclaves qu'elles détenaient dans la plus dure captivité : il les fait elles-mêmes captives, et les menant hautement en triomphe (Col. 2, 15) à la face du ciel et de la terre, il les force de suivre en tremblant le char de leur vainqueur. En même temps qu'il fait de ce char teint de son sang le tribunal de sa justice pour les condamner, il en fait le trône de sa miséricorde pour sauver les hommes ; il en fait aussi l'autel de son sacrifice et de l'immolation de sa vie à Dieu son père qui, fléchi, apaisé par les mérites surabondants de sa satisfaction, *reconcilie avec lui le monde* (2 Cor. 19), et qui, honoré infiniment par les volontaires abaissements de sa personne égale à la sienne, se plaît à les relever, à les récompenser, en faisant *fléchir tout genou à son auguste nom, révérent dans les cieux, invoqué sur la terre, redouté dans les enfers*.

Admirez, mes chers frères, cette belle et naïve peinture que fait l'Apôtre de ce *grand mystère élevé au comble de la gloire* (1 Tim. 3, 16) par l'abîme même de l'abjection. Ah, que les couleurs en sont vives et frappantes ! que les traits en sont lumineux et touchants ! qu'ils sont propres à faire voir et sentir que les faiblesses, les humiliations, les souffrances de l'humanité du Verbe divin dans sa passion n'y dégradent point sa force, n'y avilissent point sa majesté, n'y altèrent point sa béatitude ; mais qu'elles lui servent à y exercer sa puissance, à y manifester sa sa-

(1) La majesté des Ecritures m'étonne, et la sainteté de l'Evangile parle à mon cœur, dit J.-J. Rousseau. *Emile*, tome 3, page 125.

gesse, à y signaler sa générosité! Il y déploie la puissance victorieuse de son bras (*Luc. 1, 51*), à qui le plus faible, le plus vil instrument suffit pour briser et renverser ce qu'il y a de plus fort et de plus haut dans le monde. Il y fait briller la lumière resplendissante de sa sagesse (*Sap. 6, 23*), qui, par un merveilleux contraste, oppose aux criminels artifices du prince des ténèbres, aux ruses malignes et cruelles de l'ancien serpent, père du mensonge et homicide dès le commencement (*Joan. 8, 44*), les saintes adresses, les pieux et charitables stratagèmes du nouvel homme (*Eph. 4, 24*), plein de grace et de vérité (*Joan. 1, 14*), rempli de l'esprit d'intelligence et de conseil (*Isaïe 11, 2*), fertile en inventions favorables, et fécond en heureuses ressources pour faire naître du plus grand des maux, du plus damnable des forfaits, du plus énorme des attentats, et du sein même de l'impiété monstrueuse d'un *déicide*, le chef-d'œuvre de la sainteté, le plus excellent des actes héroïques de Religion, le plus honorable des sacrifices offerts à Dieu, le plus grand des bienfaits accordés aux hommes. Il y fait éclater la munificence de sa courageuse générosité qui l'engage de son plein gré à donner, comme un bon et magnanime Pasteur, sa vie pour ses ouailles, et à s'offrir soi-même comme un agneau sans tache et comme une victime de propitiation pour les péchés de tout le monde.

Afin que ces traits fassent plus d'impression sur vos cœurs, mes chers frères, transportez-vous en esprit sur le Calvaire, comme sur un théâtre sanglant, mais salubre, où se réunissent et se concilient les extrémités les plus opposées et les scènes les plus contraires : théâtre tout à la fois de guerre et de paix, de cruauté et de bonté, où vous devez être saisis d'horreur et frappés d'indignation à la vue des excès de la scélératesse humaine, mais en même temps ravis d'admiration, et attendris, pénétrés de reconnaissance par le spectacle des prodiges de la clémence divine. Considérez-y des yeux de la foi d'une part les maux inexprimables que les hommes font souffrir à Jésus-Christ leur Rédempteur, et de l'autre les biens immenses que Jésus-Christ y procure aux hommes ses ennemis. On l'attache à la croix avec une barbarie extrême par le cruel enfoncement des clous qui lui font souffrir les plus sensibles douleurs ; et lui, d'une main invisible et miséricordieuse, attache à cette même croix et annule le fatal arrêt (*Col. 2, 14*) qui nous bannissait du ciel et nous privait à jamais des joies délicieuses du Paradis. On répand son sang, comme celui d'un criminel indigne de vivre ; et lui avec ce même sang destiné à vivifier ceux mêmes qui le répandaient efface la funeste sentence qui nous jugeait dignes d'une mort éternelle. On lui fait dans les mains et les pieds des blessures profondes, et lui cependant guérit les plaies de nos âmes par les plaies de son corps substitué à notre place pour être puni en notre place. Quoique sa chair innocente ne mérite pas de subir et de porter le pesant joug de

servitude et de détresse imposé aux coupables enfants d'Adam (*Eccl. 40, 1*), ses membres cloués et déchirés portent, par leur situation forcée, le poids des chaînes de notre esclavage, et subissent, par leurs douloureuses meurtrissures, la rigueur des peines dues à nos iniquités ; quelque accablantes qu'elles soient, il s'en charge volontiers, afin de nous en affranchir et de nous rendre avec la sainte liberté des enfants de Dieu le droit à l'héritage céleste, en abattant le mur sinistre de séparation (*Eph. 2, 14*) qui nous en fermait la bienheureuse entrée.

On le fait inhumainement languir sur la croix pendant plusieurs heures, durant lesquelles ses os ébranlés par une gêne violente se déplacent (*Ps. 21, 15*) ; ses veines épuisées de sang coulant de toutes parts se rétrécissent ; ses yeux baignés de larmes à la vue de sa sainte mère désolée s'obscurcissent, s'éteignent ; ses lèvres abreuvées de fiel se couvrent d'une pâleur mortelle ; sa langue attachée à son palais (*Ibid. 16*) se dessèche, moins par la grande soif dont son corps est consumé que par le désir ardent dont brûle son âme d'allumer sur la terre le feu sacré qu'il est venu apporter du ciel. Son cœur tout embrasé de ce feu se fond d'amour et de tendresse comme une cire molle au milieu de ses entrailles (*Ibid. 15*) : entrailles de miséricorde pour ses bourreaux mêmes, à qui il prie son Père de pardonner dans le temps même qu'ils sont acharnés à les déchirer impitoyablement par tant de souffrances, auxquelles ils ajoutent leurs dérisions impies, leurs demandes outrageuses ; Qu'il descende, s'il le peut, de la croix, pour qu'ils croient en lui (*Matth. 27, 42*) ; et lui du haut de cette même croix qui, par la prochaine vocation des Gentils à la foi, deviendra bientôt le plus illustre trophée de sa victoire sur le prince de ce monde (*Joan. 16, 51*), le plus glorieux signal du salut des nations, le plus bel ornement du diadème des rois, à la force d'attirer toutes choses à soi (*Id. 12, 32*) ; il imprime à cette croix une vertu secrète qui, brisant les idoles, renversant les autels et les temples des faux dieux, lui attirera les hommages et les adorations de tout l'univers.

On le fait ignominieusement mourir sur un bois infâme au milieu de deux voleurs qui reçoivent la juste peine de leurs forfaits ; mais lui n'a fait aucun mal (*Luc. 23, 41*) ; il a excellemment fait toute sorte de bien ; comme Dieu, il est la sainteté même ; comme homme, il est l'innocence même ; il possède dans le plus haut degré la perfection de toutes les vertus, qui ont pour leur reine la charité dominante dans son cœur, et triomphante sur la croix. Oui, c'est sur la croix devenue le trône de la grace (*Hebr. 4, 16*), que ce Dieu-Homme, roi, père, médiateur et sauveur des hommes, fait triompher, fait paraître dans tout son lustre sa suréminente charité (*Ephes. 3, 10*) pour eux, en répandant avec profusion les dons de sa miséricorde sur d'indignes pécheurs qui ne méritent que les fléaux de sa vengeance ; il y consomme (*Joan.*

19, 30) les derniers traits de sa clémence envers des criminels au premier chef de lèse-majesté divine; il y met le comble à l'excès de sa généreuse bienfaisance envers des sujets rebelles et des enfants ingrats et dénaturés; quoique aveugles, emportés comme des frénétiques par la manie de leurs furieuses passions, ils fassent trophée de l'outrager et se plaisent à le tourmenter, néanmoins, ô prodige de bonté! il les aime encore plus que sa propre vie; moins touché de douleur pour les plaies dont ils couvrent son corps que de compassion pour les maux dont, sans le savoir, ils accablent leurs âmes, il veut bien consentir, en vue de leur faire recouvrer la vie glorieuse de la grâce, à recevoir de leurs mains sanguinaires et parricides une mort aussi ignominieuse que cruelle.

Les ignominies toutefois de sa mort ne donnent nulle atteinte véritable à son honneur: au contraire plus elles paraissent honteuses pour sa personne divine, plus elles sont vraiment glorieuses pour sa nature humaine; leur injustice atroce, leur noirceur horrible, bien loin de ternir l'éclat de sa parfaite innocence, ne sert qu'à faire briller davantage la splendeur des vertus de sa sainte âme et la noblesse des sentiments de son sacré cœur qui, pour la cause la plus honorable, souffre avec joie, et méprise avec magnanimité tous ces opprobres dont la honte et la confusion apparentes tournent réellement à sa gloire; car remarquez, mes chers frères, reconnaissez comme une vérité manifeste aux yeux mêmes de la raison que ce n'est point par la peine, mais par la cause qu'il faut juger de l'honneur ou du déshonneur d'une mort violente. Est-elle précédée du crime, alors elle est doublement ignominieuse par la peine et par la cause de la peine; mais est-elle la suite d'une cause louable, telle que la défense de la Religion, de la vertu ou de la patrie, pour lors bien loin que dans une des morts de cette espèce il y ait du déshonneur et de l'ignominie, au contraire plus il y a de honte et d'opprobre en apparence, plus au fond il y a de gloire et d'honneur pour celui qui l'endure.

Remarquez encore la preuve sensible de cette vérité non seulement dans les histoires du patriarche Joseph et de la chaste Susanne, dignes des éloges de tous les siècles pour avoir préféré le respect de la présence de Dieu à la crainte du mépris des hommes, en s'exposant, plutôt que de faire même en secret une action honteuse, à être quoique innocents, déshonorés aux yeux du public et condamnés, punis comme coupables de l'infâme crime d'adultère; non seulement dans les exemples des glorieux apôtres de ce diocèse (S. Fuscien, S. Victor) et des autres illustres martyrs du christianisme, qui méritent d'autant plus les grands honneurs que nous rendons à leur mémoire, qu'ils méritaient moins la sentence outrageuse des juges iniques de leurs temps; non seulement dans la conduite à jamais mémorable des six fameux bourgeois de la ville de Calais qui si-

gnalèrent d'autant plus leur grandeur d'âme qu'ils voulurent bien accepter et subir le plus humiliant affront d'aller se prosterner nus en chemise, la corde au cou, comme des criminels, aux pieds de leur superbe vainqueur, afin de sauver la vie à leurs concitoyens par le sacrifice de la leur; mais encore dans le sentiment judicieux et sage des deux plus célèbres philosophes du paganisme: l'un (Platon) a dit qu'il ne faut pas tenir pour des hommes, mais pour des héros, pour des demi-dieux les princes magnanimes qui, comme Codrus, roi d'Athènes, et Léonidas, roi de Lacédémone, ont le courage de se dévouer eux-mêmes à la mort pour le salut de leurs peuples; l'autre (Socrate), en cherchant l'idée de la vertu, a trouvé que, comme de tous les méchants celui-là serait le plus méchant qui, par une détestable mais adroite hypocrisie, saurait si bien couvrir sa malice, qu'il passât pour homme de bien, et jouît par ce moyen de tout le crédit que peut donner la vertu: ainsi le plus vertueux devait être sans difficulté celui à qui sa vertu attire par sa perfection la jalousie de tous les hommes, en sorte qu'il n'ait pour lui que sa conscience, et qu'il se voie exposé à toutes sortes d'insultes et livré au supplice même de la croix. Ne semble-t-il pas, mes chers frères, que Dieu eût mis d'avance dans l'esprit de ce philosophe cette admirable idée de vertu héroïque pour la réaliser dans la suite et la rendre effective dans la personne de son Fils, qui a porté l'héroïsme de la sainteté jusqu'à consentir pour son amour et pour celui des hommes à être mis au nombre des malfaiteurs (Isaïe 53, 12), quoiqu'il fût le Saint des saints (Dan. 9, 42), et à être couvert de tous les opprobres du crime, quoiqu'il méritât tous les honneurs de la vertu?

Observez enfin que Jésus-Christ en mourant comme homme meurt en Dieu, c'est-à-dire d'une manière qui ne pouvait convenir qu'à un Homme-Dieu: il meurt non par faiblesse, non par violence, non par nécessité; mais par choix, mais par une libre disposition de sa volonté, mais par un effort de son absolue puissance qui, pour détruire miraculeusement une vie naturellement immortelle, le fait expirer en jetant un grand cri, dont le centurion, saisi d'étonnement, conclut avec raison que cet homme était vraiment le Fils de Dieu (Marc. 15, 39). Il meurt en opérant les prodiges les plus éclatants, pour faire voir que sa mort, dont il avait prédit les principales circonstances, n'a rien que de surnaturel et de divin, puisque dans le temps même que la séparation de son âme d'avec son corps le fait cesser d'être homme vivant il se montre l'auteur de la vie (Act. 3, 15), le maître de la nature, le Dieu du ciel. Il obscurcit le soleil par une éclipse contraire au cours des astres et remarquée par des auteurs même païens (Phlégon et Thallus), comme la plus extraordinaire qui eût jamais été. Il fait trembler la terre et fendre les rochers; il ouvre les tombeaux et ramène les cendres des corps de plusieurs saints qui ressuscitent (Matth. 27, 52) pour honorer

son triomphe. Ce triomphe, il est vrai, lui coûte la vie; mais il est content de la perdre, il se fait un plaisir, un honneur de la sacrifier, parce que plus cette victoire lui coûte cher, plus elle assure la gloire à Dieu *au plus haut des cieux et la paix ici bas aux hommes de bonne volonté* (Luc. 2, 14).

Vous le savez, mes chers frères, tous les péchés commis depuis la naissance du monde étaient autant d'outrages faits à ce Dieu de majesté infinie; il lui fallait une satisfaction digne de lui; et quel autre qu'un Homme-Dieu pouvait dignement satisfaire à Dieu offensé par l'homme? Quand même le monde entier n'eût été qu'un autel sur lequel tous les hommes qui ont été, qui sont et qui seront auraient été immolés comme autant de victimes à sa suprême justice, l'effusion de leur sang, d'un prix borné, n'aurait pu ni la contenter, ni éteindre les flammes perpétuelles qu'ils méritaient. C'est pourquoi le Fils de Dieu, touché de leur triste sort, se substitue à leur place, en disant à son Père : *Vous n'avez pas voulu d'oblation ni d'holocauste pour les péchés des hommes, mais vous m'avez formé un corps capable de souffrir pour eux : me voici* (Psal. 39, 7 et 8), frappez-moi et pardonnez-leur. Dieu en conséquence frappe son Fils innocent pour l'amour des hommes coupables, et pardonne aux hommes coupables pour l'amour de son Fils innocent. *C'est en cela*, dit S. Paul, *que Dieu a fait éclater davantage sa charité envers nous, que Jésus-Christ soit mort pour nous, lorsque nous étions pécheurs* (Rom. 5, 8) et ses ennemis. On a vu des amis mourir pour leurs amis, des pères pour leurs enfants, des enfants pour leurs pères, des époux pour leurs épouses, dont ils étaient tendrement chéris : mais mourir pour ses ennemis par un pur amour pour eux et sans y être engagé par aucun motif d'intérêt, c'est un acte de charité plus que héroïque, dont il n'y a d'autre exemple que celui du Fils de Dieu. C'est de tous les témoignages de sa bonté celui qui doit le plus nous surprendre, nous émuvoir, nous toucher, nous attendrir. Quelle vive sensation une charité si généreuse ne nous ferait-elle pas, si nous ouvrions nos yeux aux lumières de sa foi et nos cœurs aux motifs de la reconnaissance qu'exige cet insigne bienfait dont l'hypothèse suivante peut nous aider à concevoir une idée aussi juste que touchante!

Supposons que nous vissions un grand roi souffrir une mort ignominieuse pour un vil esclave qui l'aurait outragé; quel étonnement n'en aurions-nous pas? Supposons encore qu'on nous représente ce roi comme si sage et si puissant qu'il aurait pu, sans rien souffrir et sans faire tort à personne, sauver la vie à cet esclave, mais en même temps si bon et si généreux qu'il aîné de gagner le cœur et l'affection de ce malheureux, il eût voulu endurer en sa place des douleurs excessives et la mort même; ne serions nous pas ravis d'admiration à la vue d'une bonté si prodigieuse qu'elle nous paraîtrait presque incroyable? Combien grands croirions-nous

que seraient les transports de gratitude et d'amour de cet esclave envers son maître, qui lui aurait conservé la vie aux dépens de la sienne? Quels vifs regrets n'aurait-il pas de l'avoir offensé? Quelles larmes de tendresse ne verserait-il pas sur sa mort! Pourrait-il se lasser de publier ses louanges? Cesserait-il d'annoncer à tout l'univers sa merveilleuse générosité? Ne chercherait-il pas à la reconnaître en toute occasion? Mais si, au lieu d'en agir de la sorte, il demeurerait insensible aux souffrances de son souverain et de son libérateur; si, le voyant verser son sang pour lui, il insultait à ses douleurs et se joignait à ses persécuteurs pour augmenter ses tourments, ne le regarderions-nous pas avec horreur et indignation comme le plus brutal, le plus barbare de tous les hommes, comme un monstre d'ingratitude et un objet d'exécration?

Mais ne devons-nous pas tourner cette horreur, cette indignation contre nous-mêmes, imitateurs de sa détestable conduite? Nous savons ce que Jésus-Christ notre Seigneur et notre Dieu a fait et souffert pour nous, vils esclaves et coupables d'offenses graves commises contre la majesté divine. C'est pour nous en mériter le pardon que, se mettant en notre place et se chargeant de nos iniquités et des peines qui leur étaient dues, il a exposé sa tête aux épines, sa face aux soufflets, ses épaules à la flagellation, ses mains et ses pieds aux clous, sa bouche au fiel, au vinaigre, et tout son corps à d'affreux tourments. Il pouvait nous racheter à moins de frais : une goutte de son sang, un soupir, une larme, une parole aurait suffi; mais pour nous faire mieux sentir par l'excès de ses douleurs l'excès de son amour, et pour nous exciter davantage à ne pas lui refuser le nôtre, il a bien voulu non seulement donner son sang, mais encore en répandre des torrents : non seulement endurer la mort, mais encore la plus cruelle et la plus honteuse de toutes les morts : non seulement sacrifier sa vie, la plus belle, la plus noble de toutes les vies, mais encore souffrir des opprobres et des maux si extraordinaires que les intelligences célestes et même les créatures inanimées en ont été surprises, confuses, consternées, déconcertées.

Quelle reconnaissance donc, quel amour n'a-t-il pas droit d'exiger de nous, et quelles marques ne devons-nous pas lui en donner! Refuserons-nous de jeûner, de travailler, de souffrir pour l'amour de celui qui a tant souffert pour nous, et qui était disposé à souffrir encore davantage, s'il eût été nécessaire, pour notre salut? Ne détesterons-nous pas nos plaisirs criminels qui ont été cause de ses immenses douleurs? Serons-nous assez pervers, ingrats et dénaturés pour rouvrir ses plaies, renouveler sa passion, et le crucifier de rechef (Hebr. 6, 6) en pêchant de nouveau? Nos âmes qui savent qu'il est mort pour faire mourir le péché, leur capital ennemi, auront-elles la folie, la fureur de faire revivre ce monstre, son cruel meurtrier? Nos cœurs qu'il a voulu gagner en perdant pour

nous la vie dans le sein des plus horribles tourments, lui refuseront-ils leur amour ? Ne compatiront-ils pas à ses souffrances ? Ne brûleront-ils pas du feu de sa charité, et du désir de verser notre sang pour celui qui a versé tout le sien pour nous délivrer du plus grand des maux, et nous combler des plus grands biens ? N'entreront-ils pas dans les sentiments dont était pénétré S. Augustin, lorsqu'il disait à son peuple : *La passion de Jésus-Christ que l'Eglise nous représente tous les ans attendrit nos cœurs, comme si nos propres yeux le voyaient lui-même pendant en croix : il n'y a que les impies qui puissent y être insensibles... Pour moi je veux gémir avec vous sur ce grand spectacle. Voici le temps de pleurer, de se reconnaître criminel, d'implorer miséricorde.* Invoquons, bénissons, adorons, aimons de tout notre cœur et servons de tout notre pouvoir Jésus-Christ notre Rédempteur, parce qu'en souffrant et mourant pour nous, il nous a fait passer de la mort à la vie, des ténèbres à la lumière, de la servitude à la liberté, des larmes à la joie, et des misères qui ne devaient jamais finir à l'attente d'un bonheur suprême qui n'aura jamais de fin.

A ces causes, nous recommandons aux curés, vicaires, et autres ouvriers évangéliques employés dans notre diocèse, de rappeler souvent aux fidèles dans leurs prédications ou autres instructions le souvenir du bienfait inestimable de la rédemption, pour les porter à respecter et à aimer beaucoup Jésus-Christ, d'autant plus digne de leurs tendres hommages, qu'il a souffert en leur place plus d'indignes traitements. Ils leur représenteront sa passion, non seulement comme un mystère de grandeur et de puissance, par sa glorieuse victoire sur les ennemis de leur salut ; mais encore comme un mystère de miséricorde et d'amour qu'on peut bien appeler avec S. Paul un mystère de pitié (1 Tim. 3, 16), de charité suréminente (Ephes. 2, 4), un excès de bonté, une bonté

riche et opulente (Rom. 2, 4), un don innarrable (2 Cor. 9, 15), mais qu'on ne peut assez admirer ni assez reconnaître. O mon Dieu, doit-on dire avec S. Augustin, qui joignait aux idées sublimes d'un très-grand esprit les tendresses affectueuses d'un très-bon cœur, ô mon Dieu, celui qui n'est pas reconnaissant du bienfait de la création mérite l'enfer ; mais il faudrait un nouvel enfer pour celui qui n'est pas sensible au grand bienfait de la rédemption. Il est si grand que quand même les hommes auraient autant de langues qu'ils ont de membres dans leurs corps, autant de lumières et d'ardeurs qu'en ont les Chérubins et les Séraphins, ils ne pourraient pas louer et aimer autant qu'ils devraient l'auteur de leur salut (Hebr. 2, 10) : ils ne peuvent mieux lui témoigner leur reconnaissance qu'en compâtissant à ses douleurs, en excitant leurs cœurs à la componction, en fuyant le péché et ses occasions, en crucifiant par le jeûne et par d'autres austérités leur chair avec ses vices et ses désirs déréglés (Gal. 5, 24), en pratiquant la belle leçon que S. Louis, roi de France, adressait à sa fille Isabelle, reine de Navarre. *Je vous conjure, lui écrivait-il, d'aimer notre Sauveur de tout votre pouvoir. Il a bien mérité que nous l'aimassions, car il nous a aimés le premier. Je voudrais que vous pussiez comprendre les œuvres que Dieu a faites pour notre rédemption. Appliquez-vous de plus en plus à lui plaire, et mettez votre soin à éviter tout ce qui lui déplaît ; mais particulièrement ne commettez jamais aucun péché mortel, quand même vous devriez avoir tout votre corps mis en pièces, et qu'on devrait vous arracher la vie par les tourments les plus cruels.*

Donné à Boulogne en notre Palais Episcopal, le 1^{er} janvier 1772.

† FRANÇOIS-JOSEPH, Evêque de Boulogne.

Par Monseigneur,

CLÉMENT, Secrétaire.

DEUXIEME INSTRUCTION

SUR L'ACCORD DE LA FOI ET DE LA RAISON DANS LES MYSTÈRES DE L'INCARNATION ET DE LA RÉDEMPTION.



SECONDE PARTIE.

Pourquoi Dieu s'est-il fait homme ?

FRANÇOIS JOSEPH, etc., à tout le clergé de notre diocèse, salut et bénédiction en celui qui est la sagesse née de Dieu avant les siècles (Eccl. 24, 14), et incarnée dans la plénitude des temps (Eph. 1, 10), pour racheter les hommes, qui, ayant tous péché en Adam, étaient par leur nature enfants de colère et esclaves de satan (Rom. 5, 12; Ephes. 2, 3; 2 Tim. 2, 26).

I. Texte fort remarquable de S. Chrysostôme et de S. Jérôme sur le mystère de l'Incarnation. — Ce n'est pas d'aujourd'hui, mes très-chers frères, que les humiliations d'un Dieu incar-

né et immolé en faveur d'un homme criminel, ont révolté les esprits altiers et superbes. Selon S. Chrysostôme, elles ont été, dès la naissance même du monde, l'origine de la rébellion des anges apostats : ce père dit que quand Dieu créa les esprits célestes, il leur proposa le grand mystère de l'Incarnation future de son Fils, qu'il leur commanda d'adorer, *Adorent eum omnes Angeli Dei* ; que les uns s'y soumièrent humblement, et que ce furent les bons anges, élevés pour cela au faite d'une gloire immortelle ; mais que les autres, orgueilleusement jaloux de l'union du verbe divin à la nature humaine par préférence à la leur, s'en scandalisèrent, et

qu'en punition de leur désobéissance, Dieu les précipita au fond des abîmes. Suivant S. Jérôme, ce mystère a été un sujet de scandale et de blasphème, non seulement pour les Juifs, mais encore pour un grand nombre de Gentils, et surtout de philosophes, que la lumière de l'Evangile, quelque éclatante qu'elle fût par les miracles et les prophéties, ne put engager à embrasser le christianisme. S'ils pouvaient, dit ce saint docteur, parlant de ceux de son siècle, vaincre ce scandale d'un Dieu crucifié, ils seraient fidèles comme nous; mais parce que leur esprit en est préoccupé, ils demeurent malheureusement dans les ténèbres de l'infidélité.

II. Précis des objections de l'incrédule contre ces mystères. — Si l'on en croit plusieurs incrédules de nos jours, rien ne soulève plus leur raison contre la foi que les idées d'un Dieu fait homme, né dans une étable, mort sur une croix. Ils ne se contentent pas de faire valoir les difficultés que nous avons réfutées dans notre Instruction précédente, ou plutôt dans la première partie de cette Instruction dont celle-ci n'est que la suite; ils y ajoutent diverses objections sur les différentes fins pour lesquelles Dieu aurait ainsi abaissé, avili, dégradé, selon eux, sa majesté suprême, et ils attaquent toutes celles qu'on a coutume d'alléguer. On n'en allègue aucune, disent-ils, qui ne renferme le dogme révoltant d'une éternelle damnation encourue par le genre humain pour un péché momentané que la bonté divine aurait pu et dû ne pas permettre qu'Adam commit et qu'il transmet à ses descendants; on n'en connaît aucune qui satisfasse tant soit peu la raison, et qui ne paraisse heurter de front le bon sens.

III. Réponse générale à toutes ces objections. — Quand même, répondons-nous, on ne connaîtrait point la fin et le *pourquoi* de ces mystères, on n'en devrait pas moins admettre la réalité et le *fait* que tant de motifs rendent évidemment croyables. Combien d'autres faits surprenants dont nous connaissons la certitude, quoique nous ignorions la fin que Dieu s'y propose! Pourquoi fait-il naître tant d'enfants qui meurent avant que d'atteindre l'âge de raison; éclore tant de belles fleurs qui se fanent avant que de s'épanouir; croître tant de bons fruits qui se gâtent avant que de mûrir; tomber la grêle sur des campagnes couvertes d'épis et de raisins déjà mûrs et prêts à être cueillis; pleuvoir sur la mer dans un temps de sécheresse, où le ciel refuse à des terres labourées la pluie nécessaire pour les rendre fécondes; engendrer des monstres qui défigurent horriblement la face du monde? Si nous demandons à un déiste les raisons de ces faits, peut-il rien faire de mieux que d'avouer son ignorance sur les motifs vraiment sages, mais cachés, de tous ces désordres apparents (1)? Ne pouvons-nous pas même avouer,

du moins en partie, la nôtre sur toutes les questions difficiles qu'il nous fait à l'égard de l'Incarnation, qui suppose la chute des mauvais anges et celle du premier homme, en qui tous ses descendants ont péché? Pourquoi, demande-t-il, Dieu a-t-il permis que l'ange et l'homme péchassent? Pourquoi l'être infiniment bon, saint, parfait, qui tend toujours, selon sa nature, à la plus haute perfection de son ouvrage, a-t-il voulu créer des volontés libres, c'est-à-dire, laissées à leur propre choix entre le bien et le mal, entre l'ordre et le renversement de l'ordre? Pourquoi les aurait-il abandonnées à leur propre faiblesse, prévoyant que l'usage déréglé qu'elles feraient de leur franc-arbitre, serait cause de leur éternel malheur? Pourquoi et comment le péché d'Adam est-il transmis à toute sa postérité, et rend-il coupables, même après six mille ans, ceux dont les corps ou du moins les âmes n'existaient pas lorsqu'il a été commis? Aucun n'y ayant jamais personnellement consenti, Dieu peut-il leur en approprier à tous la malice, leur en infliger la peine, leur en imprimer la tache, sans blesser sa bonté, sa justice, sa sainteté? Supposé même qu'il le puisse, pour quelles fins qui soient dignes de sa sagesse le veut-il? Pourquoi Dieu, quoique infiniment équitable et clément, punit-il par des tourments perpétuels les réprouvés, dont la méchanceté, quelque énorme qu'on la suppose, n'a été que courte, que passagère, et ne paraît pas avoir de proportion avec la rigueur cruelle d'une éternité de supplices?

Ne suffirait-il pas de répondre à toutes ces questions : *O homme, qui es-tu pour oser contester avec Dieu (Rom. 9, 20), et lui demander raison de sa conduite, en lui disant : Pourquoi en agissez-vous de la sorte (Job 9, 12)?* Que ne dis-tu plutôt : Je suis homme, il ne m'appartient pas de sonder les secrets de Dieu. Je ne sais pas pourquoi il fait cela; il me suffit de savoir qu'il le fait, pour croire qu'il a pour le faire de justes raisons dont il peut sagement se réserver la connaissance. Si un prince de la terre, persuadé que le secret est l'âme des conseils et des affaires, a droit de cacher à ses sujets les motifs de ses résolutions, et de dire comme le prophète Isaïe (Cap. 24, 16) : *Mon secret est pour moi,*

trouver des désordres! Pour faire sentir ces désordres, qu'ils commencent par étaler la notion de l'ordre qui doit régner dans l'univers, et qu'ils démontrent que celle qu'ils ont conçue est la seule admissible. Et comment pourraient-ils le faire, ne connaissant qu'un petit coin de l'univers, dont ils ne voient même que l'écorce? Celui-là seul qui est derrière le rideau, et qui connaît les moindres ressorts de la vaste machine du monde, l'Etre suprême qui l'a formé et qui le soutient, peut seul juger de l'ordre qui y règne. *T. XI, page 596.*

Puisque tout l'assemblage des éléments qui composent cette terre où nous sommes confinés comme dans une prison n'est qu'un rapport par rapport à l'univers entier, est-il surprenant que nous nous trompions, lorsque sur la vue de cette petite partie nous jugeons ou, pour mieux dire, nous formons des conjectures touchant la beauté, l'ordre et la bonté du tout? *T. IX, pag. 918.*

(1) Les Encyclopédistes, dont le témoignage ne doit pas être suspect à l'incrédule, font là-dessus une réflexion bien sensée. Combien, disent-ils, voit-on de gens dont l'audacieuse critique censure le plan physique ou moral de l'univers, et qui prétendent y

mon secret est pour moi ; combien plus le Roi du ciel a-t-il droit de ne pas dévoiler aux yeux des mortels les mystérieux ressorts de ses desseins, qu'il leur serait souvent nuisible ou du moins inutile de savoir, et dont l'ignorance ne doit jamais empêcher personne de les juger équitables. Si nous devons charitablement, dit saint François de Sales, porter tant d'honneur aux décrets des cours souveraines, composées de juges de la terre, que de croire qu'ils n'ont pas été faits sans motifs, quoique nous ne les sachions pas ; hé ! Seigneur, avec quelle révérence amoureuse devons-nous adorer l'équité de votre providence suprême, laquelle est infinie en justice et en bonté (Traité de l'amour de Dieu, l. 4, c. 7) !

Mais, ajoutons-nous, quoique vous soyez un Dieu vraiment caché (Isai. 45, 15), et qu'on ne puisse pas aborder votre trône élevé sur une haute colonne de feu et de nuée (Eccli. 24, 7 ; Exod. 14, 24), en partie lumineuse et en partie obscure, semblable à celle qui guidait votre peuple dans le désert : quoiqu'on ne doive pas entrer trop avant dans votre sanctuaire (Ps. 71, 17) pour y découvrir par une téméraire curiosité les inscrutables motifs de vos desseins, dont l'étendue immense n'offre sur beaucoup d'objets lointains qu'une lumière inaccessible (1 Tim. 6, 16) à la faiblesse de notre vue bornée de toutes parts ; il est cependant permis et louable de les venger des blasphèmes de l'impie, en conciliant les dogmes de la foi avec les principes de la raison, afin que vous soyez justifié dans vos paroles, et que vous gagniez votre cause contre quiconque a la folle témérité de vous appeler en jugement (Psal. 50, 6), par des questions et des objections qu'il prétend être insolubles. Leur solution, quelque difficile qu'elle paraisse, nous sera aisée, si vous daignez nous révéler, comme à David, homme selon votre cœur, les mystères et les secrets de votre sagesse (Act. 13, 22 ; Psal. 50, 8). Leur obscurité, malgré tous les nuages de l'ignorance et du mensonge, se dissipera en grande partie si nous sommes éclairés des lumières de votre S. Esprit, que notre confiance aux mérites et aux promesses de Jésus-Christ votre Fils bien-aimé, nous fait invoquer comme le docteur de toute vérité et le Dieu de toutes les sciences. Venez, venez Esprit saint qui avez enseigné toutes choses aux apôtres (Joan. 16, 13), dont nous sommes, quoique indignes, les successeurs : enseignez-nous tout ce qui doit confondre l'incrédule et le convaincre d'erreur et de blasphème, touchant le péché, à l'égard de sa permission, qu'il blâme comme désordonnée ; touchant la justice, à l'égard de sa transmission qu'il rejette comme injuste ; touchant le jugement (Ibid. 16, 8), à l'égard de sa punition qu'il condamne comme cruelle. Daignez vous servir de nos instructions pour convertir les impies (Ps. 50, 15), et pour affermir dans la foi (Luc. 22, 32) ceux qui ont le bonheur de posséder ce don ineffable (2 Cor. 9, 15) de votre bonté, digne d'être souverainement aimée de quiconque la connaît, mais souvent méconnue, haïe de ceux qui affectent davantage de l'exalter.

Plus l'idée et le sentiment de cette aimable bonté du Seigneur notre Dieu sont fortement gravés dans l'esprit et le cœur de tous les hommes ; plus Bayle, J.-J. Rousseau, Voltaire et d'autres auteurs trop malheureusement célèbres, qu'on peut nommer à juste titre les précurseurs zélés et rusés de l'Ante-Christ, tâchent-ils de s'en prévaloir pour rendre odieuse, sur les trois points dont nous venons de parler, la doctrine chrétienne. Que d'invectives répandues là-dessus dans leurs écrits, avec autant de véhémence que d'artifice ! Ils ne se bornent pas à y étaler pompeusement ce qu'ont de spécieux les principales objections soit des philosophes païens réfutées par S. Thomas dans son excellent ouvrage qui a pour titre, *Contra Gentiles*, soit des manichéens, des pélagiens, des origénistes, des sociniens ; ils y joignent tous les ingénieux et insidieux raffinements que la plus subtile métaphysique et la plus maligne sagacité ont pu leur suggérer contre nos mystères et nos dogmes, dont souvent ils défigurent ou obscurcissent l'exacte et nette idée, en les dépeignant avec des couleurs fausses ou des traits confus. Nous ne voulons donc pas nous borner à leur opposer les anciennes réponses des SS. pères et des théologiens : nous souhaitons y ajouter des solutions nouvelles, aussi propres à défendre et servir la Religion en l'appuyant de preuves auxiliaires que peut fournir en sa faveur la raison, qu'à éclaircir et justifier la foi en dissipant les vains ombrages et les imputations calomnieuses que produit et répand contre elle la prévention ou la passion.

IV. *Division de cette Instruction en trois sections, relatives à ce texte sacré, Arguet mundum de peccato, et de justitia, et de judicio.* — Les éclaircissements contenus dans cette Instruction, divisée en trois sections, relativement aux trois questions ci-dessus exposées, 1^o sur la permission du péché ; 2^o sur la transmission du péché ; 3^o sur la punition du péché, demandent de vous, mes chers frères, une grande attention. Leur objet important la sollicite, leur but louable la mérite. Nous avons tâché d'y joindre aux notions de théologie beaucoup d'idées philosophiques : les unes profondes, les autres élevées et subtiles, sont liées ensemble par une chaîne de raisonnements solides, qui tendent tous à montrer la faiblesse réelle des prétendus esprits forts, à rabaisser et réprimer l'enflure et le faste de la fausse science des principaux maîtres de l'incrédulité. Ceux-ci d'ordinaire se donnent pour de grands philosophes qui, ennemis des erreurs populaires, sont capables d'en détromper l'univers, et pour des génies sublimes qui, remontant jusqu'aux principes des choses les plus hautes, savent par de justes conséquences en découvrir la connexion avec des vérités inconnues au commun des hommes et contraires aux préjugés du vulgaire. Ils s'écrient avec le fameux auteur de la Henriade que l'âme épurée vole à ces vérités dont elle est éclairée, et qu'en les méditant, l'esprit, loin de ces corps mortels et dans le sein de Dieu,

semble écouter la voix de l'Eternel (1).

Pleins d'une estime démesurée pour la philosophie, dont le tribunal est le seul qu'ils révèrent comme ayant droit de tout examiner, de tout juger, de porter ses regards perçants et ses arrêts décisifs sur toutes sortes de matières, sur celles mêmes de la Religion, ils exaltent par les plus pompeux éloges sa souveraine autorité, ses nouvelles découvertes, ses progrès merveilleux. Ils disent fièrement avec les Encyclopédistes (*Tom. 5, p. 636*) qu'*aujourd'hui la philosophie s'avance à grands pas, qu'elle soumet à son empire tous les objets de son ressort ; que son ton est le ton dominant. C'est donc en prenant son ton ni haut ni bas, ni arrogant ni timide, mais modéré, modeste, grave, ferme, qui est celui de la vraie sagesse, celui de la vérité dominante sur l'erreur ; c'est en la suivant à grands pas dans tous les naturels objets de son ressort, sur lesquels nous nous soumettons très-volontiers à son empire, que nous emploierons ses propres principes et leurs conséquences, pour montrer que la foi s'accorde avec la véritable raison ; que le flambeau de l'une, loin d'éteindre le flambeau de l'autre, en augmente la clarté ; que les mystères de l'Incarnation et de la Rédemption, malgré leurs impénétrables profondeurs et leurs côtés ténébreux, ont des endroits accessibles et des côtés vraiment clairs, fort supérieurs aux vaines lueurs et aux trompeuses apparences de vérité que leur oppose une raison fausse et séduite. La vraie raison est une espèce de révélation naturelle : Dieu a peint ses perfections dans tous ses ouvrages ; et quand on a l'esprit droit, on aperçoit dans le spectacle de la nature mille traits qui, représentant les attributs les plus mystérieux, les moins concevables de la Divinité, se rapportent au vrai le plus élevé, le plus abstrait même ; mais on n'en aperçoit aucun qui puisse mettre en contradiction avec le bon sens ce vrai sur lequel au contraire on peut souvent mettre en contradiction avec eux-mêmes les incrédules qui le nient et qui l'attaquent par des sophismes captieux, mais toutefois inconséquents et inalliables avec des notions philosophiques qu'ils sont forcés d'admettre.*

Pour résoudre leurs questions et leurs difficultés, nous tâcherons de réunir dans des raisonnements précis et succincts les lumières des controversistes anciens et modernes ; de rassembler sous un même point de vue des vérités dispersées dans une foule d'ouvrages polémiques ; de donner aux unes plus de jour, aux autres plus de force, à toutes de l'enchaînement et de la tendance au même but, au triomphe de la Religion sur ses ennemis. Vaincus par les armes mêmes avec lesquelles ils la combattent, puissent-ils voir s'accomplir à leur confusion ces textes sacrés ! *Que le glaive dont ils veulent percer les cœurs droits leur perce le cœur à eux-mêmes, et que leur arc soit rom-*

pu.... Que leur bouche pleine de malédiction cesse de répandre le venin d'aspic caché sous leurs lèvres.... Qu'ils apprennent à ne plus blasphémer ; qu'ils sachent que celui qui tombera sur cette pierre (c'est-à-dire sur Jésus-Christ, pierre angulaire de l'édifice inébranlable de l'Eglise) se brisera contre elle ; et que celui sur qui elle tombera en sera écrasé. Tel a été le sort des fameux philosophes antichrétiens, d'un Celse, d'un Porphyre, d'un Spinoza, d'un Bayle, digne d'être nommé *le Héros de l'incrédulité*. Que de combats il a livrés pour la rendre victorieuse par ses ouvrages aussi nombreux que prolifiques ! Génie fécond, inventif, vaste et profond, esprit adroit, souple, subtil et pénétrant bien avant dans les plus abstraites notions de la métaphysique, auxquelles il joignait un savoir étendu, curieux, choisi, un style coulant, énergique, imposant : avec tant de talents naturels et acquis, que de ruses, que de stratagèmes il a mis en œuvre dans la guerre qu'il a faite au christianisme ! Que d'efforts, que d'attaques il a employées contre les mystères de la foi, opposés, selon lui, aux lumières de la raison ! mais efforts impuissants, attaques inutiles contre *cette pierre* inexpugnable, placée, soutenue de la main du Tout-Puissant, et contre cette foi divine, supérieure à la raison humaine sans lui être contraire.

C'est ce que nous avons fait voir dans nos Instructions précédentes, et que nous espérons encore montrer avec le secours du ciel dans celle-ci, en réfutant les plus fortes objections du Philosophe d'Amsterdam. Le travail, la peine, inséparables de cette épineuse réfutation, ne nous rebutent pas. Animés par l'exemple d'un célèbre apologiste de la doctrine chrétienne, nous désirons nous approprier ses sentiments aussi courageux que modestes, aussi épurés et louables dans leur principe qu'édifiants et salutaires dans leur fin. « Je sens, disait-il, combien il est difficile de traiter des choses célestes ; mais toutefois il faut l'oser, afin que la vérité éclaircie soit découverte, et que plusieurs de ceux qui, à cause qu'elle est cachée sous le voile d'une folie apparente, la méprisent et la rejettent, aient le bonheur, en la voyant mise dans son jour, d'être délivrés de l'erreur et de la damnation » (1).

PREMIÈRE SECTION.

Pourquoi Dieu a-t-il permis le péché.

V. *Sentiment des Encyclopédistes sur les objections de Bayle contre la permission légitime du péché.* — Les objections spécieuses que Bayle a semées dans ses écrits sur cette matière avec autant d'art que de malignité, lui ont paru si solides, qu'il n'a pas craint de dire que la raison accablée de leur poids succombera toutes les fois qu'elle entreprendra

(1) *Sentio quidem quam sit difficilis de rebus celestibus disputatio ; sed tamen audendum est, ut illustrata veritas pateat, multique ab errore atque interitu liberentur, qui eam sub velamine stultitiæ latentem aspernantur, ac respuunt. Lactant. de vera Sapientia.*

(1) Lettre à M^e la Marquise Duchatelet, sur la philosophie de Newton, t. 9.

d'y répondre. Diverses plumes savantes l'ont toutefois entrepris ; mais l'ont-elles fait avec un plein succès ? Elles n'ont levé qu'un seul pan du voile dont est couvert le fond de cette obscure question (1), ainsi que s'expriment les Encyclopédistes, qui en laissent le jugement au lecteur. Après avoir rapporté les différentes opinions qui leur paraissent souffrir des difficultés considérables, quoique, selon eux, elles contiennent des vérités lumineuses, *On peut juger par là, disent-ils (Tom. 10, p. 31), si les objections de Bayle, quelle que soit la force et l'adresse avec lesquelles il les a maniées, et avec quelque air de triomphe que ses partisans les fassent valoir, étaient dignes de toute la terreur qu'elles ont répandue dans les esprits.* Malgré toute cette terreur, nous ne craignons pas de les rapporter dans la suite fidèlement extraites de ses ouvrages ; et comme elles ne sont pas moins remplies de traits d'érudition sacrée et profane que de raisonnements théologiques et philosophiques, nous leur en opposerons de semblables ; mais auparavant remarquons qu'elles peuvent toutes être réduites à ce seul dilemme. Ou Dieu ne peut pas empêcher le péché, ou il ne le veut pas. Si le voulant il ne le peut pas, où est sa toute-puissance ? si le pouvant il ne le veut pas, où est sa sainteté, où est sa sagesse, mais surtout où est sa bonté ? Un père qui laisserait son fils dans le crime et dans la misère, ayant des moyens infailibles d'empêcher l'un et l'autre, serait-il un bon père ?

Les réponses ordinaires à ces difficultés vous sont trop connues, mes chers frères, pour qu'il soit besoin de vous en tracer ici un long exposé : il suffira de les rapporter en abrégé, et d'y joindre la réfutation de celles que nous ne croyons pas conformes à la saine doctrine.

(1) Cette question, l'une des plus difficiles qu'on puisse examiner, a été de nos jours rendue célèbre par les efforts qu'a faits Bayle, non pour la résoudre, mais pour la rendre insoluble. Il a soutenu d'abord qu'elle l'était, il a voulu le prouver. Il a ramassé toutes les difficultés anciennes et nouvelles des hérétiques, des païens et des incrédules, et il a délié tous les philosophes chrétiens d'y répondre. Plusieurs sont entrés en lice, et ont remporté sur lui des avantages dont il n'a pas eu la bonne foi de convenir. Il s'est replié sur lui même, a donné un nouveau jour à ses objections, a changé quelques-uns de ses principes, en feignant de n'en changer que les termes, s'est servi de propositions complexes, mêlées de vrai et de faux, d'évidence et d'obscurité, n'a pas eu honte de se contredire lui-même plusieurs fois ; enfin, nouveau Protée, il n'a rien oublié pour se dérober à tous les efforts qu'on faisait pour le saisir. D'un autre côté ses adversaires, ou moins aguerris que lui à toutes les ruses et subtilités de la dispute, ou de trop bonne foi pour le soupçonner d'en manquer, ont donné dans quelques-uns des pièges qu'il leur tendait ; en se livrant trop à l'esprit de système et à des opinions singulières, ils lui ont donné prise sur eux. Dès qu'il les voyait déconcertés par quelques endroits, ses coups étaient aussi prompts qu'assurés ; et il ne manquait pas de s'accorder lui-même les honneurs du triomphe, se vantant d'autant de victoires remportées sur la vérité qu'il avait de petits avantages de détail sur ceux qui la défendaient. *Discours sur l'Origine du mal, p. 1 et 2.*

VI. Exposition des principes de l'optimisme soutenu par Leibnitz.—Selon les Optimistes, Dieu ne peut pas empêcher le mal, dont la la permission entre nécessairement dans le plan du meilleur monde possible qu'il a été obligé de choisir par un motif digne de sa sagesse. Leur demande-t-on quel est ce motif, les partisans de Leibnitz répondent que c'est l'amour de la perfection ou de l'ordre qui veut que le meilleur soit préféré au moins bon, et qui empêche de vouloir, dit ce philosophe (*Theodic. p. 364*), qu'une détermination vienne d'une pleine indifférence absolument indéterminée, parce que, ajoute-t-il, ce serait vouloir qu'elle vienne naturellement de rien, ou qu'elle soit produite sans cause sans raison suffisante, sans règle, ou qu'elle se fasse par pur hasard, par fantaisie, par caprice, ou qu'elle dégrade l'Être souverainement parfait, qui n'agirait pas d'une manière digne de lui, s'il n'agissait de la manière la plus parfaite et le mieux qu'il est possible, en créant le monde le plus parfait. Toutes vaines allégations qu'il est facile de réfuter.

VII. Réfutation de ces principes.—Pour commencer par la dernière, nous disons qu'elle confond deux choses tout-à-fait distinctes, l'acte intrinsèque de Dieu, et le terme extrinsèque de son acte. Cet acte inhérent à sa substance est divin, par conséquent aussi saint, aussi sage, aussi parfait et produit d'une manière aussi parfaite qu'il est possible ; mais le terme qui est le monde existant hors de Dieu n'a rien de divin ; c'est un composé de créatures toutes essentiellement imparfaites. Cet acte au contraire est essentiellement parfait ; il a pour cause physique la volonté divine, et pour cause morale ou pour raison suffisante (laquelle, sans obliger Dieu, l'y engage) la convenance de manifester ses attributs en un tel ou tel degré, déterminé par son bon plaisir. Il est également convenable à Dieu de les manifester ou de ne les pas manifester, de les manifester plus ou moins, parce que se suffisant à soi-même, ni cette non-manifestation, ni cette manifestation plus ou moins grande ne lui est essentielle, nécessaire, utile. Tout cela lui est indifférent, accidentel, incapable d'augmenter ou de diminuer le fond immense et inépuisable de son bonheur, qui consiste à se connaître et à s'aimer infiniment. Dieu n'a et ne peut avoir d'autre fin que celle-là ; et soit qu'il agisse plus ou moins, soit qu'il n'agisse point du tout au-dehors, il trouve également au-dedans de soi cette bienheureuse fin ; les êtres tirés ou non tirés du néant, les êtres créés avec plus ou moins de perfection sont pour lui des moyens égaux d'obtenir cette même fin. Or le choix ou l'option que fait un être libre entre plusieurs moyens égaux d'obtenir une fin dépend uniquement de son bon plaisir ; et quoiqu'il n'y ait entre eux aucune raison de préférence, il n'est pas nécessaire à rester indécis, mais il choisit ou prend celui que bon lui semble. Ce n'est pas, à proprement parler, une préférence qu'il donne à l'un sur l'autre : effectivement elle ne serait pas raisonnable, n'y ayant point de

raison de juger l'un meilleur que l'autre, puisqu'on les suppose égaux ; mais c'est une espèce de décision sage et prudente par l'usage légitime de sa liberté dont l'exercice lui plaît, et de sa raison qui lui dicte qu'étant le maître de prendre l'un ou l'autre de ces moyens égaux d'arriver à sa fin, à laquelle il ne parviendrait point s'il n'en prenait aucun, ce serait une folie de ne pas user du pouvoir qu'il sent qu'il a de se décider à son gré, comme bon lui semble. Un tel pouvoir qui marque son indépendance des objets extérieurs, et sa supériorité sur eux est une vraie perfection, puisqu'il vaut mieux en soi d'être ainsi le maître de sa propre décision que de dépendre d'autrui, ou d'être nécessité à demeurer indécis et à ne pouvoir obtenir la fin qu'on désire.

Quoique l'usage de ce pouvoir par lequel on se détermine soi-même à produire un acte qui n'a pas d'autre principe de son existence que le bon plaisir de son auteur, soit purement arbitraire, il ne laisse pas d'être sage, sensé, raisonnable : il est l'ouvrage non du caprice, ou du hasard, ou de la fantaisie, mais de la prudence, du bon sens et de la sagesse qui font juger, 1° qu'il est nécessaire ou légitime d'obtenir telle fin ; 2° que pour y arriver il est indifférent et égal de prendre tel ou tel moyen ; 3° que, pouvant se décider à prendre l'un ou l'autre à son gré, on serait extravagant de s'empêcher soi-même par sa propre indécision et par sa pure faute d'arriver à sa fin. Un voyageur ayant à choisir entre deux chemins qui le conduiraient également au terme de son voyage, ne serait-il pas fou de rester indécis, parce qu'il n'a point de raison d'adopter l'un plutôt que l'autre ? Un homme qui veut marcher ne serait-il pas un imbécille s'il demeurait immobile, parce qu'il n'a point de motif de remuer d'abord un pied plutôt que l'autre ? Une personne également affamée et altérée ne serait-elle pas insensée si elle se laissait mourir de faim et de soif, parce qu'elle n'aurait point de motif ni de raison de commencer par boire plutôt que par manger, ou par manger plutôt que par boire ? L'âne de Buridan a été une espèce de proverbe ou d'exemple qui a duré fort longtemps dans les écoles : ce sont les propres paroles de Bayle, qui, quoiqu'il ait ailleurs combattu (en se contredisant) la liberté, n'a pu s'empêcher dans cet article de son Dictionnaire (1) d'approuver le sentiment de ceux qui

tiennent le franc arbitre proprement dit, et admettent dans l'homme une puissance de se déterminer ou du côté droit, ou du côté gauche, lors même que les motifs sont parfaitement égaux de la part de deux objets opposés : car ils prétendent que notre ame peut dire sans avoir d'autre raison que de faire usage de sa liberté : J'aime mieux ceci que cela, encore que je ne voie rien de plus digne de mon choix dans ceci que dans cela (1).

En vain Leibnitz (*Theodic.*, p. 364) ose-t-il traiter de chimère cette liberté de pleine indifférence. Sa possibilité, son existence se prouve, tant par l'idée distincte et par le sentiment intime qu'on en a, que par l'exercice fréquent qu'on en fait et qu'en font ceux-mêmes qui la nient : car en la niant ils choisissent à leur gré pour la combattre telle ou telle raison plutôt qu'une autre qu'ils jugent également probable ou certaine ; et s'ils étaient pauvres, et qu'un riche offrit de leur donner l'un des deux louis qu'il tiendrait dans sa main fermée, et qu'il ne leur serait connaître qu'en nommant l'un A et l'autre B, cette liberté de pleine indifférence leur paraîtrait-elle alors une chimère ; et faute de la mettre en œuvre, se priveraient-ils follement d'un de ces louis qu'il ne tiendrait qu'à eux de recevoir ? leur paraîtrait-elle encore une chimère, s'il leur arrivait de souffrir des douleurs très-aiguës dans une maladie fort dangereuse, qu'on suppose pouvoir être infailliblement guérie sur-le-champ, par l'usage d'un des deux remèdes parfaitement égaux qui leur seraient présentés ? demeureraient-ils indécis, et parce

faim ou de soif dans une telle situation : Donc, concluait-il, il se tournera d'un côté plutôt que de l'autre, encore que rien ne le pousse plus fortement vers cet endroit-là que vers celui-ci ; donc, il est doué de franc-arbitre ; ou bien il peut arriver que de deux poids en équilibre, l'un fasse remuer l'autre. Ces deux conséquences sont absurdes : il ne restait donc que de répondre que l'âne se trouverait plus fortement ébranlé par l'un des objets ; mais c'était renverser la supposition, et ainsi Buridan gagnait le procès de quelque manière que l'on répondit à sa demande.... Spinoza ne parle point de l'âne, mais de l'ânesse de Buridan, et il avoue sans façon qu'un homme qui serait dans le cas de cette ânesse mourrait de faim et de soif... L'aveu de Spinoza est très-mal.... L'équilibre ne le ferait pas demeurer dans l'inaction, comme Spinoza le prétend. *Dict. Hist.*, t. 1, p. 701.

(1) Il est vrai que quand les motifs sont égaux de la part de deux objets opposés, ils donnent un penchant égal pour chacun des deux objets, et par conséquent que ce n'est point ce penchant indélébile qui fait que la volonté se décide librement pour l'un plutôt que pour l'autre. Mais elle s'y détermine par sa propre force active et par l'empire qu'elle a sur elle-même, empire si grand que, lorsque les penchants indélébiles pour deux objets opposés, par exemple, pour le devoir et la volupté, sont inégaux, elle peut se décider et se décide en effet souvent ou du moins quelquefois pour l'objet vers lequel elle était indélébilement moins penchée. A plus forte raison ce même empire, cette même force active la rend-elle capable de se décider par elle-même, comme bon lui semble, en faveur de celui des deux objets opposés, pour chacun desquels on la suppose avoir un penchant égal en vertu de deux motifs égaux.

(1) Buridan, natif de Béthune dans l'Artois, a été un des plus renommés philosophes du quatorzième siècle. Il supposait ou un âne bien affamé entre deux mesures d'avoine de même force, ou un âne autant pressé de la soif que de la faim entre une mesure d'avoine et un seau d'eau qui agissaient également sur ses organes. Ayant fait cette supposition, il demandait, *Que fera cet âne ?* Si on lui répondait, Il demeurera immobile ; Donc, concluait-il, il mourra de faim entre deux mesures d'avoine ; il mourra de soif et de faim, ayant tout auprès de lui de quoi boire, et de quoi manger. Cela paraissait absurde : il pouvait donc mettre les rieurs de son côté contre celui qui lui aurait fait cette réponse. Que si on lui répondait, Cet âne ne sera pas assez bête pour se laisser mourir de

qu'il n'y aurait aucune raison d'user de l'un plutôt que de l'autre, n'useraient-ils d'aucun, et seraient-ils assez sottement ennemis d'eux-mêmes que de préférer la prolongation de leurs souffrances à leur prompt guérison qu'il ne tiendrait qu'à eux de se procurer?

En vain aussi ce philosophe prétend-il que Dieu est nécessité, non métaphysiquement, mais moralement par l'amour de l'ordre ou de la perfection à produire tout ce qu'il peut faire de plus parfait. Car si cette nécessité est fondée sur l'amour de l'ordre essentiel ou de la perfection souveraine qui étant Dieu, même, est absolument, métaphysiquement, inséparable de l'existence divine, elle n'est pas seulement morale, mais vraiment métaphysique et aussi grande que celle par laquelle Dieu existe; étant aussi impossible que Dieu n'aime pas soit l'ordre essentiel, c'est-à-dire prescrit essentiellement par les lois immuables de sa sagesse, soit la perfection souveraine, qui est l'assemblage de tous ses attributs, qu'il est impossible que Dieu lui-même n'existe pas. Outre cet ordre essentiel il y en a un autre accidentel; outre cette perfection incréée et nécessaire, il y en a une autre créée et contingente, dont le libre choix dépend du bon plaisir de Dieu, et dont l'amour par conséquent n'enferme aucune nécessité, soit métaphysique, soit morale. Ce libre choix qui peut tomber sur un monde moins parfait, provient de cette *liberté de pleine indifférence* que Leibnitz traite de *chimère*. En quoi il ne s'accorde pas avec lui-même; car si ce monde moins parfait qu'il avoue être absolument et métaphysiquement possible, ne peut provenir que d'une *chimère* dont l'idée renferme une impossibilité absolue et métaphysique; comment peut-il, sans se contredire, ne point reconnaître à l'égard de l'existence de ce monde moins parfait la même impossibilité absolue, la même idée chimérique? Comment encore peut-il assurer qu'un tel monde dégraderait l'Être souverainement parfait? Ne répugne-t-il pas absolument et métaphysiquement qu'un tel être soit capable de faire un ouvrage qui, indigne de lui, le dégraderait? S'il en était capable, serait-il souverainement parfait? Faut-il pour que son ouvrage ne soit pas indigne de lui qu'il soit aussi parfait que lui? Dans ce cas il n'en pourrait faire aucun, puisqu'il répugne que la créature égale le Créateur. Que deviendrait donc sa toute-puissance? Mais si un ouvrage, quoiqu'imparfait, n'est point indigne de Dieu; pourquoi un monde, quoique moins parfait, ou pour mieux dire, plus imparfait qu'un autre, serait-il indigne d'être créé? Pourquoi aurait-il cette *indignité* qu'un autre moins imparfait n'a pas? Et pourquoi celui-ci ne l'aurait-il pas? Quoique moins imparfait, n'est-il pas imparfait? Cette moindre imperfection lui donne-t-elle droit à l'existence? Et a-t-elle une force indépendante de Dieu, une force supérieure à Dieu, une force capable d'obliger Dieu à le tirer du néant? Si quelque chose est indigne de la majesté divine, n'est-ce point cette idée injurieuse qui dépouille l'Être infiniment parfait de sa liberté souve-

raine, dont elle fait dépendre l'exercice d'un autre principe que son bon plaisir?

Saint Augustin (*L. 11, de Civitate Dei, c. 22*) pense beaucoup plus noblement et avec bien plus de justesse sur la Divinité. Ce père se représente des degrés de perfection, en montant et en descendant à l'infini, que Dieu voit distinctement d'une seule vue. Il n'en voit aucun qui ne demeure infiniment au-dessous de sa perfection infinie. Il peut monter aussi haut qu'il voudra pour le plan de son ouvrage, son ouvrage demeurera toujours infiniment au-dessous de lui. Il peut descendre aussi bas qu'il lui plaira, son ouvrage sera toujours bon, parfait selon sa mesure, distingué du néant, au-dessus de lui, et digne de l'Être infini. Dieu, choisissant entre ces degrés infinies de perfection, appelle ou n'appelle pas le néant, ne doit rien et peut tout. Sa supériorité infinie au-dessus de son ouvrage, fait qu'il n'en peut avoir aucun besoin: la gloire même qu'il en tire lui est, pour ainsi dire, si accidentelle qu'elle se réduit à son bon plaisir et au pur choix de sa volonté.

Saint Augustin, dans ses ouvrages contre les manichéens, représente, dit M. de Fénelon (Lettres sur la Religion, p. 50), cette bonté de l'ouvrage et cette liberté de l'ouvrier, à quelque degré qu'il lui plaise de le fixer. Il n'y a en tout, selon ce père, que les divers degrés de l'être, parce que l'être et perfection, c'est précisément la même chose.

C'est par ces divers degrés que Dieu varie son ouvrage: tout ce qui existe est bon et parfait dans un certain genre. Ce qui est plus, est plus parfait; ce qui est moins, est moins parfait; mais tout ce qui est, en quelque bas degré qu'il soit, est digne de Dieu, puisqu'il a l'être, et qu'il faut une sagesse toute puissante pour le tirer du néant. En même temps tout être créé, quelque parfait qu'on le conçoive, n'a qu'un degré borné d'être, où il n'a pu monter que par la sagesse toute puissante de celui qui l'a tiré du néant. Toute créature se trouve donc dans ce milieu, entre ces deux extrémités dans l'infini de Dieu.

Dieu ne voit rien qui ne soit infiniment au-dessous de lui. Cette infériorité infinie de tous les êtres créés des plus hauts et des plus bas degrés les met tous dans une espèce d'égalité à ses yeux. Aucun d'eux n'a une supériorité de perfection infinie qui lui soit une raison invincible de le préférer. Auquel de ces divers degrés qu'il puisse s'arrêter, il s'arrête toujours nécessairement à un degré qui se trouve fini et infiniment au-dessous de lui. Cette infériorité infinie fait qu'aucune perfection possible ne peut le nécessiter; et sa supériorité infinie sur toute perfection possible fait la liberté de son choix.

VIII. Raisons et motifs employés par le père Mallebranche, défenseur de l'Optimisme.—On peut voir dans les Lettres de l'illustre Archevêque de Cambrai d'autres raisonnements contre l'*optimisme*, dont le père Mallebranche s'était déclaré le défenseur. Plusieurs de ses partisans l'appuient sur d'autres principes

que ceux de Leibnitz (1). Leur demande-t-on quel motif digne de Dieu l'oblige de choisir comme plus parfait le monde dans le plan duquel entre nécessairement, selon eux, la permission du péché? ils répondent que c'est, d'une part, l'amour que Dieu a pour soi-même et pour son fils, seul capable, en s'incarnant, de lui rendre un honneur infini et proportionné à la valeur immense de l'acte par lequel il a créé l'univers; d'une autre part, l'amour qu'il a eu pour les imitateurs des vertus héroïques de son fils; que de la permission du péché dépendaient la gloire du Sauveur et la patience des justes exercée par la malice des pécheurs; que cette permission à donc dû entrer dans les desseins de Dieu, dont Jésus-Christ souffrant et imité dans ses souffrances était le but le plus honorable, parce que rien n'est si glorieux à Dieu et ne montre tant sa grandeur suprême qu'un Dieu-Homme qui souffre pour l'honorer, et que des hommes qui préfèrent les souffrances aux plaisirs pour lui plaire; qu'un si grand bien compense surabondamment le mal du péché nécessairement permis pour le procurer par le choix des voies les plus simples et en vertu des lois uniformes, constantes, les moins composées et les plus fécondes en très-belles et très-utiles merveilles, quoique mêlées de plusieurs défauts et inconvénients qui en sont inséparables. Le monde sans eux, sans le péché, sans les souffrances, n'aurait pas été le meilleur. La bonté de Dieu aurait eu plus d'éclat dans un tel monde; mais sa sagesse, dont il suit nécessairement les lois inviolables, eût été blessée. Toutefois *il faut prendre garde*, dit le père Mallebranche dans

(1) Ces principes de Leibnitz, outre ceux que nous avons réfutés, sont que comme le moindre mal est une espèce de bien, de même un moindre bien est une espèce de mal, s'il fait obstacle à un plus grand bien; et qu'il y aurait quelque chose à corriger dans les actions de Dieu, s'il y avait moyen de faire quelque chose de mieux. Trois principes faux. 1. Le moindre mal n'est pas une espèce de bien : le plus ou le moins dans le mal ne le fait nullement changer de nature, ne le fait pas devenir une espèce de bien; un mal, quoique moindre, n'est pas moins un vrai mal : une douleur, quoique moindre, n'en est pas moins une douleur : le péché véniel, quoique moindre que le mortel, ne laisse pas d'être un péché. 2. Un monde moins bon ne fait pas obstacle à un meilleur : Dieu, après avoir créé le premier par sa seule volonté, peut sans obstacle et avec la même facilité créer le second. 3. Il n'y aurait rien à corriger dans l'action de Dieu, quand même on pourrait faire quelque chose de mieux : on ne corrige que ce qui est fautif. Un monde moins bon ne renfermant aucune faute n'aurait besoin d'aucune correction. Il n'y a qu'un cas chimérique où il y aurait quelque chose à corriger; ce serait si Dieu, comptant faire le meilleur, n'avait fait que le bon; ou si voulant ne faire que le moins bon, il avait fait le meilleur. Au reste on peut dire que ce que Dieu fait devient par-là le meilleur, en ce sens que ce que Dieu fait est un bien existant, réel, actuel, qui vaut mieux que ce que Dieu ne fait pas, et qui dès lors n'ayant aucune réalité actuelle, n'est qu'un pur néant, dans lequel Dieu ne se peut complaire : au lieu qu'il se complait dans ce qu'il fait. De là vient que l'Écriture dit qu'il *se réjouira dans ses ouvrages* : *Lætabitur Dominus in operibus suis* (Psal. 10, 9).

son *Traité de la Nature et de la Grâce*, que bien que Dieu suive les règles que sa sagesse lui prescrit, il ne fait pas néanmoins nécessairement ce qui est le mieux, parce qu'il peut ne rien faire. Agir et ne pas suivre exactement les règles de sa sagesse, c'est un défaut. Ainsi supposé que Dieu agisse, il agit nécessairement de la manière la plus sage qui puisse se concevoir. Mais être libre dans la production du monde, c'est une marque d'abondance, de plénitude, de suffisance à soi-même. Il est mieux que le monde soit que de n'être pas. L'incarnation de Jésus-Christ rend l'ouvrage digne de son auteur; mais comme Dieu est essentiellement heureux et parfait, comme il n'y a que lui qui soit bien à son égard, ou la cause de sa perfection et de son bonheur, il n'aime invinciblement que sa propre substance; et tout ce qui est hors de Dieu doit être produit par une action éternelle et immuable à la vérité, mais qui ne tire sa nécessité que de la supposition des décrets divins.

IX. Objections de Bayle contre l'optimisme, défendu par le P. Mallebranche. — Bayle reconnaît (1) que ce système a quelque chose d'éblouissant et propre en apparence à résoudre mille difficultés qu'on fait contre la Providence : il dit que le P. Mallebranche l'a mis dans le plus beau jour du monde, et qu'il a persuadé à quelques-uns de ses lecteurs qu'un plan simple, très-fertile, convient davantage à la sagesse de Dieu, qu'un plan plus composé et moins fécond à proportion,

(1) Demander à Dieu pourquoi il a fait des choses qui servent à rendre les hommes plus méchants, ce serait demander à Dieu pourquoi il a exécuté son plan (qui ne peut être qu'infiniment beau) par les voies les plus simples et les plus uniformes, et pourquoi par une complication de décrets qui s'entremêlassent incessamment, il n'a point empêché le mauvais usage du libre arbitre de l'homme.... Je ne ferai point scrupule de dire que tous ceux qui trouvent étrange la prospérité des méchants, ont très-peu médité sur la nature de Dieu, et qu'ils ont réduit les obligations d'une cause qui gouverne toutes choses à la mesure d'une providence tout-à-fait subalterne, ce qui est d'un petit esprit. Quoi donc, il faudrait que Dieu, après avoir fait des causes libres et des causes nécessaires, par un mélange infiniment propre à faire éclater les merveilles de sa sagesse infinie, eût établi des lois conformes à la nature des causes libres, mais si peu fixes, que le moindre chagrin qui arriverait à un homme, les bouleverserait entièrement à la ruine de la liberté humaine ! Un simple gouverneur de ville se fera moquer de lui, s'il change ses règlements et ses ordres tant de fois qu'il plaît à quelqu'un de murmurer contre lui; et Dieu, dont les lois regardent un bien si universel que peut-être tout ce qui nous est visible, n'y a sa part que comme un petit accessoire, sera tenu de déroger à ses lois, parce qu'elles ne plairont pas aujourd'hui à l'un, demain à l'autre; parce que tantôt un superstitieux jugeant faussement qu'un monstre présage quelque chose de funeste passera de son erreur à un sacrifice criminel; tantôt une bonne âme, qui néanmoins ne fait pas assez de cas de la vertu pour croire qu'on est assez bien puni quand on n'en a point, se scandalisera de ce qu'un méchant homme devient riche et jouit d'une santé vigoureuse ? Peut-on se faire des idées plus fausses d'une providence générale ? Réponse aux questions d'un provincial, t. 3, p. 262.

quoique plus capable de prévenir les irrégularités; il confesse que lui-même pendant quelque temps a cru que cet auteur donnait par là un merveilleux dénouement : mais il ajoute qu'il est presque impossible de s'en payer après avoir lu les livres de M. *Arnault* contre ce système, et considéré l'idée vaste et immense de l'Etre souverainement parfait. Cette idée, dit-il, nous apprend qu'il n'est rien de plus aisé à Dieu que de suivre un plan simple, fécond, régulier et commode en même temps à toutes les créatures. Serait-il possible qu'une nature dont la bonté, la sainteté, la sagesse, la science, la puissance sont infinies, qui aime la vertu souverainement, et qui hait le vice souverainement, n'aurait pu trouver dans la vertu aucun moyen proportionné et convenable à ses fins? Serait-il possible que le vice seul lui eût offert ce moyen? Si le vice en tant que vice a été le seul moyen de parvenir au but du Créateur, qui aime nécessairement sa gloire, il s'ensuivra que Dieu aime nécessairement le vice en tant que vice; à quoi l'on ne peut songer sans horreur. Il s'ensuivra aussi que la persévérance d'Adam dans l'innocence a été impossible; que sa chute était absolument inévitable, antécédemment même aux décrets de Dieu; car il impliquerait contradiction que Dieu pût vouloir une chose opposée à sa sagesse : c'est au fond la même chose de dire, Cela est impossible à Dieu, ou de dire, Dieu le pourrait faire s'il le voulait, mais il ne le peut pas vouloir. Il s'ensuivrait encore qu'il n'y a aucune liberté en Dieu; qu'il est nécessité par sa sagesse à créer, et puis à créer précisément un tel ouvrage, et enfin à le créer, à le gouverner précisément par telles voies. Ce sont trois servitudes qui forment un *Fatum* plus que stoïcien, et qui rendent impossible tout ce qui n'est pas dans leur sphère. Selon ce système, Dieu aurait pu dire, avant même que de former des décrets : Je ne puis sauver un tel homme, *quippe vetor fatis*; ma sagesse ne me le permet pas.

Il infère de tout cela que si on adopte de tels éclaircissements on se voit contraint de renoncer aux notions les plus évidentes sur la nature de l'Etre souverainement parfait. Elles nous apprennent que toutes les choses qui n'impliquent point contradiction lui sont possibles; que par conséquent il lui est possible de sauver des gens qu'il ne sauve pas : car quelle contradiction résulterait-il de ce que le nombre des élus serait plus grand qu'il ne l'est. Elles nous apprennent que, puisqu'il est souverainement heureux, il n'a point de volontés qu'il ne puisse exécuter. Le moyen donc de comprendre qu'il veuille sauver tous les hommes et qu'il ne le puisse? Nous cherchions quelque lumière qui nous tirât des embarras où nous nous trouvons, en comparant l'idée de Dieu avec l'état du genre humain; et voilà que l'on nous donne des éclaircissements qui nous jettent dans des ténèbres plus épaisses.

X. *Réfutation du système de l'optimisme, mal soutenu par le P. Mallebranche.* — Les

théologiens convaincus que ces ténèbres ne sont point diminuées par le système de l'*optimisme*, le rejettent à juste titre comme opposé à la doctrine de l'Ecriture et des SS. pères, comme destructif de la toute-puissance et de la liberté de Dieu, enfin comme conséquent et appuyé sur des fondements ruineux, sur des termes équivoques, dont l'explication suffit pour en renverser tout l'édifice.

I. Qu'il soit contraire aux livres saints et au sentiment des pères, ils le prouvent par une foule de textes que cite le savant continuateur de M. Tournely (*Tract. de Oper. sex dier.*, pag. 1200 et seq.).

II. Qu'il détruise la toute-puissance et la liberté divines, ils le démontrent par ce raisonnement : Plusieurs mondes sont possibles; si Dieu était obligé de créer le meilleur, tous les autres seraient impossibles.

Répondre avec Leibnitz qu'à ne regarder que la puissance de Dieu, plusieurs mondes sont possibles, que Dieu les voit, les connaît, que son idée en fait la possibilité absolue, en constituant leur essence; mais que sa volonté n'en peut réaliser l'existence, parce que sa sagesse s'y oppose en faveur du monde reconnu le meilleur; c'est dire et se contredire, c'est faire une réponse absurde qui met en opposition les attributs divins. Comment la sagesse de Dieu peut-elle borner sa puissance, et l'empêcher de produire ce qui est possible en soi et par rapport à lui? Qu'est-ce qu'une chose qui est possible dans son essence et impossible dans son existence? n'est-ce pas toujours relativement à l'existence que les choses sont dites et censées possibles? Quelle contradiction qu'une chose toujours possible ne puisse jamais exister?

Comment et où Dieu voit-il cette pluralité de mondes inférieurs en bonté à celui-ci? les voit-il en eux-mêmes? non; car n'existant pas, ils n'ont aucune réalité; il les voit donc en lui-même; ils existent donc en lui idéalement, intelligiblement. Quoi! il y aurait de l'indécence qu'ils existassent hors de lui matériellement, physiquement? et il n'y a aucune indécence qu'ils existent en lui mentalement, représentativement. C'est pourtant son idée qui constitue la décence et l'indécence absolues de toutes choses, ainsi que leur essence et leur possibilité. Voilà un argument *ad hominem* qu'a fait valoir un journaliste de Trévoux (*Ann.* 1737, t. 1, p. 2, 13), en attaquant Leibnitz par son propre principe; savoir, que l'idée ou la connaissance de Dieu fait la possibilité des choses, principe toutefois faux : car, comme toute connaissance suppose son objet déjà constitué, les choses ne sont pas possibles, parce que Dieu les connaît telles; mais Dieu les connaît telles, parce qu'elles sont possibles, et cette possibilité est fondée sur la toute-puissance inséparable de sa sagesse, parce que Dieu toujours sage ne s'oppose jamais à Dieu toujours puissant, et Dieu toujours puissant ne s'oppose jamais à Dieu toujours sage.

Répondre avec le P. Mallebranche (*Réflex. sur la prémot. phys.*, p. 276) que Dieu choi-

sit nécessairement entre tous les desseins que la sagesse lui découvre inégaux en perfection, celui qui est meilleur, c'est-à-dire, comme il l'explique, celui qui règle l'ordre immuable, la justice essentielle, celui qui détermine le rapport immuable qui est entre ses propres attributs, qu'il aime nécessairement, et qu'il ne peut vouloir, ni démentir, ni négliger; c'est donner pour réponse ce qui est en question, et alléguer pour preuve de son opinion ce que ses adversaires ne nient pas; car ils conviennent que Dieu ne peut ni démentir, ni négliger ses attributs, ni enfreindre l'ordre immuable et la justice essentielle; mais ils soutiennent que ni cette justice, ni cet ordre, ni ces attributs, ne le nécessitent à choisir entre deux desseins inégaux celui par lequel il manifeste plus ses perfections; car puisque rien ne le nécessite à les manifester, rien aussi ne le nécessite à les manifester autant qu'il le peut; de même que si rien ne me nécessite à faire l'aumône, rien aussi ne me nécessite à la faire aussi largement que je le pourrais. Si je suis libre de ne rien donner, je le suis aussi de donner plus ou moins à mon gré, et de manifester par là plus ou moins ma libéralité.

Qu'est-ce que l'existence et les autres dons qu'ont reçus les créatures, sinon des aumônes, des largesses de leur Créateur? Il pouvait, en les laissant dans le néant, ne leur en faire aucune; il a pu, en les en tirant, leur en faire plus ou moins, selon son bon plaisir, sans blesser l'ordre immuable et la justice essentielle qui ne sont nullement contraires à sa liberté entière dans la distribution plus ou moins grande de ses grâces? Le P. Mallebranche (*Traité de la Nature et de la Grace*, p. 108) avoue lui-même en termes formels qu'à l'égard de la grâce purement gratuite, l'ordre ne demande jamais que Dieu la donne, puisqu'on ne peut la mériter. Ce texte seul ne suffit-il pas pour détruire tout son système sur l'Incarnation qu'il prétend avoir été nécessaire? Cette grâce, la plus grande de toutes, n'a-t-elle pas été la plus purement gratuite, soit à l'égard de la sainte humanité de Notre-Seigneur, qui n'a pu la mériter; soit à l'égard du genre humain, pour qui elle a été un pur don de la bonté divine, suivant ce texte de l'Evangile : *Dieu a tellement aimé le monde que de donner son fils unique* (Joan. 3, 16). Un si excellent don que ses entrailles de miséricorde, touchées de nos maux spirituels, l'ont porté à nous faire par son excessive charité (Ephes. 2, 4), qui, en le faisant, nous a donné toutes choses (Rom. 8, 32), mérite sans doute nos ravissements d'admiration, nos transports de reconnaissance. Les mériterait-il (1) si indépendam-

ment de la création du reste de l'univers il n'était gratuit? serait-il gratuit s'il avait été fait, non librement, mais nécessairement?

D'ailleurs, suivant la décision des souverains pontifes et le sentiment de tous les théologiens catholiques, l'état de la nature pure est possible; mais cet état, où l'homme sans destination à la gloire céleste aurait été créé avec les seuls dons naturels, devient chimérique au cas que Dieu, posé la création du monde, ait été nécessité à se faire homme, et par conséquent à revêtir la nature humaine des dons surnaturels, et à enrichir les hommes de plusieurs grâces analogues à la vision béatifique que leurs bonnes œuvres unies à celles de leur chef (c'est-à-dire du Verbe incarné) leur auraient, par la valeur infinie de cette union, nécessairement méritées. Ce mérite aurait été un mérite de *condigno*, comme s'expriment les théologiens, *et secundum veram et incommutabilem justitiam*, ainsi que s'exprime le P. Mallebranche (*Réflex. sur la prénot. phys.*, p. 235), qui a emprunté ces paroles de S. Augustin (*Contra Faust. l. 26*), et dont le raisonnement conduit à nier la possibilité de l'état de pure nature, où les hommes privés de toute grâce n'auraient pu mériter la vision béatifique.

III. Que ce système soit inconséquent, et ne s'accorde pas avec les principes de son auteur, cela est clair par les rétorsions de ses principes contre lui-même, qui reconnaît que Dieu était libre de produire le monde, et qui en donne les raisons suivantes : 1° *Il est mieux, dit-il, que le monde soit que de n'être pas; mais être libre dans la production du monde, c'est une marque d'abondance, de plénitude, de suffisance à soi-même. Il est mieux, lui répliquons-nous, que le monde plus parfait soit que de n'être pas. Mais être libre dans la production et dans le choix d'un monde moins parfait, quoiqu'on en puisse produire un plus parfait, c'est aussi une marque d'abondance, de plénitude, de suffisance à soi-même.* Si dans un homme entièrement rassasié, la liberté de n'ajouter aliments à ceux dont son estomac est rempli est une marque de plénitude et d'abondance, n'est-ce pas une aussi (au cas qu'il en ajoute) d'être libre d'en ajouter plus ou moins à son gré? Si un homme maître de vivre dans une société nombreuse et choisie donne une marque de suffisance à soi-même en aimant mieux rester tout seul et en se plaisant à ne converser avec qui que ce soit, n'en donne-t-il pas aussi une marque lorsque, libre de converser avec dix personnes qui ont moins d'esprit et de savoir ou avec vingt autres qui en ont plus, il préfère la conversation

(1) Dans le système que nous combattons, Dieu n'est indifférent qu'à agir au-dehors, ou à ne point agir. Mais supposé qu'il veuille agir, il est obligé de faire de son mieux; sa sagesse ne lui laisse point de liberté sur ce point : elle l'oblige de donner à son ouvrage le plus de perfection qui se puisse selon l'ordre. Or cette nécessité où Dieu est sur ce point obscurcit et diminue beaucoup la reconnaissance que le monde lui doit sur les degrés de grace qui lui sont

donnés, puisque Dieu n'a pas été le maître de lui en donner moins, et que si, en agissant sagement, il avait pu donner au monde un seul degré de grace de plus, il n'aurait pu se dispenser de le lui donner. Mais qu'au contraire cette reconnaissance est juste, et que le bienfait est sensible, lorsqu'on est convaincu que Dieu nous a fait tant de bien sans aucun mérite de notre part et sans aucune obligation de la sienne. *Prémotion physique*, t. 4, p. 186.

moins spirituelle, moins savante des dix personnes à celle des vingt autres ? 2° Un monde moins parfait ne serait pas, selon ce philosophe (*Traité de la Nature et de la Grace*, 1^{re} disc., n. 3, p. 7), digne de Dieu, parce que sa valeur finie ne serait point relative et proportionnée au prix infini de l'acte par lequel Dieu l'aurait créé. L'acte, lui objecte-t-on, par lequel Dieu se serait déterminé (ainsi que de votre propre aveu il le pouvait s'il l'avait voulu) à ne rien créer aurait eu un prix infini, et n'aurait eu toutefois pour terme que le néant. Le néant a-t-il une valeur relative et proportionnée à celle d'un acte divin dont le prix est immense ? 3° Pourquoi Dieu n'était-il pas nécessaire à créer un monde ? c'est, suivant le même auteur, qu'il n'en est pas de Dieu comme de l'homme.

Un homme, dit-il (*Ibid.* p. 50), prend dessein de faire un ouvrage, parce qu'il en a besoin, ou parce qu'il veut voir l'effet que fera cet ouvrage, ou enfin parce qu'il apprend par l'essai qu'il fait de ses forces ce qu'il est capable de produire. Mais Dieu n'a nul besoin de ses créatures. Il ne ressemble point aux hommes, qui reçoivent des nouvelles impressions de la présence des objets. Ses idées sont éternelles et immuables : il a vu le monde avant qu'il l'eût formé comme il le voit maintenant. Enfin, sachant que ses volontés sont efficaces, il connaît parfaitement, sans faire aucun essai de ses forces, tout ce qu'il est capable de produire. Toutes ces mêmes raisons, lui répondons-nous, prouvent que Dieu créant un monde, n'est pas tenu de créer le meilleur, puisqu'il n'a pas plus besoin du meilleur que du moins bon (1), puisqu'il n'a pas moins vu le meilleur monde avant qu'il l'ait formé que le moins bon ; puisqu'il connaît parfaitement, sans faire aucun essai de ses forces, qu'il est capable de produire le meilleur monde comme le moins bon.

XI. *Distinction entre la bonté essentielle et la bonté accidentelle.* — Au reste ce mot bon étant équivoque, il est à propos d'en expliquer les divers sens. Il signifie une bonté ou essentielle ou accidentelle. L'essentielle consiste dans la convenance des attributs qui constituent une chose, qui la font ce qu'elle est, et sans quoi il répugne qu'elle soit : cette bonté des choses ne peut être ni plus ni moins grande. Fondée sur leur essence, elle est immuable, indépendante du bon plaisir de Dieu même, qui ne peut ni la détruire, ni la changer. L'accidentelle, qui consiste dans des qualités ou propriétés sans lesquelles un être peut exister, est susceptible du plus ou du moins. Elle peut aller toujours en augmentant vers l'infini, sans jamais y parvenir.

De même que la durée peut toujours croître sans qu'elle devienne jamais actuellement infinie, parce que, quelque longue qu'on puisse la concevoir dans un temps déterminé, cette longueur étant bornée peut encore augmenter : ainsi quelque degré de bonté ou de perfection accidentelle qu'on suppose actuellement dans une créature, comme cette per-

fection ou bonté ne saurait être infinie, elle est nécessairement limitée et conséquemment susceptible d'augmentation. De même encore qu'il répugne qu'on conçoive que Dieu ait fixé la durée d'une créature à un temps borné, par exemple, à un siècle, sans qu'on conçoive en même temps qu'il aurait pu la fixer à un temps plus long, par exemple, à deux siècles : aussi répugne-t-il qu'on conçoive que Dieu fixe la perfection accidentelle de cette créature à un certain degré déterminé, sans qu'on conçoive qu'il aurait pu la fixer à un degré supérieur. De même que Dieu peut toujours prolonger la durée d'une créature, et ne jamais cesser de l'augmenter, sans qu'elle arrive à une infinité actuelle (autrement l'éternité, à qui il est essentiel de n'avoir pas de fin, aurait une fin) : ainsi il peut toujours augmenter sa perfection accidentelle, par exemple, la bonté morale, la vertu, la science, le bonheur d'une créature intelligente, sans que jamais elle acquière et puisse jamais acquérir une infinité actuelle. De même que Dieu ne voit dans l'éternité aucune borne, aucune fin, ni dans le temps, aucun espace au-delà duquel il ne puisse prolonger la durée du monde ; ainsi ne voit-il dans l'exercice de son pouvoir sans bornes, dans la manifestation actuelle de ses autres attributs, et par conséquent dans la perfection de quelque monde possible que ce soit (1), aucun degré au-delà duquel il ne puisse augmenter la bonté accidentelle, soit physique, soit morale de ce même monde. L'hypothèse donc d'un monde actuellement le meilleur, en sorte que sa bonté ne puisse pas croître, n'est pas moins une chimère que l'hypothèse d'une durée actuellement la plus longue, en sorte que sa longueur ne soit pas susceptible d'accroissement.

La puissance, la sagesse du Créateur sont aussi inépuisables et infinies que son éternité. Supposer leur épuisement dans ses ouvrages *ad extra*, c'est détruire leur infinité ; de même que supposer l'épuisement ou la cessation d'une éternité (d'une durée [2]

(1) Parmi les mondes possibles dont la perfection, la bonté peut aller toujours croissant, n'y en a-t-il pas, demande-t-on, un meilleur que tous les autres, à cause que dès le premier moment de son existence, sa perfection, sa bonté serait fixée à un degré supérieur à celui de chacun d'eux dans le premier instant de sa création ? Nous répondons que dès qu'on conçoit sa perfection fixée à un certain degré déterminé on la conçoit bornée, finie, limitée : et comme tout ce qui est fini, borné, limité, peut par la toute-puissance divine recevoir de l'augmentation, on conçoit aussi que ce monde supposé le meilleur pouvait dès le premier moment de son existence être fixé à un plus haut degré de perfection ; par conséquent il pouvait dès-lors être encore meilleur qu'on ne le suppose. On a donc tort de le supposer le meilleur de tous les mondes possibles.

(2) A la comparaison prise de durée on peut en joindre plusieurs autres, dont le père Mallebranche lui-même se sert dans ses Méditations chrétiennes (page 10). « Dieu voit clairement, dit-il, que l'hyperbole et ses asymptotes et une infinité de lignes semblables prolongées à l'infini s'approchent toujours sans jamais se joindre : tu vois évidemment qu'on

(1) Bonorum meorum non eges. Psal. 15, 52.

exempte de fin) c'est détruire par des idées contradictoires cette éternité, c'est la supposer tout à la fois avoir une fin et n'avoir point de fin. Concluons de là que Dieu a été entièrement libre de donner aux perfections accidentelles de ses créatures telle étendue qu'il lui a plu, en sorte qu'il pouvait leur en donner davantage : par conséquent que sa sagesse ne lui a pas fait une loi de créer le monde le plus parfait, ainsi que le prétendent les optimistes, dont le système est avec raison rejeté par presque tous les théologiens, comme nullement propre à réfuter les objections de Bayle; mais ils ne s'accordent pas entre eux dans la manière de les résoudre.

XII. Exposition des diverses solutions dont les théologiens non optimistes se sont servis pour réfuter Bayle.— Les uns disent que Dieu pouvant empêcher le péché a voulu le permettre pour manifester sa justice et sa miséricorde, qui autrement seraient demeurées inconnues. Bayle répond que rien n'était plus facile que de faire connaître à l'homme ces deux attributs. La seule idée de l'Etre souverainement parfait apprend clairement à l'homme pécheur, que Dieu possède toutes les vertus qui sont dignes d'une nature infinie à tout égard; à combien plus forte raison eût-elle appris à l'homme innocent que Dieu est infiniment juste! Mais il n'eût puni personne? c'est par là même que l'on eût connu sa justice; c'eût été un acte continu, un exercice perpétuel de cette vertu : personne n'aurait mérité d'être puni, et par conséquent la suppression de toute peine eût été une fonction de justice. Répondez-moi, s'il vous plaît. Voilà deux princes, dont l'un laisse tomber ses sujets dans la misère afin de les en tirer quand ils y auront assez croupi, et l'autre les conserve toujours dans un état de prospérité. Celui-ci n'est-il pas meilleur, n'est-il même pas plus miséricordieux que l'autre? Ceux qui enseignent la conception immaculée de la sainte Vierge, prouvent démonstrativement que Dieu déploya sur elle la miséricorde et le bénéfice de la rédemption plus que sur les autres hommes. Il ne faut pas être métaphysicien pour savoir cela : un villageois connaît clairement que c'est une plus grande bonté d'empêcher qu'un homme ne tombe dans une fosse que de l'y laisser tomber, et de l'en tirer au bout d'une heure; et qu'il vaut mieux empêcher qu'un assassin ne tue personne que de le faire rouer après les meurtres qu'on lui a laissés commettre. Bayle cite ailleurs (*Rép. à un provincial*, t. 3, p. 209) un texte de S. Augustin qui dit : *Crudelem esse misericordiam velle aliquem miserum esse, ut ejus miserearis.*

D'autres répondent que Dieu a permis le

peut approcher à l'infini de la racine de 5, de 6, de 7, de 8, de 10 et d'une infinité de nombres semblables, sans pouvoir jamais la rencontrer. » Ce philosophe-mathématicien aurait pu voir évidemment par l'application judicieuse de ces parités que les créatures peuvent approcher à l'infini de la perfection du Créateur sans jamais la rencontrer, sans jamais parvenir à l'optimum.

péché pour manifester sa sagesse, qui éclate davantage dans la dextérité et l'habileté à remédier aux désordres qui arrivent chaque jour par la malice des démons et des hommes que dans un état d'innocence où tout aurait été dans l'ordre; mais c'est comparer, réplique-t-on, la Divinité ou à un père de famille qui laisserait casser les jambes à ses enfants, afin de faire paraître à toute une ville l'adresse qu'il a de joindre les os cassés; ou à un monarque qui laisserait croître les séditions et les désordres par tout son royaume, afin d'acquérir la gloire d'y avoir remédié. La conduite de ce père et de ce monarque est si contraire aux idées claires, distinctes, selon lesquelles nous jugeons de la bonté et de la sagesse, et en général de tous les devoirs d'un père et d'un roi, que notre raison ne saurait comprendre que Dieu puisse en user de même.

D'autres prétendent qu'il ne faut pas juger de la bonté de Dieu par les idées et les sentiments de bonté qui sont gravés dans l'esprit et le cœur des hommes; mais on leur objecte que l'Ecriture renvoie à ces idées et à ces sentiments pour juger de la bonté divine qu'elle représente comme fort supérieure à la bonté humaine. *Si donc, étant méchants comme vous êtes, est-il dit dans S. Mathieu (Cap. 7, 11), vous savez donner de bonnes choses à vos enfants, à combien plus forte raison votre Père, qui est dans les cieux, donnera-t-il les biens à ceux qui les lui demandent!* Dieu lui-même dans l'Ancien Testament, renvoyait les Juifs au témoignage de leur esprit et de leur cœur, pour juger qui avait tort de lui ou de sa vigne, à qui il reconnaissait qu'il devait ses soins et ses attentions bienfaisantes. *Quid debui facere vineæ meæ, et non feci (Isaï. 5)?*

D'autres enfin répondent qu'il ne faut pas trop presser la comparaison de la bonté d'un homme avec la bonté de Dieu; trop de disparités les différencient pour qu'on puisse argumenter des devoirs de la créature aux devoirs du Créateur : l'universalité de sa providence, la multitude de ses rapports, la préférence qu'elle doit au bien général, donnent des bornes à sa bonté à l'égard de chaque particulier. La tendresse d'un père roi est plus gênée que celle d'un père sujet; ce qu'il doit à l'Etat peut ne pas s'accorder avec l'amour qu'il a pour sa famille, et l'engager pour le bien public à consentir au malheur et à la perte de ses enfants, comme fit cet illustre Romain, qui, en qualité de consul, ordonna la mort de ses fils coupables, dont en qualité de père il eût voulu conserver la vie. A cet exemple on peut joindre ceux de Philippe II, roi d'Espagne et de Pierre-le-Grand, empereur de Moscovie, qui ont fait pareillement mourir leurs fils, parce qu'ils les croyaient fort criminels, et aussi indignes de voir le jour qu'incapables de porter la couronne.

Voici encore d'autres disparités que les approbateurs de cette réponse peuvent faire valoir comme bien fondées en raison et en autorité.

I. Un père est obligé par ce titre même d'aimer beaucoup son fils, non seulement comme son semblable, mais encore comme un autre lui-même, formé de son sang, engendré de sa propre substance, héritier de ses biens, représentant sa personne, et destiné à le faire en quelque sorte vivre après sa mort, en perpétuant son nom et sa race. L'obligation de sa grande tendresse paternelle est fondée sur sa nature humaine qu'il lui communique, par conséquent sur la loi naturelle, qu'il enfreindrait criminellement, s'il n'avait pas pour lui plus d'amour qu'un prince souverain n'est tenu d'en avoir pour un vil esclave. L'inégalité entre le prince et cet esclave, quelque grande qu'elle soit, est-elle comparable à celle qui se trouve entre le Créateur et la créature même la plus noble ? Celle-ci, que son origine du néant met par sa nature dans une condition entièrement servile, a-t-elle le moindre droit à une filiation divine ? Dieu, qui par pure bonté lui a donné l'être, et qui par son bon plaisir est absolument le maître de le lui ôter, est-il tenu de l'aimer avec une tendresse vraiment paternelle ? Quand il n'aurait pour elle qu'un amour égal à celui que le plus grand des rois doit avoir pour le dernier de ses sujets, ne l'aimerait-il pas encore beaucoup au-delà de ce qu'elle mérite ?

II. Un père est engagé par devoir à conserver son fils autant qu'il le peut ; Dieu et la patrie le lui ordonnent. Il y est engagé par intérêt, à cause des services aussi agréables qu'utiles que ce fils sera capable de lui rendre. Si pouvant et devant le sauver il le laisse périr, n'encourt-il pas l'indignation publique ? Ne s'expose-t-il pas à des châtimens rigoureux et à des remords cuisants qui déchireront sa conscience et détrempent d'amertume le reste de ses jours.

III. Un père est engagé par amour-propre à faire ce qui dépend de lui pour bien élever son fils, le détourner du vice, le porter à la vertu, et se procurer par là à soi-même ces sentimens touchans, ces affections délicieuses dont les cœurs des pères sont pénétrés, lorsque leurs enfans respectueux, soumis, reconnaissans, bien, réglés répondent parfaitement à la bonne éducation qu'ils leur ont donnée, et dont l'heureux succès tourne à leur propre honneur ; car la gloire du fils fait celle du père, *comme la gloire du père fait celle du fils* (Prov. 17, 6) : mais si ce fils abusant de sa bonté se montre indocile, ingrat, rebelle, dénaturé, au point de l'outrager, de le maudire, de le frapper, et même d'attenter à sa vie, n'a-t-il pas droit de le châtier et de le faire même punir de mort ? Les lois anciennes des plus sages législateurs de la Grèce et de l'Italie ne reconnaissent-elles pas qu'il a ce droit que lui attribue aussi la loi de Moïse (Deuter. 21, 18), et dont la tendresse, la bonté paternelle ne doit pas empêcher de faire usage ? Cette même bonté, cette même tendresse ne doit donc pas empêcher Dieu d'user du même droit envers l'homme criminel de lèse-majesté divine, et de le punir, de le rendre malheureux, après avoir

fait en vain tout ce qu'il devait pour le rendre saint et heureux, sans cependant avoir fait pour cela tout ce qu'il pouvait. Il n'était point tenu de déployer pour cet effet tout son pouvoir ; et aucune des raisons qui y obligent l'homme à l'égard de son enfant n'y oblige le Créateur à l'égard de sa créature dont la condition naturelle est d'être son esclave. Comme, à proprement parler, il n'est pas son père, puisqu'il ne l'a pas engendrée de sa propre substance, il ne lui doit pas les sentimens de tendresse spéciale et les traitemens de bienfaisance particulière qu'un père doit à son fils. Elle est sa fille, non par nature, mais par adoption ; et cette adoption n'étant qu'une pure faveur, qu'un don tout-à-fait gratuit qui dépendait entièrement de son bon plaisir, n'est pas à son égard un titre obligatoire d'y ajouter la grâce singulière de se servir de sa toute-puissance pour la préserver du péché. Il suffit qu'il lui donne tous les moyens nécessaires de s'en garantir ; et en les lui donnant, ainsi qu'il le fait avec abondance, surtout lorsqu'elle les lui demande avec une confiance filiale, il a pour elle plus d'amour que n'en a un bon père *donnant du pain, ou un œuf, ou un poisson à son fils qui le lui demande* (Luc. 11, 11), sans faire pour elle tout ce qu'il peut pour l'empêcher d'abuser de ses dons ; il fait plus que ce père qu'on suppose faire tout ce qu'il doit pour empêcher son fils d'abuser de la bonne éducation qu'il lui donne. Il mérite donc plus que lui le titre de *bon père*, d'autant plus qu'aucun motif d'intérêt, de devoir, d'amour-propre ne l'engage à lui accorder ses faveurs. Qu'il les lui accorde ou qu'il les lui refuse ; qu'elle en use bien ou qu'elle en abuse, il n'en est ni plus ni moins heureux, ni plus ni moins parfait, ni plus ni moins comblé de cette gloire intrinsèque qu'il trouve dans l'amoureuse connaissance de soi-même, et que ni les hommages ni les outrages de sa créature ne peuvent augmenter ni diminuer,

Loin de critiquer cette réponse, nous désirons fort, mes très-chers frères, qu'elle vous contente ; mais comme elle ne spécifie ni ne justifie les vrais motifs de la permission du péché, des personnes d'esprit et de savoir la trouvent peu satisfaisante aux principales objections de Bayle dont elles prétendent que plusieurs sont insolubles. Pour montrer qu'en ceci elles se trompent, nous tâcherons de traiter plus à fond et de résoudre plus clairement cette obscure et difficile question qui a si fort embarrassé et divisé tant de philosophes et de théologiens anciens et modernes. Pourquoi Dieu permet-il le péché ? pourquoi, malgré son amour pour le bien et pour ses créatures, n'empêche-t-il point le mal moral, source funeste d'un déluge de maux physiques qui inondent le monde ? Est-ce défaut de puissance ou de bonté de sa part ?

Nous répondons d'abord que ce n'est ni l'un ni l'autre, puisqu'il lui est aussi facile de l'empêcher que de le laisser arriver, et puisqu'un des motifs qui, sans l'obliger nécessairement à le permettre, l'y engagent

sagement, c'est son amour même pour le bien, parce que c'est un bien qu'il arrive du mal : c'est sa bonté même pour les bons, parce que sa puissance fait servir la permission du mal à la production d'un plus grand bien, c'est-à-dire d'un plus grand mérite, soit pour ceux des justes qui, constamment vainqueurs des tentations, en recueillent une plus ample moisson de grâce, de gloire, de récompense; soit pour ceux des pécheurs qui, après y avoir succombé, en font une pénitence plus honorable, plus sainte, plus rémunérée que l'innocence même.

Mais peut-il se faire, nous objectera-t-on, que ce soit un bien qu'il arrive du mal ? Peut-il se faire que le mal permis ou non empêché serve à la production du bien ? Comme il est de l'essence du bien de produire le bien, il doit être aussi de l'essence du mal de produire le mal : il ne peut donc jamais être cause du bien. Il ne peut, répliquons-nous, en être la cause efficiente; mais de même que le bien peut être la cause occasionnelle du mal (comme il arrive quand, par malignité ou par envie, on se scandalise d'une bonne action, ou quand on s'afflige du bonheur d'autrui); ainsi le mal peut être la cause occasionnelle d'un bien plus grand que celui qui serait arrivé s'il n'y avait pas eu de mal. Alors c'est par accident un bien qu'il soit arrivé du mal, parce que le plus grand bien que le mal occasionne non seulement contrebalance le mal, mais encore produit un effet plus honorable, plus avantageux, plus satisfaisant que celui qui aurait existé si le mal n'était pas arrivé. Eclaircissons ceci par une hypothèse qui a beaucoup de ressemblance avec un trait remarquable de l'histoire profane (1) et beaucoup d'analogie avec les motifs de la permission du péché. Hypothèse d'autant plus digne d'attention qu'elle rend sensibles et palpables plusieurs des motifs de la permission du péché.

Supposons, 1° qu'un général moins prudent que brave, et plus soldat hardi que sage capitaine, s'expose témérairement à être tué, et se voie dangereusement blessé; 2° que cette blessure, loin d'éteindre ou de ralentir son ardeur martiale, ne serve qu'à l'allumer davantage pour attaquer l'ennemi et pour vaincre ou mourir; 3° que la vue ou la nouvelle de sa blessure produise deux effets contraires dans deux parties de son armée composée de deux sortes de guerriers : les uns intrépides, avides de gloire, affectonnés par devoir et par reconnaissance au

service de leur roi, dont ils ont reçu de grandes faveurs; les autres timides et point ou peu jaloux de leur honneur et de celui de leur roi, quoiqu'il soit également leur bienfaiteur. Ceux-ci voyant ou sachant que leur commandant en chef a été blessé prennent aussitôt la fuite, dans laquelle beaucoup d'eux périssent; ceux-là, loin de les imiter, en sont indignés, et n'en deviennent que plus courageux pour faire des prodiges de valeur qu'ils n'eussent point faits s'ils n'y avaient point été animés tant par l'exemple héroïque et la situation dangereuse de leur général, au secours duquel leur zèle magnanime les a fait voler sur le champ, que par l'indignation qu'ils ont conçue de la lâcheté des fuyards, et par le désir d'en venger le déshonneur rejaillissant sur leur nation; 4° qu'un grand nombre de ces fuyards, apprenant l'heureux succès de ces prodiges de valeur, rougissent et se repentent de leur pusillanimité, reprennent courage, retournent au combat, et se signalent par de grands exploits plus que suffisants pour effacer la honte de leur fuite; 5° que ces exploits joints à ceux de leur général et des autres vaillants militaires de son armée, leur font gagner la bataille, et remporter une victoire complète, d'autant plus glorieuse et plus flatteuse pour lui et pour eux tous que grandement et longtemps disputée elle leur a coûté plus d'efforts et de périls, plus de peines et de fatigues, qui n'eussent pas été si considérables si lui n'avait pas été blessé, et si aucun d'eux n'avait fui.

Qui ne voit que, dans cette hypothèse, le mal de cette blessure et celui de cette fuite auraient occasionné un bien capable non seulement de compenser l'un et l'autre de ces maux, mais encore de procurer à cette armée victorieuse plus de gloire, de satisfaction et d'avantage que si ni l'un ni l'autre mal n'était arrivé ? Qui ne voit encore que, dans la même hypothèse, on aurait sujet de faire l'application de ces proverbes : *A quelque chose malheur est bon..... A la guerre comme au jeu il y a des fautes heureuses* ? Qui ne voit enfin que si le roi, dont parle cette hypothèse, avait prévu que les fautes de son général et d'une partie de son armée eussent été aussi heureuses, il aurait pu sagement les permettre, quoiqu'il eût été en son pouvoir de les empêcher, et toutefois, en les empêchant, de faire vaincre ses ennemis par ses troupes, mais de sorte que la victoire qu'elles eussent en ce cas promptement remportée sans presque aucun effort et presque aucun danger eût été beaucoup moins honorable et moins avantageuse à ceux de ses officiers et de ses soldats, que leur reconnaissance, leur affection à son service, leur bravoure constante, ou la réparation surabondante de leur faute passagère, ont montré dans la présente hypothèse bien dignes de son estime et de sa faveur, préférablement à un certain nombre de fuyards qui ont été supposés n'avoir point voulu revenir au combat, et avoir mérité par leur ingratitude et leur lâcheté persévérantes que, dans sa juste colère, il eût

(1) On peut voir dans l'Histoire ancienne écrite par M. Rollin (Tom. 6, p. 609), comment une grande imprudence d'Alexandre-le-Grand fut une faute heureuse, parce qu'elle occasionna des efforts extraordinaires de valeur que ce prince quoique blessé et une partie de son armée voyant sa personne en danger firent pour l'arracher à un péril imminent de perdre la vie, dans lequel un excès de témérité plutôt qu'un acte de bravoure l'avait engagé, et lui avait fait oublier qu'un général ne doit pas s'exposer pour faire un coup de main comme un simple soldat,

permis leur mal physique, c'est-à-dire, leur déshonneur et leur perte?

XIII. Application de cette hypothèse concernant la permission du mal physique, à la permission du mal moral. — Ce qui vient d'être dit de la permission du mal physique, nous le disons de la permission du mal moral, qui est le péché. Pourquoi Dieu le permet-il? C'est pour en tirer un plus grand bien que celui qui aurait lieu s'il ne le permettait pas; il en tire un bien prépondérant à ce mal, et plus que suffisant pour le compenser; il en fait résulter des effets plus avantageux et plus honorables que ceux qui seraient arrivés s'il n'avait pas permis le péché; il en tire non seulement plus de gloire pour soi-même, mais encore plus d'honneur et de profit pour les justes, dont il préfère avec raison les intérêts à ceux des pécheurs. Il aurait mieux valu pour les pécheurs, qui par leur malice ont le malheur de se damner, qu'il ne permit pas le péché: il valait mieux pour les justes, qui parce qu'il ne l'empêche pas ont le bonheur de se sauver avec plus de mérites, qu'il le permit. La permission du péché, désavantageuse à ceux-là, était fort avantageuse à ceux-ci; le plus grand avantage de ceux-ci était absolument inséparable du désavantage de ceux-là; il n'était pas possible de choisir un ordre de choses qui fût également avantageux aux uns et aux autres; il fallait ou en empêchant le péché en établir un qui eût été plus favorable aux pécheurs que celui dans lequel ils pèchent et se damnent, ou en le permettant en établir un autre plus favorable, plus méritoire pour les justes que celui où tout péché eût été empêché, et où leur franc-arbitre, aidé de secours spéciaux et presque irrésistibles, n'eût pu acquérir autant de mérites que dans l'état présent où il est aidé de secours généraux. Il n'y avait point de milieu entre ces deux ordres de choses, parce qu'il n'y en a point et ne peut y en avoir entre permettre le péché ou ne le point permettre, et qu'il n'y a point d'autre moyen d'empêcher tout péché que l'un de ces deux-ci, ou d'ôter la liberté par des grâces nécessitantes qui détruisent tout mérite, ou de la gêner par des secours spéciaux, auxquels étant très difficile de résister, il est très-peu méritoire de consentir. Auquel donc des deux plans ou des deux ordres de choses fallait-il ou convenait-il que Dieu donnât la préférence? Fallait-il qu'il favorisât les pécheurs, ses ennemis, aux dépens des justes, et qu'il sacrifiât l'utilité de ceux-ci, louables de vouloir user bien de leur libre arbitre pour l'honorer et lui obéir, à l'utilité de ceux-là, blâmables et punissables de vouloir abuser de leur liberté pour lui désobéir et l'outrager? Aurait-il tiré plus ou autant de gloire pour lui-même et pour les justes en ne permettant pas le péché qu'il en tire en le permettant? Nous prétendons qu'il était de l'intérêt de sa gloire et de la leur qu'il le permit; nous soutenons que le mal qui provient de cette permission pour les pécheurs, mais par leur faute, ne devait pas l'emporter sur le plus grand bien

qui en résulte, soit pour les justes, plus sanctifiés et plus récompensés; soit pour Dieu, plus honoré plus glorifié dans l'ordre présent des choses que dans celui où il n'aurait pas permis le péché. Nous disons qu'il était conforme à l'ordre que sa bonté spéciale pour les bons, qui par leur reconnaissance tâcheraient de la mériter, prévalût sur sa bonté pour les méchants, qui par leur ingratitude s'en rendraient indignes.

Nous avouons qu'il aurait pu empêcher les uns et les autres de pécher, en leur accordant à tous des grâces nécessitantes ou des secours spéciaux et infaillibles: il l'aurait pu, et il l'aurait fait, s'il l'avait voulu; et en le voulant, en le faisant, il aurait eu des raisons louables de le vouloir et de le faire: nous en convenons, et en cela notre sentiment diffère de l'optimisme, qui en refusant à Dieu ce pouvoir blesse sa toute-puissance et sa souveraine liberté. Mais nous ajoutons qu'il a aussi pu avoir et qu'il a eu en effet des motifs louables de permettre le péché. Nous ne savons pas [tous ceux qui l'y ont engagé, lui seul les connaît tous. Plusieurs sans doute échappent à notre vue trop faible, trop bornée pour les atteindre: nous ne pouvons en entrevoir que quelques-uns, et nous n'en assignons que trois, en observant que chacun d'eux pris séparément, n'aurait pas peut-être eu la force de résoudre Dieu à permettre le péché; mais en soutenant que réunis ensemble, sans avoir de quoi l'y obliger, ils ont pu l'y engager. Nous ne voulons rien avancer sans en donner des preuves; nous espérons, mes chers frères, que vous trouverez convaincantes celles que vous verrez dans les éclaircissements particuliers qui suivront l'exposé général que nous mettrons bientôt sous vos yeux; mais auparavant, qu'il nous soit permis d'expliquer quelques termes, ou peu usités, que nous y emploierons pour abrégé, ou équivoques, que nous allons définir pour en fixer le sens.

XIV. Explication de plusieurs termes ou peu usités, ou équivoques. — Par *état d'impeccance*, nous entendons avec les théologiens qui se servent de ces mots un ordre de choses dans lequel Dieu aurait empêché tout péché. Par *état actuel*, nous entendons l'ordre présent des choses dans lequel Dieu permet le péché. Par les *bons*, nous entendons ceux des anges et des hommes qui, dans l'état actuel, se sont sanctifiés, se sanctifient, se sanctifieront par le bon usage de leur franc-arbitre aidé de la grace. Par les *méchants*, nous entendons, ceux des anges et des hommes qui, dans l'état actuel, se sont damnés, se damnent, se damneront par l'abus de leur franc-arbitre aidé de tous les moyens nécessaires pour se sauver. Par *secours spéciaux*, nous entendons ceux qui donnent tant de facilité pour faire le bien qu'ils mettent dans une impossibilité morale de ne le point faire. Par *secours généraux*, nous entendons ceux qui, en inclinant au bien, ne mettent pas dans cette impuissance de ne le point faire. Par *franc* ou *libre arbitre*

tre nous entendons la faculté de se décider à son gré, de se déterminer par son propre choix, par son bon plaisir à l'un de plusieurs partis, dont aucun ne nécessite la volonté à l'embrasser; et nous remarquons avec M. Bossuet (*T. 10, p. 382*) qu'on est libre à l'égard de tous les sujets sur lesquels on peut douter et délibérer. C'est pourquoi, dit-il, nous sommes libres même à l'égard du bien véritable, parce que, quelque bien que nous y voyons selon la raison, nous ne sentons pas toujours un plaisir actuel en la suivant, et que par conséquent toute l'idée que nous avons du bien ne s'y trouve pas : de sorte que nous ne pouvons être nécessairement et absolument déterminés à aimer un certain objet, si le bien essentiel qui est Dieu ne nous paraît pas en lui-même (1).

(1) On ne peut hésiter sur le bien suprême qu'en ne le connaissant que d'une connaissance superficielle, imparfaite et confuse, qui le rabaisse jusqu'à le faire comparer aux biens qui lui sont infiniment inférieurs. Alors l'obscurité de ce grand objet et l'éloignement dans lequel on le considère, fait une espèce de compensation avec la petitesse de l'objet fini qui se trouve présent et sensible. Dans cette fausse égalité l'homme délibère, choisit, et exerce sa liberté entre deux biens infiniment inégaux. Mais si le bien suprême venait à se montrer tout-à-coup avec évidence, avec son attrait infini et tout-puissant, il ravirait d'abord tout l'amour de la volonté, et il ferait disparaître tout autre bien, comme le grand jour dissipe les ombres de la nuit. Il est aisé de voir que dans le cours de cette vie la plupart des biens qui se présentent à nous sont ou si médiocres en eux-mêmes, ou si obscurcis, qu'ils nous laissent en état de les comparer. C'est par cette comparaison que nous délibérons pour choisir; et quand nous délibérons, nous sentons par conscience intime que nous sommes les maîtres de choisir, parce que la vue d'aucun de ces biens n'est assez puissante pour détruire tout contre-poids, et pour entraîner invinciblement notre volonté. C'est dans le contre-poids des biens opposés que la liberté s'exerce. *M. de Fénelon, Lettre sur la Relig., p. 146.*

Ces trois sortes de biens, l'honnête, l'utile, le délectable, sont souvent opposés l'un à l'autre, et leur vue, leur considération, excite dans l'ame des mouvements contraires indélébiles, entre lesquels la volonté est d'abord en suspens, puis se décide librement, et se porte à son gré vers celui qu'elle préfère. Eclaircissons ceci par des exemples. Je suppose que je pense à me'enrichir : on me propose d'entrer dans une affaire où je ferai un grand profit aisément et en peu de temps. Ma volonté se sent flattée et attirée par cette idée d'un gain prompt et facile; mais j'ai de la religion et de la conscience, et j'aperçois de l'injustice dans ce moyen d'accroître ma fortune. Mon ame, alors inclinée d'une part vers le bien honnête, et de l'autre vers le bien utile, se sent combattue par deux mouvements indélébiles, et acquiesce ensuite librement à celui qu'elle veut. Autre exemple : on m'offre un emploi considérable, honorable, éclatant, mais difficile, périlleux, pénible. Cet objet a diverses faces sous lesquelles l'entendement le représente à ma volonté. L'opulence, l'honneur qui y sont attachés, piquent agréablement ma cupidité, mon ambition; mais d'un autre côté il y a des risques, des fatigues à essuyer, et l'idée d'une vie utile, tranquille, agréable à mes sens, avec laquelle cet emploi est incompatible, et que je suis naturellement porté à aimer, se présente en même temps à mon esprit. Ma volonté à dans ce cas un mouvement de complaisance pour l'honneur, la distinction, le bien utile qui

De là vient qu'il n'arrive que trop souvent que la passion, la fantaisie, le caprice, le désir de montrer par un faux point d'honneur qu'on est le maître d'agir comme on veut et de ne changer ni d'opinion ni de résolution, prévaut à la raison, quoique aidée et soutenue de motifs beaucoup plus capables de faire impression. Ne voit-on pas des gens si peu raisonnables, si entêtés, si abeurés à leur sens, qu'ils méprisent les sages conseils de leurs amis, les instantes prières de leurs proches, les justes reproches de leur conscience, les incommodités, les supplices, la mort, la colère de Dieu et les tourments mêmes de l'enfer? Quoiqu'ils les croient réels et affreux, ils aiment mieux s'exposer à les souffrir toujours que de rompre leur attache vicieuse à des objets prohibés qui n'ont que de faibles apparences de bien, et qu'ils ne préfèrent au devoir et à la vertu que par pure et franche élection, dont ils veulent absolument ne jamais se départir. Ne voit-on pas des scélérats déjà sentenciés qui, voulant montrer qu'on ne peut par violence leur arracher leur secret, aiment mieux endurer pendant plusieurs heures les tortures d'une cruelle question, et les endurent en effet avec une folle fermeté plutôt que de découvrir leurs complices, quoiqu'ils sentent bien qu'ils ont tort, en ne les découvrant pas, de se procurer à eux-mêmes de grands maux, que divers motifs dictés par la raison les excitent à s'épargner? N'a-t-on pas droit d'appliquer à chacun d'eux ces paroles d'un ancien poète, *Video meliora, proboque, deteriora sequor*? Ces exemples ne font-ils pas voir que, pour qu'un homme soit libre d'une liberté d'indifférence et de choix, il n'est point nécessaire qu'il ait des motifs égaux et une égale propension qui le portent vers la loi et vers l'objet de la passion; mais que, malgré l'inégalité des motifs et avec une plus forte inclination vers l'objet de sa passion, il peut suivre la loi, et avec une plus forte propension de sa raison pour la loi, il peut suivre sa passion; de sorte qu'en dernier résultat le principe décisif de son choix se réduise à sa volonté? Ce principe, *Sit pro ratione voluntas*, a lieu surtout par rapport au péché qu'on ne commet jamais que déraisonnablement et que par sa seule faute, dont l'on ne peut rendre d'autre raison que le bon plaisir, ou, pour mieux dire, le mauvais choix de sa volonté. *Il ne faut pas penser*, dit S. François de Sales (*Traité de l'amour de Dieu, t. 2, c. 11*), *qu'on puisse rendre raison de la faute que l'on fait au péché; car la faute ne serait pas faite si elle n'était pas sans raison.*

accompagne cet emploi; et un autre mouvement de complaisance pour le repos, la tranquillité, le bien délectable qui ne s'y trouve pas. Ces deux complaisances opposées naissent des différentes faces sous lesquelles je considère le même objet, et font la matière de ma délibération, où il s'agit de préférer l'une à l'autre. L'acte libre par lequel je me décide à préférer l'une n'est autre chose que mon acquiescement, par lequel je continue librement et par choix cette même complaisance qui était indélébile. *Voy. là-dessus le P. Daniel, 1^{re}. Dissertation théologique sur S. Aug.*

Nous observons encore que Dieu, maître des dons de sa bonté envers ses créatures, auxquelles il n'en doit aucun, était libre de choisir entre deux états possibles : l'un où, permettant le péché, il ferait une très-grande distinction entre les bons et les méchants; l'autre où, empêchant le péché, il n'en ferait aucune, mais les traiterait tous également, en leur accordant d'abord à tous la vision béatifique, ou en la faisant mériter à tous et à chacun par des secours spéciaux, seuls capables d'empêcher tout péché de la part d'un nombre innombrable d'agents libres dans le choix du bien et du mal. Cet état d'impeccabilité ou d'impeccance eût été sans doute avantageux à tous, dont il eût assuré la béatitude : mais il eût été moins avantageux aux bons, parce qu'ils n'y auraient pas mérité cette béatitude, ou qu'ils n'en auraient mérité qu'une moindre, fort inférieure à celle qu'ils méritent dans l'état présent. C'est en partie ce qui a engagé Dieu, non par obligation et nécessité, mais par décence et convenance, à choisir l'état actuel plus favorable aux bons, que celui d'impeccance qui n'eût été plus avantageux qu'aux méchants. En choisissant ce dernier, Dieu n'aurait pas fait tort aux bons; il leur eût même fait une grande grâce en leur procurant toujours la sainteté, la béatitude : en choisissant le premier (l'état actuel), il leur en a fait une plus grande, parce qu'ils y sont plus saints, plus heureux; mais il n'a pas fait tort aux méchants, puisque ce n'est que par leur faute qu'ils n'y sont pas du nombre des bons. C'est ce que nous ferons voir dans les éclaircissements qui suivront l'exposé que nous allons faire des motifs qui ont, nous ne disons pas, dû nécessairement, mais nous disons, pu convenablement engager Dieu à permettre que l'ange et l'homme péchassent.

Premier motif de la permission du péché.

Dans l'état actuel, les bons étant éprouvés par la tentation et trouvés dignes de Dieu (Sap. 3, 6) par le saint usage de leur liberté, aidée de secours généraux avec lesquels ils le glorifient plus et méritent plus que s'ils étaient aidés de secours spéciaux qui leur eussent été donnés dans l'état d'impeccance, Dieu permet le péché par amour tant de sa plus grande gloire que de leur plus grand mérite et bonheur, auquel contribue la malice des méchants qui ne doivent imputer qu'à eux-mêmes l'abus qu'ils font de leur franc-arbitre, et le malheur qu'ils ont de n'être pas du nombre des bons.

Ce motif est fondé sur beaucoup de textes sacrés qui seront expliqués dans la suite, et dont voici quelques uns : *Omnia propter seipsum operatus est Dominus, impium quoque ad diem malum* (Prov. 16, 4). *Pro justo datur impius, et pro rectis iniquus* (Ibid. 21, 18). *Dominus diligit Justos* (Psal. 145, 8). *Probat illos et invenit dignos se...* *Similiter autem odio sunt Deo impius et impietas ejus* (Sap. 14, 9). *Quam bonus Israel Deus his qui recto sunt corde* (Psal. 72, 1) ! En citant ces textes sacrés, nous avons en vue de les faire va-

loir, non contre les incrédules qui n'admettent pas la sainte Ecriture, mais contre des théologiens catholiques et des philosophes chrétiens qui prétendent qu'on ne peut donner aucune raison satisfaisante de la permission du péché, et qu'on doit se contenter de s'écrier avec S. Paul, *O altitudo*, etc.

Ce même motif est appuyé sur beaucoup de passages des pères et surtout de S. Augustin. Bornons-nous à ceux qui suivent :

Si ergo queritur, cur Deus tentari permiserit hominem quem tentatori consensurum esse præscebat: altitudinem quidem consilii ejus penetrare non possum, et longe supra vires meas hoc esse confiteor. Est ergo aliqua causa fortassis occultior, quæ melioribus sanctionibusque reservatur, illius gratia potius quam meritis eorum: sed tamen quantum vel donat sapere vel sinit dicere, non mihi videtur magna laudis futurum fuisse hominem si propterea posset bene vivere, quia nemo male vivere suaderet. De Genes. ad litt. l. 11, c. 4.

Cum ergo etiam per injustos justī, ac per impios pii proficiunt, frustra dicitur: Non crearet Deus quos præscebat malos futuros. Cur enim non crearet quos præscebat bonis profuturos, ut et utiles eorum bonis voluntatibus exercendis admonendisque nascentur, et juste pro sua mala voluntate puniantur? Ibid., c. 6.

At enim si Deus vellet, etiam isti boni essent. Quanto melius hoc Deus voluit, ut quod vellent, essent: sed boni infructuose, mali autem impune non essent, et in eo ipso aliis utiles essent... cum eos vitiis propriis malos futuros esse præscebat non eos tamen creare destitit, utilitati deputans eorum quos in hoc genere ita creavit, ut ad bonum proficere nisi malorum cooperatione non possent. Si enim non essent, nulli rei utique prodesse. Parumne boni est actum ut sint, qui certe illi generi utiles sunt? Quod genus quisquis non vult ut sit, nihil aliud agit nisi ut ipse in eo non sit. Ibid., c. 9, 11.

S. Anselme, suivant les traces de S. Augustin, se proposant la même question : Pourquoi Dieu n'a-t-il pas créé Adam et Eve dans un état d'impeccabilité ou d'impeccance, y fait la même réponse ? *Propter*, dit-il, *magis meritum* (Elucidar. c. 13) ; c'était pour leur faire acquérir un plus grand mérite en vainquant la tentation. Le même saint docteur parlant de la chute de Lucifer et de ses adhérents enseigne qu'elle fut l'occasion du mérite des bons anges, qui, indignés de leur rébellion, loin de suivre leur mauvais exemple, s'attachèrent fortement au souverain bien, et furent, en récompense, confirmés dans la grâce : *Cum enim viderent illos malum superbiendo eligere, indignati sunt et summo bono fortiter inhaeserunt; unde continuo in remuneratione confirmationem acceperunt* (Ibid., c. 9). Il enseigne aussi que la raison pour laquelle tous les mauvais anges ne sont pas précipités dans l'enfer, mais la plupart se trouvent répandus dans l'air, est pour que les élus soient par eux éprouvés, et méritent une plus grande couronne... *Non omnes projecti sunt in infernum, ut per eos*

(qui in hunc tenebrosam aerem projecti sunt) electi probentur et coronentur magis (Ibid. c., 7).

Second motif de la permission du péché.

Les biens que le péché permis occasionne dans l'ordre présent des choses étant fort supérieurs aux maux qu'il produit et aux biens qui auraient eu lieu s'il avait été empêché, Dieu a eu raison de le permettre pour manifester sa suprême puissance et sa profonde sagesse, qui tirent du mal un plus grand bien et font tourner à l'augmentation de sa gloire et de celle de ses élus les offenses faites à sa divine majesté, et les criminels efforts des démons et des méchants pour pervertir et perdre les bons.

On trouve les preuves de ce motif dans les textes suivants de Bellarmin : *Permisit Deus tentationem, et casum primi hominis, quia præsciens erat, quod ab ejus semine adjuto sua gratia, ipse diabolus fuerat sanctorum gloria majore vincendus, ut idem loquitur Augustinus, Lib. 14, de Civ. Dei, cap. 27. Denique addere possumus, occasione peccati primorum hominum Christum nobis donatum, per quem majora Dei munera suscepimus, quam ea fuerint, quæ per Adamum amisimus. Nam (ut Apostolus testatur Rom. 5) Ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia. Et : Non sicut delictum, ita et donum. Validius, inquit S. Leo, serm. 12, de Passione Domini, donum factum est libertatis, quam debitum servitutis. Et, ut idem ait in serm. 3 de Pentecoste : Si homo diabólica fraude deceptus, a lege sibi posita, per concupiscentiam non deviasset, Creator mundi creatura non fieret. Quod etiam docet S. Augustinus sermone 9 de Verbis Apostoli, cum ait : Nulla causa fuit veniendi Christo Domino, nisi peccatores salvos facere. Itaque Ecclesia cum exultatione, et gratiarum actione in vigiliis paschalibus canit, o felix culpa, quæ talem, ac tantum meruit habere Redemptorem ! Lib. 3 de Amiss. Grat., c. 2.*

Troisième motif de la permission du péché.

Dieu a permis les péchés des anges et des hommes pour manifester l'extrême différence qui se trouve entre sa nature infiniment parfaite et la leur essentiellement defectueuse, entre sa liberté absolument immuable dans le bien et la leur radicalement flexible au mal. Manifestation aussi honorable et glorieuse pour sa majesté suprême qu'humiliante et instructive pour les pécheurs et les justes : elle leur fait mieux connaître et sentir que tous les raisonnements du monde, 1° combien à la vue de leurs chûtes ou de celles de leurs semblables ils doivent s'abaisser profondément sous la puissante main (1 Petr. 5, 6) de leur Créateur, ne pas présumer de leurs forces, se défier de leur franc arbitre, veiller, prier sans cesse pour ne pas entrer en tentation, opérer leur salut avec crainte et tremblement (2 Cor. 7, 15) ; 2° combien ils doivent avoir une idée très-haute de Dieu et de sa sainteté souverainement respectable, parce qu'il renferme dans son exemption inamissible de tout défaut et de

toute imperfection d'entendement et de volonté le principe et la source inépuisable de toutes les vertus ; 3° combien ils doivent avoir une idée très-basse d'eux-mêmes et de leur propre fonds souverainement méprisable, parce qu'il contient dans son extraction du néant et son imperfection originelle, dans sa faiblesse, et sa fragilité naturelle, la racine et le germe fécond de tous les vices : 4° combien ils doivent, si la grace de Dieu les a préservés de l'état funeste du péché, en bénir sa bonté spéciale ; si elle les en a délivrés, en remercier son insigne miséricorde ; si elle ne les a pas encore retirés, implorer sa grande clémence, pour éviter le malheur horrible de tomber entre les mains (Hebr. 10, 31) vengeresses de sa redoutable justice.

Ce motif est indiqué dans les textes suivants de l'Écriture et de S. Augustin : *Non est sanctus ut est Dominus. 1 Reg. 2, 2. Qui se existimat stare, videat ne cadat. 1 Cor. 10, 12. Quam magna misericordia Domini et propitiatio illius, convertentibus ad se ! Eccli. 17, 28. Quis non timebit te, Domine?... Quam terribilia sunt opera tua ! Jer. 17, 8 ; Psal. 67, 5. Sic autem quidam moventur de hac primi hominis tentatione, quod eam fieri permisit Deus, quasi nunc non videant universum genus humanum diaboli insidiis sine cessatione tentari. Cur et hoc permittit Deus ? An quia probatur et exercetur virtus, et est palma gloriosior non consensisse tentatum, quam non potuisse tentari : cum etiam ipsi qui deserto creatore essent post tentatorem, magis magisque tentent eos qui in verbo Dei permanent, præbeantque illis contra cupiditatem deviationis exemplum, et incutiant contra superbiam timorem pium ? Unde dicit Apostolus : Intendens teipsum, ne et tu tenteris. Mirum est enim quantum ista humilitas qua subdimur Creatori, ne tanquam ejus adjutorio non egentes, de nostris viribus præsumamus, per Scripturas omnes divinas cura continua omnibus commendatur. De Genes. ad Litt. lib. 11, c. 6*

Premier éclaircissement sur les motifs de la permission du péché.

Leur énoncé contient en abrégé les vrais principes et les fondements solides des solutions d'une partie des difficultés les plus précieuses que Bayle propose et que nous allons rapporter.

Les idées de l'ordre ne souffrent pas qu'une cause infiniment bonne et sainte, qui peut empêcher l'introduction du mal moral, ne l'empêche pas, surtout lorsqu'en le permettant elle se verra obligée d'accabler de peines son propre ouvrage.

Ceux qui disent que Dieu a permis le péché parce qu'il n'aurait pu l'empêcher sans donner atteinte au libre arbitre qu'il avait donné à l'homme, et qui était le plus beau présent qu'il lui eût fait, s'exposent beaucoup. La raison qu'ils donnent est belle, mais on peut la combattre par des raisons qui sont plus à la portée de tous les hommes et plus fondées sur le bon sens et sur les idées de l'ordre... Le libre arbitre de l'homme, qu'on lui conservait sain et entier dans des circonstances où il s'en de-

vait servir à sa propre perte, n'était point un bon présent. Jamais nous ne comprendrons qu'on ait pu lui conserver ce privilège par un effet de bonté et par amour de sa sainteté. Ceux qui disent qu'il a fallu qu'il y eût des créatures libres afin que Dieu fût aimé d'un amour de choix sentent bien dans leur conscience que cette hypothèse ne contente pas la raison.

Voici encore une observation plus victorieuse. Tous les théologiens conviennent que Dieu peut procurer infailliblement un bon acte de volonté dans l'âme humaine, sans lui ôter les fonctions de la liberté. Une délectation prévenante, la suggestion d'une idée qui affaiblit l'impression de l'objet tentant, mille autres moyens préliminaires d'agir sur l'esprit et sur l'âme sensitive, font qu'à coup sûr l'âme raisonnable fait un bon usage de sa liberté, et se tourne vers le droit chemin sans y être poussée invinciblement. Calvin ne nierait pas cela à l'égard de l'âme d'Adam pendant le temps d'innocence, et tous les théologiens de l'Eglise romaine, sans en excepter les jansénistes, l'avouent à l'égard de l'homme pécheur. Ils reconnaissent qu'il peut mériter, quoique il n'agisse qu'avec une grâce, ou efficace par elle-même, ou suffisante à un tel degré, qu'elle est infailliblement suivie de son effet. Il faut donc qu'ils reconnaissent qu'une assistance fournie de Dieu à Adam si à propos, ou tellement conditionnée qu'infailliblement elle eût empêché qu'il ne tombât, se fût très-bien accordée avec l'usage du franc arbitre, et n'eût fait sentir aucune contrainte, ni rien de désagréable, et eût laissé l'occasion de mériter.

Voilà donc les défenseurs chassés de tous leurs retranchements. Diraient-ils pour leur dernière ressource que Dieu ne doit rien à la créature, et qu'il n'a pas été obligé de lui fournir une grâce nécessitante ou infaillible? Mais pourquoi donc disaient-ils tantôt qu'il a dû avoir des ménagements pour la liberté humaine? s'il a dû conserver à l'homme cette prérogative et s'abstenir d'y toucher, il doit donc quelque chose à son propre ouvrage. Mais laissant là cette instance ad hominem, ne peut-on pas leur répondre que s'il ne doit rien à la créature, il se doit tout à lui-même, et qu'il ne peut agir contre son essence. Or il est de l'essence d'une sainteté et d'une bonté infinie et qui peut tout de ne point souffrir l'introduction du mal moral et du mal physique.

XV. Six objets de ce premier éclaircissement. — Rien de plus captieux que ces raisonnements de Bayle, rien de moins solide. C'est ce que nous espérons faire voir dans ce premier éclaircissement et dans les suivants qui mettront dans leur jour plusieurs principes et dogmes importants que cet auteur a tâché d'obscurcir par un mélange artificieux du vrai et du faux. Nous y montrerons ce que le flambeau de la raison, joint à celui de la foi, découvre de lumineux sur six objets : 1° Sur les idées de l'ordre que Bayle fait tant valoir touchant ce que Dieu se doit à soi-même, à ses perfections, à ses créatures li-

bres; 2° sur le droit qu'il a de commander à celles-ci et sur l'obligation qu'elles ont de ne lui pas désobéir, en abusant de leur franc arbitre, qui en soi est un beau et bon présent; 3° sur l'utilité des épreuves auxquelles il met leur liberté par la tentation, et sur le plus ou le moins de mérite qu'elles peuvent acquérir, à proportion que ces épreuves sont plus difficiles et plus nombreuses; 4° sur les divers moyens par lesquels Dieu peut empêcher le péché, et sur le plus ou le moins de gloire qui en résulte pour les êtres libres usant bien de leur franc arbitre; 5° sur la nature des événements contingents en particulier, mais nécessaires en général, et sur ce que l'état d'impeccance eût été moins favorable aux bons et n'eût été plus avantageux qu'aux méchants; 6° sur ce qu'il était non nécessaire mais convenable que Dieu, ayant à se décider pour l'un ou pour l'autre des deux mondes possibles, ne préférât point l'état d'impeccance plus avantageux aux méchants à l'état actuel plus favorable aux bons; par conséquent qu'il permit le péché, en faisant tout ce qu'il doit, sans faire tout ce qu'il peut pour l'empêcher.

XVI. Premier objet. Idées de l'ordre sur ce que Dieu se doit à soi-même, à ses perfections, à ses créatures. — Dieu essentiellement juste, saint, parfait, se doit à soi-même de faire tout pour sa gloire, de ne rien faire qui blesse ses attributs, de ne haïr aucun de ses ouvrages, de ne pas créer des intelligences malheureuses et dans un état où, comparaison faite des biens et des maux soit présents, soit futurs, le néant vaudrait mieux pour elles que l'existence. Il ne peut donc pas prédestiner des créatures à la damnation, et encore moins au péché, comme des hérétiques anciens et modernes n'ont pas eu horreur de l'avancer. Il doit à ses perfections, toutes égales et infinies, un amour égal, infini, sans être tenu de manifester l'une plus que l'autre, par exemple, sa bonté plus que la justice, etc. Il ne doit à ses créatures finies et inégales en perfection qu'un amour fini et inégal, plus ou moins grand à proportion de ce qu'elles sont plus ou moins bonnes. Il ne leur doit donc pas de déployer sa toute-puissance pour leur faire tout le bien que, maître de ses dons, il peut leur faire par pure libéralité au-delà de l'exigence de leur nature ou de leur mérite. Il ne leur doit pas de les traiter toutes également sans égard à cette exigence, et de ne mettre aucune distinction entre les bons et les méchants : mais il doit rendre à chacun selon ses œuvres, ne pas punir l'innocent, ne pas récompenser le coupable, ne tromper personne, ne prédestiner, ne nécessiter, n'exciter personne au péché, donner à tous les êtres libres auxquels il impose des lois les secours vraiment suffisants pour les observer.

Voilà ce qu'exigent de Dieu ses perfections : mais exigent-elles qu'il change ou qu'il puisse changer les essences des choses ? non sans doute : Bayle en convient, et prouve

même au long que ces essences sont éternelles, immuables, indépendantes du bon plaisir divin (1). Les perfections de Dieu ne demandent donc pas qu'il change son essence et celle de sa créature. Or il est de son essence d'être seul impeccable par sa nature seule infinie, seule souverainement parfaite, seule absolument incompatible avec l'ignorance, la faiblesse, l'inconsidération et les autres sources du péché. Il est de son essence de pouvoir créer des êtres spirituels bornés dans leur nature, et limités dans la perfection et l'usage de leurs facultés, et laissés à leur choix entre la vérité et l'erreur, entre le pour et le contre, toutes les fois qu'ils n'ont pas sur chaque objet qui se présente à eux des connaissances claires ou très-certaines, seules capables de les décider invinciblement, parce que, jusqu'à ce qu'ils les aient, ils sont les maîtres de délibérer, de suspendre leur jugement, de différer leur consentement ou acquiescement.

Il est de l'essence de ces êtres libres que pour parvenir à ces connaissances claires ou très-certaines ils puissent avoir et mettre en œuvre des moyens suffisants : quels sont-ils ces moyens ? consulter leur raison, être attentifs à leurs idées, les comparer les unes aux autres, les approfondir, rappeler le passé, examiner le présent, prévoir l'avenir,

(1) Selon la doctrine d'une infinité d'auteurs graves, dit-il, il y a dans la nature et dans l'essence de certaines choses un bien ou un mal moral qui précède le décret divin. Ils prouvent principalement cette doctrine par les conséquences affreuses du dogme contraire ; car de ce que ne faire tort à personne serait une bonne action, non pas en soi-même, mais par une disposition arbitraire de la volonté de Dieu, il s'ensuivrait que Dieu aurait pu donner à l'homme une loi directement opposée en tous ses points aux commandements du Décalogue. Cela fait horreur. Mais voici une preuve plus directe et tirée de la métaphysique. C'est une chose certaine que l'existence de Dieu n'est pas un effet de sa volonté. Il n'existe point parce qu'il veut exister, mais par la nécessité de sa nature infinie. Sa puissance et sa science existent par la même nécessité. Il n'est pas tout-puissant ; il ne connaît pas toutes choses parce qu'il le veut ainsi, mais parce que ce sont des attributs nécessairement identifiés avec lui-même. L'empire de sa volonté ne regarde que l'exercice de sa puissance ; il ne produit hors de lui actuellement que ce qu'il veut, et il laisse tout le reste dans la pure possibilité. De là vient que cet empire ne s'étend que sur l'existence des créatures, il ne s'étend point aussi sur leurs essences. Dieu a pu créer la matière, un homme, un cercle, ou les laisser dans le néant, mais il n'a pu les produire sans leur donner leurs propriétés essentielles. Il a fallu nécessairement qu'il fit l'homme un animal raisonnable, et qu'il donnât à un cercle la figure ronde, puisque, selon ses idées éternelles et indépendantes des décrets libres de sa volonté, l'essence de l'homme consistait dans les attributs d'animal et de raisonnable, et que l'essence du cercle consistait dans une circonférence également éloignée du centre quant à toutes ses parties. Voilà ce qui a fait avouer aux philosophes chrétiens que les essences des choses sont éternelles, et qu'il y a des propositions d'une éternelle vérité, et par conséquent que les essences des choses et la vérité des premiers principes, sont immuables. *Continuat. des pensées diverses, t. 2, c. 152, p. 771.*

et recourir à Dieu par la prière. Il est aussi de leur essence qu'ils soient les maîtres de faire ou de ne pas faire autant d'examen, d'attention, de réflexion et d'usage des autres moyens, qu'il est nécessaire d'en faire pour parvenir à cette clarté ou certitude de connaissances, et pour ne pas confondre les apparences de la vérité et du bien avec la vérité et le bien mêmes ; de sorte que s'ils n'usent pas comme ils le peuvent et le doivent de ces moyens laissés au pouvoir et sous l'empire de leur franc arbitre ; s'ils sont inconsidérés, inappliqués, précipités, ou négligents, lâches, paresseux ; si rebelles à la lumière de la raison combattue par la passion ils préfèrent le bien délectable ou utile au bien honnête, c'est leur pure faute, c'est à eux seuls qu'ils doivent imputer l'erreur ou le péché dans lequel ils tombent, tandis qu'il ne tient qu'à eux de n'y pas tomber. Il ne tient pas à eux de n'être point faillibles ou défectibles ; mais il ne tient qu'à eux de ne pas faillir, de ne pas déchoir du degré de bonté ou de perfection qu'ils avaient reçu de Dieu. Cette faillibilité, cette défectibilité qui n'est pas un mal moral, mais une imperfection physique, leur est essentielle : c'est une propriété absolument inséparable de leur nature limitée, imparfaite, tirée du néant (1).

La bonté de Dieu n'exigeant pas qu'il tirât du néant ses créatures, n'exige pas non plus qu'il les élève au-dessus de leur nature. Il lui suffit de les mettre dans un état où il vaut mieux pour elles d'exister que de ne pas exister. Tel fut l'état d'innocence et de bonheur commencé où l'ange et l'homme ont été créés, et où il ne tenait qu'à eux de persévérer par leur libre arbitre, dont le bon usage leur eût mérité la consommation de ce bonheur par la vision intuitive et la jouissance délicieuse du souverain bien. Cette vision, cette jouissance n'ôtent pas le fonds et la faculté radicale du franc arbitre essentiellement flexible au bien et au mal. Elles ne font qu'en empêcher l'exercice à l'égard du péché, en éloignant de la volonté tous les motifs qui, s'ils lui étaient présents, pourraient la séduire, à cause qu'elle est d'elle-même faillible et capable de péché, puisqu'il conste par l'expérience qu'elle pèche, et par conséquent qu'elle peut pécher. Le péché existe ; il peut donc exister ; Dieu donc, en faisant tout ce qu'il doit pour l'empêcher, peut le

(1) Si on demande par où le mal peut trouver entrée dans la créature raisonnable, au milieu de tant de bien que Dieu y met, il ne faut que se souvenir qu'elle est libre, et qu'elle est tirée du néant. Parce qu'elle est libre, elle peut bien faire ; et parce qu'elle est tirée du néant, elle peut faillir : car il ne faut pas s'étonner que venant, pour ainsi dire, et de Dieu et du néant, comme elle peut par sa volonté s'élever à l'un, elle puisse aussi par sa volonté retomber dans l'autre, faute d'avoir tout son être, c'est-à-dire, toute sa droiture. Or le manquement volontaire de cette partie de sa perfection, c'est ce qui s'appelle péché, que la créature raisonnable ne peut jamais avoir que d'elle-même ; parce que telle est l'idée du péché, qu'il ne peut avoir pour sa cause qu'un être libre tiré du néant. *M. Bossuet, t. 10, p. 425.*

permettre sans blesser ses attributs, qui n'exigent pas que, changeant l'essence des choses, il fasse que ce qui est essentiellement possible ne le soit pas et devienne une chimère. Bayle (1) lui-même, qui avoue qu'en consultant les idées de l'ordre, on ne trouve rien de plus absurde que l'hypothèse des deux principes, est forcé d'en convenir. *Il n'est pas plus évident, dit-il, que 4 et 4 font 8 qu'il est évident qu'une chose, si elle est arrivée, est possible. Ab actu ad potentiam valet consequentia, est un des axiomes des plus clairs et des plus incontestables de toute la métaphysique. Voilà un rempart impénétrable, et voilà qui suffit pour rendre victorieuse la cause des orthodoxes. Qu'on vienne nous dire, avec un grand appareil de raisonnements, qu'il n'est pas possible que le mal moral s'introduise dans le monde par l'ouvrage d'un principe infiniment bon et saint; nous répondons que cela s'est pourtant fait et par conséquent que cela est très-possible. Il n'y a rien de plus insensé que de raisonner contre des faits.*

Ajoutons que les idées de l'ordre et de la justice renferment la possibilité du désordre et du châtement. Pourquoi? c'est qu'elles mettent chaque chose en sa place, en son rang, et non au-dessus de sa nature ni au-dessous de son mérite ou démerite: elles n'élèvent donc pas les créatures raisonnables et libres au rang et au niveau de leur Créateur: elles n'attribuent pas à leur raison et à leur liberté essentiellement imparfaite la souveraine perfection de la sienne, absolument incompatible avec tout défaut d'entendement et de volonté. Elles les font donc concevoir capables foncièrement de faillir et de tomber par leur faute dans le désordre digne d'être puni par sa justice; car c'est un principe universellement reçu que toute faute mérite châtement.

Qu'y a-t-il d'ailleurs de plus conforme aux idées de l'ordre que cet autre principe: Aucun attribut de Dieu, relativement à des créatures libres, n'exige qu'il les estime plus qu'elles ne sont estimables, les aime plus qu'elles ne sont aimables, les favorise et leur fasse plus de bien que ne méritent leurs bonnes qualités? La raison en est que Dieu juge des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes. Il connaît, il apprécie leur juste va-

leur; il les estime, il les aime à proportion de ce qu'elles ont de bon; il a pour elles des sentiments contraires ou différents à proportion de ce qu'elles ont de mauvais ou d'imparfait. Or ce qu'il y a en elles de bon n'exige pas que Dieu les estime, les aime au point d'empêcher qu'elles ne pèchent. C'est en elles, il est vrai, une bonne qualité, une perfection estimable et aimable de pouvoir faire le bien par le bon usage de leur liberté: mais d'une autre part c'est en elles une qualité défectueuse, une imperfection méprisable et déplaisante de pouvoir faire le mal par l'abus de leur franc arbitre. Cette imperfection qui contient la racine, le germe, la semence de tous les vices, est aussi grande dans son genre et déplaît (1) autant à Dieu que la perfection de pouvoir faire le bien est grande dans son espèce et plaît à son auteur, parce qu'elle renferme la racine, le germe, la semence de toutes les vertus. Comme donc cette perfection essentielle qu'elles ont de pouvoir faire le bien peut être un motif à Dieu, à qui elle plaît, de ne pas les empêcher de le faire; de même l'imperfection également essentielle qu'elles ont de pouvoir commettre le mal peut être un motif à Dieu, à qui elle déplaît, de ne pas les empêcher de le commettre. Il peut à la vérité par pure grace, en les favorisant au-delà de leur mérite, les en empêcher: mais le doit-il? Y est-il tenu? Nullement: ni sa bonté, ni aucune de ses perfections ne l'y oblige, pas plus qu'elle ne l'obligeait de les créer, de leur donner l'être. C'était, dans leur nature indifférente d'elle-même, à l'être et au non-être une perfection de pouvoir le recevoir, et une imperfection de pouvoir ne le pas recevoir. De là vient que Dieu, quoique infiniment bon, était libre de le leur refuser, et en le leur refusant, il n'eût pas blessé ses attributs: il ne les a donc pas blessés en n'empêchant pas ses créatures de pouvoir, suivant l'imperfection de leur nature essentiellement défectible, faire le mal et de le faire en effet.

Au reste en n'empêchant pas qu'elles ne le fassent, il ne le fait pas lui-même; quoique il ne l'empêche pas autant qu'il le peut, il l'empêche autant qu'il le doit par ses commandements, par ses bienfaits, par ses promesses; par ses menaces et par des secours très-suffisants de sa grace accordée à l'ange et à l'homme pour ne point pécher.

(1) Les idées les plus sûres et les plus claires de l'ordre nous apprennent qu'un être qui existe par lui-même, qui est nécessaire, qui est éternel, doit être unique, infini, tout-puissant, et doué de toutes sortes de perfections. Ainsi en consultant ces idées, on ne trouve rien de plus absurde que l'hypothèse des deux principes.... Quand les manichéens nous allèguent que puisqu'on voit dans le monde plusieurs choses qui sont contraires les unes aux autres il y a nécessairement deux principes, ils font pitié. L'opposition qui se trouve entre ces êtres, fortifiée tant qu'on voudra par ce qu'on appelle variations, désordres, irrégularités de la nature, ne saurait faire la moitié d'une objection contre l'unité de Dieu. On donne raison de toutes ces choses, ou par les diverses facultés que Dieu a données aux corps, ou par le concours des causes occasionnelles intelligibles sur lesquelles il lui a plu de se régler. *Diction. philosoph.*, p. 262.

(1) Elle ne déplaît pas à Dieu comme le péché: elle naît dans les créatures du fond de leur nature limitée, qui borne nécessairement l'opération divine; au lieu que le péché naît du fond de leur volonté librement rebelle à celle de Dieu; mais elle lui déplaît comme un vil apanage de leur extraction du néant, et comme un défaut attaché essentiellement à cette très-basse origine, qui les rend capables de haïr leur Créateur, de l'outrager, de vouloir même l'anéantir, en désirant qu'il n'existe pas. Cette défectueuse capacité qu'elles ont de commettre le péché qu'il abhorre, lui déplaît, quoique actuellement elles ne le commettent pas: de même que la capacité ou la puissance qu'un homme que j'aime a de me haïr, de m'outrager, de me tuer, me déplaît, quoique actuellement il ne me haisse pas, ne m'outrage pas, ne me tue pas.

S'il leur avait refusé son assistance nécessaire pour observer sa loi, ils auraient lieu de se plaindre de sa conduite à leur égard ; mais ayant laissé au choix de leur libre arbitre secouru par sa grace de se rendre entièrement heureux par la vertu ou malheureux par le péché : s'ils ont choisi, en péchant, de se faire à eux-mêmes du mal, étant pleinement les maîtres de se procurer le plus grand des biens ; à qui doivent-ils s'en plaindre et attribuer leur malheur ? N'est-ce pas à leur propre folie et à la malice de leur cœur ingrat et pervers, qui a rejeté la récompense céleste lorsqu'elle était, pour ainsi dire, dans leur main, et a osé tourner contre Dieu même les dons de sa bonté, qui méritaient toute leur reconnaissance ? Des esclaves ou des sujets à qui un roi bon et puissant donnerait des moyens de parvenir à une haute fortune, en leur laissant la liberté de mettre ou de ne pas mettre en œuvre ces moyens, auraient-ils droit de murmurer contre lui et de l'accuser de manquer de sagesse, de justice ou de bonté, parce qu'il leur aurait laissé cette liberté, et qu'il aurait voulu qu'ils méritassent par leurs services cette brillante fortune ? Ne seraient-ils pas très-répréhensibles et très-punissables si, au lieu d'user de ces moyens pour l'obtenir en servant bien leur prince, ils en abusaient pour l'outrager et lui faire la guerre avec ses propres dons ? Ce prince, après avoir manifesté son inclination bien-faisante à leur égard, n'aurait-il pas droit de manifester sa justice vindicative par un châtiment exemplaire, qui contiendrait dans le devoir ses autres sujets, et leur ferait connaître la sagesse et l'équité de son gouvernement ? La comparaison est claire et n'a pas besoin d'être développée. Il s'y trouve même des différences considérables qui relèvent la bonté surabondante de Dieu et aggravent la noire ingratitude de l'ange et de l'homme prévaricateurs, qu'il avait favorisés de dons honorables et de secours surnaturels pour les aider à mériter un bonheur éternel et fort supérieur à l'exigence de leur nature. N'a-t-on pas droit d'appliquer à l'un et à l'autre ces textes sacrés ? *Cum in honore esset, non intellexit... Nolu it intelligere ut bene ageret : dilexit maledictionem et venit ei, et nolu it benedictionem, et elongabitur ab eo* (Ps. 48, 13 ; 35, 4 ; 108, 18).

Autant que cette comparaison est juste, autant sont defectueuses celles dont se sert Bayle, pour prouver que Dieu n'est pas moins obligé que nous autres hommes d'empêcher de tout son pouvoir le péché d'autrui. Les raisons qui nous obligent à aimer nos semblables comme nous-mêmes ont-elles lieu à l'égard du Créateur vis-à-vis de ses créatures ? Est-il tenu de les aimer infiniment comme soi-même ? Ne suffit-il pas qu'il ait pour elles un amour proportionné à la perfection limitée de leur nature et à la valeur bornée de leurs mérites ? Or il a été prouvé ci-dessus (Col. 297, 298) qu'un tel amour n'exige pas qu'il les empêche autant qu'il le peut, de pécher. D'ailleurs en empêchant le péché des autres, nous y trouvons notre propre

avantage, à cause que, 1° nous exerçons par là un acte de charité qui ne sera pas sans récompense ; 2° nous imposons par là une nouvelle obligation à ceux dont nous empêchons les péchés d'empêcher, par un motif de reconnaissance, les nôtres dans d'autres occasions ; 3° nous contribuons par là au bon ordre, au bien-être de la société humaine, dont nous faisons partie, et dont en procurant le bonheur général nous procurons le nôtre particulier. Dieu procure-t-il le sien ? devient-il plus ou moins heureux en empêchant le péché ? Quel avantage retire-t-il de ce que l'homme juste ne devienne pas pécheur ? La foi et la raison ne concourent-elles pas à établir la vérité de cette sentence du livre de Job ? *Quid prodest Deo, si justus fuerit ? aut quid ei confers, si immaculata fuerit via tua* (Job 22, 23) ? Ne concourent-elles pas aussi à prouver que les hommes ne doivent pas toujours faire tout ce qu'ils peuvent, afin d'empêcher le péché ? J'ai, par exemple, besoin d'argent pour une bonne œuvre, et je ne trouve personne qui veuille m'en prêter sans usure : je peux en recourant pas à un usurier empêcher son péché, mais je ne le dois pas ; je ne fais pas mal en ne l'empêchant pas ; je fais bien en le permettant, parce que de cette permission il résulte le grand avantage d'une bonne œuvre, qui autrement ne se ferait point : à combien plus forte raison Dieu fait-il bien de permettre le péché, dont la vue, jointe à celle des peines dont il le punit, est une occasion, un motif aux hommes de craindre leur Créateur, d'être plus fidèles à son service, et d'opérer beaucoup de bonnes œuvres qu'ils ne feraient pas s'il l'empêchait ? C'est ce que nous montrerons encore plus amplement et plus clairement dans la suite de cette Instruction.

Second éclaircissement sur les motifs de la permission du péché.

XVII. Droit de commander. Obligation d'obéir. Don du franc arbitre, beau et bon présent. — Un père a droit de commander à son fils, un roi à son sujet, un maître à son serviteur, quoique son semblable et homme comme lui ; à plus forte raison un Dieu créateur est-il en droit de commander à sa créature (1), sur qui il a un empire absolu, une

(1) En qualité de créateur, Dieu est le maître absolu de ses créatures et le principe de tous les biens dont elles jouissent. Sa souveraine autorité exigeait un hommage de dépendance et de reconnaissance de la part de la créature ; c'est ce que personne n'osera contester. Sa bonté infinie demandait que cet hommage ne fût ni difficile, ni onéreux. Sa sagesse devait fournir des motifs capables de l'engager et de la décider. Ainsi Dieu en usa-t-il dans le précepte qu'il fit au premier homme. Il le place dans le lieu le plus gracieux de la terre ; il fournit à tout ce que peuvent exiger ses désirs et ses besoins ; il lui donne un empire absolu sur tous les êtres dont il est environné, il lui permet l'usage de tous les fruits délicieux que ce lieu de volupté lui présente, et même de celui qui assure l'immortalité. Il est un seul arbre auquel il lui défend de toucher pour éprouver son obéissance, et faire reconnaître son autorité souveraine. Cette loi, cette défense, blesse-t-elle l'idée que

autorité légitime par toute sorte de titres (1) ! Si, usant de son droit, il lui commande de l'adorer, l'aimer, le remercier de ses bienfaits dans un état de béatitude commencée dont il l'a gratifiée, et dont il lui promet, si elle lui reste fidèle, l'accroissement et la stabilité, n'est-ce pas pour elle un devoir d'obéir, et un avantage de pouvoir, en obéissant, mériter d'être louée, récompensée, et devenir plus vertueuse et à jamais heureuse ? Elle a aussi, il est vrai, le pouvoir, en désobéissant, de démériter, et de devenir blâmable, punissable, malheureuse : mais ce pouvoir dont il ne tient qu'à elle de ne pas user et dont elle n'use jamais que par sa faute empêche-t-il que le don du franc arbitre soit un *beau et bon présent* (2), un présent honorable et avantageux, surtout si elle est aidée de secours qui lui facilitent la pratique des commandements ? N'est-il pas bien plus noble, plus glorieux, plus satisfaisant pour elle, si, par le bon usage de sa liberté, elle acquiert une augmentation de vertu et une éternité de bonheur, d'en jouir après les avoir méritées, que si elle les avait obtenues sans aucun mérite de sa part et uniquement par pure grâce et faveur de Dieu, à qui seul elle en aurait toute l'obligation, puisqu'elle n'aurait rien contribué à leur obtention ? au lieu qu'en les méritant elle y contribue, elle y coopère, elle y concourt avec Dieu, elle y met quelque chose du sien.

nous devons avoir de l'autorité souveraine de Dieu, de sa sagesse, ou de sa bonté ? *Diction. philos.*, t. 3, p. 242 et 243.

(1) Filius honorat Patrem et servus Dominum suum : si ergo Pater ego sum, ubi est honor meus ? et si Dominus ego sum, ubi est timor meus ? *Matth.* 6, 1.

(2) Dieu, en faisant l'homme libre, lui a donné un merveilleux trait de ressemblance avec la Divinité dont il est l'image. C'est une merveilleuse puissance dans l'être dépendant et créé, que sa dépendance n'empêche point sa liberté, et qu'il puisse se modifier comme il lui plaît. Il se fait bon ou mauvais à son choix, il tourne sa volonté vers le bien ou vers le mal, et il est comme Dieu, maître de son opération intime : il a même, comme Dieu, un mélange de liberté pour certains biens, et de nécessité pour d'autres. Comme Dieu est nécessité de s'aimer, et de n'aimer jamais que le bien, l'homme ne peut aimer que ce qui a quelque degré de bien ; et il aime Dieu nécessairement dès qu'il le connaît en pleine évidence. D'un autre côté Dieu, infiniment supérieur à tout bien distingué de lui, se trouve par cette supériorité infinie, pleinement libre de choisir tout ce qui lui plaît entre tous ces biens subalternes, lesquels, quoique inégaux entre eux, ont une espèce d'égalité en ce qu'ils sont infiniment inférieurs à l'Être-Suprême. Ainsi aucun d'eux n'est assez parfait pour déterminer Dieu, et chacun d'eux le laisse à sa propre détermination. L'homme a quelque chose de cette liberté. Aucun des biens qu'il connaît ici bas ne surmonte sa volonté, aucun ne le détermine invinciblement ; tous le laissent à sa propre détermination. Il est à lui, il délibère, il décide, et il a un empire suprême sur son propre vouloir. Il est certain qu'il y a dans cet empire sur soi un caractère de ressemblance avec la Divinité qui étonne. Ce trait de ressemblance est digne de la complaisance de celui qui se doit à soi-même de faire tout pour soi. *M. de Fénelon, Lett. sur la Religion*, p. 131.

Ce quelque chose qu'elle pouvoit n'y mettre pas, ce mérite qui lui vient en l'y mettant par son choix, lui appartient en propre, et a de quoi lui plaire par bien des titres. C'est un bon fruit produit dans son sein, et sorti de son fonds par la fécondité de son franc arbitre. C'est un bel ouvrage fait à son gré par la main habile et industrieuse de son conseil (*Eccli.* 15, 14). C'est un louable effet tantôt de sa soigneuse attention et de son prudent examen ; tantôt de ses sages et sensées réflexions ; tantôt de son judicieux discernement du vrai et du faux, du bien réel et du bien apparent ; tantôt de son courage à se faire violence dans l'option du bien honnête et commandé, mais désagréable aux sens, et dans la privation du bien délectable défendu, mais flattant la sensualité. C'est une acquisition qui, faite de ses propres deniers, lui est plus précieuse qu'un domaine hérité ou qu'un don reçu. C'est un avantage personnel, un profit qui lui est d'autant plus cher, que souvent elle l'a acheté au prix de la sueur de son front, et qu'elle l'a payé de sa propre personne, c'est-à-dire, qu'il lui a coûté bien des peines et des efforts, quand elle a, pour l'obtenir, préféré les voies épineuses de la vertu aux routes attrayantes du vice. C'est une nouvelle perfection qui lui est d'autant plus honorable, plus agréable, que se l'étant donnée par son plaisir, elle en est redevable en quelque sorte à soi-même (1), elle en a l'obligation à soi-même, elle en a la gloire, non en autrui, mais en soi-même (*Gal.* 6, 4), parce qu'elle en est la cause efficiente, la cause immédiate, la cause particulière. En vertu donc de ces titres ou principes de l'amélioration de son être, elle a droit, sans en tirer vanité, de s'en réjouir, de s'en savoir bon gré, de s'en estimer davantage et de s'en glorifier dans le Seigneur (1 *Cor.* 1, 31), puisque cette perfection nouvelle l'a rendue meilleure et plus agréable à ses yeux. Elle a aussi quelque droit d'en être estimée, louée, récompensée de Dieu, qui voit d'un œil d'approbation, d'applaudissement, et de complaisance, que pouvant lui refuser son amour, son cœur qu'il lui demandait, elle a voulu de son gré les lui accorder ; que bien loin d'en effacer ou de gâter et défigurer, comme elle le pouvoit, les traits de ressemblance qu'il lui a empreints de sa divinité elle les a ornés, embellis, perfectionnés ; et que loin d'en-

(1) Hoc autem dicitur aliquis habere per seipsum, cujus est sibi aliquo modo causa. Prima autem causa omnium bonorum nostrorum per auctoritatem est Deus : et per hunc modum nulla creatura habet aliquid boni per seipsam ; secundum illud primæ ad *Cor.* 4. *Quid habes, quod non accepisti ? potest tamen secundario aliquis esse causa sibi alicujus boni habendi, in quantum scilicet in hoc ipso, Deo cooperatur. Et sic ille qui habet aliquid per meritum proprium, habet quodammodo illud per seipsum : unde nobilius habetur id quod habetur per meritum, quam id quod habetur sine merito. S. Thom.* 3, 4, 19. a 3.

Par ce principe du libre arbitre, dit M. Bossuet (*T.* 10, p. 86), je suis capable de vertu et de mérite, et on m'impute à moi-même le bien que je fais, et la gloire m'en appartient.

fouir, de dissiper ou de profaner, comme il ne tenait qu'à elle, le riche talent qu'il lui avait donné elle a su le faire valoir, profiter, fructifier.

Ce talent est le franc arbitre, ainsi nommé parce qu'il est affranchi de servitude et de nécessité incompatible avec le mérite : car point d'acte méritoire sans exercice de la liberté d'indifférence active, qui renferme un vrai pouvoir de le faire ou de ne le pas faire selon son choix ; point d'acte démeritoire, point de péché sans usage de la faculté de le commettre ou des'en abstenir selon son option. Ce principe évident que l'illustre Archevêque de Cambrai (1) nomme à juste titre un *Dogme* tout à la fois *populaire, philosophique et théologique*, n'a pas besoin de preuves. *Voilà*, dit S. Augustin, *une vérité pour l'éclaircissement de laquelle on n'a aucun besoin d'approfondir les raisonnements des livres. C'est ce que la nature crie ; c'est ce qui est empreint au fond de nos cœurs par la libéralité de la nature ; c'est ce qui est plus clair que le jour ; c'est ce que tous les hommes connaissent depuis l'école où les enfants apprennent à lire jusqu'au trône du sage Salomon ; c'est ce que les bergers chantent sur les montagnes, ce que les Evêques enseignent dans les lieux sacrés et ce que le genre humain annonce dans l'univers.*

Les Encyclopédistes (Tom. 9, p. 469) eux-mêmes reconnaissent qu'en ôtant la liberté on ne laisse aucune trace d'ordre dans la société ; si les hommes, disent-ils, ne sont pas libres dans ce qu'ils font de bien et de mal, le bien n'est plus bien, et le mal n'est plus mal. Si une nécessité inévitable et invincible nous fait vouloir tout ce que nous voulons, notre volonté n'est pas plus responsable de son pouvoir qu'un ressort de machine n'est responsable du mouvement qui lui est imprimé : en ce cas il est ridicule de s'en prendre à la volonté, qui ne veut qu'autant qu'une autre cause distinguée d'elle la fait vouloir. Il faut remonter tout droit à cette cause, comme je remonte à la main qui remue le bâton, sans m'arrêter au bâton, qui ne me frappe qu'autant que cette main le pousse. Encore une fois, ôtez la *liberté*, vous ne laissez ni vice, ni vertu, ni mérite ; les récompenses sont ridicules et les châtimens sont injustes : chacun ne fait que ce qu'il doit, puisqu'il agit selon la nécessité ; il ne doit ni éviter ce qui est inévitable, ni vaincre ce qui est invincible. Tout est dans l'ordre ; car l'ordre est que tout cède à la nécessité. La ruine de la *liberté* renverse avec elle tout ordre et toute police, confond le vice et la vertu, autorise toute infamie monstrueuse, éteint toute pudeur et tous remords, dégrade et défigure sans ressource le genre humain. Une doctrine si énorme ne doit point être examinée dans l'école, mais être punie par les magistrats.

Ah! sans la *liberté* que seraient donc nos âmes, Mobiles, agitées par d'invincibles flammes ? Nos vœux, nos actions, nos plaisirs, nos dégoûts,

(1) Instruct. pastorale en forme de dialogue.

De notre être en un mot, rien ne serait à nous. D'un artisan suprême impuissantes machines, Automates pensants, mus par des mains divines, Nous serions à jamais de mensonge occupés, Vils instruments d'un Dieu qui nous aurait trompés. Comment, sans *liberté*, serions-nous ses images ? que lui reviendrait-il de ses brutes ouvrages ? On ne peut donc lui plaire, on ne peut l'offenser ; Il n'a rien à punir, rien à récompenser. Dans les cieux, sur la terre, il n'est plus de justice : Caton fut sans vertu, Catilina sans vice. Le destin nous entraîne à nos affreux penchans, Et ce chaos du monde est fait pour les méchans. L'oppresser insolent, l'usurpateur avaré, Cartouche, Mivivis, ou tel autre barbare ; Plus coupable enfin qu'eux, le calomniateur Dira, Je n'ai rien fait, Dieu seul en est l'auteur. Ce n'est pas moi, c'est lui qui manque à ma parole, qui frappe par mes mains, pille, brûle, viole. C'est ainsi que le Dieu de justice et de paix Serait l'auteur du trouble et le Dieu des forfaits. Les tristes partisans de ce dogme effroyable Diraient-ils rien de plus s'ils adoraient le Diable ?

Troisième éclaircissement sur les motifs de la permission du péché.

XVIII. Utilité des tentations. Plus il y a de peine, plus il y a de mérite à les vaincre. — Point de mérite dans un acte d'obéissance quand on n'est pas libre de ne le pas faire, ou qu'on est nécessaire à le faire, parce qu'alors le franc arbitre n'y met rien du sien. Peu de mérite dans cet acte quand on est peu libre de ne le pas faire, ou qu'on est presque nécessaire à le faire, parce que alors le franc arbitre n'y met presque rien du sien. Beaucoup de mérite dans cet acte quand on est fort libre de ne le pas faire, ou fort exempt de la nécessité de le faire, parce qu'alors le franc arbitre, en pleine liberté de n'y mettre rien, y met beaucoup du sien, et pour y mettre beaucoup du sien, il lui en coûte davantage de peines et d'efforts. Plus donc il y a de difficulté pour obéir, plus il y a de mérite dans l'obéissance. Il en est de même de toutes les autres vertus et bonnes œuvres. Elles sont plus ou moins méritoires à proportion de ce qu'elles sont plus ou moins difficiles ; et elles sont plus ou moins difficiles, à proportion du plus ou moins de force et d'abondance des secours reçus pour les pratiquer et du plus ou du moins d'efforts faits sur soi-même pour vaincre de nombreuses et fortes tentations. De là ces saintes maximes de l'Evangile : *Le royaume des cieux se prend par force, et ce sont les âmes courageuses qui en font la conquête* (Matth. 11, 12). *Efforcez-vous d'entrer par la porte étroite* (Luc. 21, 3). De là ces grandes louanges données par Jésus-Christ à cette pauvre veuve dont l'aumône, quoique très-modique en soi, mais qui lui avait coûté beaucoup d'efforts sur elle-même, parce qu'elle la prenait sur son nécessaire, fut estimée plus abondante et plus méritoire que les grandes largesses des riches, qui les faisaient aisément et de leur superflu. De là ces magnifiques éloges donnés par le Saint-Esprit (1) à cet homme riche qui, malgré la facilité que lui fournit son opulence de satisfaire ses passions et la difficulté de vaincre une foule de

(1) Beatus dives qui inventus est sine macula, etc. Eccl. 31, 8.

dangereuses tentations inséparables des richesses (1), évite le mal qu'il lui est si aisé de commettre, et fait le bien qu'il lui est si difficile de faire. De là ces justes motifs qu'avait S. Paul de se glorifier dans le Seigneur pour avoir travaillé plus abondamment à la vigne du Seigneur qu'aucun autre apôtre (2). De là ces vives exhortations de S. Jacques aux fidèles de mettre toute leur joie dans les diverses épreuves ou tentations qui leur arrivent, et de persévérer dans la patience jusqu'à l'arrivée du Seigneur, de même que le laboureur attend patiemment les pluies de la première et de l'arrière saison, dans l'espérance de recueillir les précieux fruits de la terre. *Omne gaudium existimate, etc. Et beatus vir qui suffert tentationem.* De là ces excellentes sentences du livre de l'Imitation : *In tantum proficies in quantum tibi vim intuleris.... Quanto natura amplius premitur et vincitur, tanto major gratia infunditur.... Illi maxime præ cæteris in virtutibus proficiunt, qui ea que sibi magis gravia et contraria sunt, viriliter vincere nituntur; nam ibi homo plus proficit, et gratiam meretur ampliore, ubi magis seipsum vincit, et in spiritu mortificat.*

De là encore ces comparaisons et ces exemples employés par les saints docteurs pour montrer l'utilité des épreuves et des tentations. De même que c'est dans les grands vents et dans les bourrasques qu'on reconnaît si un jeune arbre a bien pris racine, et que c'est dans la guerre et dans les combats, et non pas dans la paix et dans l'inaction, que l'on discerne le courage et la bravoure d'un soldat; aussi c'est dans la tentation, et non dans le repos, qu'on connaît le zèle et la fidélité d'un serviteur de Dieu. La tentation sert à purifier et à perfectionner le juste, comme la lime entre les mains de l'orfèvre sert à dégraisser et à dérouiller l'or, à nétoyer l'argent et à le faire briller; comme le pressoir où on met le diamant sert à le polir et à lui donner plus d'éclat; et comme la scie ou le ciseau d'un artiste sert à façonner une pierre de taille ou un bloc de marbre qu'on veut faire servir d'ornement à un bel édifice. Faut-il encore des comparaisons? en voici d'autres. Les tentations sont des coups de marteau qui servent à faire connaître la bonté du métal. Elles sont la pierre de touche avec laquelle Dieu reconnaît ses amis : car Dieu veut avoir, aussi bien que les hommes, des amis à l'épreuve. N'est-il pas écrit que comme l'argent s'éprouve par le feu et l'or par le creuset, ainsi Dieu éprouve les cœurs par la tentation (Prov. 17, 6)? Ne lit-on pas dans les psaumes cette prière que David faisait à Dieu? *Proba me, Domine, et tenta me* (Psal. 25, 2). Ah! Seigneur, éprouvez-moi et ne me refusez pas la consolation et l'inestimable avantage de pouvoir vous montrer qui je suis et quelles sont pour vous les vraies disposi-

tions de mon cœur; mais parce que je ne puis mieux vous les faire connaître qu'en souffrant, frappez, brûlez et me consommez, s'il le faut, de misères et de peines; je consens à tout, ure renes meos? Le Sage ne dit-il pas en parlant des justes que *Dieu les a tentés et trouvés dignes de lui* (Sap. 3, 5)? Le livre de Job ne représente-t-il pas Dieu se faisant un plaisir et un honneur devant ses anges et même devant Satan son ennemi, de considérer le beau spectacle qu'offre à ses yeux et aux leurs l'inébranlable fermeté de son fidèle serviteur aux prises avec l'adversité, dont, malgré son innocence, il essuie les coups les plus rudes, mais par là même les plus propres à signaler sa constance supérieure aux violents assauts de la douleur et aux furieuses attaques de l'esprit tentateur. L'archange Raphaël ne dit-il point à Tobie que, *parce qu'il avait été agréable à Dieu il avait fallu que la tentation l'éprouvât* (Tob. 12, 13), pour augmenter l'exercice, l'éclat, la récompense de sa vertu? Le généreux Mathathias ne cite-t-il pas à ses enfants, pour soutenir et animer leur courage, les exemples d'Abraham, de Joseph, de Daniel et d'autres illustres personnages, qui ne se sont acquis tant de gloire et de mérite, que parce qu'ils ont été trouvés fidèles dans la tentation (1 Mach. 25, 25).

Joindrons-nous à ces exemples ceux des apôtres, des martyrs et des autres héros du christianisme, qui sont autant de preuves de la même vérité? Nous aimons mieux, pour la persuader aux incrédules qui préfèrent les autorités profanes, faire valoir le témoignage, 1° des Encyclopédistes : *La gloire, disent-ils* (Tom. 7, p. 216), *suppose toujours des choses éclatantes en actions, en vertus, en talents, et toujours de grandes difficultés surmontées. Tout ce qu'elle a de merveilleux consiste dans les efforts de talents ou de vertu, 2° d'un des plus célèbres philosophes du paganisme; nous allons rapporter plusieurs textes* (1) *remarquables de Sénèque. Les grands hommes se réjouissent dans l'adversité des occasions qu'elle leur donne de montrer leur grandeur d'âme, comme les braves militaires se réjouissent dans la guerre des dangers où brille leur courage. Pourquoi Dieu envoie-t-il souvent à des gens de bien les maux les plus affligeants, les épreuves les plus difficiles? C'est pour la même raison qu'un général d'armée donne les ordres les plus importants et quelquefois les plus périlleux à des gens d'élite, à des officiers et soldats qu'il choisit exprès par estime et par affection; par estime à cause des preuves qu'ils ont déjà données de leur habileté ou de leur valeur; par affection, à cause qu'il veut leur fournir par là des occasions favorables de se distinguer et de s'avancer. Dieu de même favorise les gens de bien, en fournissant à leurs vertus de quoi se fortifier et se perfectionner en s'exerçant. La partie du corps la plus exercée est d'ordinaire la*

(1) *Periclitatur castitas in deliciis, humilitas in divitiis. S. Bern.*

(2) *Abundantius illis omnibus laboravi. 1 Cor. 15, 40.*

(1) Les textes que nous citons ne se suivent pas tous dans son traité de la Providence, mais s'y trouvent épars en divers endroits.

plus forte : à force de travailler la main du laboureur s'endurcit et devient comme insensible au travail, à force de lancer des traits la main devient plus adroite à force de courir, le pied devient plus agile. Nous voyons des athlètes s'éprouver avec les plus forts afin d'entretenir leur force, et prier ceux qui les instruisent et les exercent de ne les point épargner, et d'employer contre eux tout ce qu'ils ont de vigueur et d'adresse. Un gladiateur croit que c'est lui faire une injure que de le faire combattre contre un moindre que lui en réputation et en forces. Il sait que c'est vaincre sans gloire que de vaincre sans péril. L'infortune fait la même chose. Elle choisit les plus forts, parce qu'elle les croit ses pareils et en passe quelques-uns par dégoût et par mépris ; elle attaque les plus constants et les plus fermes, c'est contre eux qu'elle dresse ses machines et qu'elle dirige ses batteries : elle éprouve le feu sur Scevola, la pauvreté sur Fabricius, l'exil sur Rutilius, les tourments sur Régulus, le poison sur Socrate, la mort sur Caton. Enfin on ne peut donner de grands exemples que dans la mauvaise fortune. Vous avez le courage grand ; mais comment puis-je le savoir, si l'occasion vous manque de faire paraître votre valeur ? Vous êtes venu aux jeux olympiques, mais il n'y avait pas d'autre personne que vous : vous en rapporterez une couronne, mais non une victoire ; vous avez passé votre vie sans obstacle et sans ennemis ; personne ne saura ce que vous valez, vous ne le saurez pas vous-même : car pour se connaître il est nécessaire de s'éprouver, et personne n'a jamais appris ce qu'il peut que par les expériences qu'il a faites de soi-même. La vertu s'énerve et s'amollit quand elle n'a point d'adversaires ; mais elle paraît dans son lustre lorsqu'elle montre ce qu'elle peut par les choses grandes ou pénibles, qu'elle exécute ou qu'elle supporte.

Cette dernière maxime que ce philosophe, aidé des seules lumières de la raison, a rendu évidente et sensible par tant de comparaisons et d'exemples, sert d'éclaircissement et d'appui à celle que nous avons établies dans notre présente observation savoir que dans l'état actuel où il y a beaucoup de tentations difficiles à surmonter pour obéir constamment à la loi de Dieu, il y a beaucoup de mérite pour ceux qui les surmontent, sans avoir des grâces très-fortes, et que s'ils en avaient toujours de telles, ils ne sauraient pas et ne montreraient pas, ou ne montreraient que très-peu ce qu'ils valent, et ils n'auraient pas ou presque pas de mérite dans leur obéissance : que les tentations, les épreuves sont donc très-utiles ; qu'elles servent à confirmer dans la vertu, parce qu'en leur résistant on acquiert de nouvelles forces et l'on mérite de nouvelles grâces : qu'il en est des hommes comme des arbres, dont les plus exposés aux ouragans, sont souvent les plus forts ; au lieu que ceux qui sont à l'abri, rompent facilement au premier coup de vent : que les tentations servent aussi à donner occasion de marquer à Dieu notre fidélité : que ce n'est pas une grande vertu de

s'abstenir de pécher quand on n'est pas tenté, ni d'être fidèle à son maître quand on n'est pas sollicité à quitter son service, ni de n'être pas vaincu quand on n'a pas de combats à soutenir. On connaît le soldat dans la mêlée, dit S. Cyprien, et le pilote dans la tempête. On a tort de se vanter d'être vaillant quand on n'est pas dans le danger. On se montre véritablement courageux quand on se défend bien lorsqu'on est attaqué ; « *Gubernator in tempestate dignoscitur : in acie miles probatur. Delicata jactatio est cum periculum non est : conflictatio in adversis probatio est virtutis.* » Lib. de Moralit.

Sur quoi sont fondées toutes ces maximes ? sur l'essence même de la liberté, qui consiste dans le pouvoir de faire ou de ne pas faire, selon notre choix, ce que nous faisons, et par là de mériter ou de démériter plus ou moins à proportion de ce que ce choix est plus ou moins à notre disposition. Il dépend de nous, il est soumis à notre pouvoir, il est laissé en la main de notre conseil (Eccl. 15, 34). Lorsqu'en le faisant nous préférons la vertu au vice, ce choix louable nous appartient comme notre propre ouvrage : il est comme le fruit de notre franc arbitre, qui, à la vérité, est un don de Dieu ; mais comme l'usage en est abandonné à la disposition de notre volonté, si nous en usons de notre plein gré pour adorer, aimer, servir notre Créateur, ce bon usage que nous faisons est une espèce de don et de présent agréable que nous faisons à Dieu, et dont Dieu nous sait un bon gré et nous tient compte ; il s'en tient lui-même honoré et en quelque sorte obligé, parce que nous aurions pu ne le lui pas faire, et parce qu'il considère le cœur (1 Reg. 16, 7) ; il demande le cœur, il aime celui qui par son propre choix, par son bon plaisir lui donne volontiers, malgré toute tentation, son cœur, conformément à l'invitation et à la demande contenue dans ces paroles de l'Écriture : *Mon Fils, donnez-moi votre cœur* (Prov. 23, 26). C'est de ce cœur que Dieu est singulièrement jaloux, et c'est de la libre donation que nous lui en faisons qu'il tire sa gloire, surtout lorsque entièrement maîtres de le lui refuser, nous choisissons avec une franche volonté de le lui accorder, et d'en consacrer à son amour les affections, qui ne seraient que de nulle ou de très-petite valeur à ses yeux si elles étaient forcées, ou très-peu libres de notre part. L'homme même n'a-t-il pas la délicatesse de vouloir des hommages libres ? Devons-nous être surpris que Dieu n'ait pas voulu que nous l'aimassions par force ou par une espèce de nécessité ? Nous-mêmes, dit un saint docteur, nous ne croyons pas que nos valets soient affectionnés à notre service, lorsque nous les tenons à la chaîne, mais seulement lorsqu'ils nous obéissent de bon gré.

Bayle (*Diction. hist.*, t. 3, p. 1912) prétend que cette pensée de S. Basile est fautive. Pour l'en convaincre, dit-il, il ne faut que le faire souvenir de l'état du paradis. Dieu y est aimé, Dieu y est servi parfaitement bien, et cependant les bienheureux n'y jouissent pas du

franc arbitre ; ils n'ont pas le funeste privilège de pécher. A quoi songeait S. Basile ?

Mais à quoi Bayle lui-même songeait-il en faisant une si pitoyable objection ? Ne savait-il pas , ou feignait-il malignement d'ignorer que le bonheur des anges et des saints est la récompense du mérite qu'ils ont acquis par le bon usage de leur franc arbitre aidé de la grace ? Par conséquent les actes d'amour divin qu'ils y produisent nécessairement sont libres dans leur cause , et contribuent plus à la gloire de Dieu et à la satisfaction et l'honneur des bienheureux , que s'il n'y avait pas eu de mérite précédent et d'exercice louable de leur liberté ? N'est-ce pas pour eux un bien plus grand et plus glorieux de jouir du souverain bonheur comme du juste prix de leurs combats et de leurs victoires que s'ils en jouissaient sans avoir ni vaincu ni combattu ? Ne peut-on pas leur appliquer ces paroles d'un ancien, *Juvat meminisse laborum* (Virgile) ? Ne serait-ce pas une plus grande gloire , un plaisir plus satisfaisant pour un monarque de posséder un royaume qu'il aurait conquis par ses exploits héroïques , comme Henri IV à la pointe de son épée , que si , sans aucune peine , sans aucun mérite , il avait dès le berceau été placé sur le trône ? Le bâton de maréchal de France entre les mains du jeune Clément , qui , en considération des services de son père sous le règne de Philippe-Auguste , l'avait obtenu dès son enfance sans mérite personnel , lui faisait-il autant d'honneur qu'à l'illustre Fabert , qui , d'abord soldat , en montant de grade en grade , l'avait mérité par la grandeur et le nombre de ses propres services , plus glorieux pour lui qu'une haute extraction , puisqu'ils lui donnaient droit de dire comme le fameux Marius , à qui ses ennemis , ses envieux reprochaient sa basse naissance : *Je ne puis , il est vrai , produire en public ni les portraits de mes ancêtres , ni les trophées de leurs victoires ; mais je puis , s'il en est besoin , produire les récompenses militaires dont l'on m'a honoré , et les cicatrices des blessures que j'ai reçues dans les combats : ce sont-là les titres de noblesse que je n'ai point reçus de mes ancêtres , mais que j'ai acquis par mes travaux et mes périls.*

Si l'on veut d'autres exemples tirés de l'histoire ecclésiastique , la tiare pontificale sur la tête d'un Urbain IV , qui avait été enfant de chœur dans la cathédrale de Laon ; d'un Alexandre V , qui mendiait son pain dans son enfance ; d'un Sixte-Quint , qui avait gardé les troupeaux dans sa jeunesse , ne leur faisait-elle pas plus d'honneur , comme étant la récompense de leur mérite extraordinaire , qu'elle n'en avait fait à plusieurs autres papes qui la devaient moins à leurs qualités personnelles qu'à leur haute noblesse et à leur puissante parenté ? Mais citons encore quelques traits de l'histoire profane , et opposons-les à ceux que rapporte Bayle. Pourquoi les couronnes qu'on distribuait aux athlètes vainqueurs dans les jeux olympiques leur étaient-elles si agréables et si glorieuses ? N'était-ce point parce qu'el-

les étaient la récompense de leur force ou de leur adresse ? Pourquoi les triomphes qu'on décernait aux généraux romains qui avaient remporté de signalées victoires les comblaient-ils d'honneur et de joie ? N'était-ce point à cause qu'il leur en avait coûté beaucoup de peines et de fatigues , de travaux et de combats pour les mériter ? Si ces généraux avaient été forcés , nécessités à souffrir ces peines et ces travaux , eussent-ils mérité d'en être loués et récompensés ? Le bon sens ne dicte-t-il pas à tous les hommes , que comme personne n'est blâmable ni punissable pour une action faite sans liberté et avec impuissance de s'en abstenir , personne aussi n'est digne de louange et de récompense pour ce qu'on lui fait faire ou souffrir par force et sans son libre consentement ?

Rien donc de plus vrai que les principes ci-dessus exposés ; point de mérite où il n'y a point de liberté ; point ou très-peu de gloire pour Dieu à recevoir des hommages qui ne sont libres ni en eux-mêmes , ni en leur cause. Un seul acte d'adoration ou d'amour de choix et de bon gré honore plus Dieu que cent millions d'actes d'amour ou d'adoration forcés et non librement produits. Quelque nombreux et profonds que soient les hommages qu'une créature rend à son Créateur sans usage de son franc arbitre , ils ne contribuent pas plus à la gloire de Dieu que ne feraient les abaissements multipliés d'une machine ou d'une statue de figure humaine , qui par la vertu de ses ressorts se prosternerait très-souvent devant un autel. Au contraire un seul acte héroïque de culte suprême rendu en public au vrai Dieu , du temps de l'idolâtrie et de la fureur des persécutions par un confesseur de la foi , malgré toutes les terreurs des plus affreux supplices , donnait plus de gloire au Seigneur que ne lui en donnent aujourd'hui mille hommages d'adoration rendus sans peine et sans péril par un fidèle élevé dans le sein du christianisme. Pour la même raison un seul acte héroïque d'obéissance ou d'une autre vertu pratiquée avec le secours d'une médiocre ou faible grace , malgré toutes les répugnances de la nature et avec beaucoup de peine , d'effort et de victoire sur soi-même , est plus honorable à Dieu , plus méritoire à celui qui le fait , que cent actes de cette même vertu produits à l'aide d'une très-forte grace avec beaucoup de facilité et presque sans aucune peine. Bayle lui-même en a fait l'aveu , lorsque après avoir parlé du pardon des injures , auquel on a naturellement une grande répugnance , il ajoute ces paroles bien dignes d'être remarquées , parce qu'elles sont bien propres à réfuter ses autres assertions. *Il n'y a point de prières , point d'assiduité aux églises qui vaille le culte que l'on rend à Dieu de cette manière , je veux dire en obéissant à sa loi par le respect qu'on lui porte , et contre le plus fort penchant de la nature* (Diction. Philos. , t. 1 , pag. 762).

Autant que cette assertion de Bayle est conforme à la vérité , autant lui est contraire celle-ci du même auteur. *Ceux qui disent qu'il a fallu qu'il y eût des créatures libres , afin*

que Dieu fût aimé d'un amour de choix, sentent bien dans leur conscience que cette hypothèse ne contente pas la raison.

Si Bayle avait eu l'esprit attentif et le cœur docile au témoignage de la vérité, elle lui aurait fait entendre et croire que cette hypothèse contente à tous égards la raison des hommes vertueux, reconnaissants et de bonne volonté (Luc. 2, 14) qui, fidèles à suivre le mouvement de la grâce contre le plus fort penchant de la nature, choisissent d'aimer Dieu, comme souverainement aimable, à cause de ses infinies perfections, de ses dons magnifiques et de ses éternelles récompenses : elle lui aurait fait bien sentir dans sa conscience que cette même hypothèse ne mécontente et n'alarme que les passions des libertins, des impies et des enfants de Bélial, qui n'ont que trop lieu de craindre que par leur faute elle ne devienne très-malheureuse pour eux, quoique Dieu leur eût donné tout ce qui était nécessaire pour les rendre très-heureux, la raison, la syndérèse, les grâces, etc. Celles-ci à leur gré ne sont jamais assez abondantes. Ils ne trouvent qu'un bienfait de trop, c'est la liberté, qui est en soi un bon et beau présent dont il ne tient qu'à eux de se servir pour aimer Dieu d'un amour de choix, et pour obtenir son amitié, sa protection, sa gloire, son royaume ; mais leur mauvais cœur en abuse pour ne payer que d'ingratitude leur bienfaiteur, et pour n'employer qu'à l'outrager ce qu'il leur avait accordé de santé, de force, de bonté, d'esprit, de talents. Un si indigne procédé a-t-il de quoi contenter la raison ?

A qui méritent-ils d'être comparés ? A des enfants rebelles et dénaturés qui ayant reçu d'un roi leur père des richesses immenses s'en serviraient pour lui faire la guerre, pour lever et soudoyer des troupes avec lesquelles ils s'efforceraient de lui enlever le sceptre et la vie. Quoi de plus infâme et de plus détestable qu'une telle conduite ! n'est-elle pas une image, un tableau de celle que tiennent ces hommes ingrats qui, sans mœurs et sans religion, font de leur libre arbitre et des autres dons de leur Créateur les instruments de leurs révoltes contre sa majesté suprême, qu'ils outragent et haïssent au point de souhaiter (ô souhait aussi exécrable qu'insensé et impie) qu'elle n'existât point, et qu'il n'y eût point de Dieu inspecteur et vengeur du crime (1) ; ils désireraient le pouvoir commettre sans gêne, sans crainte, sans nul trouble, sans aucun de ces remords rongeurs si bien figurés par le vautour de la fable qui déchirait le cœur de Prométhée.

Mais le pourront-ils ? Non : *Leur désir périra* (Psal. 111, 10), il n'aura point d'effet, il n'empêchera pas leur conscience d'exercer à leur égard tout à la fois ces quatre fonctions, de les accuser, de les juger, de les condamner, de les tourmenter, et par là de vérifier cet oracle de l'Écriture : *La tribulation et la détresse sont le funeste partage de tout*

homme qui fait le mal (Rom. 2, 9) ; Au contraire, dit encore le Saint-Esprit, *la gloire, l'honneur, la paix sont l'heureux apanage de quiconque fait le bien. La joie du cœur, laquelle est au-dessus de toute autre joie* (Eccli. 30, 10), la paix profonde et la sécurité délicate d'une âme qui contente sa raison, en rendant de son plein gré à Dieu l'hommage de cet amour de choix qu'elle reconnaît lui devoir par toute sorte de titres, sont pour elle une espèce de banquet continu (Prov. 15, 15) et de paradis anticipé. Plus cet hommage est libre, plus il est honorable pour Dieu et méritoire pour elle-même. Moins son franc arbitre est gêné en influant de toute sa force dans cet amour de choix, sans lequel il n'y aurait ni grande gloire pour Dieu, ni récompense pour elle ; plus son mérite est augmenté, parce que sa pleine coopération à la grâce lui fait mettre considérablement du sien dans la pratique difficile des bonnes œuvres, et dans la victoire pénible des fortes passions et des nombreuses tentations ; plus par conséquent elle se montre digne des bontés de son Créateur, qui fait, il est vrai, beaucoup pour elle par sa grâce, mais pour qui aussi elle fait beaucoup en obéissant à sa loi contre le plus fort penchant de la nature. Quelle douce consolation ! quelle indicible satisfaction ne goûte-elle pas, lorsqu'ayant essuyé toute sorte de périls, de travaux, de fatigues, de persécutions, de souffrances pour la gloire de son Dieu, comme S. Paul, elle peut dire avec lui : *La grâce de Dieu, par laquelle je suis ce que je suis, n'a pas été infructueuse en moi ! Avec elle j'ai travaillé plus abondamment que d'autres* (1 Cor. 15, 10). *J'ai bien combattu ; j'ai achevé ma course ; j'ai gardé ma foi. Du reste, la couronne de justice m'est réservée* (2 Tim. 4, 7, 8). Qui ne voit, qui ne sent qu'une couronne ainsi acquise à titre de justice par beaucoup de travaux et de combats donne beaucoup plus de joie qu'une couronne obtenue sans peine et par pure faveur ? Nous sentons, dit Bayle lui-même, *plus de joie dans l'acquisition d'un bien qui nous a coûté beaucoup de fatigues. On doit même avouer que cette disposition céleste par laquelle il faut acquérir la vertu à la sueur de son visage porte un caractère de bonté* (Diction. Hist., t. 1, p. 396). On peut voir dans le texte (1) d'un autre auteur que nous indi-

(1) Quelle joie plus sensible que celle d'un victorieux qui après avoir été reçu en triomphe dans la capitale, et se voyant dans la plus haute faveur auprès du prince, pense tranquillement au danger où il est de perdre la bataille s'il avait été moins vigilant ou moins brave, et si au lieu d'observer continuellement l'ennemi et de se tenir en garde contre les surprises et la ruse il s'était livré à ses plaisirs ? Ces plaisirs, pense-t-il alors, seraient passés, et que me resterait-il à présent, qu'une éternelle infamie ?... Il n'est pas jusque aux ennemis du salut qui ne servent de quelque chose à la félicité des saints. Que de combats a-t-il fallu donner, que d'assauts à soutenir ! quelle vigilance, quelle étude contre les ruses du tentateur ! Que de violence pour réprimer la passion ! Le poison était délicieux, la contagion était répandue partout ; une lâcheté, un peu trop de complaisance pour des faux amis, un respect hu-

(1) Dixit insipiens in corde suo : Non est Deus. Ps. 13, 1

quons la même vérité rendue sensible par des traits aussi pleins d'onction que d'énergie.

Quatrième éclaircissement sur les motifs de la permission du péché.

XIX. Divers moyens d'empêcher le péché. Leur usage ôte ou diminue la liberté. — Dieu pouvait-il empêcher que l'ange et l'homme péchassent? Il le pouvait, mais seulement par quelqu'un des quatre moyens suivants. Le premier était de leur ôter, sinon la faculté, du moins l'exercice du franc arbitre, et de ne leur laisser aucun usage de la liberté. Le second était de ne leur rien commander. Le troisième était, en leur faisant quelque commandement, de les nécessiter à la pratique de tout ce qui leur aurait été commandé, et de ne les laisser libres qu'à l'égard des choses indifférentes en soi ou simplement conseillées. Le quatrième était de leur faire observer tous ses commandements par des secours non nécessitants et irrésistibles, mais certains et infaillibles. Examinons ces quatre moyens, et montrons que le premier en ôtant tout usage de la liberté aurait ôté tout mérite, et que les autres en diminuant et gênant beaucoup la liberté auraient beaucoup diminué le mérite et la récompense.

Examen du premier moyen d'empêcher tout péché.

Bayle, après avoir entrepris de prouver dans une première observation que Dieu a dû dépouiller les hommes du franc arbitre à quelque prix que ce fût, et les arracher par force aux occasions d'en abuser plutôt que d'attendre qu'ils y trouvassent leur damnation éternelle par la production du péché (*Diction. hist.*, t. 3, p. 2213); après avoir rapporté en preuve diverses comparaisons, s'exprime dans les termes suivants, par lesquels il refuse en effet ce qu'il accorde en apparence.

Voilà, dit-il, sur quoi roulent les principes de ma première observation; mais présentement je me sers d'un autre moyen, j'accorde

main allait leur coûter la victoire. Oh, s'ils eussent été assez immortifiés pour préférer leurs plaisirs à leur devoir, ou assez lâches pour se laisser vaincre! Mais, par la grâce du Rédempteur, ils ont résisté, ils ont vaincu, ils ont été reçus en triomphe dans le ciel.... Qu'il est doux de penser qu'on a pu ne pas être bienheureux, et qu'on l'est en effet!.... Qu'on se sait bon gré de n'avoir pas pris le change dans une affaire de la dernière conséquence! Bon Dieu, qu'on est aise, quand on est dans le port, de penser aux écueils par où on a passé, et aux tempêtes qu'on a essuyées!.... On voit alors, on sent de quelle conséquence était l'affaire du salut. Perdre son âme, c'est perdre le paradis, c'est perdre Dieu; c'est tout perdre et perdre tout sans ressource; c'est être souverainement malheureux. Que de gens sont réduits à ce malheureux état pour avoir négligé cette importante affaire! Que serais-je à présent si je me fusse laissé entraîner au torrent? Mais enfin, par la miséricorde de mon Dieu, j'ai été plus sage, j'ai travaillé à cette grande affaire, et j'y ai réussi. *Méditat. du père Croiset*, t. 1, p. 254, 255, 256.

aux adversaires tout ce qu'ils demandent; je consens qu'ils établissent que puisque l'homme avait reçu le privilège de la liberté il lui en fallait laisser la possession et l'usage à pur et à plein, et ne lui faire pour rien du monde la moindre contrainte. Je consens qu'on dise que ce n'était pas le temps de sauver une personne en la tirant par le bras ou par les cheveux, en la jetant par terre, et en lui disant; Il t'est dur de regimber contre l'aiguillon (Act. 9, 5). Que la liberté fut une barrière absolument inviolable, et un privilège auquel il ne fut permis de donner aucune atteinte, j'y consens. N'y avait-il pas assez de moyens avec tout cela de prévenir la chute de l'homme? Il ne s'agissait point de s'opposer à un mouvement corporel, c'est une opposition chagrinante; il ne s'agissait que d'un acte de volonté. Or tous les philosophes crient que la volonté ne saurait être contrainte, Voluntas non potest cogi, et il y a contradiction à dire qu'une volition soit forcée; car tout acte de volonté est volontaire essentiellement. Or il est infiniment plus facile à Dieu d'imprimer dans l'âme des hommes tel acte de volonté que bon lui semble, qu'il ne nous est facile de plier une serviette; donc, etc.

Remarquez, mes chers frères, que Bayle n'a pas tiré au long la conséquence de son syllogisme, mais qu'il s'est contenté de mettre après *donc* un *etc.* La voici cette conséquence: Donc Dieu peut, en imprimant dans l'âme des hommes tel acte de volonté que bon lui semble, empêcher qu'ils ne pèchent, dans l'hypothèse qu'ayant reçu le privilège de la liberté, il leur en laisse la possession et l'usage à pur et à plein, sans leur faire pour rien du monde la moindre contrainte. Remarquez encore que Bayle confond ici visiblement la contrainte avec la nécessité, et ne distingue pas l'acte volontaire spontané d'avec l'acte volontaire libre. C'est néanmoins ce que distinguent ses adversaires, à qui il fait semblant d'accorder tout ce qu'ils demandent; savoir, que Dieu laisse aux hommes la possession et l'usage à pur et à plein de la liberté, et par là ils entendent l'exemption, non seulement de toute contrainte, mais encore de toute nécessité qui détermine invinciblement; car une telle nécessité n'est nullement compatible avec cet amour de choix, avec cette possession et cet usage à pur et à plein de la liberté qu'ils exigent. Bayle donc se contredit lui-même en leur accordant et leur refusant tout à la fois leur demande.

C'est aussi ce qu'ont soin de distinguer tous les théologiens catholiques, tous les philosophes raisonnables: les uns et les autres soutiennent que faire consister la liberté dans la spontanéité est une erreur capitale dont les conséquences sont affreuses pour la Religion et pour les mœurs, ainsi qu'on peut le voir dans les preuves et les textes que nous avons ci-dessus exposés (*Col. 303 et suiv.*). Ces mêmes preuves qui démontrent qu'il n'y a ni péché ni démérite où il y a nécessité de faire le mal démontrent également qu'il n'y a ni vertu ni mérite où il

a nécessité de faire le bien. Pourquoi, selon un ancien philosophe dont Bayle rapporte le raisonnement (1) et l'approuve comme aussi solide que subtil, *une ame poussée invinciblement au mal ne commet-elle pas un homicide, un adultère par sa faute, et n'est point criminelle ni punissable*? C'est qu'elle est *poussée par une force majeure qui vient du dehors et à l'impulsion de laquelle elle ne peut résister*. Or n'est-il pas clair que cette même raison prouve qu'une ame poussée invinciblement au bien n'est point vertueuse et ne mérite pas de récompense, puisque la force majeure qui l'y pousse vient également du dehors et lui ôte également le pouvoir de résister?

Examen du second et du troisième moyen d'empêcher tout péché.

Sans doute que l'ange et l'homme n'auraient point prévariqué s'il n'y avait pas eu de commandement ni de loi : *Ubi enim non est lex, nec prævaricatio* (Rom. 4, 15). Mais Dieu devait-il renoncer à son droit légitime et incontestable de leur commander? Non certes, et nous l'avons ci-dessus (Col. 300 et suiv.) démontré. Pouvait-il (en leur laissant l'usage plein et entier de la liberté) y renoncer? Non encore, et nous le démontrerons dans la suite. En y renonçant et en se contentant de donner aux agents raisonnables et libres de simples conseils, que serait-il arrivé? Ces agents, il est vrai, n'auraient pas péché en n'observant pas ces conseils, et ils eussent mérité en les observant; mais leurs mérites eussent été bien moindres que ceux de l'obéissance à des commandements; car, comme nous l'avons remarqué dans la première partie de cette Instruction (Col. 225, 226), et comme le prouvent S. Thomas et Rodriguès, dont nous y avons rapporté les textes, on a dans tout ce qu'on fait par obéissance deux mérites, celui de la chose que l'on fait et celui de la vertu d'obéissance; de sorte qu'on mérite davantage quand on agit par obéissance que quand on fait les choses de son pur mouvement et sans y être obligé. Bayle lui-même, dont nous avons cité le passage à la fin de l'éclaircissement

précédent, n'a pu s'empêcher de reconnaître l'excellence de cette vertu, *qui vaut mieux non seulement que les prières et les austérités, mais encore que les victimes* (1 Reg. 15, 22) et les holocaustes, puisque le plus grand sacrifice que l'homme puisse faire à Dieu c'est celui de sa volonté, par lequel il lui immole ce qu'il a de plus précieux parmi les biens naturels, qui est sa liberté. Dans l'hypothèse donc que Dieu n'eût rien commandé à l'ange et à l'homme, ou qu'en leur faisant quelque commandement, il les eût nécessités à l'observation de tout ce qui leur eût été ordonné; cette observation seulement spontanée eût été beaucoup moins méritoire que ne l'est dans l'état actuel la très-libre obéissance à tous ses commandements, surtout à ceux qu'une volonté aidée seulement d'une grace commune accomplit courageusement, malgré les répugnances de la nature pour ce qu'ils ont ou paraissent avoir de rude et de difficile (1).

Examen du quatrième moyen d'empêcher tout péché.

Ce moyen de la part de Dieu était d'accorder à l'ange et à l'homme, pour accomplir tous ses commandements, des secours spéciaux et infaillibles, c'est-à-dire, comme s'exprime Bayle, *des grâces ou efficaces par elles-mêmes, ou suffisantes à tel degré, qu'elles fussent infailliblement suivies de leur effet*. Nous n'examinons point ici la question s'il y a des grâces efficaces par elles-mêmes : cet examen est étranger à notre but, qui est de réfuter Bayle par lui-même. Or lui-même reconnaît (2) et soutient que les grâces efficaces

(1) C'est par cette raison que S. Augustin prouve le grand mérite du sacrifice d'Abraham. *Abraham, dit-il, magna obedientia prædicatur quia ut occideret filium, res difficillima est imperatu*. Il dit ailleurs que l'obéissance vaut mieux elle seule que toutes les autres vertus, et qu'elle est dans les hommes la source et la perfection de toute justice. Quoi de plus juste que l'obligation qu'ils ont d'obéir à Dieu et que le droit, le pouvoir qu'il a de leur commander! S'il ne l'avait pas, l'obéissance, cette vertu si excellente, si méritoire ne pourrait exister, elle serait une chimère. Le même S. docteur enseigne encore qu'un moindre bien fait par obéissance vaut mieux qu'un autre bien plus considérable en soi, mais fait par notre propre volonté. Point d'hommage, quelque profond qu'il soit, qui montre et honore autant la souveraine autorité du Créateur sur ses créatures, que leur humble et libre obéissance à ses ordres. (Voyez l. 14 de Civitate Dei, c. 14. Tract. 11 de Obed. et Humil.; De oper. Monach., c. 51. L. de Bono conjug., c. 23.

(2) La prédétermination physique des Thomistes, la nécessité de S. Augustin, celle de Calvin, sont au fond la même chose. *Dict. hist.*, t. 1, p. 590.

Tous ceux qui ont un peu de pénétration voient clairement que, sur la matière de la liberté, il n'y a que ces deux partis à prendre : l'un est de dire que toutes les causes distinctes de l'ame qui concourent avec elle lui laissent la force d'agir ou de n'agir pas; l'autre est de dire qu'elles la déterminent de telle sorte à agir qu'elle ne saurait s'en défendre. Le premier parti est celui des molinistes; l'autre est celui des thomistes, des jansénistes et des protestants de la confession de Genève. *Diction. hist.* tom. 2, pag. 1551.

(1) Simplicius dit que la doctrine de deux principes renverse entièrement la liberté de nos ames, et qu'elle les nécessite à pécher, et par conséquent qu'elle implique contradiction; car, puisque le principe du mal est éternel et impérissable, et si puissant que Dieu même ne le peut vaincre, il s'ensuit que l'ame de l'homme ne peut résister à l'impulsion avec laquelle il la pousse vers le péché. Or si elle y est poussée invinciblement elle ne commet point un homicide, un adultère, etc., par sa faute, mais par une force majeure qui vient du dehors; et en ce cas-là elle n'est point criminelle, ni punissable. Il n'y a donc plus de péché, et ainsi cette hypothèse se détruit et s'extermine elle-même, vu que, s'il y a un principe du mal, il n'y a plus de mal dans le monde; mais s'il n'y a point de mal dans le monde, il est clair qu'il n'y a aucun principe du mal; d'où nous pouvons recueillir qu'en supposant un tel principe on ôte, par une conséquence nécessaire, et le mal et le principe du mal. Cette objection n'est pas moins solide que subtile. *Dict. hist.*, t. 4, p. 2999.

par elles-mêmes, en la manière que l'expliquent soit les calvinistes, soit les jansénistes, soit les thomistes, sont nécessitantes, irrésistibles, incompatibles par conséquent avec le libre usage du franc arbitre, avec la liberté de choix et d'indifférence nécessaire pour le mérite, et avec ce qu'il appelle *la force d'agir ou de n'agir pas*. Il faut donc que conséquemment il reconnaisse que Dieu, en laissant le libre usage du franc arbitre, ne pouvait empêcher le péché qu'en donnant des *graces suffisantes à tel degré qu'elles fussent infailliblement suivies de leur effet*, ou comme il s'exprime ailleurs, *qu'elles fussent assurées de l'effet*. Cette assurance, cette certitude ne pourrait être métaphysique; autrement il répugnerait absolument que ces graces ne fussent pas suivies de leur effet, et dès lors cet effet ne serait pas libre, il serait nécessaire; ce qui est contre l'hypothèse: elle ne serait donc que morale, et proviendrait de ce que ces graces, quoique non nécessitantes, mais seulement *suffisantes*, seraient si fortes qu'on aurait une difficulté très-grande, presque insurmontable d'y résister, et par conséquent (selon les observations précédentes) très-peu de mérite et de gloire à y consentir.

Dieu eût pu empêcher tout péché en accordant toujours à tous les agents libres ces graces très-fortes et presque irrésistibles qui remuent et enflamment tellement le cœur, qu'il vole, pour ainsi dire, dans l'instant vers l'objet où elles le portent. Telle fut la grace de la vocation de S. Paul, qui le fit s'écrier avec une ferveur extrême: *Seigneur, que voulez-vous que je fasse* (Act. 6, 9)? Telle fut celle qui convertit S. Thomas, lorsque, à la vue des cinq plaies du corps de Jésus-Christ ressuscité, ils'écria, *Mon Seigneur et mon Dieu* (Joan. 20, 28). Telle fut celle que reçurent les apôtres dans le cénacle à la descente du Saint-Esprit, qui les fit sortir sur-le-champ pour aller annoncer aux Juifs de tous les pays les merveilles de Dieu. Dieu aurait pu donner à tous les anges et à tous les hommes ces secours spéciaux et infaillibles, ces sortes de graces si puissantes, si pressantes, si multipliées, ou si accommodées et si attempérées à leurs dispositions et à leurs inclinations, qu'il eût été moralement impossible à tous et à chacun d'eux de n'y pas donner leur consentement. Nous l'avouons; mais outre qu'il n'y était pas tenu, nous soutenons que l'ange et l'homme auraient beaucoup moins mérité en obéissant à Dieu avec ces secours spéciaux et qui par leur force extraordinaire ôtent presque tout exercice de la liberté, et déterminent presque invinciblement la volonté, que s'ils lui avaient obéi, aidés seulement des secours généraux et ordinaires qui ont lieu dans l'état actuel, et auxquels, bien loin d'être dans une impuissance morale de jamais résister, on ne résiste que trop souvent; en sorte que, lorsqu'on y consent, le franc arbitre qu'ils n'entraînent ni ne gênent, met beaucoup du sien dans leur bon usage. Nous ajoutons que Dieu créant un nombre presque infini d'anges et d'hommes libres et laissés à leur propre

choix entre le bien et le mal pendant un temps considérable d'épreuve et de tentation, ne pouvait empêcher qu'aucun d'eux ne péchât qu'en donnant à tous des secours spéciaux et infaillibles. Nous allons montrer qu'en n'accordant à tous que des secours ordinaires et généraux il ne pouvait les empêcher tous de pécher, et qu'il était nécessaire que le péché arrivât par la faute de quelqu'un d'entre eux, qui, pris séparément, pouvaient tous l'éviter, mais pris ensemble ne le pouvaient pas.

Cinquième éclaircissement sur les motifs de la permission du péché.

XX. Nature des choses contingentes. L'état d'impeccance, moins favorable aux bons, n'eût été plus avantageux qu'aux méchants. — Telle est la nature des choses contingentes, qui sont indifférentes d'elles-mêmes à arriver ou à ne pas arriver, que tantôt elles arrivent, tantôt elles n'arrivent pas, et qu'à mesure qu'elles sont plus multipliées, elles acquièrent plus de difficulté d'arriver toutes et toujours uniformément et de la même manière. Cette difficulté (à moins que pour la vaincre on ne lui oppose un secours irrésistible ou presque irrésistible) s'augmente à proportion de l'augmentation de leur multitude, et si cette multitude est considérable, il est impossible, du moins moralement et selon le jugement d'un homme prudent, qu'elles aient toutes et toujours pendant un long temps le même événement; par exemple, si l'on jette un dé, c'est une chose contingente qu'il arrive que ce soit le nombre *trois* qui vienne. Si l'on jette le même dé deux fois de suite, il est plus difficile que ce soit ce même nombre qui vienne, que si on ne le jetait qu'une fois. Si on le jette trois fois, cette difficulté devient plus grande que si on ne le jetait que deux: si on le jette quatre fois, cette difficulté augmente encore, et ainsi à proportion qu'on le jettera un plus grand nombre de fois de suite; et si ces jets sont multipliés jusqu'à cent mille fois, cette difficulté qu'il vienne toujours et à chaque fois le même nombre *trois*, devient une impossibilité morale, suffisante, pour que tout homme sage juge que cela n'arrivera point, et pour qu'il agisse en conséquence, comme s'il répugnait absolument que cela arrivât.

Autre exemple: si on suppose que cent millions de dés sont jetés tout à la fois, c'est une chose possible et contingente que chacun d'eux pris séparément rende le nombre *quatre*: mais c'est une chose moralement impossible, que tous rendent le même nombre *quatre*, et c'est une nécessité que parmi une si grande multitude de dés jetés il y ait de la diversité dans les nombres qui viendront: nécessité fondée sur la nature des choses contingentes, dont le propre est, lorsqu'elles sont très-nombreuses, de ne pas arriver d'une manière uniforme, parce que cette uniformité qui est difficile, lors même qu'elles ne sont que peu nombreuses, devient impossible lorsqu'elles le sont beaucoup. Autre exemple: c'est une chose possible et contingente que

chaque homme garde le célibat ; mais c'est une chose impossible que tous le gardent, et c'est une nécessité que quelques uns se marient. C'est une chose contingente que de dix mille jeunes gens destinés par leur naissance à embrasser quelque métier, chacun d'eux pris en détail embrasse celui de charpentier ; mais c'est une chose impossible que tous pris ensemble choisissent ce métier, préférablement à tout autre laissé à leur libre choix. C'est une chose contingente que chacun des péchés qui pourront se commettre demain ne se commette pas : c'est une chose nécessaire que parmi tant de milliers d'hommes capables de pécher demain quelqu'un d'eux pèche. C'est une chose contingente que tel ou tel scandale arrive, et de cent millions de scandales qui arrivent dans l'état présent des choses, chacun d'eux peut ne pas arriver : mais comme la difficulté qu'il n'en arrive aucun parmi un nombre innombrable d'occasions où il peut en arriver, augmente à proportion de ce nombre, elle se change en impossibilité qu'il n'en arrive aucun, et c'est une nécessité qu'il en arrive. *Necesse est ut veniant scandala* (Matth. 7, 8). C'est une chose possible et contingente que parmi un grand nombre de témoins qui assurent la vérité d'un fait public il y en ait quelques uns de menteurs qui affirment l'avoir vu, quoiqu'ils ne l'aient pas vu ; mais plus leur nombre est grand, plus il est difficile que tous veuillent mentir, et cette difficulté, qui croît à proportion de leur multitude, peut devenir si considérable, qu'en supposant qu'il y ait mille témoins, elle se tourne en impossibilité que tant de personnes qui ont des passions différentes et des intérêts divers ou opposées se réunissent toutes à attester véritablement un fait qu'elles sauraient toutes être faux.

Ces exemples et d'autres cités par le père Thomassin (1), font voir que, parmi les cho-

(1) 1. Le pécheur peut éviter tous les crimes en particulier, non en général ; aussi il peut résister à toutes les grâces en particulier, mais non pas à leur multitude. Dans ces deux exemples la détermination de céder quelquefois, ou de ne résister pas toujours au péché ou à la grâce, n'est que morale ; elle est pourtant infaillible. 2. Le juste peut résister à chaque péché véniel, mais enfin il se lassera quelquefois et péchera. Cette infaillibilité, que le juste se lassera, n'est que morale, elle est pourtant aussi certaine que la prédétermination physique. 3. La règle universelle est que les hommes, surtout les malades et les languissants, ne font jamais, durant fort longtemps, tous les derniers efforts ; mais ils se relâchent toujours un peu de ce qu'ils pourraient faire. Cette nécessité morale est aussi inévitable que si elle était physique. 4. La règle générale des événements contingents n'est pas moins indubitable pour être morale, et c'est le principe de tout ce que nous venons de dire : si tous les hommes peuvent faire quelque chose et s'en abstenir, quelques uns la feront, d'autres s'en abstiendront ; il n'arrivera jamais que tous s'en abstiennent, ou que tous la fassent : si un seul homme peut faire ou ne pas faire un million de choses, il en fera aussi quelques unes et laissera les autres, il ne les fera ou ne les omettra jamais toutes : ainsi celui qui est attaqué par un million de grâces auxquelles il peut résister résistera à quelques unes, obéira aux autres, sans qu'il puisse ja-

ses contingentes, la possibilité que tel événement arrive en chacune des personnes ou des circonstances prises séparément, n'empêche pas l'impossibilité du même événement dans la totalité de ces personnes ou de ces circonstances prises ensemble. De là il suit qu'en supposant que Dieu a créé un nombre presque innombrable de créatures intelligentes et libres, à qui il n'ait donné que des secours généraux pour obéir à ses commandements de l'adorer et de l'aimer, il était possible que chacune d'elles prise séparément n'abusât point de ses secours et ne péchât point ; mais qu'il était impossible que toutes prises ensemble en usassent bien et qu'aucune ne péchât. S'il n'en avait créé que deux mille, il eût été plus difficile qu'il arrivât qu'aucun ne péchât que s'il n'en avait créé que mille : s'il en avait créé trois mille, cette difficulté eût été plus grande que s'il n'en avait créé que deux mille ; et en supposant qu'il en eût créé quatre mille, elle aurait encore augmenté, et ainsi de suite à proportion de l'augmentation de leur nombre : en supposant donc ce nombre innombrable, elle devient, conformément à ce que nous venons de faire voir, une impossibilité qu'il arrivât que, parmi ce nombre presque infini de créatures libres, laissées en la main de leur conseil et en l'entière disposition de leur franc arbitre, aidé seulement de secours généraux dont il ne leur était pas fort difficile d'abuser, aucune n'en abusât et ne péchât : c'était une nécessité qu'il arrivât quelque péché.

De là que voulons-nous conclure ? Que la possibilité et l'existence du péché, par conséquent sa permission eût été fondée dans cette hypothèse sur la nature des choses contingentes, dont Dieu ne peut pas plus changer l'essence que celle des choses nécessaires, parce que cette essence, de l'aveu de Bayle lui-même, est aussi immuable qu'indépendante du bon plaisir divin. Or, sans parler ici des hommes dont la multitude, en y comprenant tous ceux qui ont été, qui sont et qui seront, est immense, Dieu, suivant l'opinion commune des Juifs et des chrétiens, a créé un nombre presque infini d'anges : afin donc d'empêcher qu'aucun d'eux ne péchât, il fallait ou qu'il ne leur ordonnât point de l'adorer et de l'aimer, ou qu'il leur ôtât l'usage du franc arbitre, ou qu'en le leur laissant il leur donnât des secours spéciaux et infaillibles. Mais suivant nos précédentes observations, il ne devait point renoncer à son droit d'ordonner à ses créatures raisonnables et libres de l'adorer et de l'aimer. Il ne le pouvait pas même ; car, selon les propres paroles de Bayle, *Dieu ne peut pas agir contre son essence, et les essences des choses sont éternelles, immuables* (Dict. Hist., t. 3, p. 2204).

mais arriver qu'il résiste ou obéisse à toutes. *Premier mém. sur la Grâce*, p. 57.

Cette infaillibilité morale est établie sur un fondement inébranlable ; savoir, que les choses contingentes arrivent quelquefois, et quelquefois manquent ; au lieu que celles qui sont nécessaires arrivent toujours, et que les impossibles n'arrivent jamais. *Quatrième mémoire sur la Grâce*, page 128.

Or n'est-il pas de l'essence d'une sainteté et d'une sagesse infinies d'exiger que des créatures capables de connaître la puissance de leur Créateur et comblées des dons de sa bonté l'adorent et l'aiment? Dieu peut bien ne les pas créer, mais il ne peut pas en les créant les dispenser d'une obligation inhérente à leur nature, et aussi conforme à la raison qu'inséparable de la fin à laquelle il les a destinées. S'il les en dispensait, il manquera à ce qu'il se doit à lui-même, et il répugne qu'il y manque, *Negare seipsum non potest* (2 Tim. 2, 13).

Mais, dit Bayle, Dieu pouvait leur refuser le franc arbitre, ou du moins son libre usage, en les nécessitant à aimer et adorer leur Créateur. Il est vrai, répliquons-nous, qu'il pouvait les y nécessiter. Mais le devait-il? Et à quel titre était-il tenu de renoncer à un droit fondé essentiellement sur la souveraineté de son être, sur l'excellence de ses perfections, sur la grandeur de ses bienfaits, sur la dépendance de ses créatures? D'ailleurs en supposant qu'il les y eût nécessitées, que serait-il arrivé? Selon le quatrième éclaircissement, leurs hommages forcés ne lui auraient point donné plus de gloire que ceux d'un automate ou d'une machine, et ne leur auraient pas procuré l'honneur et la satisfaction flatteuse d'avoir mérité leur béatitude et d'avoir mis quelque chose du leur dans son acquisition, puisqu'elle ne leur eût rien coûté, et n'eût pas été un don moins gratuit que le bienfait de la création? N'est-il pas bien beau, bien conforme aux idées de l'ordre, bien digne par conséquent de la bonté, de la sagesse et de la sainteté divine, que Dieu n'ait voulu leur donner la béatitude parfaite et immuable, qu'après la leur avoir fait mériter d'une manière aussi glorieuse pour lui qu'honorable et satisfaisante pour ceux qui ont bien usé des secours généraux?

Dieu aurait pu à la vérité la leur faire mériter, en leur donnant des secours spéciaux et infaillibles : mais le bon usage de ces secours presque irrésistibles, en ne leur coûtant aucune peine et en ne renfermant que très-peu d'exercice de leur liberté gênée et de leur franc arbitre entraîné par une force extraordinaire, n'eût procuré à Dieu, suivant les principes ci-dessus établis, que très-peu de gloire et à eux-mêmes que très-peu d'honneur et de mérite. Au lieu que, dans l'état actuel et dans l'hypothèse de secours généraux accordés aux bons et aux mauvais anges, la somme des hommages d'adoration et d'amour rendus par les seuls bons anges de plein gré, avec un entier et par là très-méritoire exercice de leur franc arbitre, honore plus Dieu et lui plaît davantage que ne lui aurait plu la somme des hommages qu'il aurait reçus de tous les bons et mauvais anges, si les uns et les autres avaient été tous aidés de secours spéciaux et si forts qu'il eût été moralement impossible à tous et à chacun d'eux d'y résister et de pécher.

Pour faire mieux entendre notre pensée, qu'il nous soit permis de distinguer trois sortes de secours contre le péché : les uns *insuffisants*

qui ne donnent pas assez de force pour pouvoir s'abstenir du péché; les autres *suffisants* et assez forts pour pouvoir faire éviter le péché; les autres *nécessitants* et si forts qu'ils ôtent le pouvoir de commettre le péché. Ces trois sortes de secours ne diffèrent qu'à raison du plus ou du moins de degrés : un seul degré ajouté au plus fort de tous les secours insuffisants le rendra *suffisant* ; un seul degré ajouté au plus fort de tous les secours suffisants le rendra *nécessitant*. Les secours suffisants ne sont pas égaux. Il y en a de forts, de plus forts, de très-forts; il y en a aussi de faibles, de plus faibles, de très-faibles. On en peut former autant de classes différentes, dans chacune desquelles se trouve un grand nombre de secours de la même espèce; et si l'on réunit ensemble tous les secours renfermés dans toutes les classes, leur totalité formera une multitude d'autant plus nombreuse, que les degrés qui les différencient de proche en proche ne sont séparés l'un de l'autre que par un espace très-petit et presque imperceptible. Ces différents secours sont aussi nombreux que ces divers degrés, qu'on peut, si l'on veut, pour aider l'imagination, fixer au nombre de trente, parmi lesquels il y en a un premier et un dernier; un premier qui commence où finissent les secours *insuffisants*; un dernier qui finit où commencent les secours *nécessitants*. Entre le premier et le dernier il y en a vingt-huit d'intermédiaires qui donnent les uns plus, les autres moins de facilité ou de penchant pour ne point pécher, à proportion qu'ils sont plus ou moins éloignés du premier, et plus ou moins approchant du dernier. A la fin du quinzième degré, ou (ce qui revient au même) au commencement du seizième se trouve le parfait équilibre d'inclination à pécher et à ne point pécher, c'est-à-dire la position mitoyenne en laquelle on n'est pas plus porté à ne pas pécher qu'à pécher, on n'a pas plus de facilité ou de difficulté pour l'un que pour l'autre.

Qu'il nous soit encore permis de faire les suppositions suivantes, qui ont tout ce que Bayle demande pour une bonne hypothèse (1), et qui ne sont contraaires ni à la foi, ni à la raison; mais qui sont conformes, sinon à la vérité, du moins à la vraisemblance, touchant le premier des péchés, qui a été celui des anges.

1° Nous supposons avec S. François de Sales (*Traité de l'amour de Dieu*, t. 2, ch. 4) que Dieu, non seulement les créa avec le franc arbitre, libres pour choisir le bien et le mal, mais encore que pour témoigner que, de la part de la bonté divine, ils étaient dédiés au bien et à la gloire, il les créa tous en justice originelle, laquelle n'était autre chose qu'un amour très-suaave qui les disposait, contourrait et acheminait à la félicité éternelle par des secours qui leur donnaient plus d'inclination, de force et de facilité pour le bien

(1) La bonté d'un système ou d'une hypothèse consiste en ce qu'il n'enferme rien qui répugne aux idées évidentes, et en ce qu'il donne raison des phénomènes. *Dict. histor.*, tom. 4, p. 2998.

que la défectibilité essentiellement attachée à leur nature imparfaite et bornée ne leur en donnait pour le mal.

2° Nous supposons que ces secours n'étaient ni nécessitants, ni presque irrésistibles, mais suffisants et supérieurs d'un tiers à ceux qui les auraient mis dans une situation mitoyenne, dans un état d'équilibre parfait, c'est-à-dire de force, d'inclination, de facilité égale pour le bien et pour le mal. Dans cet état d'équilibre ils n'auraient eu que quinze degrés de force pour le bien ; et puisque nous supposons qu'ils ont en outre un tiers de degrés qui différencient et séparent les secours *suffisants* mitoyens d'avec les *nécessitants*, il s'ensuit que ces secours accordés à chacun des anges avaient vingt degrés de force.

3° Nous supposons certain ce que nous avons ci-dessus prouvé, qu'il n'y a point de gloire particulière (1) pour Dieu, ni de mérite pour les êtres intelligents qui font une bonne œuvre, lorsqu'il n'y a point pour eux ni exemption de nécessité de la faire, ni liberté de ne la pas faire ; mais qu'il y a plus ou moins de degrés de gloire et de mérite, selon qu'il y a plus ou moins d'exemption de nécessité de faire cette bonne œuvre, et plus ou moins de liberté de ne la pas faire : d'où il résulte qu'en supposant que Dieu eût donné à tous les anges des secours spéciaux presque irrésistibles qui eussent trente degrés de force, et qui si on leur en eût ajouté un seul degré de plus seraient devenus nécessitants, il n'y aurait eu pour chacun des anges, qui tous en eussent bien usé et dont chacun d'eux n'eût péché, qu'un seul degré de mérite et pour Dieu qu'un seul degré de gloire, à raison du bon usage que chaque ange eût fait de ces secours. Il en résulte aussi que dans l'hypothèse que chacun des anges ait reçu des secours qui n'eussent que vingt degrés de force, et par conséquent qui fussent différenciés et séparés des secours nécessitants par dix degrés de force, il y aurait eu dix degrés de mérite pour chacun des bons anges, et dix degrés de gloire pour Dieu.

4° Nous supposons qu'il n'y a qu'un tiers des anges qui a péché, et que les deux autres tiers composés des bons anges ont persévéré dans la justice originelle. Nous suivons en cela le sentiment de S. Augustin, qui, selon le P. Pétau (*Dogm. theolog.*, t. 3, de *Ang.*, l. 1, c. 14, n. 15, 12, 4), a lui-même suivi là-dessus l'opinion commune, appuyée sur un texte de l'Apocalypse où il est dit que le Dragon (Lucifer) traînait après lui la troisième partie des étoiles (des esprits célestes).

De là inférons que dans l'hypothèse pré-

(1) Nous disons *gloire particulière* pour la distinguer de la gloire générale que donnent à Dieu tous les êtres créés. Tous, même ceux qui sont inanimés ou nécessités dans leurs opérations, glorifient leur Créateur en manifestant ses attributs ; mais cette gloire qu'ils ne peuvent s'empêcher de lui rendre, est fort inférieure à celle qu'il retire de l'amour de choix qu'ont pour lui les agents libres, en lui donnant de bon gré leur cœur qu'il demande et qu'ils peuvent lui refuser.

sente de secours généraux accordés aux bons et aux mauvais anges l'obéissance des bons, aidés seulement de vingt degrés de force, a plus glorifié Dieu que n'eût fait l'obéissance de tous les anges bons et mauvais, aidés de trente degrés de force ; puisque chacun d'eux avec ses trente degrés n'eût donné qu'un seul degré de gloire à Dieu, et que chacun des bons anges avec les vingt degrés de force lui donne dix degrés de gloire, par conséquent le glorifie beaucoup plus que s'il avait eu des secours spéciaux presque irrésistibles. Il est vrai que dans cette présente hypothèse Dieu ne reçoit pas des mauvais anges la gloire qu'il en aurait reçue, s'il avait donné à tous ces secours presque irrésistibles : mais comme cette gloire eût été fort inférieure à celle qu'il reçoit des bons anges dans l'hypothèse présente, et comme d'ailleurs le nombre de ceux-ci qui forment deux tiers de la totalité est fort supérieur à celui des mauvais anges qui n'en forment qu'un tiers ; il est évident à tout homme qui sait calculer que les degrés de gloire qui reviennent à Dieu, les degrés de mérite qui reviennent aux bons anges par l'obéissance qu'ils ont rendue très-librement avec des secours généraux, dans l'état actuel, surpassent de beaucoup les degrés soit de gloire qui seraient revenus à Dieu, soit de mérite qui seraient revenus à la totalité des anges par l'obéissance presque forcée qu'ils eussent tous rendus dans l'hypothèse de secours spéciaux et infaillibles accordés à chacun d'eux.

Ce que nous venons de dire du grand mérite des bons anges acquiert une nouvelle force dans l'opinion de plusieurs théologiens dont parle le P. Pétau (*Ibid.*, de *Ang.* l. 3, c. 3, n. 17, 12, 7), et du nombre desquels est Scot. Ils soutiennent que les saints anges furent tentés par l'exemple et par les suggestions de Lucifer et de ceux de son parti d'imiter sa rébellion : ils appuient leur sentiment sur un texte de l'Apocalypse où il est parlé de la victoire de S. Michel et de ses adhérents sur le dragon et ses sectateurs qui combattaient contre eux. Victoire d'autant plus glorieuse et plus méritoire que le combat était plus grand et la tentation plus séduisante de la part de Lucifer, qui, selon Tertullien, Lactance, S. Cyrille de Jérusalem, S. Grégoire, pape, cités par le P. Pétau (*Ibid.* num. 2), surpassait tous les autres esprits célestes en dignité, en force, en lumières et en sagacité. Victoire qui n'aurait pas eu lieu, si des secours spéciaux les avaient empêchés tous de pécher. Victoire enfin qui, ayant été cause de leur confirmation en grâce, a fait dire à S. Anselme que la chute des mauvais anges fut la source ou l'occasion du mérite et de la récompense des bons : *Cum enim, ajoute ce saint docteur (Elucidar. c. 9), viderint alios malum superbiendo eligere, indignati sunt, et summo bono fortiter inhæserunt : unde continuo in remuneratione confirmationem acceperunt, et qui prius de sua beatitudine incerti erant, tunc facti sunt certi.*

De là encore tirons une autre conséquence

qui n'est pas moins évidente ; savoir, que l'état d'impeccance, dans lequel Dieu les aurait tous exemptés de tentations et de chutes, eût été beaucoup moins favorable à sa gloire et à celle des bons anges que l'état actuel, dans lequel leur franc arbitre, aidé seulement de secours généraux, lui a donné par leur obéissance de plein gré à ses ordres beaucoup d'honneur, et leur en a procuré beaucoup à eux-mêmes : ils ont par là mérité une récompense fort supérieure à celle qu'ils eussent obtenue en usant bien des secours spéciaux dans le bon usage desquels leur volonté presque forcée en sa coopération eût mis très-peu de chose du sien.

De là enfin concluons que l'état d'impeccance n'eût été plus avantageux qu'aux mauvais anges et aux hommes méchants de l'état actuel. Dieu devait-il préférer leur avantage à celui des bons ? C'est ce que nous allons examiner ?

Sixième éclaircissement sur les motifs de la permission du péché.

XXI. Sagesse de Dieu dans ce qu'il n'a pas choisi l'état d'impeccance. — Dieu, suivant une sentence bien remarquable du plus sage des rois (1), préfère sagement les intérêts des gens de bien et des justes à ceux des pécheurs et des impies. Nous venons de montrer qu'autant que la concession de secours presque irrésistibles eût été avantageuse aux méchants, à qui seuls l'état d'impeccance eût été plus favorable que l'état actuel, autant eût-elle été préjudiciable aux intérêts non seulement de Dieu, qui n'eût été presque point honoré par une obéissance qu'il eût été moralement impossible de ne lui point rendre, mais encore des bons, à qui une telle obéissance n'eût été que très-peu méritoire. Nous allons maintenant faire voir que sa bonté, plus grande avec raison envers les bons qu'envers les méchants, lui a fourni un motif non de nécessité et d'obligation, mais de décence et de congruité, suivant le langage des théologiens, pour choisir préférablement à l'état possible d'impeccance l'état actuel. Nous soutenons que, par un tel choix, il a eu raison de prendre pour règles de sa conduite à l'égard des anges et des hommes ces oracles que lui-même a prononcés dans l'Écriture, et qu'il a vérifiés et vérifiera, dans tous les siècles. *Quicumque glorificaverit me, glorificabo eum : qui autem contemnunt me, erunt ignobiles* (1 Reg. 2, 30). *Aversor impium* (Exod. 27, 7). *Ego diligentes me diligo* (Prov. 8, 17). *Dicite justo quoniam bene, quoniam fructum adinventionum suarum comedit. Væ impio in malum : retributio enim manuum ejus fiet ei* (Isai. 3, 10, 11). *Do unicuique juxta viam suam, et juxta fructum adinventionum suarum* (Jer. 17, 10). Qui oserait blâmer comme cruels ou injustes ces oracles, ces règles de conduite ? Serait-ce Bayle ? Mais lui-même va nous fournir une preuve con-

vaincante de leur sagesse et de leur équité.

Les tyrans les plus féroces, dit-il, font une très-grande distinction entre ceux qui les honorent et ceux qui les méprisent ; et les rois les plus débonnaires font la même distinction entre ceux qui les respectent et ceux qui les offensent (Diction. Hist., t. 3, p. 2211).

Remarquez, mes chers frères, cette assertion de Bayle. Nous sommes bien charmés de l'avoir trouvée dans ses écrits, et bien étonnés de ce qu'en lisant les ouvrages polémiques des auteurs qui les ont attaqués, nous n'en ayons trouvé aucun qui la lui ait opposée. Nous la lui opposerons souvent dans le cours de cette Instruction, parce que rien ne nous paraît plus propre à le convaincre d'inconséquence que l'aveu qu'il y fait. Quoi ! vous avouez, lui disons-nous, qu'un prince en faisant une très-grande distinction entre ceux qui l'honorent, le respectent, et ceux qui le méprisent et l'offensent, ne laisse pas d'être très-débonnaire ; vous donnez même à entendre qu'en ne la faisant pas, il serait moins bon que le tyran le plus féroce, qui ne manque pas de la faire ; et toutefois vous prétendez que Dieu en faisant la même distinction entre les observateurs respectueux de ses lois et les infracteurs insolents de ses ordres ne mérite pas la même louange de bonté, et qu'il mérite plutôt d'être accusé de cruauté ! Quoi donc ! Dieu a-t-il moins droit de commander aux anges et aux hommes, ses créatures, qu'un prince à ses sujets ; et ceux-ci en obéissant ou désobéissant à leur roi sont-ils plus dignes de faveur ou de défaveur, de récompense ou de châtement, que les agents libres en respectant ou en méprisant leur Créateur, en lui obéissant de cœur ou d'affection, ou en lui désobéissant, selon votre bon langage, avec une franche volonté qui se fait un plaisir et un jeu de l'offenser ?

Rien aussi de plus propre que cette assertion pour réfuter les objections suivantes que fait Bayle pour justifier sa prétention, et pour condamner la conduite que tient Dieu, en n'empêchant pas, ainsi qu'il le pourrait s'il le voulait, que personne ne lui désobéisse. *Un maître attaché, dit-il, aux intérêts de la vertu et au bien de ses sujets donne tous ses soins à faire en sorte qu'ils ne désobéissent jamais à ses lois. Le plus grand amour que ce maître-là puisse témoigner pour la vertu est de faire, s'il le peut, qu'elle soit toujours pratiquée sans aucun mélange de vice : la plus grande haine qu'on puisse témoigner pour le vice n'est pas de le laisser régner fort longtemps et puis de le châtier, mais de l'écraser avant sa naissance, c'est-à-dire d'empêcher qu'il ne se montre nulle part.*

La plus grande et la plus solide gloire que celui qui est le maître des autres puisse acquérir est de maintenir parmi eux la vertu : la gloire qu'il tirerait de leur malheur ne saurait être qu'une fausse gloire. On ne saurait concevoir qu'une nature bienfaisante donne un présent de distinction, sans avoir envie de contribuer plus notablement au bonheur de ceux à qui il le fait ; elle les empêche, s'il se peut, d'y trouver leur désolation et leur ruine entière,

(1) Pro justo datur impius, et pro rectis iniquus. Prov. 21, 18.

Dieu ayant donné l'être aux créatures par un effet de sa bonté, il leur a donné aussi sous le caractère d'une cause bienfaisante toutes les perfections qui conviennent à chaque espèce : il faut donc dire qu'il a témoigné plus d'amour à celles qui ont reçu de lui des qualités plus excellentes qu'à celles qui en ont reçu de moins excellentes ; c'est donc par une bonté particulière qu'il a conféré aux hommes le franc arbitre, puisque cette qualité les met au-dessus de tous les êtres qui sont sur la terre. La même bonté qui porte à donner une chose que l'on juge capable de rendre heureuses les personnes qui en jouiront porte à l'ôter dès qu'on observe qu'elle les rend malheureuses ; et, si on a le temps et les forces nécessaires, on n'attend pas à retirer ce présent qu'il ait déjà été cause du malheur : on le retire avant qu'il ait nui. Il résulte de là nécessairement que Dieu ayant donné aux hommes le franc arbitre par un effet de sa bonté, il a dû les en dépouiller à quelque prix que ce fût, plutôt que d'attendre qu'ils y trouvassent leur damnation éternelle par la production du péché, monstre qu'il abhorre essentiellement (Réponse aux quest. d'un provincial, t. 3).

Oui, répondons-nous, en distinguant et séparant les vérités d'avec les faussetés que Bayle, pour faire illusion, a mêlées et confondues dans ses objections : Oui, il est vrai que le péché mortel est un vrai monstre qui mérite toute l'exécration du ciel et de la terre. C'est un monstre d'ingratitude, d'injustice, de méchanceté, de malice d'une créature follement et insolemment révoltée contre son Créateur, qu'elle ose mépriser, déshonorer, insulter, outrager, jusque à lui préférer, au risque d'être éternellement malheureuse, un plaisir d'un moment, une fumée d'honneur, un vil métal, un intérêt de rien. Il est vrai que Dieu abhorre ce monstre (surtout celui de l'impiété) qui attaque de front sa majesté, hait de plein gré sa bonté, se moque ouvertement de sa justice, se joue obstinément de sa miséricorde, méprise hautement son autorité souveraine, compte pour rien toutes ses adorables perfections, et voudrait, s'il le pouvait, réduire au néant son être divin. Mais que s'ensuit-il de là ? Il s'ensuit que Dieu abhorre pareillement les méchants, les impies qui, malgré toutes ses défenses, ses menaces, ses exhortations, ses promesses, ses faveurs et ses grâces, sont amateurs et auteurs de la production de ce monstre, qu'une détestable malice fait naître dans leur âme ingrate et nourrir dans leur cœur impénitent. Il s'ensuit encore que Dieu, par une raison contraire, aime les bons, les justes qui par amour pour lui abhorrent comme lui ce monstre, et par là méritent que pour faire une très-grande distinction entre eux et les méchants, il ne préfère pas les intérêts de ceux-ci aux leurs : préférence qui aurait eu lieu s'il avait ou ôté à tous l'usage du franc arbitre, ou donné à tous des secours spéciaux et infaillibles : deux moyens seuls capables d'écraser le vice avant sa naissance, c'est-à-dire d'empêcher qu'il ne se montrât nulle part ; moyens par conséquent que Dieu n'était pas tenu d'employer, puisqu'en

les employant il n'aurait pu faire une très-grande distinction entre ceux qui le respectent, l'honorent et ceux qui le méprisent, l'offensent.

Il est vrai encore que Dieu, en conférant aux anges et aux hommes le franc arbitre, leur a donné un présent de distinction, une qualité excellente en soi ; que par là il leur a témoigné plus d'amour qu'aux créatures qui ont reçu de lui des qualités moins excellentes ; il est vrai que leur donnant ce présent de distinction il a voulu contribuer plus notablement à leur bonheur, pourvu toutefois et à condition qu'eux-mêmes voulussent, par le bon usage de ce présent, y contribuer ainsi qu'ils le devaient et le pouvaient plus noblement avec des secours généraux qui, ne diminuant pas, ne gênant pas leur liberté, les rendraient capables d'augmenter beaucoup leur mérite, leur récompense, leur béatitude, qu'avec des secours spéciaux qui, la diminuant et presque la détruisant, les eût rendus très-peu capables de mériter et très-peu dignes d'être éternellement récompensés. Il est vrai que si Dieu eût accordé aux méchants ces secours spéciaux qui les eussent infailliblement empêchés de pécher, ou s'il les eût dépouillés de leur franc arbitre, s'il leur en avait ôté l'usage à quelque prix que ce fût plutôt que d'attendre qu'ils y trouvassent leur damnation éternelle par la production du péché, il eût usé envers eux d'une bonté particulière : il est vrai enfin qu'il le pouvait, et que s'il l'avait fait il leur eût accordé une très-grande grâce, une très-insigne faveur, et d'autant plus insigne, qu'elle eût préjudicié aux intérêts de sa plus grande gloire et de celle des bons, ses serviteurs et ses amis, qui toutefois n'auraient eu aucun droit de s'en plaindre, parce qu'ils n'en avaient aucun de trouver à redire que leur Créateur, maître absolu de ses dons gratuits, les accorde à qui bon lui semble, même aux méchants et aux ingrats.

Mais I. Il est faux qu'il le devait, comme prétend Bayle, et que cela était dû de sa part à titre de bonté : ce grand philosophe ignorait-il donc ou feignait-il d'ignorer ce que tout le monde sait, que ce qui n'est dû qu'à titre de bonté n'est point dû (à proprement parler) ? Un acte de libéralité n'est pas un acte de justice : faire un don n'est pas payer une dette : accorder une grâce n'est pas remplir une obligation ; si cette grâce était due elle ne serait pas grâce : *Alioquin gratia jam non est gratia* (Rom. 11, 6).

II. Il est faux que la même bonté qui porte à donner une chose que l'on juge capable de rendre heureuses les personnes qui en jouiront porte à l'ôter dès qu'on observe qu'elles les rend malheureuses. Un roi donne à ses sujets des lois capables de rendre heureux leurs observateurs. La même bonté qui le porte à les donner le porte-t-elle à les ôter, à les abroger, dès qu'il remarque que plusieurs en les transgressant se rendent malheureux par leur faute ? Cette abrogation favorable aux méchants, qui, rebelles à ses ordres, le méprisent, l'offensent, ne serait-elle pas défa-

vorable aux bons, qui, obéissants à ses lois, le respectent, l'honorent? N'est-il pas louable, en suivant l'exemple cité par Bayle même des *princes les plus débonnaires*, de faire une très-grande distinction entre les uns et les autres? Bayle a donc tort de soutenir que la bonté qui a porté Dieu à donner aux hommes le franc arbitre a dû le porter à l'ôter, dès qu'il a observé que plusieurs se rendaient malheureux par l'abus qu'ils en faisaient. Cet abus n'empêche pas que le franc arbitre ne soit bon en soi, et il n'y a point d'homme sensé qui n'admette cet ancien axiome admis par tous les théologiens et tous les philosophes, *Abusus non tollit usum*. D'ailleurs Dieu, en n'ôtant l'usage de la liberté aux hommes qu'après qu'il eût observé qu'ils se rendaient malheureux, n'eût point par là empêché tout péché, puisqu'ils ne se rendaient malheureux qu'en péchant. C'est leur péché, c'est l'abus de leur liberté, et non leur liberté, qui est cause de leur malheur; de même que ce n'est point la loi, mais sa transgression qui rend malheureux ses transgresseurs.

III. Il est faux que le *plus grand amour qu'un maître puisse témoigner pour la vertu soit de faire, s'il le peut, qu'elle soit toujours pratiquée sans aucun mélange de vice*; car cet amour peut éclater davantage, en faisant en sorte que la vertu, malgré le *mélange de vice*, soit pratiquée beaucoup plus que s'il n'y avait pas de vice. Ce *plus grand amour pour la vertu* consiste à procurer, non pas précisément sa plus nombreuse pratique, mais sa plus grande, sa plus glorieuse, sa plus méritoire pratique, à quoi peut contribuer le *mélange du vice*: de même que dans un général le plus grand amour pour la gloire de remporter la victoire consiste non pas précisément à vaincre par le courage de tous et de chacun des membres de son armée, mais à remporter une victoire plus signalée, plus éclatante, plus honorable pour lui et pour ses vaillants officiers et soldats: à quoi peut contribuer en certaines circonstances exposées ci-dessus (*Col. 283 et suiv.*) la lâcheté d'une partie de son armée, dont la honteuse fuite peut leur servir d'occasion et d'aiguillon à faire des efforts de bravoure et des prodiges de valeur qui rehaussent le prix et l'honneur de cette victoire, d'autant plus glorieuse que le gain de la bataille a été plus difficile et plus disputé. La proposition de Bayle serait vraie si toutes choses étaient d'ailleurs égales, *cæteris paribus*, c'est-à-dire, si, *sans mélange de vice*, la vertu pouvait être pratiquée également et dans le même degré de perfection, de lustre et de mérite qu'avec ce *mélange*; alors le plus grand amour qu'on pourrait témoigner pour elle, serait d'employer tout son pouvoir pour la faire pratiquer universellement, en sorte qu'il n'y eût personne qui ne la pratiquât et qui ne fût exempt de vice: mais si en procurant par l'exercice de tout son pouvoir l'exemption de tout vice, il doit arriver infailliblement que la vertu soit pratiquée avec beaucoup moins de perfection, d'éclat et de mérite que si elle l'était avec le *mélange du vice*; on témoigne

alors un plus grand amour pour la vertu en permettant ce mélange qu'en l'empêchant: car, en le permettant, il arrive qu'elle est pratiquée d'une manière plus parfaite, plus éclatante, plus méritoire, qui sert non seulement de dédommagement et de contrepois à l'atteinte et à la diminution qu'elle reçoit par ce *mélange*, mais encore d'excédent et de surcroît; en sorte que, tout compensé, il reste plus de degrés de vertu et de mérite que s'il n'y avait point eu du tout de vice et de démerite. On témoigne alors plus d'amour pour la vertu, on la favorise et on procure à ceux qui la pratiquent plus d'avantage, de satisfaction et de récompense en permettant que d'autres lui préfèrent par leur seule faute le vice que si on usait de tout son pouvoir pour empêcher ceux-ci d'être vicieux.

Voulez-vous, mes chers frères, vous en convaincre? Rappelez-vous ce que nous avons dit ci-dessus en exposant deux hypothèses: l'une, dans laquelle Dieu aurait accordé à tous les anges créés libres et laissés à leur propre choix entre le bien et le mal des secours spéciaux et des grâces presque irrésistibles: ce qui était l'unique moyen d'empêcher qu'aucun d'eux ne péchât et de faire que tous pratiquassent la vertu, mais sans presque aucun exercice de leur liberté, et conséquemment sans presque aucun mérite; l'autre, dans laquelle il ne leur a donné à tous que des secours généraux et des grâces simplement suffisantes dont le bon usage, beaucoup moins facile et par là même beaucoup plus honorable et plus méritoire pour ceux qui y ont consenti, compense et surpasse l'usage qu'en ont fait ceux qui y ont résisté. Nous avons fait voir que, toute compensation faite, le nombre des degrés de pratique de la vertu et d'acquisition de mérite dans la seconde hypothèse, était fort supérieur à ceux qui auraient eu lieu dans la première.

Nous avons aussi montré que le mérite des bons anges provient non pas seulement de leur fidélité à bien user des premiers secours généraux qu'ils ont reçus pour adorer et aimer leur Créateur, mais encore, selon S. Anselme (*En son traité intitulé Elucidarium, c. 9*), de leur courageuse constance à résister à la forte tentation qu'ils eurent à surmonter, pour ne pas suivre l'exemple de la révolte de Lucifer et de ses adhérents, qui les sollicitaient à les imiter, et dont les malignes suggestions pouvaient leur faire d'autant plus d'impression, que ce chef des anges rebelles et apostats surpassait, suivant S. Grégoire, en dignité et en autorité tous les autres esprits créés. Plus cette tentation, que les bons anges ont vaincue dans la seconde hypothèse et qu'ils n'auraient pas eu à vaincre dans la première, a été grande, plus leur victoire a été glorieuse tant pour Dieu que pour eux-mêmes, et plus elle a augmenté leur récompense qui aurait été beaucoup moindre, si les mauvais anges eussent reçu des secours presque nécessitants qui les eussent empêchés de se révolter et de fournir aux bons cette occasion d'épreuve de leur

constante fidélité. On peut appliquer à chacun des bons anges ce que le même pape dit du saint homme Job : *Hoc ejus laudibus proficiat, quod bonus inter malos fuit; neque enim valde laudabile est bonum esse cum bonis, sed bonum esse cum malis : sicut enim pravioris culpæ est, inter bonos bonum non esse, ita immensi est præconii bonum etiam inter malos extitisse*. On peut au contraire appliquer à chacun des mauvais anges un texte de l'Écriture qui donne à entendre que le comble de l'iniquité pour l'impie, c'est d'être pécheur parmi les justes, *In terra sanctorum iniqua gessit* (Isai. 26, 10); « Il a commis le péché dans la terre des saints : » ce qui redouble sa malice, et ce qui le rend indigne de voir jamais la gloire de Dieu et d'être reçu dans le séjour des bienheureux : *Non videbit gloriam Domini* (Ibid.).

Ainsi parlait le plus éloquent des prophètes; et de là je conclus, dit l'un des plus illustres orateurs chrétiens (*Le P. Bourdaloue, t. 1 Dominic., p. 218*), que le comble de la sainteté pour le juste, est d'être juste parmi les pécheurs. Moïse dans la cour d'un prince infidèle eût toujours, suivant la belle expression de S. Paul, l'Invisible présent à l'esprit, comme s'il l'eût vu des yeux du corps. Saint Louis sur le trône ferma les yeux à tout l'éclat des pompes humaines; et dans la licence des armes et le tumulte de la guerre, il n'oublia jamais Dieu, et ne se départit jamais de l'obéissance due à ce premier maître. Cet homme lié d'intérêt avec des gens sans foi, sans équité, avarés et usurpateurs, a conservé ses mains nettes de toute injustice, et n'a jamais voulu entrer dans leurs criminelles entreprises. Cette femme dans une famille où Dieu est à peine connu, ne s'est jamais relâchée de ses saintes pratiques; et, sans égard à tous les discours qu'on lui a fait entendre, à tous les chagrins qu'elle a eu à dévorer, aux mépris qu'on lui a marqués, elle n'a jamais rien perdu de son zèle, ni rien retranché de ses pieuses observances. Voilà ce qui les distingue tous auprès de Dieu; voilà ce qui donne à leur fidélité un caractère propre et un prix particulier. Voilà pourquoi ils recevront cet éloge si glorieux de la bouche de Jésus-Christ, et pourquoi il leur dira ce qu'il dit à ses apôtres : *Vos estis qui permansistis mecum in tentationibus* (Luc. 22, 28). Tandis que les autres m'ont abandonné, qu'ils ont trahi ma cause, qu'ils ont outragé mon nom, qu'ils ont violé ma loi, c'est vous, fidèles serviteurs, que j'ai trouvés constants à me suivre. De demeurer avec moi quand il n'y a rien à souffrir pour moi, quand rien ne porte à s'éloigner de moi, quand tout conspire à m'attacher les cœurs et à les attirer à moi, c'est l'effet d'une vertu commune : mais de demeurer avec moi dans la tentation, d'y demeurer lorsqu'il faut remporter pour cela des victoires, et de fréquentes victoires; d'y demeurer malgré les scandales publics, malgré les contradictions et les traverses, malgré la coutume et tous les respects humains, c'est à cela que je reconnais une foi

vive, un attachement solide, un amour pur, une persévérance héroïque, et c'est aussi à quoi je réserve toutes mes récompenses. *Vos estis qui permansistis mecum in tentationibus meis*.

IV. Il est faux que la plus grande haine qu'on puisse témoigner pour le vice est de l'écraser avant sa naissance, c'est-à-dire, d'empêcher qu'il ne se montre nulle part; car sur quoi doit se régler, se mesurer cette plus grande haine pour le vice? C'est sans doute sur le plus grand amour pour la vertu, puisque plus on aime la vertu, plus on hait le vice; par conséquent plus on témoigne d'amour pour la vertu, plus on témoigne de haine pour le vice. Or nous avons prouvé, dans l'article précédent, que Dieu a fait paraître plus d'amour pour la vertu dans la seconde hypothèse où il a permis au vice de se montrer qu'il n'en aurait fait paraître dans la première, où il l'aurait écrasé avant sa naissance, c'est-à-dire où il l'aurait empêché de s'introduire dans le monde.

V. Il est faux qu'un maître attaché aux intérêts de la vertu et au bien de ses sujets donne tous ses soins à faire en sorte qu'ils ne désobéissent jamais à ses lois, si par tous ses soins on entend l'usage de tous les moyens qu'il peut employer pour empêcher cette désobéissance d'une mauvaise partie de ses sujets, au préjudice de sa gloire et de celle d'une autre partie bonne de ses sujets, dont la vertu et la fidélité mériteraient qu'il préférât l'avantage à celui de ses autres sujets vicieux et rebelles. Permettre ainsi le mal des méchants, c'est un acte de bonté envers les bons; et si au désavantage de ceux-ci le maître dont il s'agit avait empêché ceux-là de mal faire, ne pourrait-on pas dire (en un certain sens) de lui ce qu'a dit un ancien : *Si mala sustulerat, non erat ille bonus?* N'aurait-on pas lieu d'ajouter avec un autre poète (*Ennius*), *Benefacta male locata, male facta arbitror*; « Je crois mal faits les bienfaits mal placés ? » Ce n'est pas que ce soit toujours faire mal que de faire du bien aux méchants; mais c'est que la bonté exercée envers les bons est plus digne de ce nom que celle exercée envers les méchants, qui devrait être nommée clémence, miséricorde, indulgence plutôt que bonté, libéralité, bienfaisance; car quoique les bons n'aient pas droit aux bienfaits, qui autrement cesseraient d'être gratuits à leur égard et ne mériteraient point leur reconnaissance, ils ont pourtant plus d'aptitude, d'idonéité, de disposition, et, suivant le langage théologique, de congruité à les recevoir que les méchants. De là cette maxime du Sage : *Si bene feceris, scito cui feceris, et erit gratia in bonis tuis multa*; « Si vous faites du bien, sachez à qui vous le faites, et on vous en saura beaucoup de gré (*Eccli. 12, 1*). »

Ainsi en usa ce maître qui, selon la parabole de l'Évangile, ne se contenta point de donner aux fidèles serviteurs des talents ou des mines d'argent qu'ils firent valoir, et dont le bon usage fut libéralement récompensé; mais encore y ajouta le talent ou

mine d'argent que le mauvais serviteur avait enfoui, et dont par sa négligence, par sa paresse il avait mérité d'être privé : de sorte que le malheur de celui-ci devint une augmentation de bonheur pour ceux-là, et une occasion pour ce maître de manifester davantage sa bonté envers eux, qui en étaient dignes et reconnaissants ; au lieu que le paresseux et ingrat s'en était rendu indigne, et avait mérité que le don qu'il avait reçu lui fût ôté pour leur être transféré. Ainsi les degrés de gloire et de béatitude dont auraient joui Lucifer et les mauvais anges s'ils avaient persévéré dans la grace leur ont été ôtés, pour être transférés à S. Michel et aux bons anges, de qui par conséquent Dieu est autant honoré, adoré, loué, béni, aimé dans l'état actuel qu'il l'aurait été par les bons et les mauvais anges dans l'hypothèse que tous eussent persévéré. Ainsi dans l'état actuel Dieu, malgré la criminelle désobéissance des démons, montre autant et plus d'attachement à la vertu et au bien qu'il en eût montré s'il n'y avait pas eu de vice et de mal ; il exerce autant et plus sa bonté envers les seuls bons anges éprouvés, trouvés dignes de lui (*Sap.* 3, 5) et de ses faveurs, qu'il l'aurait exercée envers la collection de tous les anges si aucun d'eux n'avait péché. Dans cette dernière hypothèse l'exercice de sa bonté se serait étendu à tous les anges, mais dans un degré inférieur à celui de l'état actuel où il est restreint à un moindre nombre d'anges que dans l'hypothèse dont nous venons de parler ; mais il est plus grand à raison des degrés de gloire et de béatitude accordés aux bons anges, et fort supérieurs à ceux qui leur eussent été donnés si les mauvais anges n'avaient pas péché.

Ainsi il y a par cette compensation surabondante un équivalent et un excédent qui fait que ce que la manifestation de la bonté divine perd d'un côté elle le gagne de l'autre avec surcroît : de même que si, au lieu de donner à chacun de vingt ménages pauvres un louis d'or, je ne fais l'aumône qu'à dix d'entre eux, à chacun desquels je donne deux louis, je montre (les choses étant d'ailleurs égales) autant de bonté et de libéralité que si j'avais donné les vingt louis aux vingt ménages, en distribuant un louis à chacun d'eux. Si même on suppose que les dix ménages à qui je donne tous les louis sont composés de personnes vertueuses, et les dix à qui je n'en donne aucun de personnes vicieuses ; dans cette supposition je montre plus d'attachement à la vertu et aux intérêts de la société, par conséquent plus de vraie bonté que si j'avais donné à chacun des vingt ménages un louis ; quoique dans cette hypothèse j'eusse témoigné plus de bonté aux ménages vicieux, et que ma libéralité se fût plus étendue à plus de personnes, que dans le cas où je n'accorde les vingt louis qu'à dix ménages bien réglés.

VI. Il est faux que la plus grande et la plus solide gloire que celui qui est maître des autres peut acquérir est de maintenir parmi eux la

vertu sans mélange de vice, et que la gloire qu'il tirerait de leur malheur ne saurait être qu'une fausse gloire ; car, pour commencer par réfuter le dernier membre de cette assertion appliquée aux mauvais anges, ce n'est pas une fausse gloire que celle que Dieu tire de leur malheur et de leur châtement, qui sert à manifester sa justice, son horreur pour le péché, dont la punition exemplaire empêche beaucoup d'autres de le commettre ; au lieu que l'impunité donnerait lieu au vice de lever la tête insolemment, et de se porter avec une licence effrénée à toute sorte d'excès, suivant cette judicieuse sentence de S. Bernard (*L.* 3, de *Consid.*) : *Impunitas incuriæ soboles, insolentiae mater, radix impudentiae, transgressionum nutritrix*. Bayle lui-même (*Tom.* 3, p. 2208) rapporte ce vers d'un poète grec (*Menander*) cité par Plutarque, *L'être trop bon est cause de grands maux*. Au contraire le juste châtement des criminels est cause de biens si grands que S. Anselme juge plus louable un prince qui punit les méchants que celui qui récompense les bons. *Sicut enim imperator est laudabilis qui milites suos bene remunerat ; ita est etiam laudabilis, imo laudabilior, qui prædones et latrones damnat. Ita utique sicut Deus in salvatione justorum glorificatur, sic in perditione impiorum per omnia laudatur*. *Elucidar.* c. 34.

Quant au premier membre de cette même assertion, sa fausseté est une conséquence manifeste des principes dont nous avons ci-dessus montré la vérité ; savoir que Dieu a témoigné plus d'amour pour la vertu, plus de haine pour le vice dans l'état actuel, où il a permis le péché des mauvais anges, qu'il n'en aurait témoigné dans l'état d'impeccance, où il aurait empêché leur révolte. Cette permission, il est vrai, le prive de l'honneur que lui aurait donné leur obéissance, si des grâces presque irrésistibles avaient maintenu parmi eux la vertu sans mélange de vice : mais la privation de cet honneur, qui eût été très-petit, n'est-elle pas plus que compensée par la gloire que Dieu retire tant de la fidélité plus éclatante, plus méritoire des bons anges, que par la punition des mauvais, qui ne doivent imputer qu'à eux-mêmes leur malheur, lequel, quoique arrivé contre sa première intention, sert à le glorifier ? En les créant dans un état d'innocence et de bonheur commencé dont il ne tenait qu'à eux de mériter l'accroissement et la stabilité par la coopération de leur franc arbitre, il avait voulu manifester à leur égard sa bonté, son amour, sa magnificence, en sorte néanmoins que si contre son intention et malgré son secours, ils abusaient de leur liberté pour sortir de l'ordre en péchant, il les ferait rentrer dans l'ordre d'une autre manière par le châtement du péché.

Ainsi Dieu, en conséquence de la fidélité des bons et de la révolte des mauvais anges, est glorifié de deux manières dans les deux diverses parties de l'ordre, dont la première est de récompenser la vertu, la seconde est de punir le vice. La première fait aimer

Dieu; la seconde le fait redouter. La première sert à inspirer du courage aux agents libres pour acquérir les mêmes récompenses; la seconde leur inspire de la terreur pour éviter les mêmes châtiments : l'une et l'autre manifestent et glorifient également sa sainteté, en montrant combien il aime la vertu et abhorre le vice. L'une et l'autre manifestent et glorifient également sa justice, dont le propre caractère est de rendre à chacun selon ses œuvres, et de récompenser ou de punir chacun selon ses mérites. Comme donc la punition du vice n'est pas moins juste que la récompense de la vertu, Dieu, en permettant le péché, n'est pas moins glorifié du côté de sa justice à l'égard des mauvais anges que s'il l'avait empêché, et il est plus glorifié du côté de sa sagesse, de sa bonté et de sa munificence envers les bons que s'il n'avait pas permis le péché. Bien loin donc que ses perfections et sa plus grande, sa plus solide gloire, qui provient de leur manifestation, l'obligeassent à l'empêcher, elles l'engageaient à le permettre. Quoiqu'en l'empêchant, il eût témoigné plus de bonté pour les mauvais anges, ce plus toutefois aurait été détruit par le moins de bonté qu'il aurait témoigné pour les bons. Le plus de bonté qu'il témoigne dans l'état actuel à ceux-ci, compense et surpasse le moins de bonté pour les mauvais, qui ont eu la malice et l'ingratitude d'abuser des dons de leur Créateur pour l'offenser. Ils ne méritaient donc pas que Dieu choisit en leur faveur l'état d'impeccance par préférence à l'état actuel, qui ne leur est défavorable que par leur faute; mais il est beaucoup plus favorable aux bons que ne leur aurait été un ordre possible des choses dans lequel Dieu eût empêché tout péché par des secours presque irrésistibles qui ne leur eussent laissé presque aucun exercice de leur franc arbitre, et par conséquent ne leur auraient procuré presque aucune gloire et presque aucun mérite. Dieu donc a trouvé dans ses perfections, particulièrement dans sa bonté spéciale pour les bons, dans son amour pour la vertu et dans sa haine pour le vice et les vicieux, un motif, non de nécessité et d'obligation, mais de décence et de convenance, de permettre le péché et de faire, en le permettant, une très-grande distinction entre ceux qui honorent leur Créateur et ceux qui le méprisent.

Eclaircissement relatif au second des motifs de la permission du péché.

XXII. Biens occasionnés par le péché permis fort supérieurs aux maux qu'il produit et aux avantages de l'état d'impeccance. — Pour voir si les biens occasionnés par le péché contrebalancent et même excèdent à certains égards les maux qu'il renferme et produit, considérons d'abord avec beaucoup d'horreur et de douleur ces maux très-grands à raison, 1° de l'offense de Dieu, laquelle est en quelque sorte infinie; 2° de la multitude de ces offenses presque sans nombre; 3° de la durée de leur châtiment sans fin.

Regardons ensuite avec beaucoup de complaisance et de joie les biens très-grands que le péché occasionne dans l'état actuel, non seulement par rapport aux justes et aux élus dont sa permission sert à faire briller davantage les vertus, à redoubler les mérites, à augmenter les récompenses; mais surtout par rapport à la gloire que procure à Dieu l'incarnation, qui, selon le sentiment presque universel des saints docteurs, dont les textes sont cités ou indiqués par le continuateur de M. Tournely (*Tract. de Incarn.*, t. 2, p. 513, 514), n'aurait pas eu lieu sans le péché (1). Gloire proportionnée à la grandeur de ses bienfaits, à la magnificence de ses œuvres, à l'immensité de ses perfections : car l'infinie dignité de la personne du Verbe, qui termine toutes les opérations de l'humanité de Jésus-Christ, est cause que les actes que produit sa sainte âme et son sacré cœur, abîmé dans la plus profonde humilité et embrasé de la charité la plus ardente, honorent la Divinité autant que la Divinité mérite d'être honorée : gloire provenant non pas seulement de ces actes de religion, de reconnaissance, d'amour, mais encore des actes de haine, d'horreur et de détestation pour tous les péchés en général et pour chacune des offenses en particulier qui ont été commises, qui se commettent et se commettront contre la majesté divine. Gloire par conséquent égale et même supérieure sous certains rapports à l'injure que toutes ces offenses font à Dieu, et qui, quoique infinie à quelques égards, se trouve compensée et même surpassée, à cause que ces sentiments et ces actes du Verbe incarné ont plus de degrés d'intensité, de bonté, de mérite dans leur genre que ces offenses n'ont de degrés de malice, de perversité, de démerite dans le leur.

Gloire enfin qui reçoit une augmentation, 1° par la multitude des bonnes œuvres qu'ont fait, que font et que feront les justes et les fidèles en vertu des grâces que leur a obtenues Jésus-Christ, qui, comme chef de tous les membres de son Eglise, anime, vivifie, divinise en quelque sorte tout le bien opéré en son nom, et lui communique avec les mérites de son influence une valeur inestimable; 2° par l'excellence des vertus héroïques que les enseignements et les exemples de Jésus-Christ ont fait pratiquer à tant de justes et de saints qui en ont été touchés, frappés, encouragés, et qui, sans les fortes

(1) Quand même l'incarnation aurait eu lieu dans l'hypothèse qu'Adam n'eût pas péché, ainsi que le prétendent plusieurs théologiens contre beaucoup d'autres fort supérieurs en nombre qui soutiennent le contraire, les uns et les autres toutefois conviennent qu'elle n'eût pas été accompagnée des humiliations, des souffrances et des satisfactions du Verbe fait chair et victime dans l'état présent des choses; par conséquent elle n'aurait rendu à Dieu qu'une gloire fort inférieure à celle qu'elle lui rend, surtout par le sacrifice de la croix et de la messe. Qu'y a-t-il en effet qui puisse donner une idée si haute, si sublime, si majestueuse de la Divinité que de voir un Homme-Dieu s'abaisser en sa présence jusqu'à se réduire à un état d'immolation, de mort et d'anéantissement ?

impressions qu'ils en ont ressenties, ne seraient point parvenus à un si haut degré de perfection et de sainteté; 3^e par l'augmentation de la félicité des saints, qui, sans l'incarnation du Verbe et conséquemment sans la permission du péché qui l'a occasionnée, n'auraient pas acquis ni pu acquérir une si grande récompense, dont la valeur excède la rigueur des supplices des réprouvés. Quelque affreux que soit ce supplice éternel, cette récompense pareillement éternelle est encore plus magnifique dans son espèce qu'il n'est horrible dans la sienne; puisque, selon la doctrine de S. Augustin et des autres pères, Dieu, plus porté à récompenser qu'à punir, ne punit qu'au-dessous du mérite, au lieu qu'il récompense beaucoup au-dessus du mérite.

Nous objecte-t-on que le nombre des pécheurs et des réprouvés étant fort supérieur à celui des justes et des prédestinés, les maux que le péché produit dans ceux-là ne sont point contrebalancés par les biens qu'il occasionne dans ceux-ci? Nous faisons à cette difficulté trois réponses aussi solides qu'elle est spécieuse. La première est que les biens occasionnés par la permission du péché ne doivent pas étre restreints aux hommes, mais qu'ils s'étendent à tous les bons anges. Le nombre de ceux-ci, suivant l'opinion commune, ne surpasse que d'un tiers celui des mauvais; mais au sentiment de S. Grégoire de Nysse, de S. Chrysostôme, de Théodoret et de S. Jean Damascène, il le surpasse beaucoup davantage, puisque ces auteurs enseignent que des neuf chœurs des anges les huit premiers persévérèrent constamment et totalement dans l'obéissance, et qu'il n'y eût que le dernier, dont Lucifer était le chef, qui se révolta avec lui dans le globe de la terre, dont Dieu lui avait donné la garde et la principauté (1). La multitude des bons et des mauvais anges réunis ensemble est incomparablement plus nombreuse que celle de tous les hommes qui ont été, qui sont et qui seront. S. Thomas (2) va même

(1) Le nombre des saints anges nous est toujours représenté comme très-grand. Daniel dit que s'étant approché du trône de l'ancien des jours, il en vit sortir un fleuve de feu, et que mille milliers d'anges le servaient, et mille millions assistaient en sa présence. S. Jean, dans l'Apocalypse, dit qu'il vit autour du trône de l'Agneau des milliers de milliers d'anges.

Pour donner une idée de la multitude des anges comparée à celle des hommes, plusieurs anciens se sont servis de la parabole des quatre-vingt-dix-neuf brebis que le père de famille laisse dans les montagnes pour aller chercher la centième qui s'était égarée. Cette centième brebis, disent les pères, marque les hommes; les quatre-vingt-dix-neuf qui sont demeurées ensemble, marquent les anges fidèles qui sont demeurés dans le ciel. *Ovis una, homo intelligendus est*, dit S. Hilaire, *et sub homine uno universitas sentienda est... nonaginta novem non errantes, multitudo angelorum celestium opinanda est*. On voit ce même sentiment dans S. Ambroise, dans S. Grégoire de Nysse et dans S. Cyrille de Jérusalem. *Comment. de D. Calmet*, t. 7, p. 394.

(2) *Angeli, secundum quod sunt immateriales substantiæ, in quadam multitudine maxima sunt omnem materiale multitudinem excedente: Et hoc est*

jusqu'à assurer que la quantité des purs esprits surpasse presque incomparablement la quantité des êtres purement corporels et des parties de matière qui composent le ciel, la terre, la mer, en un mot tout l'univers. Le nombre donc des êtres spirituels que le péché a rendus, rend et rendra malheureux, est incomparablement inférieur à celui des autres êtres spirituels, soit anges, soit hommes, dont sa permission a augmenté, augmente et augmentera dans tous les siècles la gloire, la récompense, la félicité. Il y a donc beaucoup plus de biens occasionnés que de maux produits par le péché.

Nous répondons en second lieu que quand même les maux produits par le péché dans les démons et les réprouvés excéderaient les biens par lui occasionnés dans les bons anges et les élus, en n'y comprenant pas Jésus-Christ ni la sainte Vierge, cet excédent toutefois serait contrebalancé et même surmonté par ces biens, si on y comprend ceux dont Dieu a comblé les très-saintes ames de Jésus et de Marie à l'occasion du péché, sans lequel il n'y aurait eu ni Fils de Dieu fait homme, ni mère du Fils de Dieu. Cette maternité divine, selon la pieuse opinion de plusieurs SS. Pères, renferme elle seule plus de dignité, d'honneur, de prérogatives, de plénitude de grace et de bonheur en Marie que n'en ont reçu tous les anges et tous les saints réunis ensemble. Ce déluge de biens, cet océan de faveurs dont la sainte Vierge a été inondée, n'est cependant qu'un léger écoulement, qu'un petit ruisseau en comparaison des avantages suréminents et immenses que l'union hypostatique du Verbe divin a procurés, procure et procurera toujours à son humanité sainte, dont la gloire et la béatitude particulière rejaillissent en général sur la nature humaine, élevée par là au-dessus de la nature angélique, et plus que dédommée du déshonneur et du mal que fait retomber sur elle la chute et le supplice des réprouvés. Peut-on en effet douter que l'ame de Notre-Seigneur n'ait elle seule plus de degrés de vertu, de sainteté, de gloire et de joie que tous les démons et les réprouvés réunis ensemble n'ont de degrés de vice, de scélératesse, d'infamie et de douleur? Il est donc certain que les biens occasionnés par le péché sont plus grands en leur genre que les maux qu'il cause ne le sont dans le leur.

Ajoutons pour troisième réponse que ces biens sont aussi plus grands dans l'état actuel que ceux qui auraient eu lieu dans l'état d'impeccance. Dieu à la vérité, sans y être

quod dicit Dion. 14. cap. cœl. Hierar. Multi sunt beati exercitus supernarum mentium, infirmam et contractam excedentes nostrorum materialium numerorum commensurationem. Et hujus ratio est, quia cum perfectio universi sit illud quod præcipue Deus intendit in creatione rerum, quanto aliqua sunt magis perfecta, tanto in majori excessu sunt creata a Deo... Unde rationabile est quod substantiæ immateriales excedant secundum multitudinem substantias materiales, quasi incomparabiliter.

offensé de personne, y eût été aimé de tout le monde ; et tous les anges et tous les hommes aidés de secours spéciaux et de graces presque irrésistibles, y eussent été toujours innocents et heureux : mais nous avons ci-dessus montré que les anges, dans cet état, eussent beaucoup moins glorifié Dieu, et eussent beaucoup moins mérité, parce qu'en consentant à ces graces chacun d'eux n'eût acquis qu'un seul degré de mérite et n'eût donné qu'un seul degré de gloire à leur Créateur. Il en faut dire autant des hommes, qui dans cet état eussent aussi reçu des secours presque nécessitants, et n'eussent par conséquent presque pas glorifié Dieu et presque pas mérité : au lieu qu'un grand nombre d'entre eux, en vainquant avec des graces faibles ou médiocres des tentations fortes et nombreuses, méritent plus et glorifient plus Dieu que n'ont fait les bons anges, qui n'ont pas eu à combattre la concupiscence, qui livre aux hommes de si rudes et de si fréquents assauts. La plupart des hommes, il est vrai, y succombent et sont vaincus, au lieu que la plupart des anges ont été vainqueurs ; mais comme le nombre des démons est beaucoup plus petit en comparaison de la multitude des bons anges (1) que le nombre des justes et des élus n'est petit en comparaison de celui des pécheurs et des réprouvés, cette considération, jointe à ce que les mérites humains (quant à la difficulté de les acquérir) excèdent les mérites angéliques (2), ne permet pas de douter que si l'on met d'une part dans un bassin de la balance tous les biens qui seraient arrivés si Dieu avait par des secours spéciaux empêché tout péché, et de l'autre part tous les biens qui ont été, sont et seront les effets des secours généraux et des graces faibles ou peu fortes, les biens de l'état actuel ne soient trouvés prépondérants et supérieurs soit en quantité, soit en qualité, à ceux de l'état d'impeccance.

Faut-il que nous joignons à nos raisonnements des comparaisons opposées à celles que Bayle a jointes aux siens ? en voici plusieurs employées par les saints docteurs. Dieu, dit S. Augustin (*L. 11, de Civit. Dei, c. 18*), n'eût créé aucun ange ni aucun homme qu'il eût prévu devoir devenir méchant, s'il n'avait connu en même temps combien les méchants

seraient utiles aux bons, et s'il n'avait eu en vue d'orner le bel ordre des siècles par cette contrariété, comme on orne un beau discours par les antithèses qu'on y insère.... Que font les méchants dans ce monde ? ce que fait la paille dans le fourneau de l'orfèvre.... Si les méchants n'étaient pas, on n'en tirerait aucune utilité.... Si la patience de Dieu n'avait conservé les pécheurs des siècles passés, d'où naîtraient aujourd'hui tant de fidèles ? Qu'y a-t-il de plus mauvais que le démon, et qu'y a-t-il de meilleur que les biens qu'a tirés de sa malice la bonté de Dieu ? Le sang du Rédempteur eût-il été jamais versé pour notre salut sans la méchanceté du traître Judas ? Dieu, ajoute le même père, prend, ce semble, plaisir à faire tout le contraire des impies dans l'usage des choses. Car comme leur iniquité consiste à abuser de ses créatures qui sont bonnes, ainsi sa sainteté se fait voir en bien usant de leurs volontés qui sont mauvaises. Etrange opposition de Dieu et du pécheur ! Dieu même, dit encore S. Augustin, quoiqu'il soit la pureté originelle et primitive, n'est pas pur à l'égard des impies, parce qu'en le blasphémant et en l'outrageant, ils en font tous les jours la matière de l'impureté. Au lieu que le péché qui est l'impureté substantielle se purifie, pour ainsi dire, à l'égard de Dieu, parce qu'il sert d'occasion aux saintes influences de sa grace d'opérer un bien plus pur, plus éclatant pour sa gloire augmentée par le contraste du mal, sans lequel ce bien n'aurait pu se faire avec tant de perfection, ni se montrer avec tant de lustre : de même que l'ordure du fumier répandu dans un jardin, loin de salir les purs rayons du soleil, leur sert de moyen pour rendre ce jardin plus fécond en fleurs et en fruits, qui sans elle n'auraient pu être produits si bons et si beaux. Un peintre n'ignore pas où il doit employer du noir pour donner de la beauté à son tableau ; et Dieu sera embarrassé à placer le pécheur de manière qu'il contribue au bel ordre qui doit régner parmi les créatures !

Que ceux, dit Théodoret, à qui le mélange des bons et des méchants fait peine, reprennent donc aussi les peintres de ce qu'ils ne se contentent pas de se servir d'une seule couleur ; qu'ils reprennent les faiseurs et les joueurs d'instruments de ce que toutes les cordes ne rendent point le même son, mais en rendent de contraires les uns aux autres.

Dans quelle source les auteurs que nous venons de citer avaient-ils puisé leur doctrine ? dans la sainte Ecriture. *Considérez toutes les œuvres du Très-Haut : vous les trouverez deux à deux et opposées l'une à l'autre* (*Eccli. 33, 15*). Dans la nature toute chose a son contraire (1). La nuit est opposée au jour, le

(1) Voyez-ci-dessus les col. 337 et 338 sur le nombre de tous les anges, et la col. 323 sur celui des démons.

(2) En disant que les mérites des saints excèdent ceux des anges, en ce que les anges n'ont pas eu à vaincre de fortes tentations qui d'ordinaire assaillent les hommes, on ne prétend pas dire que la béatitude des saints soit supérieure à celle des esprits célestes. Le plus ou le moins de béatitude méritée ne se mesure pas uniquement sur le plus ou le moins de difficulté des bonnes œuvres qui ont été faites, mais encore sur le plus ou le moins de dignité des personnes qui les ont faites. Ainsi un soldat qui dans une bataille gagnée se sera plus signalé par sa valeur qu'un lieutenant-général par la sienne qui lui aura mérité le bâton de maréchal ne mérite point comme cet officier ce bâton ; mais le grade de capitaine pourra être une récompense aussi grande pour lui que celle d'être fait maréchal de France pour cet officier-général.

(1) Quelques anciens philosophes, comme Linus, Epiménides et Parménides, ont reconnu cette contrariété de qualités dans la nature. Ils ont cru que l'univers ne subsistait que par la juste température de ces deux opposés, dont l'un ne prédomine point à l'autre, quoiqu'ils soient dans une guerre et dans une antipathie continuelle l'un contre l'autre. Ovide parlant de la création du monde, dit que Dieu a su par sa sagesse concilier cette opposition si opiniâtre,

noir au blanc, le feu à l'eau, le doux à l'amer, le sec à l'humide, le chaud au froid, le calme à la tempête. L'opposition des contraires les fait paraître avec plus d'éclat : le noir relève le brillant du blanc et du rouge, L'obscurité de la nuit fait davantage resplendir la lumière du jour : les monstres par leur hideuse et affreuse difformité font mieux connaître et sentir la belle proportion et l'agréable harmonie des corps réguliers : de même les désordres du péché et ses funestes suites font mieux voir de quel prix et de quelle utilité sont la raison, la conscience, la religion qui sont violées par les crimes. Comme le bien est contraire au mal et la vie à la mort ; ainsi l'homme pécheur est contraire à l'homme juste. (*Ibid.*) Les vices honteux, les persécutions injustes, les dérèglements scandaleux de l'un servent à augmenter l'éclat, la perfection, la récompense des vertus édifiantes de l'autre.

Voilà de grands biens qu'occasionnent les maux que traîne après soi le péché, sans lequel ces biens n'arriveraient pas ; plusieurs même ne pourraient jamais arriver. Oui, dit S. Grégoire pape, jamais dans les règles ordinaires un juste ne serait parfait ni ne pourrait le devenir si Dieu, par la disposition de sa providence, ne l'obligeait quelquefois à vivre avec les pécheurs. Pourquoi cela ? parce que c'est dans cette société et dans ce mélange des bons et des méchants, qu'il doit être dégage des imperfections humaines : *Ipsa quippe malorum societas, purgatio bonorum est.* Et comment, demande ce père, s'exercerait-il dans les grandes vertus, s'il n'y avait des pécheurs dans le monde ? En quoi pratiquerait-il cette charité héroïque dont le fils de Dieu nous a donné l'exemple, et dont il nous a fait un commandement, s'il n'y avait des offenses et des injustices, des médisances et des calomnies à pardonner ? Où serait le mérite de sa persévérance, s'il n'y avait des contradictions à essayer, des railleries à supporter, des attaques de la part des libertins à soutenir et à repousser ?

Combien de vertus, s'écrit un éloquent prélat (1), seraient restées sans exercice sur la terre, si la justice et l'innocence seules y avaient été connues ? l'amour des ennemis, le pardon des injures, l'humilité dans les mépris, la patience et le courage dans les adversités, la compassion et la charité pour les misérables, la persévérance et la fidélité dans les tentations. Quel lustre et quel prix les bons n'acquiescèrent-ils pas de la comparaison et de la société des méchants, et, pour remonter jusqu'à Dieu, quelles hautes, quelles touchantes idées de ses attributs ne nous inspire pas sa conduite à l'égard des pécheurs ? Connaîtrions-nous toutes les richesses de sa

bonté, s'il ne la déployait pas sur des créatures qui en sont positivement indignes ? toute l'étendue de sa justice, s'il ne punissait pas le péché par des châtimens proportionnés à son énormité ? toutes les ressources de sa puissance et de sa sagesse, s'il ne régnait pas sur les volontés même les plus rebelles, s'il ne les changeait pas quand il le veut absolument, et s'il ne les faisait pas concourir jusque dans leur malice, à l'accomplissement de ses desseins ? »

Voyez, dit S. Augustin (*L. de ver. Relig.*), comment en effet tout ce qu'il y a sur la terre d'impies, de scandaleux, de réprouvés, concourt admirablement et malgré les intentions des hommes à glorifier Dieu. Considérez d'abord tous ceux qui se trouvent privés de la lumière de l'Évangile et destitués du don de la foi. Jetez les yeux sur les païens idolâtres, sur les hérétiques obstinés, sur les schismatiques rebelles et sur les Juifs endurcis. Dieu ne les emploie-t-il pas tous à l'exécution de ses plus grands desseins ? *Nonne utitur gentibus ad materiam operationis suæ, hæreticis ad probationem doctrinæ suæ, schismaticis ad documentum stabilitatis suæ, Judæis ad comparationem pulchritudinis suæ ?* Ne se sert-il pas des infidèles pour opérer les merveilles de sa grace et pour les faire connaître ? Un monde converti par douze pécheurs, qu'y a-t-il de plus grand et de plus fort pour établir la vérité de notre religion ? Ne se sert-il pas des hérétiques pour l'éclaircissement de sa doctrine, et pour nous confirmer dans la vraie créance ? Jamais la foi n'a été mieux développée que lorsqu'elle a été combattue, et rien n'a plus donné lieu à découvrir la vérité que l'erreur. Ne se sert-il pas des schismatiques comme d'une preuve sensible de la perpétuité et de l'inébranlable fermeté de son Eglise ? Malgré la division de ses membres, elle se maintient toujours dans l'intégrité d'un corps parfait, tandis que nous voyons périr et se consumer les factions qui se sont élevées contre son chef : et vous, ô Juifs, nation autrefois, si privilégiée, si chérie, si favorisée du ciel, mais race maudite, accablée de maux et d'opprobres dans toute la terre, depuis que vos pères, coupables d'un affreux déicide par la mort de l'auteur de la vie (*Act. 5, 15*), ont mérité que son sang tombât sur eux et sur leurs enfants (*Matth. 27, 2*) ! la providence divine, la vengeance céleste, ne vous fait-elle pas servir de témoins irréfragables à Jésus-Christ et à la vérité de sa religion chez les peuples où elle vous a dispersés de toutes parts ? dispersion clairement prédite (ainsi que votre obstination à rejeter la lumière de l'Évangile) par la sainte Ecriture, qui est entre vos mains ce qu'est un miroir entre les mains d'un aveugle, dont le visage et les yeux privés de la vue y sont représentés, mais qui n'y voit pas cette représentation que les autres y aperçoivent : *Ita, conclut le saint Docteur, omnibus generibus hominum et exemplorum ad animarum curationem, et ad institutionem spiritalis populi utitur divina providentia.*

Ainsi s'exprime S. Augustin, que nous ne

et, malgré cette guerre continuelle, conserver les choses dans un état permanent.

*Frigida pugnabant calidis ; humentia siccis ;
Mollia cum duris ; sine pondere, habentia pondus.
Hanc Deus, et melior litem natura diremit.*

(*Com. du P. Calmet, t. 6, p. 512.*)

(1) M. l'évêque du Puy ; Instruction sur l'hérésie, p. 223.

nous laissons point de citer, parce qu'il a plus approfondi qu'aucun autre père les motifs de la permission du péché : elle est, selon lui, utile à l'augmentation, non pas seulement de la gloire de Dieu et de la sainteté des justes, mais encore de celle d'un grand nombre de pécheurs qui ont le bonheur de se convertir. Comme dans l'ordre physique, il y a au jeu et à la guerre des fautes heureuses, parce qu'elles servent d'occasion et d'aiguillon à user de plus de vigilance et de précaution contre les ruses et les efforts de son adversaire, en excitant à l'attaquer et à le combattre avec plus d'adresse et de courage qu'on n'aurait fait si on ne les avait pas commises : de même il y a dans l'ordre moral des péchés heureux, non pas en eux-mêmes puisque c'est toujours du mal en soi et un malheur de pécher; mais en ce qu'ils fournissent aux pécheurs, après leur conversion, une occasion et un motif de faire de salutaires réflexions qu'ils n'auraient pas faites sans cela, et qui les aident à acquérir un plus haut degré de vertu et de gloire que celui où ils seraient parvenus s'ils ne les avaient pas commis. Il y a en effet une espèce de pénitence plus glorieuse, plus méritoire que l'innocence même, à cause qu'elle répare surabondamment quelques désordres momentanés par une longue ferveur, et qu'elle efface honorablement les taches d'un vice commun et passager par l'éclat extraordinaire d'une vertu héroïque et constante. C'est à cette espèce de pénitence qu'ont rapport les textes que nous citons (1). Un David (2), un Pierre, un Paul, une Marie-Magdeleine, une Marie l'Égyptienne, une Thaïs, une Pélagie, un Guillaume, duc d'Aquitaine, un dom de Rancé, abbé de la Trappe, une foule d'autres illustres pénitents et pénitentes en sont des exemples célèbres et des preuves certaines de cette sentence de S. Augustin, dans qui aussi elle s'est singulièrement vérifiée : *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, etiam ipsa peccata* (Solil. 28); ceux qui aiment Dieu tirent avantage de tout, même de leurs plus grands péchés, soit avant, soit après en avoir obtenu le pardon : avant, parce que sincèrement convertis et couverts d'une confusion salutaire plus ils se sentent coupables, plus ils s'excitent à aimer ardemment Dieu, qui remet beaucoup de péchés à qui aime beaucoup (Luc. 7, 47), et parce que plus ils sont chargés d'une grande dette, plus ils implorent humblement une grande remise; après, parce qu'ils mesurent à la grandeur du bienfait inestimable qu'ils ont reçu la grandeur de l'amour ineffable qu'inspire la

reconnaissance, surtout à des cœurs tendres, nobles, généreux, tel qu'était celui du Docteur de la grâce.

Qu'on lise ses Confessions, ses Soliloques, ses Méditations, on y verra mille mouvements passionnés, mille élancements vifs, pleins d'affection et d'ardeur vers cette beauté toujours ancienne, toujours nouvelle qu'il regrettait si fort d'avoir connue trop tard; on y trouvera une foule de ferventes exclamations avec des traits enflammés qui montrent combien c'est à juste titre que les peintres le représentent tenant en la main un cœur embrasé d'amour à la vue des merveilles opérées en sa faveur par la miséricorde divine. O mon ame, s'écrie-t-il dans un transport de gratitude, aime celui qui t'a tant aimée avant même que tu l'aimasses! aime celui qui t'a tant cherchée pour te sauver, lors même que tu le fuyais pour te perdre! Peux-tu assez estimer, assez reconnaître cette grâce signalée qu'il n'a pas faite à tant d'autres moins coupables que toi? Plus tes erreurs énormes, tes honteux et détestables égarements t'en rendaient indigne, et t'ont longtemps séparée d'un Dieu si bon, si clément, si propice, plus attache-toi tendrement, fortement, constamment à lui; ne cesse jamais de rendre amour pour amour à ton libérateur, à l'auteur si miséricordieux de ton salut. Puis-je mieux lui en témoigner ma reconnaissance que par mon amour le plus pur, le plus désintéressé? Hé, Seigneur, je suis Augustin et vous êtes Dieu! mais si toutefois ce qui n'est pas et ce qui ne peut être était que je fusse Dieu et que vous fussiez Augustin, je voudrais, en changeant de qualité avec vous, devenir Augustin afin que vous fussiez Dieu.

Tels sont les heureux fruits de ferveur et de sainteté qu'un pécheur pénitent peut retirer du malheur même de ses péchés. Quelque griefs et nombreux qu'ils soient, dès qu'il en a un vrai repentir, dès qu'il en sollicite et en obtient le pardon, quel bonheur pour lui de s'en servir comme de puissants motifs pour s'unir davantage à Dieu par un amour plus ardent et par une humilité plus profonde, capable d'élever sa pénitence au-dessus de l'innocence même! N'est-ce pas ainsi que des femmes engagées dans l'infâme chemin de la perdition, mais rentrées de tout leur cœur dans la voie du salut, auront la gloire, selon la parole de Jésus-Christ, d'en précéder au royaume des cieux (Matth. 21, 32) bien d'autres dont la vie d'abord plus innocente aura été dans la suite beaucoup moins sainte? N'est-ce pas ainsi que souvent les anges, selon l'oracle de l'Évangile, se réjouissent plus de la conversion d'un seul pécheur que de la persévérance de quatre-vingt-dix-neuf justes (Luc. 15, 7) parce que où le péché a abondé, la grâce a été surabondante (Rom. 5, 20)?

Quelque exécrable donc que soit le péché, quelque horribles que soient les maux qu'il enfante, Dieu a pu le permettre pour manifester sa suprême puissance et sa profonde sagesse, qui tirent de ces maux des biens plus grands, et font tourner à l'accroissement de

(1) Sicut fuit sensus vester ut erraretis à Deo, deiciis tantum iterum convertentes requiretis eum. Baruch 4, 28.

Qui sicubi corruperint, aciores ad currendum resurgunt, pudoris stimulo majora reparantes certamina; ut non solum nullum attulisse aestimetur lapsus impedimentum, sed etiam velocitatis incendia cumulassee videatur. S. Ambr. Apolog. David.

(2) On a dit avec raison de ce prince criminel, mais très-pénitent, qu'il eût paru un moins grand saint s'il n'eût jamais été un si grand pécheur.

sa gloire et de la sainteté des justes et même des pécheurs pénitents, les outrages faits à sa divine majesté. Mais les pécheurs impénitents peuvent-ils par là justifier le langage que S. Paul met dans leur bouche ? *Faisons le mal afin qu'il en arrive du bien... Demeurons dans le péché pour donner lieu à une surabondance de grace pour les hommes, et à une augmentation de gloire pour Dieu* (Rom. 3, 7, 8 ; *Ibid.* 6, 1). Ceux qui tiennent ce langage sont justement condamnés, dit le même apôtre : la raison en est que ce n'est point par soi-même ni par conformité à l'intention du pécheur que le péché sert à relever, à augmenter l'éclat et le lustre de la grace et de la gloire divine ; mais ce n'est que par occasion, que par accident, que l'injure qu'il fait à la majesté de Dieu contribue à manifester ses adorables perfections, surtout sa profonde sagesse et sa suprême puissance, dont les secrets et admirables ressorts, malgré tous les desseins pervers et toutes les vues opposées des méchants, font servir leur malice même à le faire davantage glorifier par les bons, qui en acquièrent aussi plus d'honneur, de mérite, de récompense et de béatitude.

Eclaircissement relatif au troisième motif de la permission du péché.

XXIII. Manifestation de l'extrême différence entre la nature de Dieu et celle des anges et des hommes, entre sa liberté essentiellement impeccable et la leur radicalement flexible au péché. — Nous avons montré que la nature angélique et la nature humaine, foncièrement imparfaites et défectibles, n'exigeaient pas que Dieu, par des grâces très-fortes et presque irrésistibles, les empêchât de faillir et de pécher. Il a pu avoir pour motif de ne pas les en empêcher la manifestation de l'extrême différence qui se trouve entre la perfection de sa propre liberté essentiellement impeccable et l'imperfection de toute liberté créée radicalement flexible au péché. Qu'on ne dise pas que Dieu pouvait manifester cette différence par une autre voie que celle de la permission du mal moral ; qu'il n'avait pour cela qu'à donner à l'ange et à l'homme des idées claires de sa nature infiniment parfaite et de la leur essentiellement défectueuse. Nous convenons qu'il le pouvait ; mais

1° Nous nions qu'il le devait. Il pouvait aussi leur manifester sa puissance, sa sagesse et ses autres attributs par une autre voie que celle de la création et du bel ordre des créatures purement corporelles. Il suffisait pour cela qu'il leur donnât des notions claires de la perfection de son être et de l'imperfection du leur ; mais devait-il se borner à les leur donner ? Et osera-t-on dire qu'il a fait chose inutile en créant ce monde visible et en y établissant la constante harmonie que nous y admirons ? L'existence de ce monde et la beauté de cette harmonie n'ajoutent-elles pas un nouvel éclat de lumière et de vivacité à celui qu'aurait donné une connaissance simplement spéculative des perfections divines ? Dieu a donc droit de manifester ses attributs,

non par une seule voie, mais par plusieurs, et cette pluralité contribue à donner plus de lustre et d'étendue à sa gloire.

Les seules lumières de la raison suffisent, il est vrai, pour nous convaincre que Dieu, possédant de son propre fonds toute sorte de vertus, est seul impeccable par sa nature, et que nous, par l'imperfection de la nôtre, nous pouvons tomber en toute sorte de péchés et de vices, dont elle porte en soi la semence et le germe ; mais la vue de nos chutes et de celles des autres dont nous sommes témoins nous donne de cette vérité une preuve expérimentale qui nous en convainc davantage, et fait sur nos esprits et sur nos cœurs une impression bien plus vive, plus forte, plus sensible, plus frappante que tous les raisonnements du monde, plus capable aussi de nous inspirer l'humilité par de très-bas sentiments de nous-mêmes, et par de très-hauts sentiments des grandeurs et des perfections de Dieu. Combien cette conviction doit-elle encore augmenter, lorsque nous nous rappelons une foule innombrable de crimes et de forfaits commis par les hommes qui ont existé avant nous ! Que serait-ce, et quel mépris n'aurions-nous pas de notre nature foncièrement susceptible de tant d'affreux et honteux désordres qui la défigurent et la déshonorent, si nous avions de tous et de chacun d'eux une connaissance claire et distincte, qui nous fit voir et sentir toute l'horreur qu'ils méritent !

En supposant, ainsi qu'il est probable, que les anges et les saints en ont une telle connaissance, n'est-elle pas et ne sera-t-elle pas éternellement pour chacun d'eux un motif, d'une part, de ne point s'enorgueillir ni de s'exalter, mais de s'humilier et de s'abaisser profondément par la considération de tant d'indices de la fragilité et de l'imperfection de leur nature, capable de toute sorte de péchés que chacun d'eux eût pu commettre, suivant cette célèbre sentence de S. Augustin : *Nullum est peccatum quod facit homo, quod non possit facere alter homo, nisi juvenit a Deo a quo factus est homo* ; d'une autre part, de louer, de bénir, de remercier et d'aimer Dieu qui, par sa bonté, les en a préservés, et de le respecter, de le craindre, de l'adorer, de le glorifier en chantant sans cesse et répétant d'une voix suppliante avec frayer et tremblement, cet éternel et continuel cantique, *Sanctus, Sanctus, Sanctus* (Isai. 6, 3), et cet autre que S. Jean met dans leur bouche, *Quis non timebit te, Domine, et magnificabit nomen tuum, quia solus pius es* (Apoc. 3, 4) ? mais surtout d'admirer la supériorité infinie de sa nature au-dessus de la leur, et de sa sainteté suréminente, qui fait que lui seul est absolument impeccable, comme lui seul est immuable, tout-puissant, immortel ? Il pouvait exempter de la corruption et de la mortalité les animaux ; il ne le devait pas, et il a pu avoir pour motif de ne les pas en affranchir la manifestation de l'extrême différence qui se trouve entre son être incorruptible, immortel et le leur mortel et corruptible. De même donc qu'il a fait les cieux

et ses autres ouvrages sujets à des défauts, à la vétusté et au dépérissement (Ps. 101, 27), afin que leurs imperfections, leur instabilité leur *mutation*, manifestent et rendent plus sensibles par leur contraste ses perfections opposées, sa beauté toujours la même, et son immutabilité exempte de toute ombre de vicissitudes (Jac. 1, 17); ainsi peut-on dire qu'en permettant le péché, il a eu pour motif de faire par là mieux connaître et sentir que toute créature libre doit, en s'humiliant et s'abaissant, faire hommage de sa liberté, essentiellement faillible et défectible, à celle de son Créateur, seul inaccessible à l'erreur et au péché, seul trois fois saint, seul digne de tout honneur et de toute gloire dans les siècles des siècles.

2° Si les péchés empêchés par la bonté de Dieu, ou effacés par sa miséricorde forment des motifs éternels de reconnaissance et d'amour, les péchés punis avec rigueur par sa justice forment des motifs de crainte et de terreur, tels qu'ils étaient nécessaires ou du moins très-utiles pour contenir dans le devoir, ou pour y rappeler les hommes portés par le poids de la concupiscence à s'en écarter. L'impunité est l'aiguillon du crime, le châtement en est, le frein, le remède, le préservatif. Il porte à s'en abstenir, ou à s'en repentir, à s'en corriger; et s'il n'en corrige pas le coupable, il sert du moins à en garantir beaucoup d'autres. Combien de millions d'hommes que l'épouvantable punition de Lucifer a empêché d'imiter (du moins constamment) son orgueil, et auxquels on peut appliquer ces paroles de S. Bernard : *Fiat repudiatio angelorum emendatio hominum : cooperetur mihi in bonum etiam diaboli malum; et lavem manus meas in sanguine peccatoris!* Combien encore de millions de justes et de pécheurs sur qui la terrible vengeance que Dieu a tirée du péché d'Adam punit si sévèrement en sa personne et en sa postérité a fait de profondes et salutaires impressions qui ont fait dire à S. Augustin : *Cur ergo non permitteret (Deus) tentari hominem illa tentatione probandum, convincendum, puniendum, cum superba concupiscentia propriæ potestatis quod conceperat pareret, suoque sætu confunderetur, iustoque supplicio a superbis atque inobedientiæ malo posteros deterret, quibus ea conscribenda et annuntianda parabantur?* (Lib. 11 de Genes. ad c. 11).

Le même père a recueilli dans le même endroit en peu de mots les principales raisons qui justifient la permission du péché, et font voir qu'elle ne blesse en rien la sainteté, la bonté divine, et qu'elle est conforme en tout à l'ordre; puisque Dieu qui, en permettant le mal, ne le fait pas, donne aux agents libres les secours nécessaires pour ne le point faire, et que si, malgré ses bienfaits et contre son intention, ils le font en sortant de l'ordre par l'abus de leur liberté, il les y fait rentrer par le sincère repentir de leurs égarements passagers que sa clémence leur pardonne, ou par le juste châtement de leur malice obstinée, dont il se sert pour exercer la vertu et augmenter le mérite et la récom-

pense des justes. Ainsi la sage Providence de Dieu tourne le mal en bien, de sorte que, dans l'exercice même de sa justice vengeresse dont les rigueurs sont mêlées de faveurs, il fait éclater sans aucune vue intéressée de sa part et par pure générosité son inclination bienfaisante, qui le porte à donner la jouissance béatifique de soi-même aux bons, et à répandre sur les méchants mêmes les dons de sa miséricordieuse bonté. *Se ipsum ad fruendum præbens bonis, multa munerum suorum largiens, et malis misericorditer ignoscens, iuste ulciscens; itemque misericorditer ulciscens, iuste ignoscens : nihil metuens de cujusquam malitia, nihil indigens de cujusquam justitia, nihil sibi consulens de operibus bonorum, et bonis consulens etiam de pænis malorum* (Lib. 11 de Genes. ad c. 11).

Fasse le ciel que ces principes lumineux de la doctrine de S. Augustin, que nous avons suivi dans nos éclaircissements sur chacun des trois motifs de la permission du péché, servent à dissiper entièrement les nuages épais que Bayle a tâché de répandre sur cette matière par une foule d'objections captieuses, qui ne montrent pas moins la malignité de son cœur que la subtilité de son esprit! Nous allons en rapporter et réfuter les plus fortes, ou plutôt les plus éblouissantes, dans chacune desquelles, pour obscurcir la vérité, il a étalé avec autant d'artifice que d'ostentation les faux brillants de l'erreur.

PREMIÈRE DIFFICULTÉ DE BAYLE (1). — Comme l'Etre infiniment parfait trouve en lui-même une gloire et une béatitude qui ne peuvent jamais ni diminuer, ni croître, sa bonté seule l'a déterminé à créer cet univers : l'ambition d'être loué, aucun motif d'intérêt de conserver ou d'augmenter sa béatitude et sa gloire n'y ont eu part. La bonté de l'Etre infiniment parfait est infinie, et ne serait pas infinie si l'on pouvait concevoir une bonté plus grande que la sienne. Ce caractère d'infinité convient à toutes ses autres perfections, à l'amour de la vertu, à la haine du vice, etc.; elles doivent être les plus grandes que l'on puisse concevoir. Une bonté infinie ayant dirigé le Créateur dans la production du monde, tous les caractères de science, d'habileté, de puissance et de grandeur qui éclatent dans son ouvrage sont destinés au bonheur des créatures intelligentes. Il n'a voulu faire connaître ses perfections qu'afin que cette espèce de créatures trouvât sa félicité dans la connaissance, dans l'admiration et dans l'amour du souverain Etre. Les bienfaits qu'il communique aux créatures qui sont capables de félicité ne tendent qu'à leur bonheur. Il ne permet donc pas qu'ils servent à les rendre malheureuses; et si le mauvais usage qu'elles en feraient était capable de les perdre, il leur donnerait des moyens sûrs d'en faire toujours un bon usage : car sans cela ce ne seraient pas de véritables bienfaits, et sa bonté serait plus petite que celle que nous pouvons concevoir dans un autre bienfaiteur. [Je veux dire dans une cause qui joindrait à ses

(1) Réponse aux quest. d'un provincial, t. 3.

présents l'adresse sûre de s'en bien servir.]

RÉPONSE. — Quoique Dieu trouve en soi-même une gloire et une béatitude qui ne peuvent jamais diminuer ni croître, ce n'est pas toutefois la seule bonté qui l'a déterminé à créer l'univers : c'est lui-même qui s'y est librement déterminé. Or qui dit lui-même dit l'Être infiniment parfait ; et qui dit l'Être infiniment parfait ne dit pas l'Être possédant la seule bonté, mais dit l'Être possédant la puissance, la sagesse, la justice, la sainteté et toutes les autres perfections qui, ainsi que sa bonté, ont pu fournir des motifs pour l'engager à créer cet univers.

Chacune de ces perfections, qui toutes doivent être les plus grandes que l'on puisse concevoir, est infinie comme sa bonté. Mais leur manifestation n'est point et ne peut jamais être infinie, parce qu'elle est toujours susceptible d'augmentation, ainsi que nous l'avons ci-dessus (Col. 277 et suiv.) démontré. La béatitude et la gloire essentielle de Dieu ne dépendent pas de cette manifestation. S'il n'avait pas créé le monde, en serait-il moins puissant, moins sage, moins bon, moins heureux, moins Dieu ? Non sans doute ; le caractère d'infinité ne conviendrait pas moins à toutes ses perfections quoique nullement manifestées qu'il leur convient à présent qu'elles le sont avec tant d'éclat. Sa bonté, quoiqu'elle n'eût accordé aucun bienfait, ne laisserait pas d'être infinie et la plus grande qu'on puisse concevoir. Elle ne perd donc pas ce caractère d'infinité dans l'ordre présent des choses, quoique les bienfaits qu'elle y accorde ne renferment pas tous ceux qu'elle eût pu accorder, en joignant à ces présents l'adresse sûre de s'en bien servir. Ces présents qui d'eux-mêmes ne tendent qu'au bonheur de ceux à qui Dieu les fait et qu'il rend heureux lorsqu'ils en font un bon usage ne cessent pas d'être de véritables bienfaits, quoiqu'il arrive que plusieurs de ceux qui les reçoivent en abusent par leur seule faute et deviennent les artisans de leur propre malheur. Une riche aumône que l'on fait à un pauvre cesse-t-elle d'être un véritable bienfait, parce qu'il en fait un mauvais usage ? une épée qu'on donne à un officier pour défendre sa vie et sa patrie contre ses ennemis cesse-t-elle d'être un véritable bienfait lorsqu'il s'en sert pour se blesser, se tuer lui-même, ou pour faire la guerre à son prince ? Le don de cette épée est à la vérité un moindre bienfait que si l'on y joignait l'adresse sûre de s'en bien servir : mais un bienfait, quoique moindre, ne laisse pas d'être un véritable bienfait.

La bonté de Dieu est infinie, ainsi que sa puissance : mais chaque don de sa bonté, ainsi que chaque ouvrage de sa puissance, ne pouvant être infini, est nécessairement limité : il est donc nécessairement plus petit qu'un autre que Dieu pourrait accorder et faire plus grand ; mais soit plus petit, soit plus grand il ne diminue ni n'augmente le caractère d'infinité des perfections dont il émane. Dieu n'a voulu faire connaître ses perfections qu'afin que les créatures intel-

ligentes trouvassent leur félicité dans la connaissance, dans l'admiration et dans l'amour du souverain Être : mais il a voulu aussi que la plupart d'entre elles ne trouvassent cette félicité qu'après l'avoir cherchée et méritée, en usant bien des premiers dons de sa bonté, dans l'exercice de laquelle il a eu droit et raison de préférer les intérêts de sa plus grande gloire accidentelle et de la plus grande béatitude des bons aux intérêts des méchants. Ceux-ci avaient intérêt qu'il joignît à ces dons l'adresse sûre de s'en bien servir : ceux-là avaient intérêt qu'il ne la joignît pas, à cause que cette jonction les aurait privés d'une augmentation de mérite, de satisfaction, d'honneur, de récompense et de félicité. Rien de plus convaincant que les preuves que nous en avons données dans nos éclaircissements sur le premier motif de la permission du péché. Nous y avons aussi montré que, comparaison et compensation faites des biens et des maux, Dieu est plus glorifié du côté de la manifestation de sa puissance, de sa sagesse et même de sa bonté dans l'état actuel qu'il ne l'aurait été dans l'état d'impeccance.

DEUXIÈME DIFFICULTÉ DE BAYLE. — Un être malfaisant est très-capable de combler de dons magnifiques ses ennemis, lorsqu'il sait qu'ils en feront un usage qui les perdra. Il ne peut donc pas convenir à l'Être infiniment bon de donner aux créatures un franc arbitre, dont il saurait très-certainement qu'elles feraient un usage qui les rendrait malheureuses. Donc s'il leur donne leur franc arbitre, il y joint l'art de s'en servir toujours à propos, et ne permet point qu'elles négligent la pratique de cet art en nulle rencontre ; et s'il n'y avait point de moyen sûr de fixer le bon usage de ce franc arbitre, il leur ôterait plutôt cette faculté que de souffrir qu'elle fût la cause de leur malheur. Cela est d'autant plus manifeste que le franc arbitre est une grace qu'il leur a donnée de son propre choix, et sans qu'ils la demandassent ; de sorte qu'il serait plus responsable du malheur qu'elle leur apporterait que s'il ne l'avait accordée qu'à l'importunité de leurs prières.

RÉPONSE. — Comment Bayle a-t-il pu, sinon par malice, vouloir s'aveugler soi-même, ou se fermer les yeux pour ne pas voir les différences aussi énormes que manifestes qu'on aperçoit du premier coup-d'œil entre l'être malfaisant et l'être infiniment bon ? 1° L'être malfaisant, capable de combler de dons magnifiques ses ennemis lorsqu'il sait qu'ils en feront un usage qui les perdra, ne les en comble qu'à dessein de les perdre. 2° Lorsqu'il se résout à les en combler, il est tellement mal disposé, que s'il savait qu'ils en feraient un usage qui les sauverait, il ne les en comblerait pas, il ne leur en ferait même aucun. L'être infiniment bon qui donne aux créatures un franc arbitre dont il sait qu'elles feront un abus qui les rendra malheureuses, ne le leur donne point à dessein de procurer leur malheur ; au contraire il le leur donne à dessein de procurer leur bonheur, si elles-mêmes n'y mettent point d'obstacle, en rejetant ou négligeant les moyens qu'il leur fournit de se rendre heureuses. Lorsqu'il se

résout à le leur donner, il est disposé à leur faire ce don, soit qu'elles en usent bien pour se sauver, soit qu'elles en abusent pour se perdre. Un prince qui donne une loi très-salutaire à ses sujets prévoit et sait que plusieurs en la transgressant se rendront criminels et malheureux ; mais ne donnant pas cette loi à dessein de les rendre malheureux, et n'étant pas disposé à ne la pas donner s'il savait qu'ils s'en serviraient pour se rendre heureux, étant au contraire disposé à la donner, soit que tous la fassent servir à leur bonheur, soit que plusieurs la fassent servir à leur malheur, mérite-t-il ce titre odieux d'être *malfaisant* ? Cette loi très-avantageuse en elle-même ne serait-elle pas un bienfait, une *grâce*, quoiqu'il l'eût donnée de son propre choix, sans qu'ils la lui eussent demandée, et sans qu'il l'eût accordée à l'importunité de leurs prières ?

Qu'on ne dise pas que ce prince ne prévoit et ne sait qu'en général et d'une manière vague et indéterminée que plusieurs de ses sujets transgresseront sa loi, et qu'il ne prévoit et ne sait pas comme Dieu que tels et tels en particulier seront les transgresseurs et feront de leur franc arbitre un usage qui les rendra malheureux : car en supposant que ce prince, par don de prophétie, par révélation, le prévoit et le sût comme Dieu, oserait-on dire qu'il serait tenu de ne pas donner cette loi, et qu'il serait responsable du malheur qu'elle apporterait à tels et tels de ses sujets par leur faute et contre son intention ? En supposant qu'il a prévu que ses sujets feraient de sa loi un usage qui les rendrait malheureux, ne doit-on pas aussi supposer qu'il a prévu toutes les circonstances qui précéderaient, accompagneraient, suivraient ce mauvais usage ? Or une des circonstances qui le précéderaient, ne serait-ce point de la part du législateur l'intention et la volonté de donner cette loi en tant qu'avantageuse en elle-même et tendante de sa nature à rendre heureux ses observateurs ? Une des circonstances qui l'accompagneraient, ne serait-ce pas la faute des transgresseurs et leur mépris injurieux tant de l'autorité de leur roi que des moyens qu'il aurait mis en œuvre, exhortations, bienfaits, promesses, menaces, pour les engager à ne pas enfreindre sa loi ? Une des circonstances qui le suivraient, ne serait-ce pas une foule de grands avantages que cette faute occasionnerait aux observateurs de sa loi, qui en deviendraient plus affectionnés, plus utiles à son service ; en sorte que s'il ne l'avait pas permise, s'il avait voulu absolument, comme il le pouvait, l'empêcher, il eût préjudicié à leurs intérêts et à ceux de sa gloire ? Toutes ces circonstances prévues et réunies ensemble n'ont-elles pas de quoi l'engager sagement à donner cette loi, quoiqu'il eût en même temps prévu que tels et tels de ses sujets en feraient, contre son intention qui tendait à leur bonheur, un usage qui les rendrait malheureux ?

TROISIÈME DIFFICULTÉ DE BAYLE. — *Permettre le mal qu'on pourrait empêcher, c'est ne se soucier point qu'il se commette ou qu'il*

ne se commette pas, ou souhaiter même qu'il se commette. Qui peut empêcher le mal et qui ne l'empêche point le veut : cette notion est évidente.

RÉPONSE. — Il est vrai que *qui peut empêcher le mal et qui ne l'empêche point*, et qui ne fait pas ce qu'il doit pour l'empêcher, le veut, ou du moins ne se soucie pas qu'il se commette ou qu'il ne se commette pas : mais s'il fait tout ce qu'il doit, quoiqu'il ne fasse pas tout ce qu'il peut pour l'empêcher, et s'il a de bonnes raisons de ne pas user pour cela de tout son pouvoir, il est faux qu'en le permettant il le veuille, ou ne se soucie pas qu'il se commette ou ne se commette pas. Un prince chrétien qui fait un traité avec un prince mahométan, lequel jure sur l'Alcoran d'en accomplir les conditions, permet le mal que renferme ce jurement, et qu'il pourrait absolument empêcher en ne faisant pas ce traité. Mais est-il certain ou évident qu'il doive être censé le vouloir et ne pas se soucier qu'il se commette ou ne se commette pas ? Nullement : c'est au contraire une notion évidente que, quoiqu'il ne soit jamais permis de faire un mal pour qu'il en arrive un bien, l'amour cependant du bien (1) souffre et exige même quelquefois qu'en désapprouvant et détestant certains maux et désordres, on les permette, on les laisse arriver pour en éviter de plus grands. Bayle (2) lui-même en convient ; tout le monde aussi l'avoue, et loue la conduite des rois, des ministres d'état, des généraux d'armée, des chefs de famille, des magistrats et des pasteurs mêmes les plus zélés qui en agissent de la sorte sans crainte de blesser leur conscience, parce qu'ils savent que le plus grand ennemi du bien c'est le mieux trop ardent destructeur du mal, et que le plus grand des abus est de vouloir les abolir tout à la fois, au risque d'arracher le bon grain avec l'ivraie,

Mais doit-on dire que ces pasteurs, ces magistrats, ces rois souhaitent, autorisent, approuvent tel abus qu'ils n'empêchent point, et qu'ils pourraient absolument empêcher, s'ils usaient de tout leur pouvoir ? Non sans doute, lorsque loin de ne pas se

(1) Non peccat Magistratus, si meretricibus certum locum urbis incolendum attribuat, quamvis certo sciat eo loco ipsas non bene usuras. Potest enim permittere minus malum, ut majora impediatur. Bellar. de Amiss. Gratiæ, l. 2, c. 18.

(2) C'est un très-grand défaut dans ceux qui gouvernent, de ne se soucier point qu'il y ait ou qu'il n'y ait point de désordre dans leurs états. Le défaut est encore plus grand, s'ils y veulent et s'ils y souhaitent du désordre. Si par des voies cachées et indirectes, mais infaillibles, ils excitaient une sédition dans leurs états pour les mettre à deux doigts de leur ruine, afin de se procurer la gloire de faire voir qu'ils ont le courage et la prudence nécessaires pour sauver un grand royaume prêt à périr, ils seraient très-condamnables. Mais s'ils excitaient cette sédition parce qu'il n'y aurait d'autre moyen que celui-là de prévenir la ruine totale de leurs sujets, et d'affermir sur de nouveaux fondements et pour plusieurs siècles la félicité des peuples, il faudrait plaindre la malheureuse nécessité où ils auraient été réduits, et les louer de l'usage qu'ils en auraient fait. Rép. aux quest. d'un province., t. 3.

soucier qu'il se commette, ils le défendent, le désapprouvent et font tout ce qu'ils doivent pour l'empêcher, quoiqu'ils ne fassent pas tout ce qu'ils peuvent, ayant de bonnes raisons de ne point user de toute leur puissance : au lieu de blâmer leur conduite, on doit la louer comme sage et prudente dans la permission d'un mal qu'ils laissent arriver, parce que s'ils l'empêchaient, ou il en arriverait un plus grand mal, ou ils n'en tireraient point un bien aussi grand que celui qui résulte de cette permission. Permettre ainsi le mal n'est point le vouloir ou le désirer, et il y a, comme l'observent S. Thomas (1) et S. François de Sales (2), bien de la différence entre la permission et le désir. Dire que Dieu en permettant le péché le désire, ah, quel horrible blasphème ! Loin de le désirer, de l'approuver, de l'autoriser, il le déteste, il le défend, il fait tout ce qu'il doit pour l'empêcher par la grandeur et la multitude de ses bienfaits, par la magnificence de ses promesses et de ses récompenses, par la terreur de ses menaces et de ses châtiments, par l'abondance de ses grâces, qui donnent un vrai pouvoir de ne le pas commettre, et qui vérifient ces textes de la sainte Ecriture : *Quid debui facere vineæ meæ et non feci (Isai 5, 4) ? Perditio tua, Israel ; tantummodo in me*

(1) Licet mala fieri et mala non fieri, contradictorie opponantur, tamen velle mala fieri et velle mala non fieri, non opponuntur contradictorie, cum utrumque sit affirmativum. Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere : mala fieri. 1 a. q. 9. a. 9.

(2) La permission est une action de la volonté qui de soi-même est bréhaïne, stérile, inféconde, et par manière de dire, c'est une action passive qui ne fait rien, ainsi laisse faire : au contraire le désir est une action active, féconde, fertile, qui excite, semonde et presse. C'est pourquoi, Dieu désirant que nous suivions sa volonté signifiée, il nous sollicite, exhorte, incite, inspire, aide et secourt ; mais permettant que nous résistions, il ne fait autre chose que de simplement nous laisser faire ce que nous voulons, selon notre libre élection, contre son désir et intention. Et toutefois ce désir est un vrai désir : car comment peut-on exprimer plus naïvement le désir que l'on a qu'un ami fasse bonne chère que de préparer un bon et excellent festin, comme fit ce roi de la parabole évangélique, puis l'inviter, presser, et presque contraindre par prières, exhortations et poursuites de venir, de s'asseoir à table, et de manger ? Certes celui qui a vive force ouvrirait la bouche à un ami, lui fourrerait la viande dans le gosier, et la lui ferait avaler, il ne lui donnerait pas un festin de courtoisie, mais le traiterait en bête, et comme un chapon qu'on veut engraisser. Cette espèce de bienfait veut être offerte par semonces, remontrances et sollicitations, et non violemment et forcément exercée. C'est pourquoi il se fait par manière de désir, et non de vouloir absolu. Or c'en est de même de la volonté signifiée de Dieu : car par icelle Dieu désire d'un vrai désir que nous fassions ce qu'il déclare, et à cette occasion il nous fournit tout ce qui est requis, nous exhortant et pressant de l'employer. En ce genre de faveur on ne peut rien désirer de plus : et comme les rayons du soleil ne laissent pas d'être vrais rayons quand ils sont rejetés et repoussés par quelque obstacle : aussi la volonté signifiée de Dieu ne laisse d'être vraie volonté de Dieu, encore qu'on lui résiste, bien qu'elle ne fasse pas tant d'effets comme si on la secondait. *Traité de l'Amour de Dieu*, l. 8, c. 3.

auxilium tuum (Osee 13, 9) S'il ne fait pas tout ce qu'il peut pour empêcher le mal, c'est qu'il sait, ainsi que nous l'avons fait voir, en tirer un plus grand bien.

Le mal donc est un moyen, objecte-t-on, pour parvenir au bien ; il est un moyen à Dieu pour exécuter ses desseins : Dieu veut donc le mal et aime le péché ; car qui veut et aime la fin veut et aime les moyens. C'est avec peu de justesse, répond un auteur qui rapporte cette objection, qu'on suppose que qui aime la fin aime les moyens. Dans les moyens on n'aime que la fin ; si on y aime autre chose, ils cessent d'être moyens pour devenir fin sous ce respect : mais le moyen en lui-même est toujours indifférent, quelquefois odieux ; je veux ma guérison, je l'aime ; mais je n'aime point le régime auquel on me réduit : je suis très-dégoûté des remèdes que je prends, et je hais fort l'amputation de ma jambe que je permets.

N'avons-nous pas droit de répondre avec plus de justesse que ce n'est point le péché, mais la volonté de le permettre qui est à Dieu un moyen pour exécuter, au cas qu'il arrive, son dessein de tirer le bien du mal ? Le péché que cette volonté purement passive présuppose possible ou existant, et dont elle n'est nullement cause, mais qu'elle laisse seulement arriver par la seule faute de celui qui le commet, n'est qu'une condition sans laquelle Dieu ne pourrait exécuter ce dessein, puisque s'il n'y avait pas de péché, Dieu n'aurait pas occasion de tirer du mal un plus grand bien. Dieu donc aime, approuve ce plus grand bien occasionné ; mais il hait, il déteste le péché qui l'occasionne : de même que s'il arrive que quelqu'un attente à ma vie et que je le lui pardonne, je veux, j'approuve, j'aime ce pardon fort salutaire à mon âme ; mais l'attentat commis sur mon corps m'a servi seulement d'occasion et non de moyen pour faire une bonne œuvre en le pardonnant, et quoique j'estime cette bonne œuvre, je n'aime pas le crime qui l'a occasionnée, je le déteste.

QUATRIÈME DIFFICULTÉ DE BAYLE. — La permission d'un certain mal n'est excusable que lorsque l'on n'y saurait remédier sans introduire un plus grand mal ; mais elle ne saurait être excusable dans ceux qui ont en main un remède très-efficace contre ce mal, et contre tous les autres maux qui pourraient naître de la suppression de celui-ci. L'Etre infiniment puissant et créateur de la matière et des esprits fait tout ce qu'il veut de cette matière et de ces esprits. Il n'y a point de situation et de figure qu'il ne puisse communiquer aux corps. S'il permettait donc un mal physique ou un mal moral, ce ne serait pas à cause que sans cela quelque autre mal physique ou moral encore plus grand serait tout-d'un-fait inévitable. Nulle des raisons du mélange du bien et du mal, fondées sur la limitation des forces des bienfaiteurs, ne lui saurait convenir.

RÉPONSE. — La permission d'un certain mal ne doit pas être dite excusable (1), mais elle est

(1) Il n'y a que les fautes qui soient excusables.

louable, lorsqu'on ne saurait y remédier sans introduire un plus grand mal : elle mérite encore d'être louée, lorsqu'il en résulte un plus grand bien que celui qui arriverait si l'on ne permettait point ce mal, et lorsque les inconvénients de ce mal sont compensés et même surpassés par les avantages de ce plus grand bien. Les exemples allégués ci-dessus en sont la preuve, et les suivants en seront la confirmation.

On loue Salomon d'avoir pris un sage expédient pour discerner la vraie d'avec la fausse mère d'un enfant, quoique en le prenant, il prévît que la fausse mère consentirait à la mort cruelle de cet enfant : consentement criminel qu'il aurait pu empêcher en les faisant tirer au sort (1); mais il le permit en vue du plus grand bien qui résulta de cette permission en faveur de la véritable mère, et en considération de sa propre gloire, à qui ce judicieux discernement (2) donna beaucoup de relief et d'éclat.

On loue un roi qui porte, sous peine de mort, une loi utile en elle-même, mais dont il prévoit qu'il y aura des transgresseurs pour qui elle sera une occasion de pécher et de périr. Il pourrait ne point permettre, mais empêcher leur péché et leur perte, en ne portant pas la loi qu'on suppose seulement très-utile et non nécessaire. Il a toutefois raison de la porter en vue du plus grand bien qui en résultera, tant pour sa propre gloire que pour l'avantage de ses bons sujets, et qui doit l'emporter sur le mal des méchants, auquel prévaut ce plus grand bien. Permettre ainsi le mal, ce n'est pas malignité envers personne, c'est bonté envers les bons, c'est équité envers les méchants, c'est sagesse, c'est habileté dans l'art de gouverner.

On loue un époux qui fait des aumônes abondantes, quoiqu'il prévienne bien et qu'il sache à n'en pouvoir douter que son épouse, qu'il connaît être très-avare, péchera en murmurant contre ses largesses. Il pourrait ne point permettre, mais empêcher ces murmures criminels, en ne faisant pas ces aumônes, dont plusieurs ne sont pas pour lui de précepte, mais de surrogation à l'égard de certains pauvres dont la misère n'est ni extrême ni grande. Il est cependant louable en vue du plus grand bien qui en résulte, et qui surpasse le mal provenant des murmures de son épouse, qui s'en scandalise, *Scandalo*, comme disent les théologiens, *accepto, non dato*.

On loue un pasteur zélé qui, quoique il prévienne que plusieurs de ses ouailles se scan-

daliseront de ses pieuses instructions, et, loin d'en profiter, en prendront occasion de murmurer et de s'obstiner dans le mal, ne laisse pas d'instruire et de prêcher plus souvent même qu'il n'y est obligé, en vue du profit qu'il espère qu'en tirera la meilleure portion de son troupeau, et dont il préfère les salutaires effets aux inconvénients du scandale (1) pharisaïque qu'occasionnent ses fréquentes prédications, et qu'il pourrait toutefois empêcher, du moins en partie, en prêchant moins souvent.

On loue un artisan qui fait des épées, des fusils et d'autres armes, quoique il prévienne que plusieurs à qui il les vendra en abuseront pour commettre des crimes : mais il prévoit en même temps que ce sera par leur faute et que d'autres en feront bon usage pour leur défense et celle de leur patrie. Si cet artisan, ce pasteur, cet époux, ce roi ne doivent pas être blâmés, mais sont louables de ce qu'ils permettent ou laissent arriver certains abus ou désordres qu'ils pourraient absolument empêcher, mais dont ils espèrent qu'il résultera un plus grand bien, quoiqu'ils n'en soient pas certains et qu'ils n'aient pas en main des moyens infaillibles de s'en assurer ; à combien plus forte raison est louable la conduite de Dieu, qui en permettant le péché à toute la science et puissance nécessaires pour être assuré qu'il en proviendra un plus grand bien que s'il ne l'avait pas permis, et qui a d'ailleurs pour le permettre d'autres motifs que n'ont pas d'ordinaire les hommes, obligés très-souvent par la raison de leur propre intérêt de l'empêcher ! Raison qui n'a point lieu par rapport à Dieu ; *Qu'est-ce que l'homme, et en quoi peut-il être utile à Dieu ? quel bien ou quel*

(1) On peut voir Pontas, au mot *Scandale*, et le continuateur de M. Tournely, dans son *Traité de la charité*. L'un et l'autre proposent plusieurs cas où il est permis de faire des bonnes actions (quoique non nécessaires, ni de précepte, mais seulement de conseil et de surrogation) dont l'on prévoit que des personnes mal disposées prendront occasion de pécher, mais dont l'omission serait préjudiciable à celui qui les fait ou à un tiers. Ainsi en usaient les anciens patriarches en faisant des conventions avec des rois idolâtres, qui les ratifiaient en jurant par leurs faux dieux. Ainsi en usa S. Louis dans ses traités avec des princes musulmans, dont il prévoyait le péché inséparable de l'invocation du nom de leur faux prophète.

On peut encore ajouter aux cas ci-dessus mentionnés le suivant, en confirmation de cette vérité : Qu'on n'est pas tenu de faire tout ce qu'on peut pour empêcher quelqu'un de pécher, lorsqu'en le faisant on préjudicierait à ses propres intérêts ou à ceux d'un tiers. Une fille est en danger de perdre son honneur et son innocence, parce que sa mère, pauvre et semblable à celle dont il est parlé dans la vie de S. Nicolas, veut la prostituer faute d'argent pour payer sa dot. Son pasteur voulant imiter la charité héroïque de ce saint évêque, mais n'ayant pas la somme nécessaire pour cette dot, l'emprunte à un usurier ; il aurait pu empêcher le péché de celui-ci en ne la lui empruntant pas : mais il ne le devait point, parce que le défaut de cet emprunt eût été nuisible et à lui-même, en le privant du mérite d'une excellente œuvre de charité, et à cette fille, en lui laissant perdre son honneur et son âme.

La permission du mal dans le cas en question n'est pas une faute.

(1) Contradictiones dirimit sors. *Prov.* 18, 18.

(2) Salomon jugea que la marque la plus certaine qui distingue une vraie mère est l'affection, la compassion, la tendresse envers son fils, et que pour connaître laquelle de ces deux femmes était la vraie mère de l'enfant vivant, il ne fallait que mettre cette tendresse maternelle à quelque épreuve. Celle qu'il inventa est des plus singulières ; c'est ce qui fit plus admirer sa haute et profonde sagesse.

mal peut-il lui faire (*Eccl. 18, 7*) ?

Dieu, il est vrai, fait de la matière et des esprits tout ce qu'il veut ; et s'il permet un mal physique ou moral ce n'est pas que sans cela quelque autre mal plus grand serait inévitable. Nous avouons donc que nulle des raisons du mélange du bien et du mal, fondée sur la limitation des forces des bienfaiteurs pour les choses qui sont possibles et non contradictoires, ne saurait lui convenir : mais nous nions, selon un principe cité par Bayle (*Diction. mist., t. 4, p. 3000*), et nous avons raison de nier que Dieu, quoique tout-puissant, puisse par son bon plaisir changer la nature immuable des choses, faire qu'un corps soit esprit, ou qu'un esprit soit corps, que ce qui est ne soit pas, qu'un cercle ne soit pas rond, que deux et deux ne soient point quatre, que lui-même se trompe et n'existe point ; en un mot, faire chose contradictoire et dès lors non possible. Nous nions aussi que procurer sans permission d'aucun mal moral le plus grand bien qui résulte de cette permission soit chose possible, parce que c'est supposer que ce plus grand bien résulte et ne résulte pas tout à la fois de cette permission. Nous avons prouvé qu'il en résulte ; nous avons montré que la plus grande gloire de Dieu et le plus grand avantage des bons se trouvent inséparablement liés avec la permission du péché. Sur quoi avons-nous établi cette inséparabilité ? Sur l'essence des choses indépendantes de la libre volonté de Dieu, sur l'essence du mérite nécessairement plus grand par le bon usage des secours généraux que par celui des secours spéciaux ; sur l'essence du franc arbitre et de la collection d'un nombre presque infini d'agents libres à qui il est accordé, et dont chacun pouvait en bien user, quoique il fût moralement impossible que tous, aidés seulement de secours ordinaires et généraux qui n'eussent pas gêné leur liberté, en usassent bien pendant un temps considérable.

Cette impossibilité (1) qui provient de ce qu'il est difficile que plusieurs êtres libres usent tous bien de leur franc arbitre, et qui augmente à proportion de leur nombre, aurait été physique et absolue s'il eût été infini : mais comme celui des anges et des hommes ne l'est point, nous la disons seulement morale, semblable à celle des péchés véniels qui ne peuvent être longtemps tous évités ; à celle des jets d'une très-grande multitude de dés, qui ne peuvent tous rendre le même nombre trois, quoique chacun le puisse ; à celle des scandales : il est nécessaire qu'il en arrive, n'étant point possible que parmi tant de millions de personnes exposées à la tentation d'en donner toutes la surmontent, quoique chacune puisse la surmonter, et quoique ce soit un grand mal et un grand malheur pour quiconque, en y succombant, est cause que le scandale arrive. *Impossibile est ut non veniant scandala : vñ*

(1) Impossibile est quod vix possibile est utpote nimiam habens difficultatem. *S. Anton., 1 p., t. 3, c. 10.*

autem illi per quem veniunt ! mais ce mal et ce malheur de l'homme pécheur et scandaleux tourne en bien et en bonheur pour le juste, que son mauvais exemple n'entraîne point, et qui par là acquiert plus de mérite, et procure à Dieu plus de gloire que si le scandale n'était point arrivé.

CINQUIÈME DIFFICULTÉ DE BAYLE.—C'est un moyen aussi sûr d'ôter la vie à un homme de lui donner un cordon de soie dont on sait certainement qu'il se servira librement pour s'étrangler que de le poignarder par soi-même ou par quelque tiers. On ne veut pas moins sa mort quand on se sert de la première manière que quand on emploie l'une des deux autres : il semble même qu'on la veut avec un dessein plus malin, puisque on tend à lui laisser toute la peine et toute la faute de sa perte.

RÉPONSE.—Donner à un homme un cordon de soie dont on sait qu'il se servira librement pour s'étrangler c'est vouloir sa mort, 1° lorsqu'on le lui donne à dessein qu'il s'en serve pour s'ôter la vie ; 2° lorsqu'on est tellement mal disposé à son égard que, si on savait qu'il s'en servirait avantagusement, on ne le lui donnerait pas ; 3° lorsqu'on ne fait pas ce qu'on doit pour l'empêcher d'en faire un usage si funeste ; 4° lorsqu'on est tenu de faire tout ce qu'on peut pour l'en empêcher, et que n'ayant pas de motifs légitimes de permettre qu'il s'en serve pour se suffoquer, on n'use pas de tout son pouvoir pour l'en empêcher ; mais lorsque ces quatre conditions ou circonstances manquent, et qu'il s'en trouve de toutes contraires, ce n'est pas vouloir la mort d'un homme à qui on donne un cordon de soie dont on sait qu'il se servira librement pour s'étrangler : éclaircissons ceci par l'hypothèse suivante.

Pierre, ami de Jean, le prie de donner un cordon de soie à Judas. Jean pour faire plaisir à son ami se résout à le donner. Avant qu'il exécute sa résolution, Dieu lui révèle que s'il le donne Judas s'en servira pour s'étrangler, et lui défend de faire connaître à Pierre cette révélation : il le laisse libre de donner ou de ne pas donner ce cordon ; mais il lui commande qu'en cas qu'il le donne, loin de désirer ou d'approuver l'abus que Judas en fera, il mette en œuvre tout ce que la charité exige pour l'en détourner. Il lui révèle aussi que malgré l'emploi de ces moyens, Judas endurcira son cœur, et que, victime de son désespoir, il s'ôtera la vie avec ce cordon ; que cependant il vaudra mieux pour lui ou que ce sera pour lui un moindre mal de commettre ce suicide, à cause que si lui Jean ne donne pas ce cordon, et qu'en ne le donnant pas, il réussisse à empêcher Judas de se détruire soi-même, il en arrivera un plus grand mal et un obstacle à un grand bien ; parce que Judas restant au monde, y commettra des forfaits plus atroces que le suicide, et qu'il causera par ses mauvais exemples la perte de beaucoup d'âmes, qui sans cela se seraient sauvées ; au lieu que sa mort tragique ferait de salutaires impressions sur plusieurs personnes, et contribuerait à leur conversion et à leur

salut. Après ces révélations, Jean donne à Judas ce cordon dont il sait que, malgré tous ses efforts charitables pour le détourner du suicide, ce malheureux fera usage pour s'étrangler. Doit-on dire qu'il *veuille sa mort* et qu'il en soit cause physique ou morale? Non sans doute; car 1^o loin de l'y exciter ou de désirer ou d'approuver son crime, il fait tout ce qu'il doit afin de l'empêcher. 2^o Loin de lui faire ce don à dessein que Judas s'en serve pour s'étrangler, il est tellement bien disposé à son égard qu'il le lui aurait fait, quand même il aurait su que Judas s'en servirait avantageusement servi: le motif qui l'a engagé à se résoudre à donner ce cordon est le désir de faire plaisir à son ami, qui l'en a prié; or ce même motif aurait subsisté et eût produit son effet quand même Jean aurait su certainement que Judas eût employé ce cordon à une fin louable. La connaissance donc qu'il a reçue de Dieu après sa résolution, prise et fondée sur ce motif, ne doit pas être censée avoir influé sur ce don qu'il aurait également fait quand même il n'eût eu aucune révélation. 3^o Il est supposé faire tout ce qu'il doit et tout ce que la charité exige pour détourner Judas de son suicide. Enfin il a des raisons légitimes de ne pas faire tout ce qu'il peut pour l'en empêcher, raisons appuyées sur un plus grand mal qui résulterait, et sur un grand bien qui n'aurait pas lieu s'il usait de tout son pouvoir, et qui serait plus grand en son genre que ne serait la conservation de la vie de Judas dans le sien, puisque cette conservation d'une vie temporelle n'est point comparable au salut éternel de plusieurs âmes. Or nous avons prouvé que de telles raisons sont légitimes et suffisantes pour qu'on soit louable de permettre le péché, en ne faisant pas tout ce qu'on peut afin de l'empêcher.

Venons maintenant à l'application, et passons de la fiction à la réalité. Ce cordon de soie représente le franc arbitre donné à Judas, qui s'en sert librement pour se perdre. Dieu le sait; mais cette science n'influe pas sur le don du franc arbitre. Dieu le lui aurait accordé quand même il aurait su ou prévu le contraire (et il ne dépendait que de Judas de faire en sorte que Dieu eût cette prévoyance, puisqu'il a agi librement, et que s'il s'était décidé à bien user de sa liberté Dieu eût prévu ce bon usage). Pourquoi Dieu lui avait-il accordé ce franc arbitre? C'était pour exécuter son dessein de le récompenser ou de le punir suivant qu'il en aurait bien ou mal usé. Or si Judas en avait bien usé, et si par là il avait fait en sorte que Dieu eût prévu ce bon usage, le dessein de Dieu, qui en ce cas l'aurait récompensé, eût été autant exécuté qu'il l'est dans l'hypothèse présente, en laquelle il le punit à cause de l'abus qu'il en a fait. Nous disons que ce dessein aurait été exécuté également, parce que le dessein de Dieu était, non pas précisément que cette récompense eût lieu; non pas aussi que cette punition eût lieu et arrivât, mais seulement que l'une ou l'autre arrivât et eût lieu en conséquence du libre choix

qu'aurait fait Judas entre le bien et le mal, et par lequel il eût mérité l'une ou l'autre. Dieu donc n'a pas donné à Judas la liberté dans la vue qu'il en abusât et dans la disposition de ne la lui pas donner, s'il avait su que ce traître en ferait un usage tout contraire à celui qu'il en a fait. D'une autre part Dieu, loin de désirer ou d'approuver ce mauvais usage, a fait, par des secours plus que suffisants, tout ce qu'il devait faire pour empêcher Judas d'en abuser. Il n'a pas fait à la vérité tout ce qu'il pouvait; mais il n'y était pas tenu, et les motifs que nous avons ci-dessus exposés de la permission du péché justifient sa conduite et disculpent pleinement sa providence. Judas ne doit donc imputer qu'à soi-même toute la peine et toute la faute de sa perte, qu'il ne tenait qu'à lui d'éviter en n'abusant pas de sa liberté.

C'est de Bayle lui-même que nous tirons le fond de cette réponse, semblable à celle qu'il met dans la bouche d'un philosophe nommé *Mélistus*, pour réfuter l'objection suivante des manichéens. *Si l'homme est l'ouvrage d'un seul principe souverainement bon, souverainement saint, souverainement puissant, peut-il être exposé aux maladies, au froid, au chaud, à la faim, à la soif, à la douleur, au chagrin? Peut-il avoir tant de mauvaises inclinations? Peut-il commettre tant de crimes? La souveraine sainteté peut-elle produire une créature malheureuse? La souveraine puissance, jointe à une bonté infinie, ne comblera-t-elle pas de biens son ouvrage, et n'éloignera-t-elle point tout ce qui pourrait l'offenser ou chagriner? Si Mélistus, dit Bayle, consulte les notions de l'ordre, il répondra que l'homme n'était point méchant lorsque Dieu le fit. Il dira que l'homme reçut de Dieu un état heureux; mais que n'ayant point suivi les lumières de la conscience qui, selon l'intention de son auteur, le devaient conduire par le chemin de la vertu, il est devenu méchant, et qu'il a mérité que Dieu, souverainement juste autant que souverainement bon, lui fit sentir les effets de sa colère. Ce n'est donc point Dieu qui est la cause du mal moral; mais il est la cause du mal physique, c'est-à-dire de la punition du mal moral; punition qui, bien loin d'être incompatible avec le principe souverainement bon, émane nécessairement de l'un de ses attributs, je veux dire de sa justice, qui ne lui est pas moins essentielle que sa bonté. Cette réponse, la plus raisonnable que Mélistus puisse faire, est au fond belle et solide. Cet aveu bien remarquable de Bayle, à qui la seule force de la vérité a pu l'arracher, ne montre-t-il pas qu'en ajoutant que la réponse de Mélistus peut être combattue par des raisons qui ont quelque chose de plus spécieux, et en leur opposant ces raisons avec les couleurs les plus éblouissantes, il a moins consulté le bon sens que le désir de faire briller son esprit, en embarrassant celui des autres par des subtilités plus propres à offusquer leur entendement qu'à l'éclairer?*

SIXIÈME DIFFICULTÉ DE BAYLE. — *La manière dont le mal s'est introduit sous l'empire*

d'un souverain Être infiniment bon, infiniment saint, infiniment puissant, est non seulement inexplicable, mais même incompréhensible; et tout ce que l'on oppose aux raisons pourquoi cet Être a permis le mal est plus conforme aux lumières naturelles et aux idées de l'ordre que ne le sont ces raisons mêmes (Art. des Pauliciens).

RÉPONSE. — C'est Bayle qui nous la fournit, en se contredisant soi-même. Les idées, dit-il (Art. des Manich.), les plus sûres et les plus claires de l'ordre nous apprennent qu'un être qui existe par lui-même, qui est nécessaire, qui est éternel, doit être unique, infini, tout-puissant, et doué de toutes sortes de perfections. Ainsi en consultant ces idées, on ne trouve rien de plus absurde que l'hypothèse des deux principes. Ainsi, selon Bayle, les idées les plus claires de l'ordre nous apprennent qu'il n'y a qu'un seul principe doué de toutes sortes de perfections; et selon le même Bayle, ce qu'on dit en faveur des deux principes est plus conforme aux lumières naturelles et aux idées de l'ordre. Ainsi se vérifient ces paroles de l'Écriture, *Mentita est iniquitas sibi* (Ps. 26, 11). Ainsi vérifions-nous ce que nous avons dit au commencement de cette Instruction, que nous combattrions Bayle par Bayle lui-même, et que nous le percerions de ses propres traits.

SEPTIÈME DIFFICULTÉ DE BAYLE. — La faculté de faire le mal est un vice; tout ce qui peut produire le mal est mauvais. Si l'homme était l'ouvrage d'un principe infiniment bon et saint, il aurait été créé non seulement sans aucun mal, mais aussi sans aucune inclination au mal, puisque cette inclination est un défaut qui ne peut avoir pour cause un tel principe.

RÉPONSE. — Tout vice, toute action, ou habitude mauvaise étant un mal moral qu'on produit librement, et qu'on a tort de produire, renferme un abus de la liberté, suppose une faute, mérite une peine. La faculté de faire ou de produire ce mal n'est donc pas un vice et n'est pas mauvaise, puisqu'elle ne renferme pas d'abus de la liberté, ne suppose pas de faute, ne mérite pas de peine. Elle n'est qu'une simple imperfection attachée à la nature de toute liberté créée, et par cela même essentiellement bornée et radicalement défectible et imparfaite. Mais être imparfait n'est pas être mauvais, pouvoir pécher n'est point pécher, pouvoir produire le mal n'est point le produire, de même que pouvoir donner ou ôter la vie n'est point la donner ou l'ôter. Le mal donc peut naître d'une cause qui n'est pas actuellement mauvaise, parce qu'actuellement elle ne le produit pas, mais qui peut devenir mauvaise, parce qu'elle peut le produire en abusant de son libre arbitre; et pourquoi peut-elle en abuser? c'est que tirée du néant, l'ignorance, la faiblesse, la fragilité, l'instabilité sont des apanages de sa nature. Ces qualités étant des défauts et des privations qui n'ont rien de positif en elles-mêmes, Dieu n'en est ni n'en peut être le créateur.

Le premier homme a été créé de Dieu sans aucune inclination au mal et avec une forte inclination au bien, vers lequel toutefois il n'avait pas un penchant invincible; il pouvait s'en détourner et s'égarer, soit en jugeant mal par orgueil ou par impatience (1), par précipitation ou par inconsideration et négligence; soit en se portant et se déterminant soi-même à préférer un bien apparent à un bien réel qui, si c'était un bien borné, n'avait pas de quoi remplir les désirs immenses de son cœur, ou si c'était un bien infini, ne lui était pas connu assez clairement pour nécessiter sa volonté à l'aimer.

HUITIÈME DIFFICULTÉ DE BAYLE. — Dieu a prévu éternellement tout ce qui arriverait. Il offre des grâces à des gens qu'il sait ne les devoir pas accepter, et se devoir rendre par ce refus plus criminels qu'ils ne le seraient, s'il ne les leur avait pas offertes: il leur déclare qu'il souhaite ardemment qu'ils les acceptent, et il ne leur donne point les grâces qu'il sait qu'ils accepteraient.

Les médecins qui, parmi beaucoup de remèdes capables de guérir un malade, et dont il y en a plusieurs qu'ils seraient fort assurés qu'il prendrait avec plaisir, choisiraient précisément celui qu'ils sauraient qu'il refuserait de prendre, auraient beau l'exhorter et le prier de ne le refuser pas; on aurait néanmoins un juste sujet de croire qu'ils n'auraient aucune envie de le guérir: car s'ils souhaitent de le faire, ils lui choisiraient l'une de ces bonnes médecines qu'ils sauraient qu'il voudrait bien avaler. Que si d'ailleurs ils savaient que le refus du remède qu'ils lui offriraient augmenterait sa maladie jusqu'à la rendre mortelle, on ne pourrait s'empêcher de dire qu'avec toutes leurs exhortations ils ne laisseraient pas de souhaiter la mort du malade.

RÉPONSE. — Entrerons-nous ici dans la vaste et difficile carrière des questions de la prescience divine et de la prédestination gratuite? Carrière entrecoupée de mille routes obscures et compliquées qui forment une espèce de labyrinthe, où il est aussi facile que dangereux de s'égarer, et d'où l'on a bien de la peine à sortir. Nous espérons toutefois en indiquer avec le secours du Ciel, une heureuse issue, en donnant des instructions particulières sur l'accord de la foi et de la raison dans les mystères de la Grace. Nous nous bornons pour le présent à indiquer sur la prescience un texte (2) de

(1) Par orgueil, parce que l'orgueil nous fait présumer que nous connaissons aisément les choses les plus difficiles, et presque sans examen. Ainsi nous jugeons trop vite, et nous nous attachons à notre sens, sans vouloir jamais revenir, de peur d'être forcés à reconnaître que nous nous sommes trompés... Par impatience, lorsque étant las de considérer, nous jugeons avant que d'avoir tout vu... La paresse, toujours impatiente quand il faut peiner tant soit peu, fait qu'on aime mieux croire que d'examiner, parce que le premier est bientôt fait, et que le second demande une recherche plus longue et plus pénible. M. Bossuet, t. 10, p. 534 et 535.

(2) Ex modis quibus SS. Patres conciliant infallibilitatem divinæ præscientiæ cum libertate, ac infi-

M. Tournely, et à répondre que la prévoyance du péché n'a pas dû empêcher Dieu de le permettre. En effet par cette prévoyance on peut entendre, 1° celle du péché en général; 2° celle de tel ou tel péché en particulier. Serait-ce la première qui aurait dû empêcher Dieu de le permettre? non : car en supposant que Dieu avait prévu que, créant un nombre innombrable d'agents libres, aidés seulement de secours généraux, il serait impossible qu'il n'arrivât que quelqu'un d'eux ne péchât, nous avons ci-dessus démontré qu'il n'était pas tenu de les empêcher tous par des secours spéciaux de pécher, et que pour sa plus grande gloire et le plus grand bien des bons, il pouvait permettre le mal des méchants. Serait-ce la seconde? non encore; car l'on a droit de supposer que Dieu, en donnant tels ou tels secours généraux à un agent libre qui en abuse, était disposé à les lui donner, quand même il n'eût pas prévu que cet agent en abuserait et pécherait. Ce que nous avons dit dans nos réponses précédentes éclaircit suffisamment cette vérité.

Afin de la mettre dans un plus grand jour, servons-nous d'un trait d'histoire tiré du premier livre des Machabées (*Cap. 13, v. 17 et seq.*). On y lit (1) que Simon, frère de Jo-

delium aut hæreticorum argumentis respondent, unus est : Quia præscientia divina non est causa effectus liberi, sed potius effectus liber, est causa præscientiæ; adeoque in potestate hominis est facere ut Deus hoc aut illud præciperet. Alter est : Quia Dei præscientia mere speculative se habet, neque magis ad operandum nos astringit, quam præscientia hominis, qui præsciret quid alter operaturus esset; aut visio hominis, qui videt alterum operantem; aut memoria eorum quæ præterita sunt, quæ non efficit ut necessario illa evenerint. Ista profecto nullam important necessitatem. Tertius est : Quia licet id quod a Deo præscitur esse futurum, non possit non esse futurum ex suppositione præscientiæ, id tamen non oritur ex necessitate antecedente quæ facit operari, sed ex necessitate consequente seu consequentiæ, quæ ex ipsomet libere operante et ipsa operatione nascitur; quæ cum non possit simul esse et non esse, consequenter non potest quin sit futura, ex suppositione quod futura sit : non præscitur autem à Deo esse futura, nisi ex hypothesi quod sit futura. Verum, quia pendet a libertate operantis quod sit futura vel non futura, pendet etiam ab illa obijcere Dei præscientiæ veluti speculo, aut oculo intuenti omnia, sitne futura vel non futura : idcirco enim Deus præscivit esse futuram, quia futura est. *Tract. de Atrib. div. t. 2, p. 787.*

(1) On lit dans le même livre qu'Alexandre-le-Grand, aux approches de la mort, partagea son empire aux grands de sa cour qui avoient été nourris avec lui dès leur jeunesse (*Machab. 1, 7*), et qui l'avaient accompagné dans ses conquêtes. Il voulut par-là leur témoigner son amitié, et récompenser leurs services : motifs qui eussent fait sur son esprit et sur son cœur une égale impression, quand même il n'aurait pas prévu ce qui arriva que non contents de ce qu'il leur assignait, ils se feroient la guerre les uns aux autres pour agrandir leurs états. Il le prévoyait en effet, suivant le récit des historiens, qui lui mettent dans la bouche ces paroles : Je sais, je prédis, et je vois, pour ainsi dire, de mes yeux combien de sang on répandra pour cette cause, et par combien de morts et de carnages on expiera mes mânes. Mais cette pré-

nathas, détenu dans les fers par le général Tryphon, qui pour sa rançon lui avait demandé cent talents, prévoyait bien que ce général, infidèle à sa promesse après avoir reçu cette somme, ne mettrait point Jonathas en liberté. Il ne laissa pas néanmoins de la lui envoyer; par quel motif? Par la crainte que s'il ne l'avait pas envoyée, il ne se fût attiré une grande haine de la part du peuple d'Israël, qui eût dit : Jonathas a péri à cause qu'on n'a point envoyé cet argent (*Ibid*) : motif qui aurait eu lieu quand même Simon n'eût pas prévu ce qui arriva, savoir que Jonathas, malgré l'envoi de sa rançon, ne recouvrera point sa liberté, et perdit la vie. Simon donc, en vertu de ce motif, était disposé à envoyer cette somme; soit qu'il eût prévu qu'elle produirait l'effet pour lequel il la donnait, soit qu'il eût prévu le contraire, et il l'aurait également envoyée dans l'une et l'autre hypothèse de prévision ou de non prévision du procédé de Tryphon, parce que dans l'une et dans l'autre, il aurait eu la même raison de tenir la même conduite pour ne se pas rendre odieux à sa nation. De même dans le cas que Dieu n'eût pas prévu le péché de Judas, il eût eu le même motif de lui donner les mêmes grâces que dans celui où il l'a prévu; parce que dans l'un et dans l'autre cas ce motif eût été d'exercer ou sa libéralité rémunérative de la vertu, ou sa justice vengeresse du crime. Ces deux perfections (toutes deux infinies) sont égales en Dieu. Dieu les aime également. La manifestation de l'une ou de l'autre lui fournit un motif égal, et le rend également disposé à donner les mêmes secours, soit qu'il en prévoie le bon usage, soit qu'il en prévoie l'abus.

Ce que nous venons de dire deviendra encore plus clair et plus plausible, si l'on embrasse l'opinion de S. Thomas (1) sur le motif qui a engagé Dieu à donner aux différents anges différentes grâces. Ce saint docteur enseigne, d'après le Maître des sentences, que Dieu en déterminant la mesure plus ou moins grande des dons de la grâce, soit habituelle, soit actuelle accordés aux anges, s'est réglé sur le plus ou le moins de degrés de perfections essentielles et naturelles qui conviennent et appartiennent à chacun d'eux; qu'entre eux tous il y a une différence non seulement numérique, mais encore spécifi-

voyance étant tout-à-fait étrangère au motif qui l'engageait à leur partager son empire, n'empêchait pas qu'il ne fût également disposé à faire ce partage, quand même il n'eût rien prévu, ou qu'il eût prévu le contraire. Il est facile de faire l'application de cet exemple à la prévision divine, qui n'influe nullement sur le motif de la concession des grâces de Dieu, également disposé à les accorder, quand même il n'en aurait pas prévu l'abus, et qu'au contraire il aurait prévu que ceux qui en abusent, en eussent fait, ainsi qu'ils le peuvent, un bon usage.

(1) Magister dicit 3. dist. secundi Sentent. libri. Quod Angeli qui natura magis subtiles et sapientia amplius perspicaces creati sunt, hi etiam majoribus gratiæ muneribus præditi sunt... Dicendum quod rationale est quod secundum gradum naturalium Angelis data sint dona gratiarum. 1. p., q. 62, a. 6.

que ; de sorte qu'il n'y en a aucun qui soit de la même espèce que l'autre , mais qu'il y a parmi eux autant d'espèces différentes qu'il y a d'individus. Par quel motif donc de convenance Dieu, selon S. Thomas, a-t-il donné à tel individu , par exemple , à Lucifer telles et telles graces différentes de celles qu'il a données à un autre individu , à S. Michel ? C'est que les premières étaient analogues et proportionnées à la perfection spécifique de Lucifer , essentiellement différente de celle de S. Michel et indépendante du bon plaisir divin. Or il est clair qu'en vertu et en conformité de ce motif , Dieu était également disposé à leur donner les mêmes graces , soit qu'il en prévît le bon usage , soit qu'il en prévît l'abus , puisque dans l'un et dans l'autre cas ces mêmes graces conservaient la même analogie , la même proportion avec toutes les propriétés essentielles de l'un et de l'autre. Si les propriétés spécifiques de S. Michel avaient quarante degrés de perfection naturelle et celles de Lucifer cinquante , les secours surnaturels donnés au premier avaient quarante degrés de force , et ceux accordés au second cinquante.

Il est à remarquer que ce que dit S. Thomas des substances angéliques peut s'appliquer aux âmes humaines qui , suivant le principe de ce saint docteur (1) , diffèrent toutes les unes des autres , non seulement numériquement , mais encore spécifiquement , en sorte que chacune d'elles forme une espèce à part. Qui sait si Dieu en déterminant la mesure des premières graces destinées à des âmes humaines , par exemple , à celles d'Adam et d'Eve , n'a pas suivi la même règle dont il s'est servi à l'égard des intelligences angéliques ? Qui sait encore si par rapport aux graces suivantes Dieu n'en a pas réglé du moins en partie la mesure , soit pour la quantité , soit pour la qualité , sur le plus ou moins de bon ou de mauvais usage fait des premières ?

Quoi qu'il en soit , il est certain que la prévoyance divine de la chute de nos premiers parents , placés en telles circonstances , n'en a pas été la cause et n'a pas dû empêcher d'avantage Dieu de les y placer que s'il n'avait pas prévu qu'ils y succomberaient à la tentation. En effet leur chute supposée prévue avec toutes les circonstances qui l'ont précédée , accompagnée , suivie , n'a-t-elle pas pu faire sur le cœur de Dieu la même impression pour l'engager à choisir l'ordre présent des choses qu'aurait faite sur lui leur même chute , si elle était arrivée sans qu'il l'eût aucunement prévue ? Dans cette dernière hypothèse leur chute connue comme arrivée aurait été propre à exciter en lui des sentiments d'aversion de leur malice et de compassion de leur malheur , réparable par l'incarnation du Verbe avec surcroît de gloire pour la majesté divine , d'honneur pour la nature humaine , de mérite et de béatitude

pour les justes et les saints. Or la même chute supposée prévue avec toutes les mêmes circonstances n'a-t-elle pas pu produire en Dieu les mêmes sentiments , puisque , soit prévue , soit non prévue , elle conserve toujours la même nature , la même propriété , soit de malice , soit de malheur , et que cette prévoyance , ainsi que cette connaissance , est par rapport à cette chute quelque chose d'intrinsèque et d'étranger , puisqu'elle ne change rien , n'ajoute rien , ne diminue rien de la nature du péché qui est toujours la même , soit qu'il ait été prévu , soit qu'il ne l'ait pas été : étant certain (1) et démontré que toute connaissance suppose son objet déjà constitué tel qu'il est : car il n'est point tel , parce qu'il est connu ou prévu tel ; mais il est prévu ou connu tel , parce qu'il est vraiment tel. Or un objet qui est le même dans l'hypothèse où il est prévu que dans celle où il est supposé non prévu , n'est-il pas capable de faire les mêmes impressions dans l'une et dans l'autre ? En admettant donc en Dieu la prévoyance du péché de nos premiers parents , il faut admettre qu'elle a pu faire les mêmes impressions qu'aurait faites la connaissance actuelle de ce péché commis sans que Dieu l'eût prévu. Il faut en même temps reconnaître que Dieu a prévu ce péché tel qu'il a été commis , c'est-à-dire après avoir été précédé de tous les secours plus que suffisants pour empêcher de le commettre , et rendus inefficaces par la pure faute d'Adam et d'Eve , dont l'ingratitude et la désobéissance , prévues avec toutes leurs suites , ont fourni à Dieu autant de motifs de les permettre qu'il en aurait eu , s'il ne les avait connues que lorsqu'elles sont arrivées.

En voilà plus qu'il ne faut pour convaincre tout homme sensé que le motif d'accorder telles graces , ou tels secours dont on abuse , n'a pas été en Dieu la prévision de cet abus , et que quand même il ne l'eût pas prévu ou qu'il aurait prévu le contraire , il eût été également incliné et disposé à accorder ces mêmes graces. Que devient donc l'argument tiré de la prévoyance divine sur lequel Bayle insiste si souvent , et à qui il ose attribuer , selon son langage , la force invincible d'un trait d'Achille ? La solution inexpugnable que lui oppose notre réponse le fait devenir , suivant l'expression d'un poète (*Virgile*) , *Telum imbelle sine ictu*.

Quant à la comparaison des médecins dont Bayle parle dans sa difficulté , nous avons déjà fait voir en quoi elle est défectueuse. Pour s'en convaincre , il n'y a qu'à lire notre réponse à la cinquième difficulté , et qu'à supposer dans la conduite de ces médecins les mêmes circonstances que nous avons supposées dans celle de Jean , et l'on verra clairement que dans cette hypothèse ils ne doivent pas être plus censés vouloir ou souhaiter la mort de leur malade que Jean celle de Judas.

NEUVIÈME DIFFICULTÉ DE BAYLE. — *Serait-*

(1) Ce principe est celui-ci : Cum omnes spirituales substantiæ ex materia et forma compositæ non sint , ejusdem non sunt speciei. 1 p., q. 5, a. 4.

(1) De là cet axiome philosophique , *Propter meum cogitare nihil ponitur in re*.

il de la bonté d'un prince 1° de donner à cent messagers autant d'argent qu'il en faut pour un voyage de deux cents lieues? 2° De promettre une récompense à tous ceux qui achèveraient le voyage sans avoir rien emprunté, et de menacer de la prison tous ceux à qui leur argent n'aurait pas suffi? 3° De faire choix de cent personnes dont il saurait certainement qu'il n'y aurait que deux qui mériteraient la récompense, les quatre-vingt-dix-huit autres devant trouver en chemin ou une maîtresse, ou un joueur, ou quelque autre chose qui leur ferait faire des frais, et qu'il aurait eu soin lui-même de disposer en certains endroits de la route? 4° D'emprisonner actuellement quatre-vingt-dix-huit de ces messagers dès qu'ils seraient de retour? N'est-il pas de la dernière évidence qu'il n'aurait aucune bonté pour eux, et qu'au contraire il leur destinerait, non pas la récompense proposée, mais la prison? Ils la mériteraient : soit; mais celui qui aura voulu qu'ils la méritassent, et qui les aurait mis dans le chemin infaillible de la mériter, serait-il digne d'être appelé bon, sous prétexte qu'il aurait récompensé les deux autres?

RÉPONSE. — Non sans doute il ne serait pas digne d'être appelé bon en tant qu'il les punirait; car un acte de punition et de justice n'est pas un acte de récompense et de bonté. Aussi ne disons-nous pas que Dieu fasse un acte de bonté à l'égard des réprouvés en les mettant dans un état où il prévoit qu'ils pêcheront; nous disons seulement qu'en cela il ne fait point un acte d'injustice ou de malignité, puisqu'il ne fait qu'user de son droit d'exercer leur franc arbitre, de mettre leur sort entre leurs mains, en faisant dépendre de l'usage présent de leur liberté l'état futur de leur félicité ou de leur malheur; en sorte que, si par un choix pervers ils rejettent la béatitude qui leur est offerte, ce n'est point par la faute de Dieu, ni par la faute de l'ordre qu'il a établi, et dans lequel il ne tenait qu'à eux de lui faire prévoir le bon usage de leur liberté et leur bonheur éternel qui en eût été la récompense; mais c'est par leur seule et très-grande faute qu'ils sont malheureux. Nous ajoutons, en revenant au prince dont parle Bayle, qu'il serait digne d'être appelé bon à plusieurs titres.

1° En tant qu'il récompenserait ceux de ses sujets qui auraient fait sa volonté. 2° En tant qu'il aurait donné à tous des moyens très-suffisants et très-propres pour mériter la récompense promise, surtout si elle était (ainsi qu'elle doit être supposée pour que la comparaison soit exacte) aussi supérieure en nature et en durée aux fatigues d'un voyage de deux cents lieues que l'est la gloire immense et la béatitude éternelle du paradis aux peines légères et courtes de cette vie. 3° En tant qu'il aurait voulu sincèrement qu'ils usassent bien de ces moyens par lui donnés à dessein qu'ils en fissent bon usage et dans la disposition de les leur accorder, soit qu'il eût su qu'ils en useraient bien, soit qu'il eût su le contraire; de sorte que la prévoyance de l'événement n'eût influé en rien dans sa conduite et dans ses arrangements,

en vertu desquels le chemin qu'auraient pris les quatre-vingt-dix-huit messagers qui ont mérité la prison n'eût pas été infaillible en soi-même, mais seulement par le libre choix et par la faute de ces messagers. 4° En tant que les personnes ou les autres choses qu'il aurait eu soin lui-même de disposer en certains endroits de leur route seraient supposées y avoir été par lui mises à dessein non de leur faire faire des frais pour lesquels ils mériteraient la prison, mais seulement d'éprouver (comme fait Dieu dans les tentations) leur fidélité à son service, et de leur faire acquiescer par la victoire des grands obstacles qu'ils y auraient rencontrés plus de mérite et de récompense. 5° En tant qu'il serait supposé avoir eu d'aussi bonnes raisons et d'aussi sages motifs d'éprouver, si en vainquant ou en ne vainquant pas ces obstacles, ils se porteraient à faire ou à ne pas faire sa volonté, et de permettre qu'un très-grand nombre d'entre eux ne la fît pas, que Dieu en a eu d'éprouver la fidélité des anges et des hommes par l'exercice de leur franc arbitre, et de permettre par bonté spéciale pour les bons, dont il préfère l'intérêt à celui des méchants, que la moindre partie des anges et la plus grande partie des hommes abusassent de leur liberté et pêchassent.

Rappelez-vous, mes chers frères, ces motifs que nous avons tâché d'éclaircir; méditez-les, étudiez-les, approfondissez-les; regardez-les de près sous toutes leurs faces; ne les séparez point; réunissez-les tous ensemble sous un seul point de vue, pour les considérer d'un œil attentif avec les flambeaux de la foi et de la raison, capables de vous en découvrir la force et la solidité. Vous y trouverez de quoi résoudre d'une manière très-satisfaisante toutes les difficultés de Bayle. Quelque plausibles qu'elles paraissent aux yeux de la prudence de la chair, parce qu'elles flattent l'orgueil de l'esprit et la corruption du cœur humain, que la permission et la punition du péché révoltent plus, que les promesses et les récompenses de la vertu ne le touchent et ne l'attirent : quelque spécieuses qu'elles soient, elles ne feront nulle impression sur vous, si vous êtes bien attachés aux principes inébranlables sur lesquels sont appuyés ces motifs, et dont nous allons vous retracer les principaux dans une courte récapitulation.

I. Dieu, seul infini en perfections, est essentiellement impeccable. L'imperfection, l'ignorance, la faiblesse, la fragilité, l'instabilité sont l'apanage naturel de toute intelligence tirée du néant, et par cela même défectible et radicalement capable de péché.

II. Toute intelligence créée et douée de l'usage de la raison et de la liberté doit à son Créateur des hommages d'adoration, de reconnaissance, d'amour et de soumission.

III. Des hommages forcés ou presque nécessités par des secours spéciaux et infaillibles donnent beaucoup moins de gloire à Dieu que des hommages libres; et plus ceux-ci sont rendus librement par une volonté aidée seulement de secours ordinaires et généraux,

plus ils sont honorables pour Dieu et méritoires pour elle, surtout lorsqu'ils lui sont commandés et qu'elle les rend par obéissance.

IV. Une volonté libre d'obéir ou de désobéir à Dieu est capable de pécher. Sans la liberté de faire le bien la créature est incapable de mérite; sans la liberté de faire le mal elle est incapable de démerite.

V. Un mauvais choix la rend criminelle, comme un bon la rend innocente ou meilleure; le crime du choix tombe sur l'abus qu'elle fait par la seule faute de sa liberté, et non sur la liberté même, qui ne lui est accordée que pour en bien user. Un instrument ne devient pas vicieux parce qu'on s'en sert pour une action vicieuse; dans l'intention du Créateur, la liberté ne doit être entre les mains de l'homme qu'un instrument de salut: malheur à l'homme qui n'en fait que l'instrument de sa perte!

VI. Si l'homme use mal des dons de Dieu, ce n'est pas à Dieu ni à ses dons, mais à soi-même qu'il doit s'en prendre. Plus ces dons sont grands et nombreux, plus il est blâmable et punissable de ne les payer que d'ingratitude.

VII. Plus les actes de vertu sont difficiles, plus ils sont méritoires. Laisser au libre arbitre des méchants moins de facilité à faire le mal et à démeriter, c'eût été diminuer d'autant le mérite des bons. La malice effrénée d'un scélérat augmente l'héroïsme de la charité magnanime d'un grand saint qui, persécuté à toute outrance, lui rend le bien pour le mal. L'acharnement cruel d'un tyran ou d'un bourreau à tourmenter horriblement un courageux confesseur de la foi rend son martyre plus glorieux, sa constance plus éclatante, son triomphe et sa récompense plus magnifiques.

VIII. La bonté de Dieu n'a pas dû l'empêcher de faire par le choix de l'état actuel, préférablement à l'état possible d'impeccance, une très-grande distinction entre les bons et les méchants: distinction qu'il n'eût pu faire en empêchant le péché, et qu'il a faite en le permettant.

IX. La permission du péché, réparé par les humiliations et les souffrances du Verbe incarné, loin de ternir l'éclat des perfections divines sert à en faire briller par des traits encore plus frappants la beauté et la gloire. Est-il rien qui donne une si haute idée de la majesté suprême et de l'infinie sainteté de Dieu qu'une telle réparation? Est-il rien qui fasse tant redouter sa justice que la rigueur des châtiments dont il punit le péché en ce monde et en l'autre; tant espérer en sa miséricorde que la facilité étonnante avec laquelle il pardonne aux plus grands pécheurs lorsqu'ils se convertissent; tant admirer sa sagesse que le plus grand bien qu'il fait tirer du mal même; tant aimer sa bonté que la magnificence et l'éternité des récompenses dont il couronne le mérite et la patience des justes, éprouvés et perfectionnés par la malice et les persécutions des pécheurs? Récompenses d'autant plus honorables et plus flat-

teuses pour les saints, qu'elles leur ont coûté plus de travaux et de combats pour obtenir la couronne de gloire à titre de justice, comme étant le prix du bon usage de leur libre arbitre, aidé de la grace.

Cette dernière réflexion qui fournit des réponses victorieuses aux principales objections et comparaisons de Bayle ne lui a pas échappé. Voyons comment il a tâché d'en éluder la force. *Nous répliquerons, dit-il (Tom. 3, p. 2126), qu'il n'y a nulle proportion entre une félicité éternelle et le bon usage que l'homme fait de son franc arbitre: c'est pourquoi le bonheur éternel que Dieu fait sentir à un honnête homme ne peut point être considéré, proprement parlant, comme une récompense: c'est une faveur, c'est un don gratuit. On ne peut donc pas prétendre, selon l'exactitude des termes, que le franc arbitre a dû être conféré aux hommes afin qu'ils pussent mériter le bonheur du paradis, et l'obtenir à titre de récompense. Ce langage pourrait avoir lieu tout aussi bien, quand même il n'y aurait qu'une subordination entre la vertu et le bonheur éternel, c'est-à-dire une liaison de pensées nécessairement vertueuses dans laquelle le bonheur éternel, suivrait et la vertu précéderait... Plus la félicité éternelle serait éloignée de la notion de récompense, plus marquerait-elle le caractère d'une bonté infinie.*

Rien de plus faible que cette réplique de Bayle. Sans examiner s'il y a ou s'il n'y a pas une vraie et entière proportion entre une félicité éternelle et le bon usage que l'homme juste et participant comme membre aux mérites infinis de Jésus-Christ, chef du corps mystique de l'Eglise, fait de son franc arbitre, aidé, ennobli et en quelque sorte divinisé par la grace et l'opération du Verbe incarné auquel il est moralement et intimement uni; nous disons que quand même cette exacte proportion ne s'y trouverait pas, le bonheur éternel accordé à ce juste qui aurait bien usé de son franc arbitre, dont il ne tenait qu'à lui d'abuser, ne serait pas une pure faveur, un don entièrement gratuit, comme Bayle le fait entendre; mais une récompense de ce bon usage qui la mériterait, sinon dans toute son étendue, du moins en partie: au lieu que, dans l'hypothèse d'une simple subordination entre la vertu et le bonheur éternel, c'est-à-dire, d'une liaison de pensées nécessairement vertueuses, dans laquelle le bonheur suivrait et la vertu précéderait, ce bonheur ne serait mérité en aucune manière ni en aucun degré; il ne serait qu'une faveur et qu'un don aussi gratuit que la concession de ces pensées vertueuses nécessairement, et dès lors nullement méritoires. Les preuves démonstratives que nous en avons ci-dessus (Col. 303 et suiv.) données ne laissent là-dessus aucun doute.

Ces preuves expliquent cette proposition de Bayle, *Plus la félicité éternelle serait éloignée de la notion de récompense, plus marquerait-elle le caractère d'une bonté infinie*; proposition vraie, si on l'entend de la manifestation d'une bonté simplement infinie envers le pécheur, que des pensées nécessai-

rement vertueuses auraient empêché de pécher et de se damner ; mais fausse, si on l'entend de la manifestation d'une bonté également infinie envers le juste, que des pensées qui ne l'ont porté que librement à la vertu ont mis à même de mériter la juste récompense du louable usage de son franc arbitre, et la flatteuse satisfaction de pouvoir dire après s'être sauvé : Mon salut, ouvrage tout à la fois de la grâce divine et de la coopération de mon libre arbitre, suppose de la part de Dieu une bonté doublement infinie envers moi : car elle est sans bornes, 1^o par la félicité éternelle qu'elle m'accorde ; 2^o par la manière dont elle me l'a fait obtenir et m'en fait jouir éternellement : elle aurait pu, mais par amour pour moi elle n'a pas voulu choisir un autre ordre de choses moins avantageux en soi, dans lequel je n'eusse aucunement influé dans l'acquisition de mon bonheur éternel, qui par là même qu'il n'aurait été qu'un don purement gratuit ne m'aurait pas donné le même contentement et la même gloire que je reçois maintenant. Je jouis du royaume des cieux, et en jouirai toujours à titre de récompense et de conquête.

Tel est le motif qu'on peut supposer avec raison avoir engagé Dieu à préférer le plan du gouvernement actuel à tout autre. Pourquoi arrive-t-il que, selon ce plan tel adulte est sauvé, tel est damné ? Le salut de l'un, la damnation de l'autre est une suite de l'exercice de leur liberté, dont l'un a usé bien et l'autre mal. C'est ce bon ou mauvais usage de leur franc arbitre qui est cause de la différence de leur sort, lequel pouvait être tout autre qu'il n'est, parce que celui qui a bien usé de son franc arbitre pouvait en abuser, et celui qui en a abusé pouvait en bien user ; de sorte que ce qui en partie fera éternellement la joie et la satisfaction délicieuse des saints dans le paradis sera de penser qu'en coopérant, ainsi qu'ils le devaient, à la grâce, ils se sont sauvés par telles bonnes œuvres qu'ils pouvaient ne pas faire ; et qu'en n'y coopérant pas, ainsi qu'ils le pouvaient, ils se seraient damnés par tels crimes qu'ils ont été tentés de commettre, et qu'ils se sauront très-bon gré de n'avoir pas commis : au contraire une source de regrets amers et de repentirs accablants, désolants, désespérants, pour les réprouvés est et sera toujours de penser et de se dire à eux-mêmes que, dans l'ordre actuel des choses et dans le plan de gouvernement que Dieu a choisi il n'a tenu qu'à eux de ne pas se damner, et qu'ils ont pu se sauver avec autant ou même plus de facilité et de secours que n'en ont eu plusieurs saints ; mais qu'ils ne l'ont pas voulu, qu'ils ont endurci leur cœur en rejetant telles grâces qui leur étaient données ou offertes, qu'ils se sont damnés par leur seule et très-grande faute, dont le souvenir et le remords sera pour eux un perpétuel supplice.

O vous qui oubliez Dieu, entendez ces vérités ! Nous nous étendrions ici volontiers sur ce qui peut en donner plus d'intelligence, si nous ne l'avions déjà fait dans un de nos

Mandements qui a pour objet le soin du salut, et dont les personnes qui ne l'ont pas pourront lire un extrait (1) : mais quelque intelligibles que soient ces vérités aussi consolantes

(1) Nous donnons ici cet extrait : « Nous avons tâché dans notre Mandement du carême dernier d'exciter dans vos cœurs, mes très-chers frères, la reconnaissance, l'amour, la confiance que vous devez à Jésus-Christ pour avoir vaincu par sa mort celui qui avait l'empire de la mort, c'est-à-dire le démon, ennemi juré de votre salut ; nous tâcherons dans celui-ci de vous inspirer une grande estime, un grand désir, un grand soin de ce salut, que votre divin Rédempteur a tant estimé, a tant désiré, a si chèrement acheté. Il l'a estimé plus que sa vie, qu'il a perdue pour vous sauver. Il l'a désiré plus que vous ne le désirez vous-mêmes. Il l'a acheté par une rançon plus précieuse que tous les trésors du monde.

« Pour vous en convaincre, interrogez votre foi sur l'objet et la fin des mystères de l'Incarnation, de la Naissance, de la Vie et de la Passion du Fils de Dieu. Que vous répondra-t-elle ? Que c'est pour nous hommes et pour notre salut qu'il est descendu du ciel, et que, après s'être dépouillé des splendeurs de sa majesté, s'être revêtu des misères de notre nature, s'être vu nu dans une étable et couché dans une crèche, il a consacré au grand ouvrage de notre rédemption sa vie tout entière : il n'a pas poussé un soupir, pas versé une larme, pas dit une parole, pas fait une action qui ne fût en vue de nous fermer l'enfer et de nous ouvrir le ciel. C'est pour cela qu'il a daigné souffrir que sa personne adorable fût rassasiée d'opprobres, sa tête couronnée d'épines, ses yeux baignés de pleurs, sa bouche abreuvée de fiel, son visage tout défiguré, son sein tout déchiré, son corps tout couvert de plaies, et son sang tout répandu jusqu'à la dernière goutte sur la croix.

« Voilà, mes chers frères, ce que vaut votre salut, au jugement même de votre Dieu, qui l'a acheté au prix de toute sa vie et payé de tout son sang. C'est ainsi qu'il l'a apprécié ; et en donnant pour votre ame tout ce qu'il avait il n'a pas cru trop donner : car son amour, tout libéral qu'il est, n'est pas prodigue. Toujours dirigé par sa sagesse, qui règle tout avec mesure, nombre et poids (Sap. 11, 21), il proportionne les moyens à la fin ; et puisque un Dieu a voulu souffrir et mourir pour votre salut, il faut que votre salut soit le juste prix des souffrances et de la mort d'un Dieu ; par conséquent qu'il soit, comme ces souffrances et cette mort, d'une valeur infinie. Il faut donc que vous l'estimiez infiniment, que vous le désiriez souverainement, que vous le cherchiez premièrement et avant tout, comme le premier et le souverain bien, et sans lequel tous les autres biens ne vous serviraient de rien.

« Que sert à un homme, dit Jésus-Christ, de gagner le monde entier, s'il perd son ame (Matth. 16, 26) ? Que sert à cet avare d'amasser les richesses périssables de la terre, s'il n'acquiert jamais les trésors incorruptibles du ciel ? à cet ambitieux d'être monté au faite des honneurs, si à la mort il descend au fond des abîmes ; à ce voluptueux d'avoir nagé dans la joie écoulee bientôt, s'il est plongé dans un étang de feu brûlant (Apoc. 20, 9) toujours ; à cet heureux du siècle d'avoir prospéré, brillé, vaincu, triomphé, dominé en ce monde pendant un court espace d'années, si, malheureux en l'autre durant tous les siècles, il est du nombre de ces réprouvés, que l'Ecriture représente saisis d'horreur, frémissant de dépit, séchant de tristesse, outrés de douleur, accablés de la plus humiliante et de la plus désolante confusion, par le souvenir même de cet état fortuné d'élévation, de grandeur, d'opulence et de gloire dont ils ont joui si superbement, mais si peu de temps sur la terre ? Que nous a servi notre orgueil, s'écrient-ils en

et encourageantes pour les hommes de bonne volonté (*Luc. 2, 14*) que désagréables et fa-

gémissant? Quel profit avons nous tiré de la vaine ostentation de nos richesses (*Sap. 5, 9*)? Montre fastueuse, éclat pompeux, magnifique appareil, somptuosité splendide, toutes ces choses ont passé rapidement comme une ombre et comme un messager qui court, ou comme un navire qui fend les flots, ou comme un oiseau qui fend les airs (*Ibid. 9, 10, 11, 12 et 13*). Ainsi a été très-rapide notre passage dans le monde, où nous nous sommes follement égarés dans la voie de l'iniquité. Tel est dans l'enfer le langage des pécheurs, contraints d'y reconnaître et d'y déplorer, mais trop tard, mais inutilement, leur folie criminelle. Folie d'avoir eu autant d'ardeur pour des biens faux, fragiles, passagers, que s'ils eussent été réels, solides, permanents, et autant de froideur pour des biens infinis et à jamais durables, que s'ils n'eussent été d'aucune durée et d'aucune valeur. Folie d'avoir préféré l'enchantement de la bagatelle (*Ibid. 4, 12*) à la plus importante affaire qu'ils ont négligée, comme si elle avait été la moins sérieuse, et d'avoir choisi de marcher dans les voies difficiles, épineuses de la perdition, où ils se sont lassés (*Sap. 5, 7*), y rencontrant plus de peines qu'ils n'en eussent trouvé dans le chemin du salut, dont les rigueurs apparentes sont adoucies par les charmes secrets de l'onction de la grâce. Folie d'avoir, en aimant l'iniquité, haï leur âme (*Psal. 10, 5*), qu'ils ont été aussi peu soigneux de sauver que si elle ne leur avait pas appartenu, et aussi empressés de perdre, que si elle avait été l'âme de leur plus mortel ennemi. Folie d'avoir pu opérer leur salut parlant de moyens qui leur étaient offerts, et de ne l'avoir point voulu par leur pure faute, puisque beaucoup d'autres l'ont opéré, quoiqu'ils n'eussent pas plus de secours, ou même qu'ils en eussent moins. Folie enfin d'avoir cru, s'ils ont été chrétiens, une éternité de bonheur ou de malheur après cette courte vie, et d'avoir vécu, comme s'ils ne l'avaient pas crue, ou qu'ils ne dussent jamais mourir.

« Sur quoi S. Chrysostôme rapporte une parole d'un grand sens que disaient les infidèles mêmes; savoir, que les chrétiens qui vivaient mal étaient bien trompeurs, ou bien insensés: trompeurs, s'ils ne croyaient pas un enfer, eux qui protestaient si hautement en être convaincus comme d'un point fondamental de leur religion; insensés si, croyant un enfer, ils ne réformaient pas leur vie, et ne prenaient pas des mesures pour se garantir d'une damnation qu'ils regardaient comme l'assemblage et le comble de tous les maux.

« Le même Père, considérant ce que le Fils de Dieu a fait et souffert pour le salut de l'homme s'écrie dans un transport d'admiration: « Quelle intelligence peut concevoir, ou quelle langue peut exprimer le prix du salut! Puisque Jésus-Christ, la sagesse éternelle, qui connaît parfaitement le mérite et la valeur de chaque chose, a bien voulu être lui-même le prix, la rançon, la victime du rachat de l'homme, ne semble-t-il pas que l'homme, ainsi racheté, ait valu autant que son Dieu? » Ce Dieu Sauveur pouvait-il mieux nous montrer la haute estime qu'il faisait de notre salut et que nous devons en faire, l'ardent désir qu'il en avait et que nous devons en avoir, le soin extrême qu'il en prenait et que nous devons en prendre? Mais remplissons-nous là-dessus nos devoirs? A en juger par la conduite de la plupart d'entre nous, peut-on croire que nous estimons beaucoup le salut, lorsqu'on nous voit le risquer, l'exposer aux périls prochains du péché et de la damnation, aux funestes impressions des mauvaises compagnies ou des discours dépravés qui corrompent les bonnes mœurs (*1 Cor. 15, 33*), ou des lectures de ces passions fabuleuses qui en font naître de véritables, ou des monstrueuses productions qu'enfante l'impiété dans

cheuses aux enfants de Bélial, ennemis de tout joug (*Jud. 19, 22*), nos philosophes incrédu-

le sein même du christianisme, pour en faire sortir des incrédules et des apostats? Peut-on croire que nous désirons beaucoup le salut, et que, pressés de ce noble désir, nous levions souvent nos esprits, nos cœurs en haut, pour avoir, à l'exemple de S. Paul, notre conversation dans les cieux (*Philip. 3, 20*), et par de saintes pensées, de fréquentes prières, de ferventes inspirations, imiter la vie spirituelle des anges, lorsqu'on nous voit ne regarder, ne souhaiter, ne goûter que les choses de la terre, ne nous entretenir que des objets d'ici-bas, ne fixer nos affections qu'à cette vie corporelle, animale, sensuelle, qui nous est commune avec les bêtes? Peut-on juger que nous prenons grand soin de notre salut, lorsqu'on voit que nous en négligeons les moyens, et que, aimant avec passion nos aises, nos commodités, nos plaisirs, notre propre gloire, nous ne voulons pas nous gêner, nous vaincre, nous mortifier, nous humilier: comme si ce salut qui a coûté au Fils de Dieu tant de peines, de fatigues, de douleurs et d'opprobres, ne devait nous coûter ni effort, ni travail, ni souffrance, ni humiliation? Avons-nous donc oublié cette célèbre sentence de S. Augustin, que celui qui nous a créés sans nous ne nous sauvera pas sans nous? Ne savons-nous pas que le salut nous est proposé dans l'Ecriture sous l'image d'une récompense (*Luc. 6, 23*) qu'on ne peut obtenir sans travailler, d'une perle précieuse qu'on ne peut acquérir sans l'acheter (*Matth. 13, 46*), d'un royaume qu'on ne peut conquérir sans se faire violence (*Id. 11, 12*), d'une couronne de justice qu'on ne peut mériter sans combattre (*2 Tim. 2, 5*)? Ignorons-nous que la même Ecriture, en attribuant à Jésus-Christ les fonctions d'un sauveur généreux, bienfaisant, libéral et miséricordieux, y joint celles d'un juge attentif, éclairé, impartial et juste? Voyons comment il a rempli ces fonctions.

« Jésus-Christ, comme sauveur généreux, n'a rien épargné; il a employé toute sa vie, il a offert toutes ses peines, il a donné tout son sang pour notre salut, et il l'a donné de son plein gré, par pure bonté, et sans qu'il y eût le moindre intérêt, puisque en nous laissant dans la damnation, il n'aurait pas été moins heureux qu'en nous sauvant: mais, comme juge attentif, il considère si nous sommes fidèles ou non à seconder le désir dont brûle son cœur de procurer par le salut de nos âmes notre éternel bonheur; et quand il ne remarque en nous que froideur pour les vertus capables de nous sauver, et qu'ardeur pour les vices propres à nous damner, n'a-t-il pas lieu d'être indigné de voir que nous, qui avons le plus grand intérêt d'éviter le malheur infini de cette damnation, trouvions tout difficile pour nous en préserver, et que ce salut inestimable, pour lequel il s'est généreusement sacrifié soi-même tout entier, nous le sacrifions lâchement et follement à un peu de vil métal, à une fumée d'honneur, à une satisfaction passagère, à quelques moments de plaisirs brutaux, à des choses de néant, à des riens?

« Jésus-Christ, comme sauveur bienfaisant, nous a mérité par sa douloureuse passion les joies ineffables du paradis, délicieux séjour de tous les biens et de la béatitude suprême, auprès de laquelle toutes les grandeurs et félicités de la terre ne sont rien; il nous a encore montré, aplani, facilité, frayé le chemin du ciel par l'excellence de sa doctrine, par la suavité de son joug, par la magnificence de ses promesses, par l'exemple de ses vertus et de celles d'une troupe innombrable (*Apoc. 7, 9*) de saints et de saintes qui ont marché constamment sur ses traces, quoique ils eussent à vaincre les mêmes obstacles que nous avons à surmonter et que nous ne surmontons pas: mais, comme juge éclairé, il voit dans cette si grande nuée de témoins de tout âge, de tout sexe, de

les, nos libertins de cœur et d'esprit ne veulent pas les entendre. Ils voudraient que Dieu

toute condition, qui se sont sanctifiés dans des états semblables aux nôtres, une foule d'irréprochables censeurs de notre conduite toute contraire à la leur. Ils ont méprisé les richesses, et nous les estimons; ils ont fui les honneurs, et nous les recherchons; ils ont chéri leurs ennemis, et nous haïssons les nôtres; ils ont mortifié leur chair, et nous délicatons la nôtre; ils ont détesté la mondanité, le faste, le luxe, et nous les aimons. Un tel contraste n'a-t-il pas de quoi l'irriter contre nous, et son courroux ne doit-il pas nous faire trembler?

« Jésus-Christ, comme sauveur libéral, nous donne abondamment les mêmes armes avec lesquelles ces héros chrétiens, quoique souvent plus attaqués que nous, ont triomphé des ennemis du salut, parce que loin de recevoir en vain la grace de Dieu (2 Cor. 6), ils ont, en y coopérant, vaincu le monde avec toutes ses illusions, ses terreurs et ses charmes : mais comme juge impartial, il demande notre coopération, ainsi qu'il a demandé la leur; et si nous la refusons en prétextant des difficultés ou des périls qui nous effraient et qu'ils ont bravés, qu'aurons-nous à répondre devant son tribunal, où il rendra à chacun selon ses œuvres (Rom. 2, 6), lorsqu'il opposera leur courage à notre lâcheté?

« Jésus-Christ, comme sauveur miséricordieux, est prêt à laver les souillures de nos péchés dans son sang (Apoc. 1, 5), dont il fera volontiers couler sur nous les mérites, pourvu que la sincère conversion de nos cœurs leur y donne entrée : mais comme juste juge (2 Tim. 4, 8), il veut que ce précieux sang ne soit pas impunément profané par l'abus des grâces que nous a obtenues son effusion sur la croix, et si nous persistons à en abuser, qu'arriverait-il? Ce sang, quoique versé pour nous obtenir miséricorde, crierait vengeance contre nous, dont la malice obstinée l'aurait fait servir par sa criminelle profanation à allumer davantage le feu de la colère divine, quoique par sa sainte destination il dût servir à l'éteindre. N'ayant donc plus ce moyen de la fléchir, que nous resterait-il, sinon l'attente terrible des reproches que S. Augustin met dans la bouche de Jésus-Christ parlant au jour du jugement à un réprouvé, et lui montrant son côté, ses mains, ses pieds, sa croix? Tu vois, lui dira-t-il, ce côté qui a été ouvert d'un coup de lance pour t'y donner un asyle où tu pusses te sauver; il n'a pas tenu à moi que tu n'y entrasses mon amour, ma clémence t'y invitait; combien de fois ai-je voulu que tu vinsses t'y réfugier! tu le pouvais, tu ne l'as pas voulu. Tu vois ces mains, ces pieds qui ont été percés de clous pour ton salut, dont je t'ai fourni abondamment tous les moyens nécessaires; il n'a tenu qu'à toi d'en profiter comme tant d'autres qui n'ont pas eu plus de secours. Aidé autant qu'eux, tu le pouvais comme eux; pourquoi ne l'as-tu pas voulu comme eux? Tu vois cette croix que j'ai arrosée de mon sang pour l'expiation de tes péchés; il les aurait effacés, si tu t'étais converti; tout t'y engageait : remords de ta conscience, attrait de ma grace, excellence de mes perfections, grandeur de mes bienfaits, promesse de mes récompenses, terreur de mes châtiments. Pourquoi insensible à tant de motifs, as-tu endurci ton cœur? Pourquoi ingrat, insensé, aveuglé par ta malice (Sap. 2, 21) et ennemi de ton bonheur et de toi-même, as-tu rejeté les dons de ma rédemption, méprisé les richesses de ma bonté (Rom. 2, 4), dédaigné les tendresses de ma miséricorde, provoqué les rigueurs de ma justice, dont l'arrêt irrévocable te livre en proie à un ver rongeur qui ne meurt point, et à un feu vengeur qui ne s'éteint point (Marc. 9, 45)?

« Un sort si funeste vous fait frémir d'horreur, mes chers frères; mais afin de vous en préserver, que faut-il? Compenction et satisfaction pour le pas-

qui les a créés sans eux, les sauvât sans eux. Ils voudraient que, dans l'ordre de sa provi-

sé, renoncement et ferveur pour l'avenir. Compenction à la vue de tant et de si grièves offenses, par lesquelles vous avez payé d'ingratitude votre Créateur et votre Rédempteur. Satisfaction par le jeûne du carême religieusement observé et par les peines attachées aux devoirs de votre état, souffertes patiemment et en esprit de pénitence. Renoncement au péché et aux occasions prochaines du péché, surtout au luxe qu'on peut nommer à juste titre le vice dominant de notre siècle, qui ose s'en glorifier et le vanter comme une belle vertu, quoiqu'il soit, ainsi que s'exprime l'illustre archevêque de Cambrai, la perte des mœurs et l'opprobre de notre nation. Il en bannit la solide gloire d'une vie honnête, frugale, occupée d'objets utiles à la religion, à la société, à la patrie; il y substitue la sotte estime des frivolités méprisables, des superfluités dangereuses, des extrémités aussi blâmables que nuisibles. Il y met en honneur l'amour honteux des raffinements de commodité, de sensualité, de volupté, qui ne sont propres qu'à efféminer le corps, qu'à énerver l'esprit, qu'à corrompre le cœur. Il y fait perdre le goût du vrai mérite et l'idée de la véritable grandeur d'âme, qui consiste à être maître de ses sens et vainqueur de ses passions, en soumettant leur fougue, amie de toute licence, à l'empire de la raison, ennemie de tout excès : il y fait méconnaître le sage et salutaire milieu que gardent la libéralité et la magnificence, dont les grandes largesses, faites à propos et avec discernement pour une fin louable, ne passent point les bornes de la prudence et de la modération : au lieu de cette décente et modeste simplicité que l'histoire ancienne met devant les yeux, il y fait paraître avec un pompeux étalage et sans nulle discrétion la somptuosité et la prodigalité, dont les folles et ruineuses profusions n'ont pour but que la montre et l'ostentation. Quel mal y fait-il encore ou plutôt quels maux n'y fait-il pas ! il est le germe, l'amorce et l'aliment d'une infinité de désordres. Il est cause que chacun voulant briller et s'élever au-dessus de sa condition, et ne pouvant y réussir par des moyens légitimes, tant de personnes ont recours à des voies criminelles, à des usures, à des rapines, à des concussions, à toutes sortes d'injustices; que tant de femmes mondaines, oubliant que la pudeur et la modestie sont le plus bel ornement de leur sexe, mettent leur gloire dans le vain étalage de leurs parures, dont l'affectation superbe montre la petitesse de leur esprit qui se repaît follement d'un éclat étranger à leur âme, à leur corps, et tiré en grande partie des dépouilles de vils animaux; que tant d'illustres maisons s'avilissent pas de basses alliances, dont la richesse ne compense pas l'indécence; que tant de familles opulentes ou aisées s'appauvrissent par des dépenses fort supérieures à leurs revenus; que tant de ménages indigents se désolent dans l'accablement de leur misère qui n'est pas soulagée; que tant de campagnes sont dépeuplées de cultivateurs nécessaires, et tant de villes remplies de bouches inutiles et de ventres ennemis du travail (Tit. 1, 12); que tant de professions, où l'on voit naître et croître l'ambition et la cupidité, semblent avoir pour mère cette sangue symbolique dont, suivant le texte sacré, les deux filles disent toujours, Apporte, apporte (Prov. 15, 30), et sont aussi frauduleuses et injustes qu'avidées et insatiables. N'insistons pas sur ces dérèglements. On sait assez qu'ils ne sont que trop réels; mais on ne saurait trop en gémir, ni trop se hâter d'y renoncer, de peur qu'ils n'attirent de plus grands fléaux sur ce royaume, que le ciel, depuis nombre d'années, punit par diverses calamités. A ce renoncement aux pompeuses vanités du monde, joignez, mes chers frères, la ferveur dans le service de Dieu. Exercez-vous sans relâche à la piété (1 Tim. 4, 7). Puisse

dence, il eût moins d'égard à sa propre gloire et à l'avantage des bons qu'à la perversité criminelle et au désavantage des méchants. Ils voudraient plutôt obliger sa puissance souveraine et indépendante à se rendre esclave de la malice humaine pour en prévenir tous les désordres qu'obliger la liberté de l'homme à se soumettre aux lois divines pour mériter les récompenses célestes : comme si ces récompenses étaient dues à l'inaction ou au défaut de coopération ; comme si le salut d'un scélérat devait être moins cher à ce scélérat qu'à son créateur qui lui donne des moyens très-suffisants de se sauver ; comme si Dieu avait plus d'intérêt à s'assurer du bon usage de ces moyens que ce libertin n'en peut avoir à n'en point abuser. Ainsi nos incrédules ne veulent pas de Dieu, à moins qu'il ne fasse tout pour eux, sans qu'ils fassent rien pour lui, et à moins qu'il ne leur épargne tous les frais, toutes les peines de l'acquisition du ciel. A les entendre on dirait que Dieu leur doit donner la moisson avant la culture, le salaire avant le travail, le prix avant le mérite, la couronne avant la victoire, ou la victoire avant le combat. Ils ne veulent point être comptables à Dieu de ses dons les plus grands, auxquels ils ne répondent que par la plus noire ingratitude ; et ils veulent que Dieu soit responsable de leur perte qui n'arrive que par leur seule faute. Mais, qu'on y prenne garde, il n'y a qu'un mauvais esprit et qu'un mauvais cœur qui les porte à épouser de la sorte l'intérêt de l'iniquité dont ils se déclarent les apologistes et les défenseurs contre

avec joie dans les fontaines du Sauveur (*Isai. 12, 3*), qui sont les sacrements et la prière, les eaux abondantes des mérites de sa passion et de sa mort. Secondez avec une sainte ardeur, suivez avec une constante fidélité les mouvements de sa grâce, qui, continuant de vous prévenir et de vous aider à faire le bien, sera en vous et avec vous le principe de toutes vos bonnes œuvres, et la cause de votre salut éternel (*Hebr. 5, 9*).

« A ces causes, nous recommandons aux curés, vicaires et autres ouvriers évangéliques employés dans notre diocèse, d'insister dans leurs prédications ou exhortations familières sur les motifs propres à inspirer aux fidèles une haute estime, un désir ardent, un soin généreux et continu de leur salut, qui a tant coûté au fils de Dieu, dont l'exemple et la doctrine les obligent de s'efforcer d'assurer leur élection et leur vocation par de bonnes œuvres (*2 Petr. 1, 10*), spécialement par la prière, l'aumône et le jeûne. Ils leur représenteront que c'est pendant le carême qu'il faut plus s'appliquer à bien prier le Seigneur, plus porté dans ce temps favorable à être riche et magnifiquement libéral envers tous ceux qui l'invoquent (*2 Cor. 6, 2* ; *Rom. 10, 12*) dignement ; qu'il faut aussi avec ce qu'on retranche dans ce temps à la sensualité donner plus d'assistance aux pauvres, réduits maintenant à un excès de misère capable d'attendrir la dureté des cœurs les plus semblables à celui du mauvais riche dont l'Evangile attribue la damnation à son insensibilité aux souffrances de Lazare et à son luxe dans ses habits somptueux et dans sa table splendide : qu'il faut enfin sanctifier le jeûne (*Joel 1, 14*) avec plus de soin, pour honorer celui de Jésus-Christ et pour participer, en se mortifiant, aux douloureux mystères de sa passion et de sa mort, afin d'avoir part à la joie et à la gloire de sa résurrection. »

l'intérêt de Dieu, dont la sagesse, la sainteté se manifestent avec éclat dans la préférence qu'il donne, en permettant le péché, à l'avantage du juste, qui l'honore et le glorifie, sur le désavantage du pécheur, qui l'offense et l'outrage. Achevons de les confondre par une comparaison et une espèce de parabole qui rendra sensible, et fera comme toucher au doigt la solidité de nos réponses aux difficultés qui attaquent les motifs allégués de la permission du péché.

Un roi a dans son armée, deux sortes d'officiers et de soldats : les uns courageux et affectionnés à son service, pour lequel ils souhaitent généreusement par amour de sa gloire et de leur avancement être employés en des occasions hasardeuses et difficiles (1) ; les autres, lâches et enclins à désertir ou à prendre la fuite dès qu'il y a quelque danger à courir ou quelque peine à essuyer. L'ennemi doit venir bientôt attaquer cette armée ; le prince peut lui envoyer un puissant renfort de troupes et d'artillerie ; il prévoit qu'avec ce renfort, s'il le lui envoie, elle sera par son secours victorieuse sans peine, sans difficulté, sans que les braves aient occasion de signaler leur valeur, ni les poltrons de faire paraître leur lâcheté, sans par conséquent que la victoire fasse beaucoup d'honneur à sa personne, à son règne, à son armée. Il prévoit au contraire que s'il ne le lui envoie pas, les lâches s'enfuiront ou désertent ; mais que les courageux, loin d'imiter leur mauvais exemple, en concevront de l'indignation et en auront plus d'ardeur pour bien combattre, et qu'ils combattront si vaillamment, si constamment, qu'ils remporteront, malgré tous les obstacles, une grande victoire, d'autant plus glorieuse, plus honorable à lui et à eux, que pour la gagner, ils auront affronté plus de périls et enduré plus de travaux. Quel parti ce roi sage et bon prendra-t-il, ou pourra-t-il prendre sagement et conformément à sa bonté !

L'envoi de ce renfort serait sans doute avantageux aux lâches de son armée ; mais il serait désavantageux à sa gloire et à celle des braves brûlant de zèle pour son service et dignes de son estime et de ses faveurs. Sera-t-il blâmable si, n'envoyant pas ce renfort, il préfère les intérêts de son honneur et du leur aux intérêts de ces lâches, qui ne méritent que son mépris et son aversion ? Devra-t-on l'accuser de manquer de bonté ? Non sans doute : la bonté ne cesse pas d'être bonté quand elle est jointe à la sagesse.

L'union de ces vertus est nécessaire dans un prince. Un roi qui ne serait que bon serait un mauvais roi, parce qu'il gouvernerait mal ses états. Pour juger s'il les gouverne bien, et pour savoir ce qu'il peut ou doit empêcher ou permettre, il ne suffit pas de le considérer

(1) Un brave soldat remercie son capitaine, quand il l'emploie en des occasions hasardeuses et difficiles ; parce que par là il lui témoigne l'estime qu'il fait de son courage, de son affection et de sa fidélité, *Esprit de S. François de Sales, p. 277.*

comme bon ; il faut encore l'envisager comme judicieux et sage. Considéré seulement comme bon et comme ne voulant faire que des actes de bonté envers tout le monde sans discernement, il enverrait ce renfort qui empêcherait la fuite, la désertion des lâches, et il mériterait par là qu'ils lui donnassent le surnom de *débonnaire* : mais si on l'envisage tout à la fois comme bon, prudent, sage, on le louera de ne pas envoyer ce renfort, dont le manque-ment servira d'occasion et de motif à une victoire beaucoup plus signalée, plus honorable, plus avantageuse, et par cela même plus propre à faire briller tout à la fois sa bonté, son discernement, sa sagesse, qui le portent à estimer, aimer, récompenser la bravoure de ses bons et zélés sujets, qui sont dignes de ses faveurs ; comme aussi à mépriser, haïr, punir la lâcheté de ses mauvais et ingrats sujets, qui sont indignes qu'il préfère leur intérêt à celui de sa gloire, et leur avantage à celui des autres qu'il voit attachés de cœur et d'affection à son service.

Pour venir à l'application, nous disons que l'incrédule partisan de Bayle se trompe grossièrement lorsque, n'envisageant que la bonté infinie de Dieu, il soutient qu'elle doit agir à l'infini pour empêcher tout mal et produire tout bien. Dieu en empêchant tout mal, non seulement ne produirait pas tout bien, mais encore il empêcherait la production du plus grand bien, puisque ce plus grand bien résulte de la permission du mal, inséparable de l'ordre des choses, dans lequel Dieu n'accorde à une foule innombrable d'agents libres que des secours généraux, pour leur faire éviter le péché. Secours dont le bon usage moins facile procure aux justes une moisson bien plus abondante de gloire et de récompense, que ne leur en aurait procuré celui des secours spéciaux et infailibles. Si Dieu n'eût voulu que signaler sa bonté envers tous, même envers les méchants, sans avoir égard à ce qui était du plus grand avantage des bons, il leur eût donné à tous, ces secours qui auraient empêché tout péché : mais ce don, fort avantageux aux méchants, eût tourné au désavantage des bons, pour qui il valait mieux en recevoir de moins abondants et de moins forts qui, donnant plus de lieu à l'exercice de leur liberté et à la manifestation de leur vertu, rendraient plus difficile et par là même plus méritoire, plus glorieuse, leur victoire remportée sur les ennemis de leur salut. Fallait-il que Dieu favorisât les méchants aux dépens des bons, et qu'il sacrifiât l'utilité de ceux-ci, louables de vouloir bien user de leur liberté pour exécuter ses ordres, à l'utilité de ceux-là, blâmables de vouloir abuser de leur franc arbitre pour enfreindre ses lois ? Aurait-il tiré autant d'honneur pour lui-même et pour les bons en empêchant le péché par des secours spéciaux et presque irrésistibles, qu'il en tire en le permettant par la concession de secours généraux, qui n'entraînent ni ne gênent la liberté ? Nous avons fait voir qu'il en aurait tiré beaucoup moins, et nous avons montré qu'il était de l'intérêt de sa gloire et

de la leur qu'il le permit. Nous avons prouvé que d'autres motifs de convenance l'ont engagé sagement à cette permission, sans toutefois l'y obliger nécessairement ; en quoi nous différons des optimistes, dont le système ne nous paraît point conforme à la saine doctrine : mais comme nous n'avons pas exposé leurs principales objections contre notre sentiment, nous allons les rapporter, et en ajouter la réfutation à celle des difficultés de Bayle.

PREMIÈRE OBJECTION DES OPTIMISTES (1) — Dieu s'aimant par la nécessité de son Être, et se voulant procurer une gloire infinie, un honneur parfaitement digne de lui, consulte sa sagesse sur l'accomplissement de ses desirs. Cette divine sagesse, remplie d'amour pour celui dont elle reçoit l'être par une génération éternelle et ineffable, ne voyant rien dans toutes les créatures possibles, dont elle renferme les idées intelligibles, qui soit digne de la majesté de son Père, s'offre elle-même pour établir en son honneur un culte éternel, et comme souverain prêtre, lui offrir une victime qui, par la dignité de sa personne, soit capable de la contenter. Elle lui représente une infinité de desseins pour le temple qu'elle veut élever à sa gloire, et en même temps toutes les manières possibles de les exécuter. D'abord le dessein qui paraît le plus grand et le plus magnifique, le plus juste et le mieux entendu, est celui dont toutes les parties ont plus de rapport à la personne qui en fait tout la gloire et toute la sainteté ; et la manière la plus sage d'exécuter ce dessein c'est d'établir certaines lois très-simples et très-fécondes pour le conduire à sa perfection. Voilà ce que la raison semble répondre à tous ceux qui la consultent avec attention et suivant les principes que la foi nous enseigne.

L'Écriture sainte nous apprend que c'est Jésus-Christ qui doit faire toute la beauté, la sainteté, la grandeur et la magnificence de ce grand ouvrage. Car si elle le compare à une ville, c'est Jésus-Christ qui en fait tout l'éclat : le soleil et la lune ne l'éclairent pas, c'est la clarté de Dieu et la lumière de l'Agneau (*Apoc. 21, 23*). Si elle le représente comme un corps vivant, et dont toutes les parties ont entre elles un merveilleux rapport, c'est Jésus-Christ qui en est le chef : c'est de lui que l'esprit et la vie se répandent dans tous les membres qui le composent (*Col. 1, 18; 2, 19; Ephes. 1, 22, 23*). Si elle en parle comme d'un temple, c'est Jésus-Christ qui en est la pierre fondamentale, sur lequel tout l'édifice est posé : c'est lui qui en est le souverain prêtre ; c'est lui qui en est la victime (*Ephes. 2, 20, etc.*). Tous les fidèles ne sont prêtres que parce qu'ils participent à son sacerdoce ; ils ne sont victimes que parce qu'ils ont part à sa sainteté. Ce n'est qu'en lui et par lui qu'ils s'offrent sans cesse à la majesté de Dieu. Enfin ce n'est que par le

(1) Elle est tirée mot pour mot du traité de la Nature et de la Grace, par le père Mallebranche, p. 46 et suiv.

rapport qu'ils ont tous avec lui qu'ils contribuent à la beauté de ce temple auguste, qui a toujours été, qui sera éternellement l'objet de la complaisance de Dieu même.

La raison nous apprend aussi ces mêmes vérités. Car quel rapport entre les créatures, quelque parfaites qu'on les suppose, et l'action par laquelle elles ont été produites ? Toute créature étant bornée, comment vaudra-t-elle l'action d'un Dieu dont le prix est infini ? Dieu peut-il recevoir quelque chose d'une pure créature qui le détermine à agir ? Mais que cela soit ainsi ; que Dieu ait fait l'homme dans l'espérance d'en être honoré ; d'où vient que le nombre de ceux qui le déshonorent est le plus grand ? Dieu ne déclare-t-il pas assez par là qu'il néglige fort la gloire prétendue qu'il reçoit de son ouvrage, si l'on sépare cet ouvrage de son Fils bien-aimé ; que ce n'est qu'en Jésus-Christ qu'il s'est résolu à le produire, et que sans lui il ne subsisterait pas un moment.

Un homme prend dessein de faire un ouvrage parce qu'il en a besoin, ou parce qu'il veut voir l'effet que fera cet ouvrage, ou enfin parce qu'il apprend par l'essai qu'il fait de ses forces ce qu'il est capable de produire. Mais Dieu n'a nul besoin de ses créatures. Il ne ressemble point aux hommes qui reçoivent de nouvelles impressions de la présence des objets. Ses idées sont éternelles et immuables : il a vu le monde avant qu'il l'eût formé, comme il le voit maintenant. Enfin sachant que ses volontés sont efficaces, il connaît parfaitement, sans faire aucun essai de ses forces, tout ce qu'il est capable de produire. Ainsi l'Écriture et la raison nous apprennent que c'est à cause de Jésus-Christ que le monde subsiste ; que c'est par la dignité de cette personne divine qu'il reçoit une beauté qui le rend agréable aux yeux de Dieu.

RÉPONSE. — Nous applaudissons à plusieurs idées que présente cette objection. Idées grandes, nobles, augustes, majestueuses, exprimées avec de beaux traits et de vives couleurs tirées de la sainte Écriture : Dieu y est représenté faisant toutes choses pour les élus, les élus pour Jésus-Christ, et Jésus-Christ pour lui-même (1 Cor. 3, 23). Il y est dépeint infiniment honoré par cet Homme-Dieu, son fils bien-aimé en qui il a mis toutes ses complaisances (Matth. 17, 5), et son pontife éternel (Hebr. 6, 20), avec qui et par qui les anges dans le ciel et les hommes sur la terre lui offrent des hosties de louange (Ibid. 13, 15), des hommages d'adoration et un culte vraiment digne de sa majesté suprême, vraiment proportionné à la grandeur de ses bienfaits, à la magnificence de ses œuvres, à l'immensité de ses perfections. Il est donc vrai que c'est à cause de Jésus-Christ que le monde subsiste, et que c'est par la dignité de cette personne divine qu'il reçoit une beauté qui le rend agréable aux yeux de Dieu. Nous admettons ces vérités sublimes et nous-mêmes les avons fait valoir contre l'incrédule (1), pour lui prouver les

admirables convenances, les merveilleux avantages de l'incarnation : mais montrent-elles sa nécessité, ainsi que le prétendent les optimistes ? Nullement : car 1^o l'Écriture où elles ont été en grande partie puisées, nous représente ce mystère comme une grâce purement gratuite, ainsi que nous l'avons ci-dessus remarqué. Or de l'aveu et selon les propres expressions du père Mallebranche (*Traité de la nature et de la grace*, p. 108). *L'ordre ne demande jamais (à plus forte raison n'exige jamais nécessairement) que Dieu donne une grâce qui est purement gratuite.* Si l'ordre ne demande, n'exige jamais cela, il ne le demande, il ne l'exige donc pas dans l'hypothèse de la création du monde. 2^o Les mêmes raisons par lesquelles ce philosophe prouve que Dieu n'a pas été nécessité à créer le monde, servent aussi à prouver qu'il n'a pas été nécessité à se faire homme. *Dieu, dit-il, n'a nul besoin de ses créatures.* Il n'avait aussi, lui répondons-nous, nul besoin de son incarnation, sans laquelle, se suffisant seul à soi-même, il eût été autant heureux, autant parfait qu'il l'est avec elle. *Dieu, dit-il encore, a vu le monde, avant qu'il l'eût formé, comme il le voit maintenant, et sans faire aucun essai de ses forces, il se connaissait capable de le produire.* Il a vu aussi, lui répliquons-nous, l'incarnation, avant qu'il en eût formé ou exécuté le décret, comme il la voit maintenant ; et sans faire aucun essai de ses forces, il se connaissait capable de la produire.

Le monde, par rapport à Dieu, dit encore le même auteur (*Ibid.* p. 2), n'est rien ; car le rapport du fini à l'infini est zéro. Dieu ne peut donc se résoudre à rien faire, si une personne divine ne se joint à son ouvrage pour le rendre divin et par là digne de sa complaisance, ou proportionné à l'action infinie de sa volonté. Il est faux, répondons-nous, que le rapport du fini à l'infini soit zéro. C'est entre l'être et le néant qu'il n'y a nul rapport ; mais entre l'être fini et l'être infini il y a quelque rapport, savoir celui d'un effet à sa cause, d'une créature à son Créateur, qu'elle peut et doit, si elle est intelligente, adorer et aimer. Ses hommages d'adoration et d'amour ne sont pas, il est vrai, proportionnés, égaux à la valeur infinie de l'acte divin de sa création ; mais cette égalité, cette proportion n'est pas requise pour qu'ils soient dignes de la complaisance de Dieu, qui déclare lui-même qu'il se tiendra honoré par un sacrifice de louange (1), et qu'il se complaira, se réjouira dans ses ouvrages (2), dont aucun (pàs même celui de l'incarnation) ne lui procure une gloire infinie à tous égards : car quoique celle qu'il retire des actes de l'humanité sainte de Notre-Seigneur soit infinie à raison de la dignité de la personne du Verbe, elle est toutefois finie à raison de l'entité physique de ces actes, laquelle est essentiellement bornée, par conséquent susceptible d'augmentation. Afin donc qu'un ouvrage soit digne de Dieu et de sa complaisance, il suffit qu'il lui procure

(1) Sacrificium laudis honorificabit me. Ps. 49, 123.

(2) Lætabitur Dominus in operibus suis. Psal. 103, 31.

(1) Instruction précédente sur l'Incarn., col. 255.

une gloire infinie à quelque égard. Or comme il n'y a aucune créature qu'il n'ait tirée du néant, aucune qu'il n'ait destinée à quelque fin, aucune qu'il n'ait enrichie de quelque don, aucune par conséquent qui ne porte l'empreinte de sa toute-puissance, de sa sagesse, de sa bonté il n'en est aussi aucune dont il ne retire une gloire infinie à quelque égard, par la manifestation de quelques-unes de ses perfections.

Il n'est aussi aucun acte d'adoration, de louange, d'amour, aucun culte vraiment religieux dont il ne retire une pareille gloire, parce qu'il n'en est aucun qui n'ait une valeur infinie à quelque égard, c'est-à-dire, à raison de l'infinité de son objet qui est Dieu : car l'excellence d'un acte, d'un culte se règle, se mesure sur celle de son objet. Plus celui-ci a de dignité, d'élévation, plus il est digne qu'on l'honore, et plus aussi on est louable de l'honorer ; par conséquent plus l'honneur, le culte qu'on lui rend a de valeur et de mérite. De là vient que, toutes choses d'ailleurs égales, les actes des vertus théologiques qui ont Dieu pour objet immédiat, valent plus et sont plus méritoires que ceux des vertus morales. De là vient encore que le culte religieux qu'on rend aux anges et aux saints a plus de valeur et de prix que l'honneur civil qu'on rend aux rois et aux magistrats. De là vient encore que le culte d'hyperdulie rendu à la mère de Dieu est supérieur en mérite au culte de vénération rendu aux saints. De là il suit que le culte de latrie rendu dignement à Dieu surpasse autant en valeur tout autre culte que le Créateur surpasse la créature. Or il la surpasse infiniment : donc le culte de latrie rend à Dieu une gloire infinie à quelque égard, et par conséquent digne à quelque égard de sa complaisance. *Voilà ce que la raison répond à tous ceux qui la consultent avec attention, et suivant les principes que la foi nous enseigne ; voilà ce que l'Écriture nous apprend, en disant que les sacrifices de l'ancienne loi étaient des offrandes dignes de Dieu, Deo dignas oblationes (Eccli. 14, 11). Les créatures qu'on sacrifiait étant bornées ne valaient pas toutefois l'action par laquelle elles ont été produites, l'action d'un Dieu dont le prix est infini.*

SECONDE OBJECTION DES OPTIMISTES (1). — Le rapport qui est entre ces deux attributs divins, bonté et justice infinie, est la loi éternelle, selon laquelle Dieu se conduit à l'égard des causes libres, capables de mérite et de démérite, comme je l'ai déjà prouvé. Cela supposé, Dieu en tant qu'infiniment bon a un motif qui l'incline à donner à l'homme un bien infini, autant que peut en jouir la capacité finie de l'homme, savoir ; la jouissance finie de son essence infinie, pendant une durée infinie. Mais Dieu en tant qu'infiniment juste a un autre motif : car la justice demande que la récompense soit proportionnée au mérite. Or la jouissance éternelle de la divinité, la vision béatifique, est

(1) Elle est extraite mot pour mot des réflexions du même auteur sur la *Prémotion physique*, p. 332 et suiv.

une récompense que l'homme ne peut mériter lui-même. Elle est trop grande. Cela paraît évident par la raison et certain par la foi : car Dieu dit à Abraham : *Ero merces tua magna nimis (Gen. 15, 1)*. Dieu est la récompense d'Abraham et des fidèles dont il est le père, mais une récompense trop grande. Elle excède leurs mérites : car si elle ne les excédait pas, elle ne serait pas trop grande.

Dieu est un juge juste, qui agit toujours avec une exacte justice : *Secundum veram et incommutabilem justitiam*, dit S. Augustin. S. Paul attendait cette récompense, comme lui étant due par justice du juste juge : *Reposita est corona justitiæ, quam, dit-il, reddet mihi justus judex, non solum autem mihi, sed et iis qui diligunt adventum ejus (2 Tim. 4, 8)*. Dieu, juste juge, ne lui a pas donné gratuitement la couronne de justice : il ne l'a pas prédestiné gratuitement à la gloire, indépendamment de la prévision de ses mérites. Mais le juste juge lui a rendu la couronne de justice, comme une récompense due aux mérites qu'il a non seulement prévus, mais fait acquérir à S. Paul, par le secours de sa grâce purement gratuite que Jésus-Christ lui a méritée ; de sorte que la récompense des saints, la vie éternelle, est une récompense rendue par justice et grace en même temps, à cause que les saints n'ont pu mériter cette récompense sans le secours de la grâce. C'est en ce sens que la vie éternelle est grâce, ainsi que l'explique S. Augustin ; *Gratia*, dit S. Paul, *vita æterna in Christo Jesu Domino nostro (Rom. 6, 23)*. La vie éternelle, la récompense que le juste juge rend aux bonnes œuvres des membres du corps de Jésus-Christ, est un effet de la bonté, conjointement avec la justice divine, avec la vraie et immuable justice ; parce que cette grande et excessive récompense des membres du corps de Jésus-Christ leur est méritée par le divin chef, par l'influence duquel ils ont été régénérés, et sont devenus en lui de nouvelles créatures, capables en coopérant à sa grâce, de produire de ces bonnes œuvres qui méritent avec justice la vie éternelle : œuvres divinisées par la divinité du chef, qui les opère en nous par le Saint-Esprit qu'il répand dans nos cœurs : œuvres d'un mérite divin, et qui doivent être récompensées de la jouissance éternelle de la divinité même.

De ces vérités que nous apprend la Religion chrétienne, on voit évidemment que Dieu agit selon ce qu'il est, et comme infiniment bon, et comme infiniment juste. On voit qu'il agit selon son aimable et inviolable loi, selon le rapport immuable qui est entre ses attributs, sa bonté et sa justice. L'éternité du bonheur et la qualité du bien promis marquent la bonté infinie du bienfaiteur. La mort du Fils de Dieu marque l'infinité de la justice divine.

Il suit de là que, quoique Dieu, comme se suffisant à lui-même, ait été libre de ne point agir au-dehors, et par conséquent de ne point incarner son Verbe, il ne lui a pas été indifférent, supposé le dessein de se communiquer à nous et de nous donner avec justice

pour récompense une béatitude surnaturelle ; il ne lui a pas, dis-je, été indifférent de ne pas mettre Jésus-Christ à la tête de son ouvrage : car l'incarnation du Verbe est l'effet où éclate le plus la sagesse, la justice, la bonté du Créateur, et surtout son infinité : attribut qu'on conçoit comme le plus essentiel, et qui renferme tous les autres attributs, qui le laisserait, pour ainsi dire, immobile dans sa sainteté, si le vrai Salomon, la sagesse incarnée, ne lui avait pas construit un temple où il pût habiter, sans rabaisser son infinie majesté : car une église sans chef ou qui n'a point Jésus-Christ pour chef, un temple sans un tel souverain prêtre et une telle victime, me paraît un culte profane, un culte fini, qui n'a nul rapport avec une majesté infinie. Mais du moins quel rapport entre Jésus-Christ et la plus noble des intelligences ? Notre culte n'étant point offert à Dieu et sanctifié par l'Homme-Dieu peut-il nous obtenir avec raison, *selon la vraie et immuable justice*, une société éternelle avec la divinité ? Les anges ont eu le pouvoir de donner aux Juifs les récompenses temporelles ; mais il n'y a que le Fils qui nous donne droit aux vrais biens. Voilà pourquoi S. Paul, parfaitement instruit du grand mystère de la Religion, répète à tous moments, que Jésus-Christ nous est toutes choses, et que nous devons sans cesse rendre gloire à Dieu par Jésus-Christ, comme étant le seul qui divinise notre culte en s'offrant sans cesse à Dieu, et nous avec lui.

RÉPONSE. — En réfutant l'objection précédente, on a d'avance réfuté en grande partie celle-ci. Elle prouverait tout au plus (1) que supposé en Dieu le dessein de nous donner une béatitude surnaturelle pour récompenser avec une exacte justice, il ne lui a pas été libre ou indifférent de ne pas mettre Jésus-Christ à la tête de son ouvrage ; mais elle ne prouve pas ce qu'ont à prouver les optimistes, savoir qu'en supposant le dessein de créer un monde l'incarnation était nécessaire. Dieu pouvait créer un monde et n'avoir pas dessein de nous donner une félicité surnaturelle pour récompense avec une exacte justice. Il pouvait nous la donner à titre non de récompense, mais de grace purement gratuite. Il pouvait, s'il avait voulu nous la donner à titre de récompense, nous l'accorder comme une récompense méritée non avec une parfaite justice et comme parlent les théologiens de *condigno*, mais avec quelque analogie et de *congruo*. Il pouvait nous destiner à une béatitude non surnaturelle, mais naturelle, et nous créer dans l'état que les théologiens appellent de *pure nature*. Etat dont la possibilité décidée par les

souverains pontifes, et admise par tous les théologiens catholiques, détruit tout le système de l'optimisme, ainsi que nous l'avons fait voir ci-dessus (Col. 275 et suiv.).

TROISIÈME OBJECTION DES OPTIMISTES. — La sagesse éternelle dont Dieu suit en toutes choses les conseils, le porte nécessairement à faire l'ouvrage dans lequel il y a plus de traits qui expriment la sagesse, l'habileté, la perfection de l'ouvrier. Or plus un ouvrage est parfait, plus il exprime la sagesse, l'habileté, la perfection de son auteur. Donc Dieu a été nécessairement porté à créer le monde le plus parfait. S'il lui avait préféré le moins parfait, il se serait dégradé, démenti, et n'aurait pas agi en Dieu.

RÉPONSE. — Cette difficulté, comme l'observe l'auteur de l'Action de Dieu sur les créatures (1), roule sur une équivoque. Il faut distinguer la sagesse de Dieu exprimée d'avec sa sagesse intérieure et éternelle. La sagesse exprimée est dans l'ouvrage que Dieu a formé, et consiste en certains traits qui font reconnaître aux créatures que tel ouvrage a été formé par un être sage. La sagesse intérieure est en Dieu même : c'est sa propre lumière qui l'éclaire lorsqu'il se détermine.

Il est vrai que dans un monde plus parfait il y a plus de sagesse, mais de sagesse exprimée, c'est-à-dire, qu'il y a plus de ces traits auxquels les créatures peuvent reconnaître que c'est un être sage qui l'a produit. Plus un ouvrage a de perfection, de rapport d'étendue, plus on a de raison de conclure que celui qui l'a formé est un être sage. Mais y a-t-il plus de sagesse intérieure à vouloir créer un monde où il y ait plus de sagesse exprimée qu'à vouloir en créer un où il y en ait moins ? Non, sans doute : car si Dieu avait voulu ne pas créer un monde et par conséquent ne point exprimer du tout sa sagesse, il n'aurait pas moins eu sa sagesse intérieure, et cette sagesse intérieure n'en aurait pas été moins infinie. Or si Dieu est également sage, soit qu'il veuille, soit qu'il ne veuille pas exprimer sa sagesse, pourquoi ne le serait-il pas également en voulant l'exprimer et la manifester plus ou moins ? N'en est-il pas en général de la sagesse comme de la force ? De même qu'un homme qui a devant les yeux deux poids, l'un de deux cents livres, l'autre de cent, et qui a assez de force pour lever l'un et l'autre, est aussi fort quand

(1) T. 4, p. 176. — Le même auteur pour résoudre cette objection fait la supposition suivante. Deux architectes voulurent bâtir une maison de vingt mille francs : l'un exécute son dessein et y réussit ; l'autre, au lieu d'en faire une de vingt mille francs, en fait une de cent mille : lequel des deux doit être regardé comme le plus excellent ouvrier ? Est-ce celui dont l'ouvrage est le plus excellent en soi ? Non : mais c'est celui dont l'ouvrage, quoique moins excellent en soi, est conforme au but de l'architecte qui exécute son plan et ne fait rien au-delà : ainsi la sagesse de Dieu exige qu'il fasse ce qui est plus excellent non en soi, mais relativement à son dessein de manifester jusqu'à tel ou tel degré ses attributs : leur manifestation au-delà de ce degré blesserait sa sagesse, parce qu'elle outrepasserait son but.

(1) Nous disons tout au plus : car, selon le sentiment de plusieurs théologiens, les habitudes et les actes des vertus surnaturelles de la foi, de l'espérance, de la charité dans une âme juste, ont par leur propre nature de quoi faire mériter avec justice une béatitude surnaturelle : suivant ces théologiens, les bons anges l'ont ainsi méritée, en coopérant à la grâce qui leur fut accordée indépendamment des mérites de Jésus-Christ.

il lève le second que quand il lève le premier : car sa force ne consiste pas à lever celui-ci, mais à pouvoir le lever ; et il conserve cette force lorsqu'il ne lève que celui-là, et lors même qu'il n'en lève aucun : ainsi Dieu conserve également sa puissance et sa sagesse, lorsque pouvant les déployer, les manifester plus, il les déploie, les manifeste moins, et lors même qu'il n'en fait aucun usage, aucune manifestation.

Quant à ce qui est dit dans l'objection que plus un ouvrage est parfait, plus il exprime l'habileté, la perfection de l'ouvrier, distinguons deux sortes de perfections dans un ouvrage, l'une absolue, l'autre relative au dessein qu'on a pris. Un ouvrier très-habile peut faire un ouvrage très-parfait en soi-même ; il en peut faire un moins parfait en soi, mais parfaitement assorti à son dessein. Dans l'un et l'autre cas, il agit toujours en habile ouvrier, il ne se dégrade point, il ne se dément point. La correspondance, la parfaite conformité de son ouvrage avec son dessein, exprime parfaitement son habileté. Le plus habile architecte ne bâtit pas toujours des temples ou des palais. Michel-Ange était toujours un très-habile peintre, soit qu'il peignit un cheval, soit qu'il peignit un homme. Dieu agit toujours en Dieu, soit qu'il fasse un monde moins parfait où il peigne moins ses divines perfections, soit qu'il en fasse un plus parfait où il les peigne davantage ; dans l'un et dans l'autre cas sont vérifiées ces paroles de l'Écriture : *Magna opera Domini, exquisitain omnes voluntates ejus* (Ps. 110, 2). Les ouvrages du Seigneur sont grands et dignes de sa grandeur ; ils sont parfaitement conformes à tout ce qu'il a voulu, à tout ce qu'il a eu dessein de faire.

DERNIÈRE OBJECTION EN FAVEUR DES OPTIMISTES. — I. Dans l'instant idéal où par abstraction l'on conçoit Dieu avec ses seules perfections et facultés essentielles, sans avoir encore produit aucun acte libre, aucun décret touchant la création ou la non création, Dieu doit être conçu indifférent, indéterminé à créer ou à ne pas créer.

II. Indépendamment du monde que Dieu était libre de créer ou de ne pas créer, et antécédemment au décret de sa création, Dieu doit être conçu bienheureux par la connaissance et l'amour de soi-même et de ses attributs, par conséquent de cette liberté, de cette indifférence ou indétermination à créer ou à ne pas créer, laquelle contribuait et concourait avec ses autres perfections à sa souveraine béatitude.

III. Dieu en se décidant à créer et en s'y déterminant a perdu cette indifférence ou indétermination : car il implique contradiction d'être en même temps indéterminé et déterminé.

IV. En perdant cette indétermination Dieu a perdu une propriété qui contribuait à sa béatitude, et il a dû nécessairement acquiescer une autre propriété qui y contribue également : sans quoi sa béatitude infinie aurait été diminuée ; ce qui répugne absolument.

V. Cette propriété qu'il a acquise est l'acte par lequel il s'est décidé à créer le monde suivant son bon plaisir, et dans lequel par conséquent il se complait.

VI. Il faut que dans cet acte et dans l'effet qui en provient, c'est-à-dire, dans le monde créé, Dieu trouve une satisfaction, une complaisance égale à celle qu'il trouvait dans son indétermination à créer ou à ne pas créer : autrement sa béatitude à laquelle contribuait cette indifférence, recevrait une diminution. Or si entre deux mondes inégaux Dieu s'était décidé à créer le moins parfait, la satisfaction, la complaisance qu'il trouverait en ce monde moins parfait, n'égalerait pas celle qu'il trouvait dans son antérieure indétermination et qui était si grande qu'elle n'était pas susceptible d'augmentation ; au lieu que celle qu'il trouverait dans un monde créé moins parfait en serait susceptible ; puisqu'elle ne serait pas aussi grande que celle qu'il aurait trouvée dans un monde plus parfait, s'il s'était déterminé à le créer : car plus un ouvrage est parfait, plus il donne de satisfaction à son auteur, et lui donne lieu de l'estimer, de l'aimer et de s'y complaire. Dieu donc, juste appréciateur des choses dont il connaît parfaitement la valeur, sur laquelle il règle et mesure l'estime, l'amour qu'il leur porte et la complaisance qu'il y prend, doit estimer, aimer davantage un monde plus parfait et s'y complaire davantage que dans un monde moins parfait. Il doit donc nécessairement le créer par préférence à celui-ci.

VII. En vain, pour éluder la force de ce raisonnement, adopterait-on l'opinion de l'auteur de l'Action de Dieu sur les créatures. *Ce serait*, dit-il (Tom. 4, p. 184), *une grande illusion de s'imaginer que Dieu, semblable à un homme qui se complait dans un ouvrage qu'il mérite plutôt que dans un autre, en désire l'existence, et tâche de se la procurer ; les hommes ne font ainsi que parce qu'ils trouvent leur intérêt dans l'existence d'un tel ouvrage : je ne dis pas un intérêt grossier ou étranger, je parle de l'intérêt de l'amour qui n'est autre que l'amour même ; je parle du plaisir d'aimer, du plaisir de faire du bien. L'absence d'un objet leur enlèverait ce plaisir, et sa présence le leur procure : leur amour a donc besoin pour se soutenir de l'existence de l'objet. Il n'en est pas de même de Dieu à l'égard de l'existence des créatures. Comme l'objet immédiat de son amour, c'est lui-même, c'est son décret, il se trouve toujours également parfait, toujours également aimable. Il n'a pas plus de plaisir et de bonheur soit qu'il procure l'existence à une créature, ou à telles créatures, soit qu'il ne la leur procure pas. Il est vrai que lorsqu'il procure l'existence aux créatures il leur fait du bien ; que lorsqu'il leur donne un plus haut degré d'être il leur fait plus de bien, et qu'en ce sens, selon S. Thomas, on doit dire qu'il les aime actuellement davantage, en prenant le mot aimer, non pour l'amour de complaisance, mais entendant par le mot aimer faire du bien..... Dieu aime comme il connaît, et l'on a montré que c'est dans son essence que Dieu*

connaît les créatures possibles, et dans son décret les futures : il les aime de la même manière. En cela c'est toujours lui-même qu'il aime : il s'aime comme participable par les créatures et capable de se communiquer, lorsqu'il aime les créatures comme possibles. Il s'aime lui-même comme participé, comme voulant actuellement se communiquer, lorsqu'il les aime comme existantes.... Quoique l'essence de Dieu soit simple, comme Dieu voit néanmoins qu'il peut être plus ou moins participé ; s'il était permis de distinguer des points virtuels dans cet amour nécessaire que Dieu a pour lui-même, on pourrait dire que Dieu en tant qu'il est plus participable occupe plus de place dans l'amour divin que Dieu en tant que moins participable : mais au fond tout cela est simple en Dieu, et je ne parle ainsi humainement qu'à cause de la bassesse de mes pensées.... Dans l'existence des créatures, Dieu aime ses décrets et l'accomplissement de sa volonté ; et il trouve également dans leur non existence ses décrets et l'accomplissement de sa volonté. Par conséquent de ce que Dieu aime les créatures il ne s'ensuit point qu'il soit obligé à leur donner l'être ; comme aussi de ce qu'il aime plus les plus parfaites il ne s'ensuit point qu'il soit obligé de les créer plutôt que les autres, supposé qu'il veuille agir au dehors.

VIII. Cette opinion n'est pas soutenable. Elle blesse la foi et la raison en ce qu'elle donne à entendre que Dieu n'aime d'un amour de complaisance aucune de ses créatures ; qu'il ne les aime pas immédiatement en elles-mêmes, ni pour elles-mêmes, c'est-à-dire pour ce qui se trouve de bon en elles séparément de ce qui se trouve en lui ; que Dieu ne les aime existantes que par rapport à soi-même en tant que participé, et que relativement à sa volonté qui s'accomplit également, soit qu'il en existe de plus ou de moins parfaites. Voilà, disent avec raison les Journalistes de Trévoux (Tom. 1, mars 1714, p. 396), un Dieu trop semblable au Dieu de Calvin ; le Dieu de l'Ecriture est plus aimable, il ne parle que de son amour pour les créatures, il emprunte les traits les plus touchants pour peindre cet amour ; il se représente comme père, comme frère, comme ami, comme époux, comme amant passionné pour nous. Il nous demande à tous ces titres que nous lui donnions notre cœur, dans le don duquel par conséquent lui-même se complait. Si rebelles à sa volonté nous le lui refusons, alors nous le privons de cette complaisance réelle qu'il reçoit lorsque nous le lui donnons, et qui est plus ou moins grande suivant que nous le lui donnons avec plus ou moins d'affection et d'ardeur, de tendresse et de force. Complaisance d'ailleurs aussi distinguée de celle qu'il trouve dans l'amour de son essence et de ses décrets que notre cœur et le don que nous lui en faisons et qui sont hors de lui sont distingués de son essence, de ses décrets, de tout ce qui est en lui réellement.

IX. Ce cœur, ce don sont à la vérité en Dieu idéalement, intelligiblement, parce qu'il les connaît ; ils y sont aussi éminemment et originairement, parce qu'en étant la première cause et le premier principe, il contient

DE PRESSY. I.

supérieurement et, selon le langage de l'école, potentiellement tout ce qu'il y a de bon dans ses créatures : mais il n'y sont pas réellement, formellement, et toutefois ils sont aimés de Dieu, qui en fait un objet de sa complaisance particulière et distincte de toute autre. Il les aime comme il les connaît : or il les connaît directement et immédiatement tels qu'ils sont en eux-mêmes réels et aimables ; il les aime donc non pas seulement d'un amour médiat en tant qu'il s'aime lui-même comme participé, mais d'un amour direct et immédiat en tant qu'ils sont réels et aimables en eux-mêmes et par leur propre bonté qui, quoiqu'elle soit une participation de la sienne, en est vraiment distinguée, et mérite, selon S. Thomas, que Dieu s'y complaise et s'en réjouisse plus ou moins, selon qu'elle est plus ou moins semblable à la sienne, et par là même plus ou moins digne de son amour, *Unumquodque*, dit ce saint docteur (1. q. 20 ad. 4), *diligit simile sibi, ut patet per illud quod habetur Eccli. 13 : Omne animal diligit simile sibi ; sed in tantum aliquod est melius in quantum est Deo similis. Ergo meliora magis diliguntur a Deo... Unumquodque*, dit-il ailleurs (L. 1 cont. Gent., c. 90), *naturaliter in suo simili gaudet quasi in conventi, nisi per accidens, in quantum est impeditivum propriæ utilitatis : sicut figuli ad invicem corrillantur pro eo quod unus impedit lucrum alterius. Omne autem est divinæ bonitatis similitudo, ut ex supra dictis patet, nec ex aliquo bono sibi aliquid deperit. Relinquitur igitur quod Deus de omni bono gaudet ! est igitur in eo propriæ gaudium et delectatio. Differunt autem gaudium et delectatio ratione : nam delectatio provenit ex bono realiter conjuncto ; gaudium autem hoc non requirit, sed sola quietatio voluntatis sufficit ad gaudii rationem. Unde delectatio est solum de conjuncto bono, si propriæ sumatur ; gaudium autem de exteriori. Ex quo patet quod Deus propriæ in seipso delectatur ; gaudet autem in se et in aliis. Ces textes du Docteur angélique font bien voir qu'il prend le mot aimer pour un amour non pas simplement de bienfaisance, mais de complaisance, par lequel Dieu aime immédiatement dans les créatures ce qu'elles ont de bon, puisque c'est à cause de leur propre bonté, qui est une ressemblance de la sienne, qu'il se réjouit non pas seulement en soi, mais en elles : *Gaudet in se et in aliis.**

X. Quand même il ne serait pas permis (1)

(1) Cela est très-permis : c'est ce que font tous les théologiens, non seulement les scotistes, qui admettent des formalités même réellement distinctes entre les attributs et les actes divins ; mais encore les thomistes, qui n'admettent que des distinctions virtuelles. C'est ce que démontrent les preuves alléguées par le savant continuateur de M. Tournely. *Deus*, dit-il, *lege ordinis immutabilis tenetur unumquodque objectum amare prout amabile est. Hæc lex ex summo amore, quo suam substantiam diligit, derivatur. Deus seipsum essentialiter diligit, ergo sibi magis (et quidem necessario et absolute) complacebit in aliquo possibili quod substantiam divinam magis imitari et participare potest, quam in alio possibili imperfectiori. Pariter si duo opera ab ipso condantur, magis sibi complacebit in perfectiori quo perfectius exprimitur, quam in minus*

(Treize.)

*de distinguer des points virtuels dans l'amour nécessaire que Dieu a pour lui-même, et de dire que Dieu en tant qu'il est plus participable occupe plus de place dans l'amour divin que Dieu en tant que moins participable ; il serait néanmoins permis et même convenable et nécessaire de distinguer des points réels ou virtuels dans l'amour contingent que Dieu a pour ses créatures plus ou moins parfaites, et de dire que Dieu en tant qu'il est plus participé par les plus parfaites occupe plus de place dans l'amour divin que Dieu en tant que moins participé par les moins parfaites : car il est certain que Dieu aime plus celles-là que celles-ci ; par exemple , qu'il aime la sainte Vierge plus que les anges, et la sainte humanité de Notre-Seigneur plus que toute autre créature. Il est encore certain que Dieu se complaît plus dans son amour pour cette sainte humanité que dans son amour pour la sainte Vierge, et plus dans celui-ci que dans l'amour qu'il a pour les apôtres , et qui est un amour non seulement de bienfaisance , mais encore de complaisance, ainsi que le prouvent le texte cité du continuateur de M. Tournely et le passage suivant de saint Augustin : *Omnia diligit Deus quæ fecit, et inter ea magis diligit creaturas rationales et in illis eas amplius, quæ sunt membra Unigeniti sui, et multo magis ipsum Unigenitum suum* (Tract. 110, in *Evang. Joan.*). Selon ce passage l'amour de Dieu pour les membres de Jésus-Christ, son fils, ressemble à celui qu'il a pour ce même fils fait homme qu'il aime d'un vrai amour de complaisance. *Hic est filius meus dilectus in quo mihi complacui.* Il est donc certain que Dieu aime d'un amour de complaisance ses créatures, et qu'il se complaît plus dans son amour pour un monde plus parfait que dans son amour pour un monde moins parfait, et conséquemment que, supposé qu'il veuille créer, il doit nécessairement créer celui-là préférablement à celui-ci, pour trouver dans son acte et dans l'effet en résultant une complaisance égale à celle qu'il trouvait dans son indétermination antérieure à créer ou à ne pas créer.*

RÉPONSE. — Ce qu'il y a de plus spécieux et de plus difficile à résoudre dans ce qui vient d'être objecté n'avait encore été proposé par aucun optimiste, mais a été depuis peu inventé par un théologien , non en faveur de l'optimisme, qu'il rejette comme opposé à la saine doctrine, mais pour l'éclaircissement des vérités qu'elle renferme. Ce théologien dont nous avons parlé dans nos Instructions précédentes, et qui par modestie ne veut point être connu , est aussi l'inventeur de la réponse qui va être faite, et qui ne paraît pas moins solide et péremptoire que subtile et ingénieuse. Pour réfuter, dit-il, cette objection , il n'est point nécessaire de discuter ni de contester les principes qui lui

servent de fondement et dont l'examen détaillé mènerait trop loin. Il suffit de faire voir qu'en les supposant tous vrais la conséquence qu'on en tire est fausse, savoir, que Dieu en se décidant à créer doit nécessairement se déterminer en faveur du monde le plus parfait pour trouver dans son acte divin et dans l'effet en résultant une satisfaction ou complaisance égale à celle qu'il trouvait dans son antérieure indétermination à créer ou à ne pas créer. Je suppose donc véritable et j'accorde que Dieu se complaît moins dans un monde moins parfait, envisagé soit comme possible soit comme existant, que dans un monde plus parfait, considéré soit comme possible soit comme existant ; mais s'ensuit-il de là que Dieu en se déterminant à créer le monde moins parfait ne jouisse pas d'une satisfaction ou complaisance égale à celle que lui donnait son indétermination antérieure à le créer ou à ne le pas créer ? Bien loin d'accorder cette conséquence je la nie absolument , et pour en montrer la fausseté je distingue en Dieu trois complaisances relatives à trois objets, savoir , à la liberté, à l'exercice de la liberté, à l'effet résultant de l'exercice de la liberté.

La première regarde son indétermination à créer ou à ne pas créer, dans laquelle, avant que de s'être décidé à l'un ou à l'autre, il doit être conçu se complaire en contemplant et sentant en soi-même d'une part la souveraine puissance de tirer du néant une foule de créatures, d'une autre part la souveraine liberté de n'en tirer aucune. Comme cette puissance et cette liberté ont une égale perfection en elles-mêmes et une égale étendue par rapport à tous les êtres possibles, dont il n'y a aucun à qui Dieu ne puisse donner l'existence, aucun à qui il ne puisse la refuser, il doit être conçu se complaire également dans l'une et dans l'autre comme dans un glorieux apanage de la Divinité qui ne peut pas ne pas aimer le souverain droit qu'elle seule a de prononcer à son gré sur l'existence ou la non-existence de toute créature.

La seconde complaisance est celle qu'il trouve dans l'exercice de sa liberté, par lequel il se détermine à créer ou à ne pas créer : quelque détermination qu'il prenne, soit qu'il se décide à créer, soit qu'il se détermine à ne pas créer, il se complaît également dans l'acte libre qu'il produit , parce que quel que soit cet acte il est également produit selon son bon plaisir. Si Dieu se décide à créer c'est parce que tel est son bon plaisir ; s'il se décide à ne pas créer c'est parce que tel est son bon plaisir. Il est vrai toutefois que s'il se décide à créer des motifs de convenance l'y engagent, à cause qu'en créant il fait éclater sa puissance, sa sagesse, sa bonté. Il est vrai encore que s'il se décide à ne point créer il y est engagé par des motifs de convenance, à cause qu'en n'accordant pas aux êtres possibles l'existence qui ne leur est pas due il use à leur égard de son droit ; il prononce par son acte le jugement qu'il porte de soi-même et d'eux tous, qui ne sont rien auprès de son infinie majesté ; il pro-

perfecto. Non posset aliam gerere voluntatem, quin judicaret minus perfectum esse amabilius magis perfectio, creaturam magis attributa sua participantem, esse inferiori creaturæ eadem attributa minus participantem; quin proinde semetipsum nequere Tract. de *Lucarn.*, t. 2, p. 190.

nonce et se rend témoignage qu'il n'a besoin ni d'eux, ni de leurs hommages, ni de leurs louanges, parce qu'il trouve en son seul fond la plénitude, l'affluence, la surabondance de tous les biens : mais ces motifs de part et d'autre n'étant que de convenance et non d'obligation, ils ne nécessitent pas sa volonté, ils ne la déterminent pas ; mais c'est elle-même qui par sa propre activité se détermine à l'un ou à l'autre de ces actes ; c'est lui-même qui de son plein gré se décide à la production de l'un d'eux, qui quel qu'il soit, est également le fruit de son bon plaisir, auquel il faut toujours finalement en revenir pour donner raison de sa décision ou détermination, dont les motifs ne sont ni la cause efficiente ni le principe proprement dit ; ils ne sont qu'une condition sans laquelle sa volonté souverainement sage et raisonnable ne se déciderait point. Car il répugne qu'un être intelligent et libre agisse à l'aveugle et sans être mu par quelque convenance ou décence à choisir ou à faire ce qui lui plaît, rien ne pouvant lui plaire que ce qui est ou paraît décent ou convenable à son choix.

La troisième complaisance est celle que Dieu, supposé qu'il se décide à créer, trouve dans l'effet provenant de l'exercice de sa liberté par lequel il se détermine à créer tel monde plus parfait ou tel monde moins parfait. Cet effet est ce monde plus parfait, si Dieu se détermine à le choisir, ou ce monde moins parfait, si Dieu le préfère à l'autre. Je conviens que Dieu se complaît dans cet effet, dans ce monde, quel qu'il soit, qui est son ouvrage ; j'ajoute même aux preuves qu'en donne l'objection que je réfute, une autre tirée de ce texte sacré : *Lætabitur Dominus in operibus suis. Le Seigneur se réjouira, se complaira dans ses œuvres* (Ps. 103, 13).

Je conviens encore que plus cet effet, ce monde est parfait, plus Dieu s'y complaît, et que moins il est parfait, moins Dieu s'y complaît ; mais je soutiens qu'en créant un monde plus parfait, en se donnant par sa création une plus grande satisfaction ou complaisance tirée de son ouvrage que celle qu'il se donnerait en créant un monde moins parfait, il s'ôte une plus grande satisfaction ou complaisance que celle qu'il s'ôterait en créant un monde moins parfait. Je soutiens qu'en créant un monde parfait, en se donnant par sa création une moindre complaisance que celle qu'il se donnerait par la création d'un monde plus parfait, il s'ôte une complaisance moins grande que celle qu'il s'ôterait en créant un monde plus parfait ; et j'en conclurai que, compensation faite, il y a un équivalent qui fait que, soit qu'il crée le monde le plus parfait, soit qu'il crée le monde moins parfait, il trouve (eu égard aux trois complaisances dont j'ai parlé) une satisfaction ou complaisance égale à celle qu'il trouvait dans son indétermination.

Pour prouver mon assertion, je remarque (et ceci mérite grande attention) que Dieu, avant que de s'être décidé à créer, doit être conçu se complaire plus dans son indiffé-

rence qui le rendait libre et maître de créer le monde plus parfait que dans celle qui le rendait libre et maître de créer le moins parfait : car quoiqu'il puisse créer avec une égale facilité le monde le plus parfait comme le moins parfait, et quoique la création de celui-ci comme la création de celui-la exige une puissance infinie ; cependant, eu égard aux points réels ou virtuels qu'il est permis, suivant l'objection, et même nécessaire ou convenable de distinguer dans cette puissance relativement aux objets plus ou moins grands, plus ou moins bons, auxquels elle s'étend, le pouvoir A de créer un monde plus parfait doit être conçu supérieur au pouvoir B d'en créer un moins parfait, à cause que le pouvoir A s'étend à des objets ou plus amples ou plus nobles que ceux auxquels se termine le pouvoir B ; ainsi quoique Dieu puisse créer aussi facilement des millions d'anges qu'un seul homme et des millions d'hommes aussi aisément qu'un seul oiseau, néanmoins le pouvoir de créer des millions d'esprits célestes est conçu plus grand, plus noble, plus appréciable, plus digne d'estime et de complaisance, que le pouvoir de créer un seul homme ou un seul oiseau. Par la même raison, quoique Dieu connaisse aussi facilement ces millions d'esprits célestes que ce seul oiseau, la connaissance qu'il a des anges est conçue surpasser autant en noblesse, en étendue, celle qu'il a d'un oiseau que la nature angélique surpasse la nature volatile, et que le nombre de millions excède l'unité : car le plus ou le moins de noblesse et d'étendue d'une connaissance dépend du plus ou du moins de noblesse et d'étendue de son objet : ainsi la connaissance que Dieu a de ses perfections et de ses opérations est plus noble, plus étendue, plus digne de sa complaisance que celle qu'il a de ses créatures et de leurs actions : une de ses perfections, considérée seule et séparée par abstraction des autres, n'est pas conçue aussi excellente, aussi grande que toutes ses perfections réunies ensemble.

Je remarque aussi en conséquence que Dieu doit être conçu se complaire plus dans l'indifférence qui le rend libre et maître de ne pas créer un monde plus parfait que dans l'indifférence qui le rend libre et maître de n'en pas créer un moins parfait. De même qu'un monarque à qui un grand seigneur et un paysan demandent la même grâce se complaît plus dans la liberté qu'il a de la refuser à ce grand seigneur que dans celle de la refuser à ce paysan, parce que le pouvoir de ne la pas accorder à un grand de sa cour indique plus son autorité suprême, son indépendance absolue, sa supériorité éminente au-dessus de ses sujets même les plus qualifiés, et par conséquent mérite plus son estime, sa complaisance, que le pouvoir de ne point faire cette grâce à un simple villageois : ainsi Dieu se complaît plus à être libre et maître de ne jamais donner l'existence à un monde plus parfait qu'à être libre et maître de la refuser toujours à un monde moins parfait. Sa liberté à l'égard du

monde plus parfait, qu'il est autant le maître de ne pas créer qu'il l'est à l'égard du moins parfait, indique d'une manière plus marquée son élévation transcendante, indépendante et fort supérieure aux créatures possibles, même aux plus nobles et aux plus excellentes.

J'observe enfin que la même raison milite pour prouver que Dieu se complaît moins dans l'indifférence qui le rend libre et maître de ne point créer un monde moins parfait que dans celle qui le rend maître de n'en pas créer un plus parfait. De là que s'ensuit-il? 1° Que Dieu en se décidant à créer un monde plus parfait, en s'étant par conséquent la complaisance qu'il avait dans son indétermination à ne le pas créer, se donne à la vérité une plus grande complaisance tirée de la plus grande perfection de ce monde; mais qu'en même temps il s'ôte une autre complaisance qu'il tirait de son indétermination à ne le pas créer et qui était supérieure à celle qu'il trouvait dans son indétermination à ne pas créer un monde moins parfait. 2° Qu'en se décidant à créer ce monde moins parfait, il se donne à la vérité une complaisance inférieure à celle qu'il se serait donnée en se déterminant à en créer un plus parfait; mais qu'il en perd aussi une inférieure, savoir, celle qu'il tirait de son indétermination à le créer ou à ne le pas créer. 3° Que si Dieu en créant un monde plus parfait acquiert plus de complaisance et de satisfaction d'une part, il en perd plus d'un autre côté, et que si en créant un monde moins parfait il acquiert moins de satisfaction et de complaisance d'un côté, il en perd moins d'un autre côté; et le tout dans la même mesure et proportion: par conséquent que, soit qu'il crée un monde plus parfait, soit qu'il en crée un moins parfait, il trouve (toute compensation faite entre ce qu'il acquiert de plus et perd de plus d'une part et ce qu'il acquiert de moins et perd de moins d'une autre part) une complaisance ou satisfaction égale à celle qu'il trouvait dans son indétermination à créer ou à ne pas créer, et (supposé qu'il voulût créer un monde) à en créer un plus parfait ou à en créer un moins parfait.

De là encore il faut inférer que n'y ayant que Dieu qui puisse être infiniment parfait, n'y ayant nul monde qui puisse être égal à Dieu en perfection, aucun même qui ne puisse qu'être infiniment au-dessous de son Créateur, Dieu nonobstant sa toute puissance ne peut rien produire hors de lui qui ne soit infiniment imparfait, c'est-à-dire infiniment inférieur à sa suprême perfection. Pour concevoir, dit M. de Fénelon (*Lettre sur la Religion*, p. 126), ce que Dieu peut produire hors de lui, il faut se le représenter comme voyant des degrés infinis de perfection au-dessous de la sienne en remontant vers lui et en descendant au-dessous de lui. Ainsi il ne peut fixer son ouvrage à aucun degré qui n'ait une infériorité infinie à son égard. Tous ces divers degrés sont plus ou moins élevés les uns à l'égard des autres;

mais tous sont infiniment inférieurs à l'Etre suprême. Ainsi on se trompe manifestement quand on veut s'imaginer que l'Etre infiniment parfait se doit à lui-même, pour la conservation de sa perfection et de son ordre, de donner à son ouvrage le plus grand ordre et la plus haute perfection qu'il peut lui donner. Il est certain tout au contraire que Dieu ne peut jamais fixer aucun ouvrage à un degré certain de perfection sans l'avoir pu mettre à un autre degré supérieur d'ordre et de perfection, en remontant toujours vers l'infini, qui est lui-même. Ainsi il est certain que Dieu, loin de vouloir toujours le plus haut degré d'ordre et de perfection, ne peut jamais aller jusqu'au plus haut degré, et qu'il s'arrête toujours à un degré inférieur à d'autres qui remontent sans cesse vers l'infini. Faut-il donc s'étonner si Dieu n'a pas fait la volonté de l'homme aussi parfaite qu'il aurait pu la faire? Il est vrai qu'il aurait pu la faire d'abord impeccable, bienheureuse et dans l'état des esprits célestes. Mais l'objection qu'on fait resterait toujours tout entière, puisqu'il y a encore au-dessus des esprits célestes, qui sont bornés, des degrés infinis de perfection, en remontant vers Dieu, dans lesquels le Créateur aurait pu créer des êtres supérieurs aux anges. Il faut donc ou conclure que Dieu ne peut rien faire hors de lui, parce que tout ce qu'il ferait serait infiniment au-dessous de lui et par conséquent infiniment imparfait, ou avouer de bonne foi que Dieu en faisant son ouvrage ne choisit jamais le plus haut de tous les degrés d'ordre et de perfection. Ceraisonnement suffit seul pour faire évanouir toutes les objections des optimistes.

Quant à celles des incrédules qui attaquent la permission du péché et la blâment comme mauvaise et désordonnée, on en trouve une courte, mais solide solution dans les mêmes lettres de l'illustre archevêque de Cambrai, et surtout dans les endroits où il prouve que l'homme créé libre dans le choix du bien et du mal est bon en soi, conforme à l'ordre et digne de Dieu, quoique l'homme impeccable soit meilleur. *N'est-il pas, dit-il, bien beau et bien digne de l'ordre que Dieu n'ait voulu donner à l'homme la béatitude qu'après la lui avoir fait mériter?... Qu'y-a-t-il de plus grand pour une créature que le mérite? Le mérite est un bien qu'on se donne par son choix et qui rend l'homme digne d'autres biens d'un ordre supérieur. Par le mérite l'homme s'élève, s'accroît, se perfectionne, et engage Dieu à lui donner de nouveaux biens proportionnés, qu'on nomme récompense. N'est-il pas bien beau et digne de l'ordre que Dieu n'ait voulu lui donner la béatitude qu'après la lui avoir fait mériter? Cette succession de degrés par où l'homme monte n'est-elle pas convenable à la sagesse de Dieu et propre à établir son ouvrage? Il est vrai que l'homme ne peut point mériter, sans être capable de démériter, s'il ne mérite pas; mais ce n'est point pour procurer le démérite que Dieu donne la liberté: il ne la donne qu'en faveur du mérite; et c'est pour le mérite, qui*

est son unique fin, qu'il souffre le démerite auquel la liberté expose l'homme. C'est contre l'intention de Dieu et malgré son secours que l'homme fait un mauvais usage d'un don si bon en soi.

Dieu en donnant la liberté à l'homme a voulu faire éclater sa bonté, sa magnificence et son amour; en sorte néanmoins que si l'homme, contre son intention, abusait de cette liberté pour sortir de l'ordre en péchant, Dieu le ferait rentrer dans l'ordre d'une autre façon par le châtimement de son péché. Ainsi toutes les volontés sont soumises à l'ordre : les unes en l'aimant et en persévérant dans cet amour; les autres en y rentrant par le repentir de leurs égarements; d'autres par le juste châtimement de leur impénitence finale. Ainsi l'ordre prévaut en tous les hommes : il est inviolablement conservé dans les innocents, réparé par les pécheurs convertis, et vengé par une éternelle justice, qui est elle-même l'ordre souverain, dans les pécheurs impénitents. Qu'il est glorieux à cette sagesse de tirer ainsi le bien du mal même et de tourner le mal en bien ! En permettant le mal Dieu ne le fait pas. Tout ce qui est de lui dans son ouvrage demeure digne de lui; mais il souffre que son ouvrage, qui est toujours infiniment imparfait en soi, puisse diminuer le degré de bonté qu'il y avait mis. Il souffre qu'il défaille un peu pour avoir la gloire de le réparer par miséricorde ou de le punir par justice s'il méprise cette miséricorde offerte. Qu'il est beau à Dieu de glorifier ainsi ces deux diverses parties de son ordre et de sa justice ! L'une est de récompenser le bien, l'autre est de punir le mal.

Autant donc qu'on aurait grand tort d'imputer l'incrédule qui blâme comme *désordonnée* la permission du péché, autant a-t-on raison de la louer comme fondée sur de grandes convenances, puisque les motifs ci-devant exposés (*Col. 289 et suiv.*) la démontrent plus avantageuse aux bons que ne l'aurait été l'état d'impeccance, et plus propre, en augmentant la difficulté de vaincre avec des secours généraux les tentations fortes et nombreuses, à augmenter leur mérite et leur récompense; comme aussi à augmenter la gloire de Dieu par la manifestation de ses attributs, surtout de sa très-haute sagesse qui sait tirer du mal un plus grand bien, et de son incomparable sainteté qui éclate dans la différence infinie entre sa nature essentiellement impeccable et celle de toute créature intelligente, qui, quelque bonne et vertueuse qu'on la suppose, peut tomber par l'abus de son libre arbitre, en toute sorte de péchés et de vices, dont elle porte en elle-même, sortie du néant, la semence et le germe.

Demande-t-on avec étonnement par où le mal a pu trouver entrée dans l'ange et dans l'homme au milieu de tant de bien que Dieu avait mis en l'un et en l'autre ? S'écrie-t-on avec un prophète surpris de la chute de Lucifer, *Comment êtes-vous tombé du ciel, ô bel astre du matin (Isai. 14, 12) ? Vous qui, plein*

de sagesse et placé sur la sainte montagne de Dieu, marchiez au milieu des pierreries embrasées; vous qui étiez parfait dans vos voies dès le jour de votre création jusqu'à ce que la dépravation s'est trouvée en vous (Ezech. 28, 12, 14, 15) ? Comment s'y est-elle trouvée ? Comment avez-vous pu vous égarer parmi tant de clartés si brillantes, et vous dérégler, vous rendre immonde parmi tant et de si beaux ornements de la grace qui vous sanctifiait ? Vraiment, répond M. Bossuet (Tom. 10, p. 60), tout ce qui est tiré du néant en tient toujours. Vous étiez sanctifié, mais non pas saint comme Dieu ; vous étiez réglé d'abord, mais non pas, comme Dieu, la règle même ; une de vos beautés était d'être doué d'un libre arbitre, mais non pas comme Dieu, dont la volonté est sa règle, et dont le libre arbitre est indéfectible. Esprit superbe et malheureux, vous vous êtes arrêté en vous-même ; admirateur de votre propre beauté, elle vous a été un piège. Vous avez dit : Je suis beau, je suis parfait et tout éclatant de lumière ; et au lieu de remonter à la source d'où vous venait cet éclat, vous avez voulu comme vous mirer en vous-même. Et c'est ainsi que vous avez dit : Je monterai jusqu'aux cieux, et je serai semblable au Très-Haut (Isai. 13, 14). Comme un nouveau Dieu vous avez voulu jouir de vous-même. Créature si élevée par la grace de votre Créateur, vous avez affecté une autre élévation qui vous fût propre, et vous avez voulu vous élever un trône au-dessus des astres, pour être comme le Dieu et de vous-même et des autres esprits lumineux, que vous avez attirés à l'imitation de votre orgueil ; et voilà que tout à coup votre orgueil a été précipité dans les enfers, où vous êtes tombé jusqu'au fond de l'abîme (Ibid. 11, 15). C'est vous qui l'avez voulu, ange superbe ; et il ne faut point chercher d'autre cause de votre défection que votre volonté propre.

Créature, quelle que tu sois, et si parfaite que tu te croies, songe que tu as été tirée du néant ; que de toi-même tu n'es rien : c'est du côté de cette basse origine que tu peux devenir pécheresse, et de là éternellement et infiniment malheureuse. Superbes et rebelles, prenez exemple sur le prince de la rébellion et de l'orgueil ! Et voyez et considérez, et entendez ce qu'un seul sentiment d'orgueil a fait en lui et dans tous ses sectateurs ! Fuyons, fuyons-nous nous-mêmes ; rentrons dans notre néant, et mettons en Dieu notre appui comme notre amour. Amen, Amen.

SECONDE SECTION.

Pourquoi et comment Adam a-t-il transmis son péché à toute sa postérité ?

I. Circonstances de la chute d'Adam en butte aux blasphèmes de l'incrédule, qui a tort de les rejeter comme fabuleuses ou comme absurdes. — Les esprits superbes, en effectant comme Lucifer une hauteur qui s'élève contre la majesté et la science de Dieu (2 Cor. 10, 5), dédaignent la naïve simplicité de l'Ecriture dans le récit des circonstances de la chute du premier homme et rejettent cette histoire

comme une pure fable moins croyable que les plus étranges fictions des poètes. Tout leur y paraît contraire à la vraisemblance ou opposé à la raison. Cependant si, sans s'arrêter à la superficie, ils voulaient examiner, pénétrer le fond des choses qui y sont rapportées, pourraient-ils en trouver quelqu'une indigne d'être crue ou incapable d'être conçue? Serait-ce le précepte que Dieu donne à l'homme pour lui faire sentir qu'il a un maître, mais le meilleur des maîtres, qui lui impose par bonté le plus léger, le plus doux de tous les jougs? Parmi tant d'arbres et de fruits ne lui était-il pas bien facile de s'abstenir d'un seul? Précepte donc très-aisé, parce que Dieu voulait lui rendre la vie gracieuse, tant qu'elle serait innocente; précepte attaché à une chose sensible, parce que l'homme avait des sens et qu'il ne devait pas moins témoigner à Dieu son obéissance par la sujétion de son corps que par celle de son esprit.

Serait-ce la vertu dans un arbre de donner la science du bien et du mal (*Gen. 2, 9*)? Mais ne peut-on pas dire avec raison que cet arbre ne fut ainsi nommé que par ironie (1), à cause qu'il avait servi au démon d'instrument et d'appât trompeur pour séduire Eve par l'espoir de devenir savante; ou qu'il ne fut ainsi appelé que par l'événement, à cause que l'homme en mangeant du fruit défendu apprit la malheureuse science qui lui fit discerner par expérience le mal que sa désobéissance lui attirait d'avec le bien qu'il avait reçu dans sa création et qu'il eût su uniquement s'il n'avait pas perdu son innocence? Ne peut-on pas raisonnablement ajouter que cette vertu de donner à l'homme la science du bien et du mal était dans cet arbre une vertu surnaturelle semblable à celle que Dieu a mise dans les sacrements, par exemple, dans l'eau baptismale, qui nettoie le corps la vertu de purifier l'âme par manière de cause morale ou occasionnelle? Serait-ce l'apparition de l'esprit tentateur sous la figure d'un serpent qu'Eve ne fut point effrayée ni étonnée d'entendre parler? Mais le fut-elle en voyant Dieu même, qu'elle savait être un pur esprit, paraître sous une forme sensible dans le paradis, où l'Écriture dit qu'il se promenait après midi, et qu'il fit entendre sa voix (*Gen. 3, 8*) à Adam? Pourquoi donc Eve, sans s'imaginer que les bêtes eussent un langage, n'aurait-elle pas cru que d'autres purs esprits créés pouvaient se montrer sous la figure d'un animal et que c'était un ange qui lui apparaissait et lui parlait sous celle d'un serpent? Serait-ce enfin ce qui est dit que leurs yeux furent ouverts (*Ibid. v. 7*)? Mais qu'y a-t-il de plus conforme à la raison et à la pudeur que cette manière honnête d'exprimer qu'ils connurent leur nudité corporelle et spirituelle en sentant la honteuse faiblesse de leur âme dénuée de la grace et devenue incapable, parce qu'elle s'était soulevée contre son Créateur, de contenir son corps auquel auparavant

elle commandait avec un empire absolu, qu'elle perdit par son péché? C'est cette perte accompagnée des révoltes humiliantes de la chair contre l'esprit qui fut cause de la honte, dont jusqu'alors ils n'avaient eu ni connaissance ni sentiment.

Cela suffit pour éclaircir et rendre croyables divers points obscurs et mystérieux de la chute de notre premier père : mais le plus mystérieux, le plus difficile à croire pour les fidèles, le plus difficile à défendre contre les incrédules est renfermé dans ce texte : *Tous ont péché en Adam* (*Rom. 5, 12*). Aussi est-il exposé aux traits malins de l'impiété, qui ne cesse de lui opposer cette objection de Bayle : *Il est évident qu'une créature qui n'existe point ne saurait être complice d'une action mauvaise, et qu'il est injuste de la punir comme complice de cette action* (*Diction. hist., t. 3, art. Pirrhon*).

Pour résoudre cette difficulté, distinguons deux sortes de complicité, l'une physique, l'autre morale. Avouons que les descendants d'Adam n'ont pu être complices physiquement de son acte de désobéissance que lui seul a produit par sa propre volonté; mais soutenons qu'ils l'ont été moralement, parce que leur volonté était contenue dans celle de leur premier père, en vertu d'un pacte qui en soi-même leur était très-avantageux, parce qu'il faisait dépendre leur commune destinée de l'usage que ferait de sa liberté leur chef, et dont il y avait beaucoup plus à espérer pour eux un succès favorable qu'à craindre une issue malheureuse.

Dieu, dit excellemment M. Bossuet (*Tom. 10, p. 113*), avait fait l'homme si parfait et lui avait donné une si grande facilité de conserver, et pour lui et pour toute sa postérité, le bien immense qu'il avait mis en sa personne, que les hommes n'avaient qu'à remercier cette divine bonté d'avoir renfermé en lui tout le bonheur de ses enfants qui devaient composer tout le genre humain. Regardons-nous tous en cette source; regardons-y notre être et notre bien-être, notre bonheur et notre malheur. Dieu ne nous voit qu'en Adam, dans lequel il nous a tous faits; quoi qu'Adam fasse, nous le faisons avec lui, parce qu'il nous tient renfermés, et que nous ne sommes en lui moralement qu'une seule et même personne. S'il obéit, nous obéissons en lui, et méritons en lui la récompense de son obéissance; s'il désobéit, nous désobéissons en lui; s'il pèche, nous péchons en lui, et la peine de son péché, dont nous sommes moralement complices, devient la nôtre.

Bayle prétend que la communication et l'héritage de cette peine et de ce péché sont évidemment injustes. Mais prouvons le contraire, 1° à l'égard de la peine, 2° à l'égard de la coulpe ou la tache du péché. Deux points qui seront l'objet des réflexions suivantes dans lesquelles ils seront expliqués, et dont les unes concernent le premier, les autres regardent le second. Elles demandent de vous, mes chers frères, beaucoup d'attention.

(1) Voyez le Comment. du P. Calmet, t. 1, p. 30.

Première réflexion sur la peine du péché d'Adam transmise justement à sa postérité.

II. Équité des peines héréditaires aussi justes que les récompenses héréditaires. — Rien de plus raisonnable ni de plus juste qu'un sentiment d'équité que la main de la nature même a gravé dans le cœur des hommes de tous les siècles et de tous les pays. Tel est le sentiment universel par lequel on a reconnu qu'il faut raisonner des peines héréditaires comme des récompenses héréditaires, et qu'il n'y a pas plus d'injustice à punir les pères criminels dans leurs enfants comme étant une portion de leur être qu'à récompenser les pères vertueux dans leur postérité comme étant une partie de leur substance et ne faisant avec eux, selon le langage de l'Écriture, qu'une même chair et un même sang. Cette transmission de récompense des pères aux enfants, fondée sur leur union physique et substantielle provenant de leur consanguinité, n'est pas injuste : tout le monde l'avoue ; tout le monde aussi ne doit-il pas faire le même aveu touchant les punitions transmises des pères aux enfants à cause de la même union ? Ni l'une ni l'autre transmission n'a été méritée personnellement par les enfants, qui la reçoivent ; l'une et l'autre ne rejaillissent sur eux qu'à cause de leurs parents, avec qui ils sont censés ne former qu'un seul tout social, qu'un seul corps moral, qui a pour chef le père, la mère, et pour membres les enfants. Or dans un corps moral, dans une société civile, ou politique, ou militaire, par exemple, dans une république, dans un royaume, dans une armée, les membres se ressentent de ce qui arrive en conséquence de la bonne ou mauvaise conduite de leur chef ; ils en partagent avec lui le bonheur ou le malheur, la gloire ou l'ignominie, la récompense ou le châtement. C'est la suite équitable d'une espèce de contrat d'association qui rend leurs intérêts communs, et dont il n'est pas moins juste qu'ils sentent les désavantages que les avantages, puisqu'ils n'influent pas plus personnellement sur la cause des uns que sur celle des autres.

III. Équité de ces peines prouvée par plusieurs maximes conformes au bon sens et une foule d'exemples tirés de l'histoire sainte et de l'histoire profane. — De là cette maxime du droit dictée par le bon sens et adoptée par toutes les nations, *Qui sentit commodum, debet et sentire incommodum*. De là cette célèbre sentence d'un ancien *Quidquid delirant reges, plectuntur Achivi* (Horat.) ; de là cette coutume générale parmi les rois et les peuples de venger par une juste guerre sur tous les sujets d'un prince les insultes ou les injustices faites par lui seul ou en conséquence de son ordre par un petit nombre d'entre eux. De là cette opinion ancienne et universelle que les enfants des esclaves naissent esclaves et que les bâtards n'héritent point de leurs pères, au lieu que les fils de famille naissent libres et les enfants légitimes sont héritiers de leurs parents. De là cette règle du droit civil selon laquelle les enfants d'un père coupable du

crime de lèse-majesté sont infâmes. De là cette sanction du droit canonique selon laquelle les fils et petits-fils d'un hérétique sont irréguliers. De là cette maxime notable de la sainte Écriture, *Le fils tire sa gloire de l'honneur du père, et un père sans honneur est le déshonneur du fils* (Eccli. 3, 13). De là cet usage observé dans plusieurs pays, et dont les livres saints nous fournissent quelques exemples, de mettre à mort ou de regarder comme infâmes les enfants de pères coupables de certains crimes atroces (Num. 31, 17 ; Esther. 9, 13, 14) ; au contraire de faire passer la noblesse et les dignités des personnes qui ont illustré leur nom par des actes héroïques de bravoure ou de quelque autre vertu à la postérité ou à leur famille, ainsi qu'il est arrivé à celle de la fameuse Pucelle d'Orléans. De là ces promesses que Moïse ou plutôt Dieu faisait par sa bouche aux Israélites de récompenser dans les enfants les vertus de leurs pères, et ces menaces de punir les iniquités de ceux-ci sur leurs descendants. De là ces imprécations de David contre les fils malheureux d'un père scélérat, *Nutantes transferantur filii ejus et mendicent* (Ps. 108, 13). De là ces supplications de Tobie, qui craignait que Dieu ne se souvint de ses péchés, ou de ceux de ses parents. *Neque reminiscaris delicta mea, vel parentum meorum* (Tob. 3, 3). De là ces interrogations des apôtres au sujet de l'aveugle-né, *Quis peccavit hic, aut parentes ejus, ut cæcus nasceretur* (Joan. 9, 2) ? De là ces paroles des Juifs dans le temps de la Passion, *Sanguis ejus super nos et super filios nostros* (Matth. 27, 25).

De là ces discours des poètes qui regardant Rome désolée par tant de guerres civiles ont dit qu'elle payait bien les parjures de Laomédon et des Troyens, dont les Romains étaient descendus, et le parricide commis par Romulus leur auteur, en la personne de son frère. Sur quoi M. Bossuet (Tom. 10, p. 651) remarque que les poètes, imitateurs de la nature, et dont le propre est de rechercher dans le fond du cœur humain les sentiments qu'elle y imprime, ont aperçu que les hommes recherchent naturellement les causes de leurs désastres dans les crimes de leurs ancêtres. Et par là ils ont conjecturé quelque chose de cette vengeance qui poursuit le crime du premier homme sur ses descendants.

Nous voyons même des historiens païens qui, considérant la mort d'Alexandre au milieu de ses victoires et dans ses plus belles années, et, ce qui est bien plus étrange, les sanglantes divisions des Macédoniens, dont la fureur fit périr par des morts tragiques son frère, ses sœurs et ses enfants, attribuent tous ces malheurs à la vengeance divine qui punissait les impiétés et les parjures de Philippe sur sa famille.

Ainsi nous portons au fond du cœur une impression de cette justice qui punit les pères dans les enfants. En effet Dieu, l'auteur de l'être, ayant voulu le donner aux enfants dépendamment de leurs parents, les a mis par ce moyen sous leur puissance et a voulu

qu'ils fussent et par leur naissance et par leur éducation le premier bien qui leur appartient. Sur ce fondement il paraît que punir les pères dans leurs enfants, c'est les punir dans leur bien le plus réel ; c'est les punir dans une partie d'eux-mêmes que la nature leur a rendue plus chère que leurs propres membres et même que leur propre vie. En sorte qu'il n'est pas moins juste de punir un homme dans ses enfants que de le punir dans ses membres et dans sa personne. Et il faut chercher le fondement de cette justice dans la loi primitive de la nature qui veut que le fils tienne l'être de son père et que le père revive dans son fils comme dans un autre lui-même. Le savant évêque de Meaux observe encore que les lois civiles ont imité cette loi primordiale, puis-que selon leurs dispositions celui qui perd la liberté, ou le droit de citoyen, ou celui de la noblesse, les perd pour toute sa race : tant les hommes ont trouvé juste que ces droits se transmissent avec le sang et se perdissent de même !

Et cela qu'est-ce autre chose qu'une suite de la loi naturelle qui fait regarder les familles comme un même corps, dont le père est le chef qui peut être justement puni aussi bien que récompensé dans ses membres.

Bien plus, parce que les hommes naturellement sociables composent des corps politiques qu'on appelle des nations et des royaumes et se font des chefs et des rois, tous les hommes unis en cette sorte sont un même tout, et Dieu ne juge pas indigne de sa justice de punir les rois sur leurs peuples et d'imputer à tout le corps le crime du chef. Combien plus cette unité d'un seul tout social, d'un seul corps moral, peut-elle avoir lieu dans les familles, dont l'union fondée sur la nature est la source de toute société civile !

Reconnaissons donc cette justice qui venge les crimes des pères sur les enfants, et adorons ce Dieu puissant et juste, qui ayant gravé dans nos cœurs naturellement quelque idée d'une vengeance si terrible nous en développe le secret dans son Ecriture.

Que si par la secrète mais puissante impression de cette justice, un poète tragique (*Euripide*) introduit Thésée, qui troublé de l'attentat dont il croyait son fils coupable, et ne sentant rien en sa conscience qui méritât que les dieux permissent que sa maison fût déshonorée par une telle infamie, remonte jusqu'à ses ancêtres : *Qui de mes pères*, dit-il, *a commis un crime digne de m'attirer un si grand opprobre*? Nous qui sommes instruits de la vérité ne demandons plus, en considérant les malheurs et la honte de notre naissance, qui de nos pères a péché? Mais reconnaissons que Dieu ayant fait naître tous les hommes d'un seul pour établir la société humaine sur un fondement plus naturel, ce père de tous les hommes, créé aussi heureux que juste, a manqué volontairement à son auteur, qui ensuite a vengé tant sur lui que sur ses enfants une rébellion si horrible, afin que le genre humain reconnût ce qu'il doit à

Dieu et ce que méritent ceux qui l'abandonnent.

Et ce n'est pas sans raison que Dieu a voulu imputer aux hommes non le crime de tous leurs pères, quoiqu'il le pût, mais le crime du seul premier père, qui, contenant en lui-même tout le genre humain, avait reçu la grace pour tous ses enfants, et devait être puni aussi bien que récompensé en eux tous; car s'il avait été fidèle à Dieu, il eût vu sa fidélité rémunérée dans ses enfants, qui seraient nés aussi saints et aussi heureux que lui : mais aussi dès-là que ce premier homme, aussi indignement que librement rebelle, a perdu la grace de Dieu, il l'a perdue pour lui-même, et pour toute sa postérité, c'est-à-dire pour tout le genre humain, qui avec ce premier homme d'où il est sorti, n'est plus que comme un seul homme justement puni de Dieu par la transmission et l'héritage de la peine que mérite le crime de son premier père. Rien de plus conforme que cette punition héréditaire au sentiment d'équité naturelle que nous avons montré répandu dans tous les siècles parmi toutes les nations de la terre.

Seconde réflexion sur la peine et la tache du péché d'Adam transmises justement à sa postérité.

IV. Gratuité du don de la justice originelle accordé au premier homme. — C'est par pure grace que Dieu a bien voulu créer Adam dans la justice originelle, le destiner à la vision intuitive, et l'exempter dans son état d'innocence de toutes les misères auxquelles il a été assujéti après sa chute. L'exemption de toutes ces misères et de la mort, la grace sanctifiante et la destination à la gloire céleste ne faisaient point partie de son essence. Elles n'étaient point des propriétés inséparables de son être ; elles étaient d'un ordre supérieur et sur ajoutées à la nature. Ce point de doctrine enseigné par les saints Pères, surtout par S. Augustin (1), dé-

(1) *Si ergo altera (anima) talis esse capit, non solum ante peccatum, sed ante omnem vitam suam, qualis alia post vitam culpabilem facta est, non parvum bonum habet, unde conditori suo gratias agat : quia ipse ortus ejus, et inchoatio quovis perfecto corpore est melior. Non enim mediocria bona sunt, non solum quod anima est, qua natura jam omne corpus præcedit ; sed etiam quod facultatem habet, ut adjuvante creatore se ipsam excolat, et pio studio possit omnes acquirere et capere virtutes, per quas et a difficultate cruciante, et ab ignorantia cavante liberetur. Quod si ita est, non erit nascentibus animis ignorantia et difficultas supplicium peccati, sed proficiendi admonitio, et perfectionis exordium. Non enim ante omne meritum boni operis parum est accepisse naturale judicium, quo sapientiam præponat errori et quietem difficultati, ut ad hæc non nascendo, sed studendo perveniat (L. 3 de libero Arbitrio, cap. 20, n. 16). Ce texte est précis et formel.*

1° Il y est question d'une ame créée avant toute faute de sa part, avec l'ignorance, la concupiscence et l'assujettissement aux misères de la vie : *Si talis esse capit, non solum ante peccatum, sed ante omnem vitam suam, qualis alia post vitam culpabilem facta est.*

2° On y trouve clairement énoncé que cet état d'ignorance, de concupiscence et de misère n'inté-

aidé par les souverains pontifes et soutenu par les théologiens de toutes les écoles catholiques, n'a presque pas besoin de preuves et n'est pas moins conforme à la raison qu'à la foi. L'une et l'autre reconnaissent la possibilité de l'état de la nature pure où l'homme eût été créé tel qu'il naît aujourd'hui, mais sans péché et avec la concupiscence prise pour l'amour actuel et habituel, mais modéré et réglé, des choses sensibles. L'homme, sujet en cet état à des souffrances compensées par des plaisirs, eût été destiné à une béatitude naturelle qu'il aurait pu mériter par le bon usage de son franc arbitre, entièrement abandonné à lui-même, dans une espèce d'équilibre où il n'aurait presque pas eu plus de penchant pour le bien que pour le mal ; au lieu que le libre arbitre d'Adam aidé de la grâce et d'une grâce beaucoup plus que suffisante avait, dit M. Bossuet (*Tom. 10, p. 99*) d'après S. Augustin (1), *une très-grande facilité, de ne point*

resse en rien la bonté, la justice et la sagesse de l'Être souverain, puisque dans cet état même la créature aurait lieu de publier la grandeur de celui dont elle tiendrait l'être : *Non parvum bonum habet unde conditori suo gratias agat.*

3° Toute personne attentive conviendra aisément qu'il décide que le déluge de maux qui nous accablent aujourd'hui dès les premiers moments de notre origine et qui sont en nous le fruit du péché d'Adam en vertu duquel nous naissons tous coupables n'aurait été, dans l'hypothèse dont parle S. Augustin, qu'un salutaire avertissement pour nous, de veiller sans cesse sur nous-mêmes, soit pour nous instruire de nos devoirs, soit pour demeurer fidèles à les accomplir : *Quod si ita est, non erit nascentibus animis ignorantia et difficultas supplicium peccati, sed proficiendi admonitio et perfectionis exordium.*

4° L'hypothèse dont parle S. Augustin n'est point une hypothèse qu'il ait lui-même jugée impossible. Il était trop éclairé, trop sage et trop prudent pour employer contre les hérétiques des moyens de réfutation qu'ils auraient pu lui reprocher être faux à son propre tribunal.

5° Qu'on ne s'imagine pas que ce saint docteur ait avancé au hasard contre les manichéens le principe que nous examinons. L'usage fréquent qu'il en fait est une preuve démonstrative du contraire. Il l'a produit en différents endroits de ses écrits (*L. de Dono persever., cap. 11; lib. 3 de lib. Arbitrio, cap. 22, n. 65; et cap. 23, n. 68*). Disons mieux, il l'a confirmé dans son ouvrage des Rétractations, que tout le monde sait avoir été composé pour éclaircir tous ses sentiments, et pour manifester au public les points de doctrine auxquels ils s'arrêtaient. Les expressions dont il se sert sont de la dernière force. « Quand bien même, dit ce saint docteur, l'ignorance et la difficulté (c'est-à-dire la concupiscence) seraient de la première institution de la nature, on ne devrait pas pour cela blâmer le Dieu créateur, mais le louer et lui rendre des actions de grâces ; *Etiamsi ignorantia et difficultas essent hominis primordia naturalia, nec sic culpandus, sed potius laudandus esset Deus, sicut in eodem libro tertio (De libero Arbitrio) disputavimus (L. 1 Retract., cap. 9, n. 6)*. Concluons donc que l'état de pure nature est possible, puisque S. Augustin, qui est le grand docteur de la grâce, a lui-même soutenu ce sentiment, et que l'Eglise en a reconnu solennellement la possibilité. *Traité de la Grâce, t. 1, p. 284.*

(1) Quisquis hujusmodi damnationem vel nimiam, vel injustam putat, metiri profecto nescit, quanta

pécher, par conséquent de persévérer dans la justice originelle et de mériter la vision béatifique.

V. *Quatre choses à distinguer, selon S. Augustin, dans la concupiscence.* — En vain nous objecterait-on plusieurs textes de S. Augustin, qui, dans ses écrits contre les pélagiens, prouve l'existence du péché originel par celle de la concupiscence, qui étant, selon lui, mauvaise ne peut avoir Dieu pour auteur, ni être dans l'homme un apanage de sa nature : car ce saint docteur explique lui-même sa pensée dans le passage que nous indiquons (1) : il distingue dans la concupiscence quatre choses, la vivacité du sentiment, l'utilité du sentiment, la nécessité du sentiment, la convoitise du sentiment : il ne trouve de mauvais que cette dernière qualité ; il s'en sert pour prouver le péché originel, parce qu'elle n'est et ne peut être l'ouvrage de Dieu dont la sagesse et la sainteté ne lui permettent pas, dans l'institution primitive, de subordonner le plus noble au moins noble, et de soumettre l'âme, qui doit commander, au corps, qui doit obéir. Cette convoitise que saint Augustin exprime par le mot *libido*, dont la signification présente l'idée d'un désordre, consiste dans un grand penchant à préférer au bien honnête qui plaît à la raison le bien délectable qui plaît à la chair. Penchant désordonné qui transfère injustement à la sensualité, à la volupté, une préférence due à l'honnêteté, à la vertu, qui leur sont fort supérieures. Penchant par conséquent qui ne peut avoir Dieu pour auteur, et ne se serait pas trouvé dans l'homme créé *in puris naturalibus* ; puisque dans cet état de nature pure l'homme dont le propre est d'être raisonnable n'aurait pas eu moins de pente pour ce qui plaît à la raison que

fuerit iniquitas in peccando, ubi tanta erat non peccandi facilitas. Sicut enim Abraham non immerito magna obedientia prædicatur, quia ut occideret filium, res difficillima est imperata : ita et in paradiso tanto major inobedientia fuit, quanto id quod præceptum est nullius difficultatis fuit. *L. de Civitate Dei, L. 14, c. 15.*

Qui pourrait dire combien énorme a été le crime d'être tombé, en sortant tout récemment des mains de Dieu dans une si grande félicité, dans une si grande facilité de ne pécher pas ? Voilà déjà deux causes de l'énormité : la félicité de l'état d'où tout besoin était banni ; la facilité de persévérer dans ce bienheureux état d'où toute cupidité, toute ignorance, toute erreur, toute infirmité était ôtée. *M. Bossuet, t. 10, p. 99.*

(1) Sic ignoras vel ignorare te fugis per quemlibet corporis sensum aliud esse sentiendi vivacitatem, vel utilitatem, vel necessitatem, aliud sentiendi libidinem. Vivacitas sentiendi quæ magis alius, alius minus in ipsis corporalibus rebus pro earum modo atque natura quod verum est percipit atque id a falso magis minusve discernit. Utilitas sentiendi est per quam corpori vitæque quam gerimus, ad aliquid approbandum vel improbandum, sumendum vel rejiciendum, appetendum vitandumve consulimus. Necessitas sentiendi est quando sensibus nostris etiam quæ nolumus ingeruntur. Libido autem sentiendi est de qua nunc agimus, quæ nos ad sentiendum sive consentientes mente, sive repugnantes, appetitu carnalis voluptatis impellit. Hæc est contraria dilectioni sapientiæ, hæc virtutibus inimica. *L. 4 contra Julian., c. 14.*

la brute dont le propre est d'être sensitive en a pour ce qui plaît aux sens. Voyant donc par expérience que l'homme, bien loin d'avoir une telle pente au bien honnête, en a une toute contraire, et que des mouvements indélébiles qu'il ne peut même, par sa répugnance à y consentir, s'empêcher de sentir l'inclinent fortement au bien délectable, on en doit conclure (et c'est la conclusion qu'en tirait le Docteur de la grace) que cette pente au mal n'est pas un apanage de la constitution primitive, mais une maladie de la nature humaine viciée dans les enfants mêmes (en qui on la remarque avant qu'ils n'aient atteint l'âge de raison) par quelque péché qu'ils n'ont pas commis personnellement, mais avec lesquels ils sont venus au monde.

VI. Raisonnement et comparaison dont se sert Louis de Grenade pour prouver que la nature humaine est viciée. — C'est aussi de ce principe que Louis de Grenade tire la même conséquence (*Catech.* 1, 3, p. 7) : Quand nous voyons, dit-il, qu'un cheval ne peut pas courir, ni un poisson nager, ni un oiseau voler, nous jugeons qu'il y a en ces animaux quelque infirmité qui empêche cette action qui leur est si naturelle. Or il est plus ou du moins aussi naturel à l'homme d'être enclin à vivre selon la raison et la vertu qu'à tous ces animaux d'être enclins à faire quelqu'un de ces mouvements; de sorte que nous pouvons conclure qu'il y a dans l'homme constitué tel qu'il est à présent une maladie qui lui donne de la répugnance à faire des actions raisonnables et vertueuses, quoique elles soient d'ailleurs si conformes à la nature, qui d'elle-même se porterait volontiers à les faire, si elle était saine. Lorsque la langue, ajoute le même auteur, ne juge pas sainement du goût, prenant le doux pour l'amer et l'amer pour le doux, l'agréable pour l'insipide et l'insipide pour l'agréable; lorsque des personnes se plaisent à manger de la terre ou des morceaux de brique mal cuite, nous jugeons qu'il y a une maladie dans le corps et que le goût est dépravé; ainsi quand nous voyons le désordre de notre volonté dans l'amour des biens, c'est-à-dire, lorsqu'elle ne goûte pas les biens spirituels et divins, et qu'elle se porte avec tant d'avidité aux biens vils et méprisables de la chair, qui ne jugera pas qu'une telle volonté est corrompue, et qu'il n'était pas possible que ce souverain Ouvrier l'eût voulu créer dans une telle dépravation?

Les philosophes même païens (1) en ont ainsi jugé. Comme ils n'étaient point éclairés des lumières de la foi, et qu'ils ignoraient la doctrine du péché originel sans laquelle l'homme est à soi-même, dans les contradictions étonnantes qu'il renferme, une énigme inexplicable, ils ont eu recours pour expliquer la dépravation qu'ils remarquaient en sa nature à l'hypothèse de la préexistence des âmes, qu'ils supposaient avoir péché

avant que d'être unies à leurs corps, qui, selon eux, étaient des prisons où la justice divine, pour les punir les détenait misérablement captives et honteusement asservies au soulèvement des sens rebelles et à la tyrannie des passions dominant sur la raison.

Ne convient-il pas de joindre à ces autorités respectables pour les incrédules celle d'un célèbre philosophe chrétien (1) qu'ils ne peuvent s'empêcher d'estimer comme un profond métaphysicien et qui s'est servi des mêmes principes pour montrer que les seules lumières naturelles conduisent à la croyance du péché originel ou du moins la facilitent beaucoup? Après avoir établi que Dieu veut l'ordre dans ses ouvrages, et que l'ordre ne permet pas de vouloir qu'on aime ce qui n'est point aimable, ou que ce qui est le plus aimable soit le moins aimé, il en infère qu'il est évident que la nature est corrompue et dans le désordre, puisque l'esprit est naturellement porté à aimer les corps comme capables de faire son bonheur, et qu'il les aime souvent plus que Dieu même. Il en infère encore que le péché originel ou le dérèglement de la nature n'a pas besoin de preuves, puisque chacun sent assez en soi-même une loi qui le captive et qui le dérègle, une loi qui, étant contraire à l'ordre immuable de la justice n'a point été établie de Dieu. En effet cela n'a pas été ainsi dès le commencement (*Matth.* 19, 8). Quand Dieu créa le premier homme, il unit son âme à son corps, mais il ne l'en rendit pas dépendante. L'âme en était la maîtresse avec un souverain empire, et le corps exécutait ses ordres avec une juste subordination qui soumettait le moins noble au plus noble. L'homme donc, exempt d'ignorance et de concupiscent, ne manquait de rien et avait tout en abondance pour persévérer dans l'état surnaturel et privilégié où Dieu l'avait mis, en remplissant son esprit de connaissances lumineuses qui lui découvriraient aisément la vérité, et son cœur de sentiments (*Eccl.* 17, 5, 6) honnêtes et bien réglés qui le portaient fortement à la vertu, pour laquelle il n'aurait pas eu, à beaucoup près, autant de penchant dans l'état de pure nature où Dieu eût pu le créer.

Troisième réflexion sur la peine et la tache du péché d'Adam transmises justement à sa postérité.

VII. Texte fort remarquable de M. Bossuet sur la très-grande facilité qu'avait Adam de conserver la justice originelle. Conséquence qu'on a droit d'en tirer, pour justifier la transmission de son péché. — Adam, comblé des dons de la nature et de la grace, avait beaucoup de facilité pour conserver la justice originelle, et à en juger par la force et la multitude des secours qu'il avait pour se garantir du péché, il y avait tout lieu d'espérer qu'il vaincrait la tentation. « Dieu avait

(1) Les platoniciens.

(1) Le père Mallebranche; Recherche de la vérité, t. 4, p. 93 et suiv.

fait, dit le savant Evêque de Meaux, l'homme si parfait, et lui avait donné une si grande facilité de conserver et pour lui et pour toute sa postérité le bien immense qu'il avait mis en sa personne, que les hommes n'avaient qu'à remercier cette divine bonté d'avoir renfermé en lui tout le bonheur de ses enfants qui devaient composer tout le genre humain. » Si tous ses descendants avaient alors existé, et que Dieu leur eût proposé de consentir à ce que leur sort dépendît de celui d'Adam et que leur volonté fût moralement renfermée dans la sienne, de sorte que lui péchant ils contracteraient la tache de son péché et encourraient une partie des mêmes châtiments attachés à sa prévarication, lui persévérant dans la grace ils recevraient tous les dons de la même grace sanctifiante et toutes les mêmes récompenses promises à sa fidélité, la prudence aurait exigé d'eux qu'ils y consentissent; et quoique après qu'ils y auraient consenti, l'événement défavorable n'eût pas répondu à leur espérance, ils n'auraient eu aucun sujet d'accuser Dieu d'injustice ou de cruauté, ni de s'accuser eux-mêmes d'avoir agi imprudemment. En effet la prudence, suivant l'idée qu'en donnent les Encyclopédistes (1), que nous citons volontiers aux incrédules, est une vertu qui fait prendre les moyens les plus propres de parvenir à une louable fin et qui de deux partis hasardeux entre lesquels il faut nécessairement opter fait choisir, toutes choses d'ailleurs égales, celui qui en soi est plus avantageux, parce que le succès en est plus probable, quoiqu'il soit incertain, et que l'événement de ce qui était moins probable puisse rendre ce parti préjudiciable. Eclaircissons ceci par des exemples.

VIII. Cette conséquence éclaircie par plusieurs exemples. — Un négociant de Boulogne veut envoyer des marchandises à Douvres. On lui donne à choisir de les mettre ou sur le navire A qui lui appartient et qui est passablement bon, ou sur le navire B qui ne lui appartient pas, mais qui est beaucoup meilleur et qui a un pilote beaucoup plus habile. La prudence n'exige-t-elle pas de lui qu'il préfère le vaisseau B au vaisseau A pour y mettre ses marchandises, dont l'on suppose que les frais de transport ne seraient pas plus grands sur l'un que sur l'autre? Il pourrait cependant arriver que ces marchandises périssent sur le vaisseau B qui par un malheur inopiné ferait naufrage, et qu'elles eussent été conservées si on les avait mises sur le vaisseau A qui par une heureuse navigation aurait gagné le port.

Autre exemple. Un voyageur connaît deux

chemins C et D dans l'un desquels il faut nécessairement qu'il passe pour arriver au terme de son voyage. Ces chemins sont aussi longs ou aussi courts, aussi bons ou aussi défectueux l'un que l'autre; mais le chemin D est fameux par le nombre de vols et d'assassinats qui ont coutume de s'y commettre. Le chemin C n'est pas aussi dangereux; et quoique ces funestes accidents y arrivent quelquefois, ils y sont beaucoup moins fréquents. La prudence sans doute oblige ce voyageur à préférer le chemin C au chemin D, quoiqu'il puisse arriver qu'il y soit volé, assassiné, et qu'il ne l'eût pas été s'il avait choisi le chemin D. Pourquoi la prudence l'oblige-t-elle à préférer le chemin C? c'est qu'en le choisissant il a plus lieu d'espérer une heureuse issue et moins sujet d'en craindre une malheureuse. De même les descendants d'Adam avaient plus sujet d'espérer un heureux succès et moins sujet d'en craindre un mauvais, s'ils consentaient que leur volonté fût censée contenue dans la sienne, puisque celle-ci fortement inclinée à la vertu par la grace avait beaucoup plus de facilité pour ne point pécher que n'en aurait eu la leur aidée seulement des forces naturelles de son franc arbitre pour éviter le péché. La prudence donc les obligeait de préférer le pacte qui renfermait leur volonté dans la sienne et leur sort dans le sien, à la situation en laquelle Dieu leur aurait fait connaître qu'il les mettrait s'ils n'acceptaient pas ce pacte, en leur déclarant que dans ce cas il ne leur donnerait pas d'autre secours pour s'abstenir du péché que leur franc arbitre placé dans un parfait équilibre entre le bien et le mal, sans plus d'inclination pour l'un que pour l'autre et par conséquent sans plus de probabilité d'une détermination future pour l'une que pour l'autre : au lieu qu'il était beaucoup plus probable en soi qu'Adam aidé de secours surnaturels, et abondants, se déterminerait à ne pas pécher, et que sa persévérance dans le bien à laquelle leur bonheur était attaché leur assurerait pour toujours une béatitude surnaturelle, fort supérieure à celle qu'ils auraient pu mériter par le bon usage de leur libre arbitre, et qui n'aurait été que purement naturelle.

Tirons de là plusieurs conséquences. 1° Puisque la prudence exigeait d'eux qu'ils donnassent leur libre consentement à ce pacte qui en soi leur était fort avantageux, Dieu donc en qualité de créateur, de père, de roi du genre humain, était en droit de leur commander d'y donner librement leur consentement. Il avait donc droit de les nécessiter à le donner; et en les nécessitant il n'aurait commis envers eux aucune injustice; au contraire il leur aurait fait une grande faveur en les forçant de consentir à une convention qui en soi leur était fort favorable. 2° Puisque Dieu avait droit de les nécessiter à y donner leur consentement, il était donc en droit de faire avec Adam la même convention, et de les traiter en conséquence comme s'ils y avaient librement consenti; et en fai-

(1) L'homme sage et prudent ne considérera pas seulement la probabilité du succès, il pèsera encore la grandeur du bien ou du mal qu'on peut attendre en prenant un tel parti, ou en se déterminant pour le contraire, ou en restant dans l'inaction; il préférera même celui où il sait que l'apparence du succès est fort légère, lorsqu'il voit en même temps que le risque qu'il court n'est rien ou fort peu de chose, et qu'au contraire s'il réussit, il peut obtenir un bien très-considérable.

sant cette convention sans qu'auparavant il les eût nécessités ou forcés d'y consentir, il ne leur a pas fait plus de tort que s'il l'avait faite d'après ce consentement forcé; car il est évident que donner un consentement forcé ou n'en pas donner, consentir forcément ou ne pas consentir, cela revient au même par rapport au franc arbitre, puisqu'il n'y a pas plus d'usage de la liberté dans l'un que dans l'autre. Dieu donc a pu supposer notre consentement comme si nous l'avions donné, et faire avec Adam la même convention et en conséquence nous traiter et agir envers nous comme si nous-mêmes y avions librement consenti.

N'est-ce pas ainsi que les tuteurs font tous les jours des conventions pour leurs pupilles, les chefs de famille des contrats, les notables d'un pays des rédactions de coutume pour ses habitants présents et à venir, les rois des traités avec d'autres princes pour leurs sujets, même pour ceux qui ne sont pas encore nés et qui dans la suite ne seront pas moins tenus de s'y conformer que s'ils avaient alors existé et qu'ils y eussent donné leur libre consentement?

N'est-ce pas ainsi que, quand Dieu fit une alliance, solennelle avec les Israélites dans le désert, il la fit en leur personne avec tous leurs descendants, et voulut que ceux-ci fussent obligés à observer les conditions de cette alliance comme s'il l'avait faite immédiatement avec eux-mêmes.

Mais voici un exemple bien plus remarquable et plus analogue au pacte divin qui sert à éclaircir la doctrine du péché originel. Lisez, mes chers frères, le septième chapitre du livre de Josué et faites attention à ces paroles que Dieu dit à cet illustre conducteur de son peuple. *Les enfants d'Israël ont péché, ils ont violé mon pacte, ils ont usurpé et dérobé une partie des dépouilles de Jéricho que j'avais dévouées à l'anathème.* Il n'y avait cependant qu'un seul Israélite (Achan) qui eût commis ce péché en s'appropriant une partie de ces dépouilles. Néanmoins pour la faute de ce seul homme la nation entière avait encouru l'indignation du ciel, et avait été punie (par la déroute de son armée) d'un crime qui lui était imputé en vertu d'un pacte qui avait renfermé toutes les volontés dans une seule. A cause de ce pacte tout le corps de la nation est déclaré coupable de la prévarication commise par un seul de ses membres, et Dieu ordonne à Josué d'assembler tout le peuple pour le purifier de la souillure qu'il avait par là contractée, et pour le délivrer de l'anathème dont il était frappé (1).

Il y a des théologiens qui expliquent en cette manière l'anathème ou la malédiction que tous les enfants d'Adam ont encourue par son péché, auquel leur propre volonté n'a point eu plus de part que celle des Israélites au péché d'Achan; mais qui à cause d'un pacte semblable leur est imputé de même que le crime du seul Achan fut im-

puté à tout le peuple. Ils tâchent par là d'expliquer le péché originel, qu'ils font consister en la privation de la justice originelle, en tant que cette privation est causée par l'acte de désobéissance d'Adam : acte que tous les autres hommes, en vertu du pacte ci-dessus mentionné, ont fait et produit non physiquement, mais moralement : acte qui leur est attribué, imputé à aussi juste titre que l'acte de désobéissance d'Achan est attribué à tous les Israélites, comme si chacun d'eux l'avait fait : acte enfin qui soumet toute la race d'Adam à l'anathème, à la malédiction, comme toute la nation d'Israël fut soumise à l'anathème à cause du péché d'Achan. Il y a toutefois une différence notable entre les effets de ce péché qui ne souilla pas l'âme, ne déroglâ pas le corps d'aucun Israélite, et ceux de cet acte de désobéissance d'Adam, qui sont le dérèglement, la dépravation de tous les corps de ses descendants et la souillure de toutes leurs âmes.

Quelques-uns de ces théologiens supposent que toutes ces âmes ont été créées en même temps que la sienne et unies hypostatiquement à leurs corps déjà organisés selon le système des germes préexistants qui sera exposé avec ses preuves dans notre instruction sur l'Eucharistie. Ils supposent encore que toutes ces âmes ont reçu en même temps que celle d'Adam la justice originelle, et qu'en conséquence du pacte dont nous venons de parler elles l'ont perdue en même temps que lui, en qui elles ont péché, parce qu'en vertu de ce pacte leur volonté renfermée dans la sienne a produit moralement l'acte de désobéissance et s'en est rendue coupable en la même manière que tout le peuple des Hébreux a été complice de la désobéissance et du péché d'Achan. Ils supposent enfin qu'en conséquence de ce pacte le désordre produit dans le corps d'Adam après son acte de désobéissance a été en même temps produit par l'opération de sa volonté ou de celle du démon dans tous ces corps ou germes préexistants de ses descendants (1); et qu'ainsi on peut dire de

(1) Dieu, en formant le corps d'Adam, y mit les germes de tous les corps des autres hommes qui en devaient sortir par une succession non interrompue de pères et d'enfants jusqu'aux générations les plus reculées. Dieu s'imite lui-même dans ses opérations; tous les corps des animaux et des plantes ont été renfermés dans les premières espèces que Dieu en a formées, suivant ce que dit l'Écriture; en sorte que ce qui se voit sensiblement dans les choses naturelles n'est que le développement de ce qui a été imperceptiblement mis dans leur première création; pourquoi n'en serait-il pas de même à l'égard des hommes? Or ce qui nous vient d'Adam est un corps souillé sur lequel on doit raisonner comme on raisonne de ce qui nous arrive en conséquence des maladies que nous contractons ou des blessures que nous recevons; car comme notre âme ressentirait de la douleur si on l'unissait à un corps auquel on aurait fait une incision, et comme elle n'aurait que des pensées extravagantes si le corps auquel on l'unirait avait les organes disposés, ou les humeurs combinées de la manière qu'ils se trouvent dans les fous et les insensés; elle doit de même, comme unie à un corps sorti d'Adam, n'éprouver que des penes vers

(1) *Anathema in medio tui, Israel. Jos.*

chaque homme ce que le saint concile de Trente dit d'Adam, *qu'il a été détérioré quant à l'âme et quant au corps* (Sess. 5) ; par conséquent que le péché d'Adam se communique, se transmet de telle sorte à tous les hommes, qu'il est *propre à chacun d'eux*, quoiqu'il soit *unique dans son origine*, c'est-à-dire, dans l'acte de désobéissance commis physiquement par lui seul et moralement par eux tous et par chacun d'eux, qui ne faisaient tous avec Adam qu'une seule personne, dans le même sens que tous les Israélites n'en faisaient qu'une seule avec Achan, en la volonté duquel Dieu avait renfermé toutes les leurs.

C'est dans cette détérioration du corps et surtout dans celle de l'âme, en tant qu'elle est privée de la grace sanctifiante, que ces théologiens font consister la tache du péché originel. Leur objecte-t-on que la privation de la grace, le dépouillement d'un état de sainteté n'est pas le péché, mais la suite, la peine du péché ; de même que la perte des bonnes grâces d'un prince n'est pas l'offense commise contre lui, mais l'effet, la punition de cette offense ? ils répondent qu'à la vérité la perte de la justice originelle n'est pas la raison formelle qui constitue l'essence du péché d'Adam et du nôtre, en tant que ce péché renferme l'acte de désobéissance produit physiquement par Adam et moralement par nous ; mais qu'elle constitue l'essence de ce péché, en tant qu'il renferme l'état de difformité spirituelle et habituelle où l'âme d'Adam et les nôtres se sont trouvées en conséquence de la production de cet acte qui a été cause que notre premier père et nous avons perdu la grace sanctifiante et infuse en lui et en nous dès le moment de sa création et de la nôtre.

Leur objecte-t-on encore que la privation de cette grace ne met pas l'âme dans un état de difformité spirituelle, puisque cette difformité n'aurait pas eu lieu dans l'état de la nature pure où on aurait été privé de cette grace, et où toutefois on n'aurait pas été difforme aux yeux de Dieu ? ils distinguent entre la privation et la perte ou le dépouillement. La privation, disent-ils, du titre de noblesse dans un roturier n'est pas pour lui une tache qui le déshonore et le rend méprisable, vil, abject, désagréable aux yeux du prince et du public ; mais la perte de ce titre est une vraie tache pour un gentilhomme et pour ses enfants qui en ont été dépouillés à cause d'une lâcheté ou d'une trahison com-

mise par lui et dont le déshonneur rejaillit sur eux, parce que, comme la gloire du père fait la gloire des enfants, son infamie fait aussi la leur ; ils appliquent à notre premier père et à nous, par rapport aux deux états, l'un possible de la nature pure, l'autre réel de la sainteté suivi de celui du péché, cette distinction qui fait connaître pourquoi la privation de la grace n'eût pas causé une difformité spirituelle dans le premier, et pourquoi la perte de cette même grace la cause dans le second. Dailleurs dans celui-ci l'homme venant au monde n'a pas pour Dieu l'amour même purement naturel qu'il aurait eu dans celui-là. Or une âme privée de tout amour divin est une image bien difforme de Dieu, qui l'a faite à sa ressemblance pour en être souverainement aimé. C'est tout ce qu'on peut dire de plus plausible en faveur de ce sentiment soutenu par S. Anselme : ni la foi dont il ne blesse aucun dogme, ni la raison dont il ne choque aucun principe, n'empêche de le soutenir contre les incrédules pour les convaincre qu'ils ont tort d'accuser de cruauté et d'absurdité la doctrine du péché originel.

Quatrième réflexion sur la tache et la peine du péché d'Adam transmises justement à sa postérité.

Le sentiment qui fait coexister toutes les âmes des hommes avec celle d'Adam n'est pas une opinion nouvelle. Il est certain ; dit le père Calmet (*Comment. t. 1, p. 11*) ; que les anciens Juifs, de même que les nouveaux, tiennent que les âmes ont toutes été créées dès le commencement. Manassé Ben-Israël enseigne que la préexistence des âmes est un sentiment généralement reçu des Juifs. Ils soutiennent qu'elles furent toutes produites le premier jour de la création, qu'elles se trouvèrent toutes dans le jardin d'Eden (1). Le savant continuateur de M. Tournely (*Tract. de Peccat., p. 629*) observe que ce même sentiment a été soutenu dans l'Eglise catholique par des auteurs d'un grand nom cités par le cardinal Noris, qui en a pris la défense comme d'une opinion nullement hétérodoxe. Estius et d'autres théologiens reconnaissent aussi qu'elle ne mérite aucune censure et qu'il est très-permis de l'embras-

(1) En supposant avec les Juifs que les âmes de tous les hommes se sont trouvées dans le paradis terrestre, on peut aussi supposer qu'elles ont toutes consenti par leur propre volonté, non point au péché de désobéissance d'Adam : car dans ce cas leur péché leur aurait été personnel ; mais au pacte en vertu duquel la tache du péché de leur premier père qui les représentait, devait leur être transmise, ainsi que l'aurait été la justice originelle, s'il n'y avait pas eu de prévarication. On peut encore supposer que Dieu, en leur offrant ce pacte, aurait ajouté que si elles ne l'acceptaient pas, il mettrait chacune d'elles dans un état d'équilibre entre le bien et le mal ; de sorte que leur franc arbitre n'aurait pas plus de penchant pour l'un que pour l'autre, et qu'il serait aussi possible et aussi probable qu'il arriverait que dénuées de tout secours surnaturel elles péchassent et devinssent malheureuses, qu'il le serait qu'elles conservassent l'innocence et parvinssent à une béatitude naturelle.

les choses sensibles, pour se reposer dans leur jouissance sans subordination à l'empire de la grace où Adam avait été créé et qu'il a perdue. Telle est la maladie que les enfants d'Adam héritent de leur père ; maladie qui cesse à la vérité d'être mortelle par le baptême, mais qui reste dans les baptisés comme une infirmité qui tend à la mort et qui a besoin d'un grand régime pour ne pas nous causer de rechute ; ce sont les raisons qu'apportent les pères pour montrer comment notre âme, au moment de son union avec le corps, contracte une mort spirituelle. *Traité du Mal et de la Réparation, p. 187 et suiv.*

ser. Il semble même à plusieurs qu'il y aurait de la témérité à la censurer et à vouloir faire passer pour dogme l'opinion commune qui assure *animas creando infundi, infundendo creari*; parce que ce serait contredire S. Augustin, S. Jérôme, S. Grégoire-le-Grand, qui ont regardé cette question comme problématique, et surtout S. Isidore, qui met au nombre des vérités de foi celle qui enseigne que l'on ignore le temps auquel chacune des âmes a commencé et commence d'exister. Il semble aussi que ce serait contredire les apôtres, qui au sujet de l'aveuglement firent à Jésus-Christ cette demande : *Maître, est-ce le péché de cet homme ou le péché de ses parents qui est cause qu'il est né aveugle ?* Demande qui peut, dit le père Calmet (*Comment. t. 8, p. 708*), avoir donné lieu à quelques-uns de croire que les apôtres étaient dans l'opinion de la préexistence des âmes. Il est visible, ajoute-t-il, qu'ils supposent que l'homme peut faire avant sa naissance quelque péché, dont il souffre la peine durant sa vie. Ils supposent donc la préexistence de son âme, qui a pu pécher avant qu'il vint au monde. Jésus-Christ leur dit à la vérité que cet homme-là n'avait point péché avant que de naître; mais il ne leur dit pas que l'âme de cet aveugle n'avait pas pu pécher. Il leur dit de même que ses parents n'avaient pas péché, mais il ne leur dit pas qu'ils n'avaient pas pu pécher. Il ne paraît donc point qu'il ait blâmé l'opinion des apôtres touchant la préexistence des âmes.

IX. Suppositions ou conjectures favorables à l'opinion de la préexistence des âmes.—Si on demande aux défenseurs de cette opinion pourquoi Dieu eût ainsi fait préexister les âmes avant leur union aux corps, et par conséquent sans aucune fonction du moins relative à ces corps, ne peuvent-ils pas répondre que sans vouloir sonder les motifs secrets de l'économie des desseins de Dieu, les raisons admises par une foule de philosophes pour les germes préexistants sont admissibles pour les âmes préexistantes? Si ces germes, quoiqu'ils soient des corps vraiment organisés, susceptibles d'opérations vitales, en restent toutefois privés pendant plusieurs siècles, pourquoi les âmes, quoique capables d'opérations spirituelles, ne pourraient-elles pas en demeurer aussi privées durant un laps de temps fort considérable? Ou si on suppose avec Leibnitz et d'autres philosophes cités dans l'Encyclopédie (1), que ces germes ne sont pas sans mouvement, sans vie, ne peut-on pas aussi supposer que ces âmes ne sont pas dans un état d'entière inertie, mais qu'animant ces germes et y opérant des mouvements imperceptibles, elles y ont des fonctions non intellectuelles, mais

seulement végétatives ou tout au plus sensitives, jusqu'au temps où les lois établies par le Créateur touchant l'union des âmes et des corps exigent l'exercice de toutes leurs facultés? Ne peut-on pas encore supposer ou conjecturer que ces âmes créées en même temps que celle d'Adam, et dès lors animant ou destinées à animer les corps humains contenus dans le sien, ont eu avant son péché l'exercice de toutes leurs facultés et l'usage de la raison et de la liberté, qui les a mises en état de consentir au pacte selon lequel toutes leurs volontés étant renfermées dans la sienne, son sort devait décider du leur? usage de la raison qu'elles ont peu de temps après perdu en conséquence et en punition du péché d'Adam. N'a-t-on pas tout droit de faire valoir ces conjectures ou suppositions contre les incrédules, qui n'en ont aucun de les rejeter? Car pour disculper la doctrine chrétienne qu'ils accusent, touchant le péché originel, d'être inintelligible, absurde, injuste, il suffit de leur proposer, non comme thèse, mais comme hypothèse, un système revêtu de deux conditions qui, selon Bayle, doivent le faire admettre comme bon. « La bonté d'un système, dit-il, consiste en ce qu'il n'enferme rien qui répugne aux idées évidentes et en ce qu'il donne raison des phénomènes. »

Cinquième réflexion sur la tache et la peine du péché d'Adam transmises justement à sa postérité.

X. Avantage qu'on peut tirer de l'opinion qui fait coexister toutes les âmes des hommes avec celle d'Adam. Exposition du sentiment de M. Nicole et de ses preuves sur la nature du péché originel.—Ce sentiment de la coexistence de toutes les âmes et de tous les corps des descendants d'Adam avec l'âme et le corps de leur premier père a l'avantage, disent ses défenseurs, de rendre moins difficile à concevoir la manière dont ils ont tous péché dans lui et ont été spirituellement et corporellement détériorés en même temps que lui par la perte de la justice originelle et par l'assujettissement à la concupiscence charnelle, en vertu du pacte auquel on peut supposer qu'ils ont tous consenti et en conséquence des lois établies de Dieu touchant l'union de chaque âme humaine avec son propre corps, et de la liaison physique et substantielle de son corps avec celui d'Adam, ainsi que l'explique, d'après le père Mallebranche, M. Nicole. *L'expérience*, dit-il, fait voir que les inclinations des pères se communiquent aux enfants, et que leur âme venant à être jointe à la matière qu'ils tirent de leurs parents, elle conçoit des affections semblables à celle de l'âme de ceux dont ils tirent la naissance; ce qui ne pourrait être si le corps n'avait certaines dispositions, et si l'âme des enfants n'y participait en concevant des inclinations pareilles à celles de leurs pères et de leurs mères qui avaient les mêmes dispositions de corps. Cela supposé, il faut concevoir qu'Adam en péchant se précipita avec une telle impétuosité dans l'amour des créatures, qu'il ne changea

(1) Les germes préexistants ne sont plus des embryons sans vie, renfermés comme de petites statues dans des œufs, contenus à l'infini les uns dans les autres; ce sont de petits animaux, de petits homuncules réellement organisés et actuellement vivants, tous renfermés les uns dans les autres, auxquels il ne manque rien, et qui deviennent parfaits par un simple développement. *Encyclopédie*, t. 7, p. 566.

pas seulement son ame mais qu'il troubla l'économie de son corps, qu'il y imprima les vestiges de ses passions, et que cette impression fut infiniment plus forte et plus profonde que celles qui se font par les péchés que les hommes commettent présentement. Adam devint donc par là incapable d'engendrer des enfants qui eussent le corps autrement disposé que le sien. De sorte que les ames étant jointes au moment qu'elles sont créées à ces corps corrompus, elles contractent les inclinations conformes aux traces et aux vestiges imprimés dans ces corps : et c'est ainsi qu'elles contractent l'amour dominant des créatures qui les rend ennemies de Dieu.

Le même auteur propose cette question : Pourquoi les ames, qui sont des substances spirituelles, contractent-elles certaines inclinations à cause de certaines dispositions de la matière ? A quoi il répond qu'on peut, pour expliquer cela, supposer que Dieu, en formant l'être de l'homme par l'union d'une ame spirituelle avec une matière corporelle, et voulant que les hommes tirassent leur origine d'un seul, avait établi ces deux lois qu'il jugea nécessaires pour un être de cette nature. La première, que le corps des enfants serait semblable à celui des pères et aurait à peu-près les mêmes impressions, à moins que quelque cause étrangère ne les altérât. La seconde, que l'ame unie au corps aurait certaines inclinations lorsque son corps aurait certaines impressions. Ces deux lois étaient nécessaires pour la propagation du genre humain, et elles n'eussent apporté aucun préjudice aux hommes si Adam en conservant son innocence eût conservé son corps dans l'état auquel Dieu l'avait formé. Mais l'ayant altéré et corrompu par son péché, la justice souveraine de Dieu, infiniment élevée au-dessus de la nôtre, n'a pas jugé qu'elle dût pour cela changer les lois établies avant le péché ; et ces lois subsistant, Adam a communiqué à ses enfants un corps corrompu, et les ames jointes à ce corps ont contracté ces inclinations corrompues.

M. Nicole demande ensuite comment l'on doit concevoir cet amour dominant de la créature que l'ame contracte lorsqu'elle est jointe à un corps qui vient d'Adam ? On le doit, selon lui, concevoir comme on conçoit la grace justificante dans les enfants baptisés ; c'est-à-dire que comme l'ame des enfants, par la grace qu'elle reçoit, est habituellement tournée vers Dieu, et l'aime de la manière que les justes aiment Dieu durant le sommeil : de même l'ame des enfants, par cette inclination qu'elle contracte, devient habituellement tournée vers la créature comme vers sa dernière fin, et l'aime comme les méchants aiment le monde pendant qu'ils dorment ; car il ne faut pas s'imaginer que nos inclinations périssent par le sommeil : elles changent seulement d'état, et ces inclinations suffisent pour rendre les uns justes, quand elles sont bonnes, et les autres pécheurs, quand elles sont mauvaises.

XI. Objection contre ce sentiment, rejeté comme faux par un journaliste de Trévoux.—

Il se fait ensuite cette objection : Puisque la concupiscence demeure dans les baptisés, le péché originel y demeure donc aussi ? Nullement, réplique-t-il ; car la concupiscence ne fait que le matériel du péché originel. C'est la domination de la concupiscence, ou plutôt le consentement habituel de l'ame à la concupiscence par lequel elle préfère la créature à Dieu, qui fait le formel, ce consentement enfermant l'aversion de Dieu et la privation de la rectitude et de la justice originelle. Or la concupiscence demeure bien dans les baptisés, mais son empire n'y demeure pas, c'est-à-dire que l'ame n'y consent plus habituellement, parce que Dieu verse dans l'ame un autre amour qui se rend maître de l'ame ; ainsi le péché originel y est vraiment détruit, parce qu'il consiste dans le consentement habituel à la concupiscence.

Voilà, dit un journaliste de Trévoux (An. 1707, p. 203), un système spécieux et dont les nouveaux philosophes seront charmés. Une seule réflexion, ajoute-t-il, suffit pour en démontrer la fausseté : Suivant les principes qu'on vient de lire, il faut soutenir que le péché originel revit dans les personnes baptisées qui perdent la grace par un péché mortel ; puisqu'il est certain qu'alors la concupiscence domine dans l'ame du pécheur et qu'on y trouve ce consentement habituel à la concupiscence qui, selon notre théologien philosophe, est la forme du péché originel.

XII. Solution de la difficulté proposée par ce journaliste. — Cette réflexion toutefois, loin d'être démonstrative, ne nous paraît point solide. Lorsqu'un baptisé ayant obtenu par un acte de contrition ou par le sacrement de pénitence la rémission du péché mortel qu'il commet après le baptême pèche de nouveau mortellement, la tache de son premier péché mortel (qu'on peut supposer être un acte d'orgueil) ne revit point lorsqu'il en commet un second, qu'on peut supposer être un acte d'avarice ; et quand même ce second péché serait comme le premier un acte d'orgueil, la tache du premier ne reviendrait pas en lui ; il en contracterait seulement une nouvelle semblable à la première, mais distinguée d'elle, du moins à raison des différentes circonstances où l'une et l'autre auraient été produites. La tache du péché mortel que commet le baptisé dont parle ce journaliste ressemble, il est vrai, à celle du péché originel, parce que l'un et l'autre renferment un *consentement habituel à la concupiscence*, une affection déréglée à la créature préférablement au Créateur ; mais ces deux taches, quoique semblables, ne sont pas les mêmes, et la seconde qui survient après que la première (celle du péché originel) a été effacée ne la fait point revivre ; cette seconde tache est l'ouvrage de la libre volonté de ce baptisé ; mais la première n'était pas l'ouvrage ni le fruit de l'exercice personnel de sa liberté.

Pour achever de faire voir que la réflexion du journaliste n'a point de solidité, supposons qu'Adam, après avoir obtenu par son repentir la rémission de son premier péché,

en eût commis un second mortel; *il est certain qu'alors la concupiscence eût dominé dans son ame et qu'on y eût trouvé un consentement habituel à la concupiscence*, une affection déréglée à la créature; mais il n'est pas moins certain que l'action et la tache de ce second péché n'auraient pas été du moins à tous égards (1) les mêmes que celles du premier, qui par conséquent n'eût pas revêcu en lui. L'opinion donc de M. Nicole n'est pas répréhensible, pourvu que par les mots d'*inclination* et de *pente volontaire* dont il se sert pour expliquer le consentement habituel à la concupiscence on entende l'affection et l'attache à la créature préférée habituellement au Créateur. Cette opinion ainsi entendue paraît conforme au sentiment de S. Thomas, ainsi qu'on peut le voir dans le texte que nous indiquons (2).

Le Docteur angélique prouve, au même endroit, son sentiment par ces passages qu'il cite de S. Augustin : *Augustinus dicit in libro Retractationum, Concupiscentia est reatus peccati originalis... Augustinus dicit in libro de Baptismo parvulorum quod secundum peccatum originale, parvuli sunt concupiscibiles, etsi actu non sint concupiscentes*. Et par le mot *concupiscentia* l'un et l'autre entendent le consentement habituel à la concupiscence, lequel est autant distingué de la concupiscence qui reste dans les baptisés et les justes que la mort est distinguée de la maladie; car ce consentement qui exclut cet amour dominant du Créateur dans lequel consiste la vie de l'ame est, selon le langage du saint concile de Trente, *mors animæ*; au lieu que la concupiscence dans les justes n'est qu'une maladie spirituelle qui ne leur ôte pas la vie de la grace. Cette vie n'est point ôtée aux pécheurs mêmes par la concupiscence qui est non pas une attache, une adhésion, mais seulement une pente au mal. Cette pente est aussi distinguée de cette attache ou adhésion soit habituelle, soit actuelle, que la pente d'une branche d'arbre courbée vers la terre qu'elle ne touche pas est distincte de l'état où l'on met cette branche; en la faisant toucher à la terre et l'y enfonçant. Un pécheur d'habitude qui se convertit et devient juste conserve dans l'état de grace la pente, l'inclination à son péché d'habitude; mais il ne conserve pas l'affection, l'attache déréglée qu'il y avait avant sa conversion : de même qu'un homme qui, après avoir été prosterné contre terre, se relève en demeurant toutefois penché, incliné en bas, conserve cette inclination et non ce prosternement; ainsi un enfant baptisé conserve la concupiscence, l'inclination qu'il avait au mal avant son

baptême, et non l'attache habituelle, l'affection déréglée qu'il avait à la créature par préférence au Créateur.

C'est dans cette attache, dans cette affection, en tant qu'elle provient de l'acte de désobéissance produit physiquement par Adam, et moralement par toute sa race, que consiste la tache originelle qui, par rapport à sa nature, n'est pas plus difficile à concevoir que celle dont Adam après cet acte demeura souillé habituellement jusqu'à ce qu'il eût recouvré la grace sanctifiante. De même encore que ce ne fut pas Dieu, mais Adam qui fut la cause et l'auteur de cet acte de désobéissance que produisit sa volonté, et de cette attache ou affection qui en provint dans son ame et qui la souilla, aussi n'est-ce pas Dieu, mais Adam qui est la cause et l'auteur de cette attache ou affection (semblable à la sienne) qui souille chacune des ames de ses descendants en conséquence du même acte de désobéissance produit par lui physiquement et par eux moralement. Cet acte momentané fut passager et transitoire; mais la souillure qu'il causa dans l'ame d'Adam y fut durable et permanente jusqu'à sa conversion. Elle dure aussi et persévère dans les ames des autres hommes jusqu'à leur justification, parce que jusqu'alors elles sont habituellement attachées, affectionnées à la créature préférablement au Créateur par un amour excessif et désordonné dont le dérèglement est une difformité une tache spirituelle qui les défigure et les rend hideuses aux yeux de Dieu.

Sixième réflexion sur la tache et la peine du péché d'Adam transmises justement à sa postérité.

Quoique l'opinion qui fait coexister toutes les ames avec celle d'Adam puisse être utile pour faciliter l'intelligence du péché originel, elle ne paraît point toutefois nécessaire pour en justifier la doctrine fondée sur le pacte ci-dessus exposé qui a pu se faire, quoique ces ames n'existassent pas alors. De même que le pacte de l'alliance que Dieu fit dans le désert avec les Israélites pour eux et pour toute leur postérité fut valide et obligatoire à l'égard de celle-ci, quoiqu'elle n'existât pas alors. De même encore que le pacte de famille qu'ont fait toutes les branches de l'auguste maison de Bourbon et qui s'étend à leurs descendants n'a pas exigé la coexistence de ceux-ci, qui ne seront pas moins obligés de l'observer que s'ils avaient été présents et consentants à sa passation. Il suffit, pour leur imposer cette obligation, qu'il leur soit avantageux en soi-même, quoiqu'il pourrait en quelque cas extraordinaire leur devenir défavorable par les funestes suites d'une guerre malheureuse qu'auraient eu à soutenir, pour l'exécuter, les princes qui, comme leurs représentants, l'ont passé en leur nom, et ont supposé leur consentement à juste titre, parce que dans l'hypothèse qu'étant présents ils eussent pu le donner, ils l'auraient dû, et la prudence aurait exigé qu'ils le donnassent.

(1) Nous disons à tous égards, par exemple, à l'égard des secours qui n'eussent pas été aussi forts et aussi abondants pour éviter le second péché qu'ils l'avaient été pour éviter le premier.

(2) Cum originale peccatum justitiæ originali opposatur, nihil aliud formaliter est quam justitiæ originalis per quam Deo voluntas subdebatur, privatio : materialiter verò, aliarum animæ virium ad bonum commutabile inordinata conversio, quæ communi nomine concupiscentia dici potest. 1-2, q. 82, a. 4.

Un auteur moderne fait une hypothèse semblable pour montrer que le pacte fait dans la personne d'Adam avec tous ses descendants ne renferme point d'injustice de la part de Dieu. Nous voyons, dit-il, par l'exemple des anges, qu'il fallait à toutes les créatures un noviciat d'immortalité. Si donc Dieu eût fait comparaître devant lui tous les hommes en une seule fois, et qu'il leur eût dit qu'il allait les faire rentrer dans le néant, pour les faire naître successivement d'un tel homme qu'il leur aurait désigné, qu'il leur eût ajouté qu'il leur proposait deux partis, dont il leur laissait le choix.

Le premier, de ne dépendre en rien pour le bien ni pour le mal de leur premier père, d'être chacun laissés à eux-mêmes au milieu des tentations qui les obsèdent, sans autre secours que le concours naturel ; d'être tous personnellement éprouvés pendant le cours d'une longue vie, pour être punis éternellement, s'ils tombaient dans le péché, et n'avoir qu'une récompense naturelle, si au milieu de ces longues et de ces fréquentes épreuves, ils avaient persévéré.

Le second, d'abréger le temps d'épreuve et de le réduire à quelques heures ou à quelques jours, en le faisant dépendre de la persévérance du premier homme qui était leur chef ; d'élever celui-ci beaucoup au-dessus de sa nature et de lui donner des secours particuliers pour pouvoir persévérer ; d'assurer à tous l'immortalité et la possession de lui-même : si au moyen de cette exaltation et de ces secours qui ne lui étaient pas dus ce premier homme, ce chef de la nature humaine, venait à persévérer pendant un temps si court ; mais aussi de tomber avec lui dans le désordre, d'être participants de son péché, d'être tous déchus du droit à la vie et à la vision de Dieu, sujets à des peines, si malgré ces secours et cette courte épreuve, par malice ou par faiblesse, le premier homme venait à manquer ; que du reste et dans ce cas fâcheux, il leur enverrait un libérateur, qui leur mériterait de nouveau la vie et l'immortalité, et les ferait rentrer dans le droit qu'ils auraient perdu de jouir éternellement de lui-même, au moyen des secours qu'il leur procurerait et des conditions qu'il leur imposerait ; qu'à la vérité par la chute de leur premier père, l'épreuve serait plus pénible et la pratique du bien plus difficile que dans le premier cas ; mais qu'elle serait toujours possible à leur vigilance et à leurs efforts par le moyen des secours que le réparateur leur mériterait.

Si, dis-je, monsieur, Dieu eût ainsi parlé aux hommes, quel parti eussent-ils pris, et, tout mis dans la balance, à quoi eussent-ils dû se déterminer ? Vous hésitez, vous êtes embarrassé : d'un côté, une courte épreuve, un précepte facile, de grands secours, et une grande récompense attachée au succès de cette épreuve, un réparateur et des secours pour rentrer dans ses droits, en cas de fâcheux accident ; de l'autre une épreuve personnelle, mais longue, mais pénible, mais sans autre secours que le concours naturel ; et pour prix de sa persévérance une récompense infiniment moindre et purement naturelle : vous ne savez à quoi vous déter-

DE PRESSY. I.

miner (*Défense des miracles contre le Philosophe de Neufschâtel*, p. 152).

L'auteur dont nous venons de rapporter le texte suppose que les hommes dans cette hypothèse n'auraient su quel parti prendre, tant il y avait du pour et du contre, du bien à espérer et du mal à craindre ; mais il nous paraît qu'en cela il se trompe : car les motifs d'espérance fort supérieurs aux motifs de crainte, ainsi que nous l'avons prouvé ci-dessus (*Col. 408 et suiv.*), devaient engager, selon les règles de la prudence, tous les hommes à accepter ce pacte qui faisait dépendre leur sort de celui de leur premier père, et qui en soi-même, eu égard à la très-grande facilité qu'avait Adam de persévérer, leur était fort avantageux ; quoique par l'événement et par accident, il soit devenu préjudiciable à un grand nombre d'entre eux. L'acceptation de ce pacte était d'autant plus conforme aux lois de la prudence qu'ils avaient beaucoup de sujet d'espérer que, sans aucune ou presque aucune peine, ils obtiendraient une béatitude surnaturelle ; au lieu qu'en ne l'acceptant pas, ils pouvaient seulement espérer qu'ils parviendraient à une béatitude simplement naturelle après un long temps d'épreuves, durant lequel ils seraient sans cesse exposés au péril de pécher, et en péchant, de ne jamais obtenir cette félicité naturelle, et même de se rendre malheureux pour toujours. D'ailleurs dans l'hypothèse que Adam pécherait, il n'était pas à craindre, ainsi que nous le montrerons dans la suite, qu'ils encourussent pour le péché originel la peine du sens, et on pouvait espérer que Dieu par miséricorde leur accorderait, ainsi qu'il est arrivé, un rédempteur. Quelque chose donc qu'il arrivât, soit que Adam pêchât, soit qu'il ne pêchât point, la prudence exigeait qu'ils acceptassent ce pacte qui en soi leur était fort avantageux, quoique par l'événement aussi contraire à la vraisemblance qu'à l'espérance qui paraissait bien fondé, il pût devenir défavorable.

Mais, dira-t-on, quelque peu vraisemblable que fût en soi cet événement, Dieu le prévoyait ; il ne tenait qu'à lui de ne le point permettre. Si la justice ne l'obligeait pas à l'empêcher, sa bonté n'avait-elle pas de quoi l'y engager ? Rappeliez-vous ici, M. C. F., la solution ci-dessus donnée (*Col. 363 et suiv.*) à pareille difficulté sur la permission du péché en général ; vous y trouverez de quoi résoudre la présente objection qui ne mérite pas que nous nous arrétions davantage à la réfuter. Mais en voici trois autres qui demandent une réfutation particulière.

PREMIÈRE OBJECTION. — *Le moyen de concevoir, dit J. J. Rousseau, que Dieu créa tant d'âmes innocentes et pures, tout exprès pour les joindre à des corps coupables, pour leur y faire contracter la corruption morale et pour les condamner toutes à l'enfer, sans autre crime que cette union qui est son ouvrage.*

RÉPONSE. — Quand même il n'y aurait aucun moyen de concevoir la nature du péché originel, serait-ce une raison de ne le point croire ? J. J. Rousseau lui-même (*Emile*, t. 3,

(Quatorze.)

p. 35), déclare croire l'union de l'ame avec le corps; et cependant il avoue qu'il ne la conçoit pas. C'est l'ignorance des lois de cette union qui est cause qu'on a tant de peine à concevoir comment les enfants héritent, non pas seulement d'Adam la tache originelle, mais encore de leurs père et mère certaines maladies de corps et d'esprit, certaines inclinations à tels et tels vices plutôt qu'à d'autres : maladies d'esprit et inclinations ou affections de cœur qui ont pour cause physique, ou morale, ou occasionnelle, les actes d'entendement ou de volonté produits par leurs parents. Ce sont là des faits trop constants par l'expérience pour qu'il y ait moyen de ne les point croire, quand même il n'y aurait point moyen de les concevoir. Il en faut dire autant du péché originel. Sa transmission, quelque obscure qu'elle soit, sert néanmoins à éclaircir un mystère encore plus obscur, qui est celui des contrariétés surprenantes qu'on remarque dans l'homme entre la partie supérieure et la partie inférieure de son ame, qui joint à l'estime et à l'amour du bien un penchant si vif, si dominant pour le mal, qu'il n'a pu être l'effet ou l'apanage de sa première constitution. Il n'y a que la doctrine du péché originel qui puisse expliquer ou concilier ces étranges contrariétés; et M. Pascal (*Pensées*, p. 33) a eu raison de dire que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme. J. J. Rousseau peint lui-même avec des traits frappants (1) ces contrariétés, et en témoigne son extrême surprise : *Quel spectacle, s'écrie-t-il ! Où est l'ordre que j'avais observé ? Le tableau de la nature ne m'offrait que harmonie et proportion : celui du genre humain ne m'offre que confusion, désordre. Le concert règne entre les éléments, et les hommes sont dans le chaos. Mais a-t-il pu avec les seules lumières de la raison débrouiller ce cahos ? Non ; contraint de sentir son impuissance à cet égard ; il s'écrie de nouveau : O sagesse, où sont tes lois ? O providence, est-ce ainsi que tu régis le monde ? Etre bienfaisant, qu'est devenu ton pouvoir ? Je vois le mal sur la terre.*

Mais revenons au texte de son objection, et remarquons-y trois imputations calomnieuses à la croyance chrétienne. I. Il impute aux fidèles de croire que Dieu crée ex-

près tant d'ames innocentes pour les joindre à des corps coupables. Ils croient au contraire que Dieu les aurait pareillement créées pour les joindre à des corps humains et bien réglés, si Adam n'eût pas péché et n'eût pas infecté sa chair et celle de ses descendants du mauvais levain de la concupiscence qui rend le corps non coupable (car la culpabilité ne tombe que sur l'ame), mais déréglé à cause de sa révolte contre l'esprit. Révolte contraire à la règle du bon ordre qui veut que le corps, partie moins noble, soit soumise à l'ame, partie la plus noble de l'homme.

II. Il impute aux chrétiens de croire que Dieu ne condamne les hommes coupables du péché originel qu'à cause de l'union de leurs ames à leurs corps, sans autre crime que cette union qui est son ouvrage : ils croient à la vérité qu'elle est l'ouvrage de Dieu; mais ils ne croient pas qu'elle soit un crime et que ce soit en elle que consiste le péché originel. Elle aurait eu lieu, selon eux, quand même Adam prévaricateur n'eût pas rendu tous les hommes coupables d'un crime qu'ils n'ont commis que moralement, c'est-à-dire par leur volonté contenue dans la sienne. Ce crime n'est pas un délit du franc arbitre de leur personne, mais un vice, un désordre de leur nature dégradée, disgraciée, punie en tous ses membres à cause du péché de son chef. Nous sommes, dit S. Paul, *par nature enfants de colère* (Ephes. 2, 3), parce que notre premier père d'où nous tirons notre nature, notre naissance, a encouru pour lui et pour sa postérité la disgrâce, la colère de Dieu. Disgrâce et colère aussi justes à notre égard, en vue du péché d'Adam, quoique nous ne les ayons point méritées par l'abus de notre libre arbitre, que la grâce et la faveur de Dieu auraient été justes à notre égard en vue de la persévérance d'Adam, si elles nous avaient été accordées, quoique nous ne les eussions point méritées par le bon usage de notre liberté. Il y a de part et d'autre une compensation réelle (1) qui ôte

(1) La transmission de la justice originelle qui, si Adam avait obéi, eût été accordée à ses enfants, ne leur était pas plus due à titre de mérite personnel que la transmission de son péché ne leur était due à titre de démérite personnel. Son obéissance pour laquelle ils auraient été récompensés ne leur aurait pas été plus personnelle, que ne l'a été sa désobéissance pour laquelle ils sont punis. La récompense n'est pas plus due aux enfants pour une bonne action qu'ils n'ont pas faite eux-mêmes que la punition ne leur est due pour une mauvaise action de leur père qu'ils n'ont pas faite eux-mêmes. Si donc sans blesser la justice, la bonté, la sagesse, on peut les récompenser, on peut aussi les punir pour une action que leur père seul a faite, sans qu'ils y aient copéré. Dieu déclare dans l'Ecriture (*Exod.* 20, 5) qu'il punit les crimes des pères dans leurs enfants jusqu'à la quatrième génération; une telle punition paraît d'abord injuste; mais elle cesse de le paraître, lorsqu'on fait attention à ce que Dieu ajoute qu'il récompense les bonnes actions des pères dans leurs enfants jusque à la millième génération. Ce qu'une telle récompense a d'avantageux au-delà du mérite dédommage surabondamment de ce qu'une telle punition a de désavantageux au-delà du démérite.

(1) En méditant sur la nature de l'homme, j'y crus découvrir deux principes distincts, dont l'un l'élevait à l'étude des vérités éternelles, à l'amour de la justice et du beau moral, aux régions du monde intellectuel dont la contemplation fait les délices du Sage, et dont l'autre le ramenait basement en lui-même, l'asservissait à l'empire des sens, aux passions qui sont leurs ministres, et contrariait par elles tout ce que lui inspirait le sentiment du premier. En me sentant entraîné, combattu par ces deux mouvements contraires, je me disais : Non, l'homme n'est point un ; je veux et je ne veux pas ; je me sens à la fois esclave et libre ; je vois le bien, je l'aime, et je fais le mal : je suis actif quand j'écoute la raison, passif quand mes passions m'entraînent ; et mon pire tourment, quand je succombe, est de sentir que j'ai pu résister. *Emile*, t. 3, page 47.

l'injustice apparente, et dont l'on peut se former une juste idée par l'hypothèse suivante. Supposons que Dieu eût ajouté aux cinq sens qu'il donna à Adam un sixième sens, dont à la vérité nous n'avons pas une connaissance distincte, mais dont nous n'avons aucune raison de nier la possibilité. Ce sixième sens eût été un don surnaturel, puisquela nature humaine ne l'exige pas, et que sans lui elle est entière et complète. Supposons encore, que Dieu eût fait avec Adam au sujet de la transmission de ce sixième sens à sa postérité le même pacte qu'il a fait avec lui touchant la transmission de la justice originelle, dans le cas qu'il n'eût point péché.

Supposons enfin que Dieu eût fait entrer dans ce pacte cette condition, qu'au cas que Adam péchât, lui et ses descendants seraient privés non seulement de ce sixième sens, mais encore d'un des cinq sens naturels à l'homme, par exemple, de la vue. Dans cette hypothèse la privation de ce sixième sens en Adam et en ses descendants en punition de son péché n'aurait pas été une dégradation de la nature, une défectuosité, une laideur, une difformité; mais la privation de la vue aurait été tout cela, et la rigueur dont Dieu aurait usé envers la postérité d'Adam, aurait pu paraître excessive et injuste, si on n'avait pas fait attention à cette autre condition du pacte, savoir, qu'au cas que Adam ne péchât point, il transmettrait à ses descendants ce sixième sens que leur nature n'exige pas; mais cette transmission avantageuse d'un sens surnaturel, laquelle aurait eu lieu en ce cas, aurait été une compensation et un dédommagement de ce qu'avait de rigoureux la stipulation concernant la privation du sens naturel de la vue, qui, en conséquence du pacte, devait lui être ôtée et à ses descendants au cas qu'il péchât. De même que si un roi élevant un simple gentilhomme à la dignité de duc lui promettait que, s'il le servait fidèlement, il le ferait, après un certain temps d'épreuve, gouverneur d'une province, et le récompenserait dans toute sa race, qui hériterait de lui cette dignité et ce gouvernement: mais que s'il arrivait qu'il se révoltât, il le punirait dans toute sa postérité, qui non seulement perdrait ces deux prérogatives, mais serait dégradée de noblesse, et encourrait une note d'infamie, par laquelle encore elle serait exclue de tout emploi honorable, et condamnée à l'esclavage ou à la plus vile condition; cette exclusion, cette condamnation paraîtrait d'abord injuste et cruelle à l'égard des descendants de ce gentilhomme qui ne s'en seraient point rendus dignes par une faute personnelle: mais l'injustice, la cruauté apparente de cette stipulation disparaîtrait à la vue de la compensation réelle qu'opéreraient les grands avantages contenus dans l'autre stipulation, qu'au cas que ce gentilhomme restât fidèle à son prince, sa postérité serait héritière de sa duché-pairie et de son gouvernement, quoi-qu'elle ne les eût nullement mérités par des services personnels.

III. J. J. Rousseau impute aux chrétiens

de croire que pour le seul péché originel Dieu condamne les âmes à l'enfer; et par ce mot *enfer* il entend sans doute, selon la signification ordinaire, un lieu de tourments où les damnés endurent la peine douloureuse du dam et celle du sens. C'est là, il est vrai, une opinion laissée à la liberté des écoles; mais est-ce là un article de foi que les chrétiens soient obligés de croire? J. J. Rousseau ignore-t-il que la plupart des théologiens, depuis le Maître des sentences et S. Thomas, exemptent de la peine du sens les enfants morts sans baptême, et qu'en les soumettant à la peine du dam, plusieurs soutiennent qu'elle ne consiste que dans une simple privation de la vision béatifique, sans que ces enfants en sentent aucune douleur, aucune affliction. Quelques-uns même, Catharin, Salmeron, Biel, les cardinaux Cajetan et Sfondrat leur accordent une béatitude naturelle. Quoique cette opinion n'ait pas beaucoup de partisans, on ne serait pas peu blâmable de la censurer; le saint Siège, quoique sollicité par plusieurs prélats dans le dernier siècle de la proscrire, ne l'a pas improuvée. Le célèbre Gerson et le cardinal Cajetan portent plus loin l'indulgence. Ils ne trouvent pas à redire qu'on accorde à plusieurs de ces enfants une béatitude surnaturelle. Ils regardent ce sentiment comme probable et propre à consoler les mères, trop affligées de la perte de leurs enfants morts sans baptême. Ils disent que si elles sont pieuses, et si, pendant leur grossesse, elles ont adressé au ciel de ferventes prières, on peut leur proposer comme un motif de consolation la pieuse conjecture que Dieu, en vertu de ces prières, aura sanctifié leurs enfants dans leur sein, comme il sanctifia le prophète Jérémie et S. Jean-Baptiste dans le sein de leurs mères, et qu'ainsi elles peuvent se flatter qu'ils sont en paradis.

On peut consulter là-dessus le savant P. Petau (*De Dogm.*), qui réfute ce sentiment. Nous ne prétendons pas ici l'approuver: mais nous ne croyons pas qu'il soit défendu de le proposer aux incrédules, qui se scandalisent de la prétendue dureté de l'opinion commune des théologiens. Nous disons *prétendue*, car nous ne la jugeons point réelle; puisque toutes les écoles ou facultés de théologie conviennent d'après S. Augustin (1) qu'il est permis de soutenir que l'état où se trouvent ces enfants n'est pas pire que l'anéantissement, par conséquent qu'ils ne sont pas absolument malheureux, puisque la somme des maux n'excède pas la somme des biens de cet état: car si elle l'excédait, il vaudrait mieux pour eux de ne pas exister que d'exister; mais si les biens dont ils jouissent compensent en parfaite égalité les maux qu'ils souffrent, ont-ils plus lieu de se plaindre que Dieu blesse à leur égard sa justice ou sa bonté qu'ils en auraient eu s'il ne les avait pas créés? Peut-on dire qu'il les blesse

(1) Non dico parvulos tanta poena esse plectendos, ut eis non nasci potius expediret. L. 5. contra Julian., c. 11.

à l'égard des hommes possibles ou d'autres créatures qu'il pourrait créer, mais qu'il ne créera jamais? Ne doit-on pas se souvenir de cette belle sentence du saint homme Job : *Si nous avons reçu les biens de la main du Seigneur, pourquoi n'en recevrons-nous pas aussi les maux* (Job 2, 20)? Sentence très-sensée, très-judicieuse, qui disculpe la Providence divine à l'égard de ses enfants, dans l'opinion même de ceux des théologiens qui ne les exemptent pas de tous les maux, mais ne les privent pas non plus de tous les biens, et leur en attribuent une quantité équivalente, une mesure du moins égale. Combien plus cette même Providence est-elle disculpée dans le sentiment des autres théologiens, qui paraît plus conforme à cette maxime du sage, *Sentite de Domino in bonitate* (Sap. 1, 1)!

Quoi qu'il en soit (car sur ces opinions purement théologiques, chacun peut abonder en son sens [Rom. 14, 5]), il est certain que J. J. Rousseau a très-grand tort de faire à la doctrine chrétienne les trois imputations calomnieuses dont nous avons parlé. En cherchant ainsi à la rendre odieuse et méprisable par des monstres chimériques d'erreurs et d'absurdités qui n'existent que dans son imagination et dans sa mauvaise foi, ne mérite-t-il pas lui-même le mépris et l'aversion de tous les ennemis du mensonge et de l'imposture? C'est l'amour de la religion qui nous a fait ainsi blâmer et reprendre durement cet auteur, dont nous avons loué ailleurs les talents (1) : mais plus l'impie a de talents, plus le détestable abus qu'il en fait est répréhensible : plus aussi le péril de la séduction et le désir d'en arrêter les progrès enflamment notre zèle pour nous faire tenir avec force et fermeté le même langage et la même conduite que tenait S. Augustin (2) à l'égard de Pélagé et de ses sectateurs : J'opposerais, disait-il, à leurs écrits pestilentiels et insidieux des écrits propres à les guérir de la fureur et de la rage qui les transportent, ou du moins à empêcher qu'elles ne soient funestes aux autres.

SECONDE OBJECTION. — Les théologiens ne sont pas d'accord sur ce qui constitue la tache ou la culpabilité du péché transmise par Adam à sa postérité; aucun d'eux n'explique d'une manière intelligible ou satisfaisante ce que c'est et en quoi elle consiste. N'est-elle qu'une imputation morale et purement extrinsèque? Ou est-elle quelque chose de physique et d'intrinsèque? Ce quelque chose est-il un acte ou une habitude? On ne peut pas dire que ce soit un acte; car les enfants en sont souillés avant que leur volonté ait agi. La même raison prouve qu'on ne peut pas dire que ce soit une habitude : car une habitude dans l'ordre moral est une disposition, une facilité, une accoutumance au

bien ou au mal par la répétition fréquente des mêmes actes. Elle ne peut donc se trouver dans ces enfants, qui n'en ont pas encore produit un seul.

RÉPONSE. — Les théologiens sont, il est vrai, là-dessus partagés de sentiments : mais les incrédules n'ont pas plus droit de s'en prévaloir pour attaquer la culpabilité ou la tache du péché originel que pour combattre celle de tout autre péché, puisqu'il n'en est aucun qui ne souille l'âme et qui ne la rende coupable. S'il s'agit, disent les théologiens, de spécifier bien clairement ce que c'est que la souillure du péché originel, cela est aussi difficile qu'il l'est d'expliquer distinctement en quoi consiste la tache d'un homicide et d'un adultère, lorsque les actions sont consommées : ce qu'il y a de certain et de clair, ajoutent-ils, c'est que l'homicide et l'adultère sont criminels : mais ce qu'il y a de douteux et d'obscur, c'est comment ils le sont, comment ce qui reste dans leur âme la détériore, après que l'action est passée (1). Il en faut dire autant du péché originel : ce qui est de foi, c'est que tous les hommes naissent coupables; mais ni la foi ni la raison ne font pas clairement connaître en quoi consiste ce qui souille l'âme. Qu'on résolve, concluent-

(1) Dans une âme juste qui pèche naturellement, on distingue trois choses, l'action, l'acte, l'état de péché. L'action est le libre consentement de la volonté, en tant que l'âme le produit comme cause active par la faculté du franc arbitre. L'acte est le terme de cette production; c'est ce même consentement, en tant qu'il est reçu dans l'âme comme sujet passif. L'état de péché est celui où elle commence d'être, en cessant d'être en état de grâce. Ces trois choses se trouvent au même instant dans cette âme devenant et devenue pécheresse, dès le moment qu'elle a cessé d'être juste, mais la première, c'est-à-dire l'action, précède d'une priorité, non de temps, mais d'ordre, de raison, de causalité la seconde : car l'âme ne produit point ce consentement parce qu'elle le reçoit; mais elle le reçoit comme sujet passif, parce qu'elle le produit comme cause active. La seconde précède d'une pareille priorité la troisième; car l'âme ne reçoit point ce consentement, parce que cessant d'être en état de grâce, elle commence à être en état de péché; mais elle cesse d'être dans l'un, et commence d'être dans l'autre, parce qu'elle a produit et reçu ce consentement criminel. Ce consentement, considéré en tant qu'action ou exercice de la faculté active du franc arbitre, est quelque chose de passager, de momentané qui n'existe que dans l'instant où l'âme agissante le produit, et qui ne reste pas en elle dans l'instant suivant où elle n'agit plus par son franc arbitre pour le produire; mais considéré en tant qu'acte ou terme de l'exercice de la liberté, est-il aussi quelque chose de passager et de momentané? ou est-il quelque chose de permanent et de durable, jusque à ce qu'il ait été rétracté ou détruit par un acte contraire? C'est sur quoi les opinions sont partagées, et entièrement laissées à la liberté des écoles. Si on embrasse la première opinion, il faut dire que l'acte qui passe est distingué de l'état de péché qui reste; si on épouse la seconde, il faut dire que l'état de péché n'est autre chose que l'acte ou le terme de l'action qui reçoit dans l'âme continue d'y être, et y reste jusque à ce que l'âme recouvre l'état de la grâce.

Pour mieux entendre cette note, voyez celle qui se trouve à la col. 198 de notre Instruction précédente, où est cité un texte de l'Encyclopédie.

(1) Tit. 1, 5^e Lettre pastorale sur les conférences ecclésiastiques, p. 7.

(2) Pestilentibus et insidiantibus eorum scriptis mendacia et munientia scripta præterdam quibus rabies qua furunt, aut etiam ipsa sanetur, aut à le dendis aliis repellatur. T. 10, p. 411.

ils, la difficulté par rapport au péché personnel ou actuel, elle sera résolue touchant le péché originel.

Au reste, sans discuter ces opinions théologiques, nous croyons expliquer d'une manière bien intelligible et bien satisfaisante cette tache, cette culpabilité originelle, en disant que c'est l'état du péché dans lequel les descendants d'Adam sont conçus *enfants de colère par leur nature* viciée, détériorée quant à l'âme et au corps, à cause de l'acte de désobéissance produit physiquement par la volonté de leur premier père, et moralement par la leur contenue en la sienne. Nous demande-t-on ce que c'est que cet état de péché? Nous répondons, suivant le langage de l'Ecriture, que c'est un état dans lequel *ils sont, dès le sein de leur mère, aliénés, éloignés de Dieu* (1) par leur amour dominant d'eux-mêmes et par leur attache désordonnée aux créatures. Nous demande-t-on si cet amour, cette attache est une habitude? Nous répondons que c'en est une dans le sens que l'explique S. Thomas (2); dans le sens aussi que la foi, l'espérance, la charité sont des habitudes infuses dans un enfant qui vient d'être baptisé et qui n'a encore produit aucun acte de ses vertus; dans le sens encore que l'état de péché fut au moment même qu'Adam consumma son acte de désobéissance une habitude qu'il n'acquies point par la répétition de plusieurs actes, et qu'il conserva jusque à ce qu'il eût recouvré la grace sanctifiante; dans le sens enfin que la haine qu'un vindicatif a dans son cœur et qui lui fait prendre la résolution de tuer son ennemi est en lui une affection habituelle pour l'acquisition de laquelle un seul acte de sa volonté lui a suffi, et qu'il conserve même pendant le sommeil, jusque à ce qu'il la détruise par une disposition contraire.

Si on nous objecte que les descendants d'Adam n'ont produit aucun acte qui ait pu leur faire acquies cette tache à la créature préférée au Créateur, nous répondons qu'ils l'ont acquise par l'acte de désobéissance que leur propre volonté renferme dans celle d'Adam a produit moralement en vertu d'un pacte dont les conditions leur étaient en soi si avantageuses, que la prudence exigeait, qu'au cas qu'elles leur eussent été proposées, il les acceptassent, et que par conséquent Dieu aurait pu leur commander d'accepter;

(1) *Alienati sunt peccatores a vulva, erraverunt ab utero. Psal. 57, 3.*

(2) *Duplex est habitus. Unus quidem quo inclinatur potentia ad agendum, sicut scientiæ et virtutes dicuntur habitus, et hoc modo peccatum originale non est habitus. Alio modo dicitur habitus, dispositio alicujus naturæ ex multis compositæ, secundum quam bene se habet vel male ad aliud; et præcipue cum talis dispositio fuerit quasi in peccatum versa, ut patet de ægritudine et sanitate; et hoc modo peccatum originale est habitus. Est enim quedam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniæ in qua consistebat ratio originalis justitiæ, sicut etiam ægritudo corporalis est quedam inordinata dispositio corporis, secundum quam solvitur æqualitas in qua consistit ratio sanitatis unde peccatum originale languor naturæ dicitur. 1-2, q. 82, a. 1.*

d'où il suit, 1° qu'il eût pu, sans leur faire le moindre tort, les nécessiter d'y consentir; 2° qu'il a été en droit de faire pour eux ce pacte, et en conséquence de les traiter comme si eux-mêmes l'avaient fait, ou eussent librement consenti à ce qu'il fût fait en leur nom. Or dans l'un et dans l'autre de ces deux derniers cas, ils n'eussent eu aucun sujet de se plaindre de Dieu, quoique l'événement favorable, qu'ils avaient beaucoup plus lieu d'espérer, ne fût pas arrivé, et que le mauvais succès, qu'ils avaient beaucoup moins lieu de craindre, eût frustré leur espoir. Ils n'ont donc aucun sujet d'accuser Dieu d'injustice ou de défaut de bonté dans l'ordre présent des choses, quand même il serait certain (ce qui toutefois ne l'est pas) que leurs âmes n'ont pas existé en même temps que celle d'Adam, et n'ont pas librement consenti à ce pacte. Enfin si on nous objecte que ce pacte est une pure invention des théologiens, et qu'on n'en trouve aucun vestige, soit dans l'Ecriture, soit dans la tradition; nous répondons qu'il en est fait mention dans plusieurs textes que nous indiquons (1): d'ailleurs quand même il ne serait fondé que sur une pure supposition, nous serions en droit de l'opposer aux incrédules, comme ayant toutes les conditions que Bayle, leur coryphée, exige pour une bonne hypothèse.

TROISIÈME OBJECTION.—La tache originelle, qui est sans doute quelque chose de positif dans l'âme, peut-elle être causée physiquement ou moralement par le péché d'Adam? Dieu peut-il, sans blesser sa sainteté, imprimer lui-même cette tache à une âme sortie pure de ses mains? Peut-il être l'auteur d'une affection dérégulée, d'une attache désordonnée à la créature préférablement au Créateur? Peut-il sans injustice produire cette attache essentiellement vicieuse dans une âme qui n'y a point consenti par sa propre volonté?

RÉPONSE.—Cette difficulté n'en est pas une pour les défenseurs du sentiment exposé dans notre seconde, troisième et quatrième réflexions; selon eux, la perte de la justice originelle, en tant qu'elle a accompagné ou suivi l'acte de désobéissance d'Adam commise moralement par toute sa race, n'a rien de positif, et n'est qu'une simple exclusion de tout amour, soit surnaturel, soit naturel de Dieu, laquelle renferme une vraie tache ou difformité. Elle est aussi assez facile à résoudre dans l'opinion qui fait coexister toutes les âmes des hommes à celle d'Adam,

(1) 1° Augustinus, lib. 16 de Civit. Dei, cap. 27, in hæc Gen. verba, *Delebitur anima illa de populo suo, quia pactum meum irritum fecit*, sic loquitur: *Parvuli secunum communem generis humani originem, omnes in uno illo testamentum Dei dissipaverunt in quo omnes peccaverunt...; testamentum autem primum quod factum est ad hominem primum, profecto illud est, Quæ die ederitis, morte moriemini.* 2° Hieronimus, in hæc verba capitis 6 Osee, *Ipsi sicut Adam transgressi sunt pactum meum, ibi prævaricati sunt in me, sic habet et Imitati sunt in me Adam, ut quod ille in Pa-adiso fecerat, pactum meum, legemque præteriens, isti in terra facerent.*

et qui suppose qu'elles ont librement consenti à ce que cette attache, cette affection déréglée leur fût imprimée par le démon, dont elles deviendraient les esclaves au cas qu'Adam péchât : *Volenti non fit injuria* ; mais la solution n'en est pas si aisée dans l'opinion commune, qui suppose que ces âmes n'existaient pas alors, et n'ont donné par leur propre volonté aucun consentement. Cette dernière opinion nous paraît la plus probable, la mieux fondée, sinon en raison, du moins en autorité ; et l'adoptant comme telle, nous répondons que ce n'est point la volonté ni l'opération de Dieu, mais celle de notre premier père (en tant qu'elle a produit l'acte de désobéissance) qui est la cause directe (1) de cette tache et de cette affection déréglée avec laquelle tous ses descendants viennent au monde, et qu'ils contractent à cause de leur génération, dont il est primitivement l'auteur, et comme dit S. Thomas, le *moteur* (2). Nous disons à l'é-

(1) Par cause directe nous entendons celle à qui un effet doit être attribué quant à sa culpabilité, quoique elle ne produise point son être physique, mais seulement son être moral. Un exemple fera mieux entendre notre pensée. La décollation de S. Jean-Baptiste est attribuée dans l'Evangile à Hérode, qui dit de lui-même : *Joannem ego decollavi* (Luc. 9, 9), quoique ce ne fût pas lui, mais un de ses soldats qui, par son ordre, eût coupé la tête au saint Précurseur de J. C. ; cette action, ce crime, dont il avait produit non l'être physique, mais seulement l'être moral, n'avait, à proprement parler, pour véritable auteur, pour principe déterminant et décisif, pour cause primitive et proprement dite, que ce prince qui en était vraiment coupable : au lieu que son soldat, quoique il eût seul opéré physiquement cette décollation, en était innocent. On voit par cet exemple que, quand de deux causes qui influent sur un effet l'une en produit l'être physique, l'autre l'être moral, celle-ci qui détermine celle-là à agir doit seule recevoir tout le blâme de la culpabilité que cet effet renferme. Quand même donc l'acte de désobéissance d'Adam n'aurait produit dans ses enfants que l'être moral de leur attache ou affection désordonnée, il ne laisserait pas d'en être la cause directe et proprement dite. Au reste ni la foi ni la raison n'empêche de soutenir, en admettant la coexistence de toutes les âmes à celle d'Adam, que l'être même physique de cette attache est une production de la volonté d'Adam agissant sur elles. Si la volonté a pu agir physiquement sur son âme, n'a-t-elle pas pu agir de même sur les nôtres, selon le sentiment de plusieurs théologiens et philosophes qui attribuent aux êtres spirituels et même aux corporels une causalité physique, c'est-à-dire la puissance réelle de produire eux-mêmes des modalités dans les esprits et dans les corps ? On peut voir là-dessus notre précédente Instruction (Col. 170 et suiv.), où les motifs de ce sentiment sont exposés contre le système des causes occasionnelles. On peut aussi soutenir dans ce même sentiment qu'il ne faut pas chercher ailleurs que dans l'opération de la volonté du démon, dont toutes les âmes des descendants d'Adam sont devenues esclaves, la cause physique de leur attache ou affection au péché : de même qu'il ne faut pas chercher ailleurs la cause des mauvaises pensées et des mauvais désirs qu'elles sentent, lorsque cet esprit tentateur les sollicite au mal.

(2) *Inordinatio* que est in isto homine generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis qui movet motione generationis omnes qui ex ejus origine derivantur. T. 2, q. 81, a. 1.

gard du principe ou de la source de cette tache originelle dans l'ordre actuelle des choses ce qu'on aurait dit à l'égard du principe ou de la source de la justice originelle que tous les hommes auraient hérité d'Adam, s'il avait obéi. Cet acte d'obéissance aurait été pour lui-même et pour tous ses enfants la cause de son salut et du leur précédé de l'infusion de la grace sanctifiante, dans laquelle Dieu, en considération de cet acte produit physiquement par Adam et moralement par eux, les aurait créés et conservés sur la terre, jusque à ce qu'il les eût transférés au ciel.

Cette grace sanctifiante, ce salut ou bonheur éternel ne leur aurait pas été plus dû pour une bonne action de leur premier père, à laquelle leur volonté personnelle n'aurait eu aucune part, que la tache originelle ne leur est due pour une mauvaise action de ce même père, à laquelle leur propre volonté n'a nullement participé. Les conditions du pacte dont nous avons parlé renfermaient une espèce de compensation qui rendait équitable et légitime ce qui sans elle aurait blessé les lois de la sainteté et de la justice. Ces lois auraient été violées, si Dieu avait fait dépendre de la désobéissance d'Adam l'état de misère de ses descendants, sans faire dépendre de son obéissance leur état de sainteté et de béatitude ; mais il avait fait dépendre également leur sort du sien pour le rendre autant et même plus heureux si Adam avait obéi qu'il n'est malheureux à cause de sa désobéissance. Nous le répétons d'après M. Bossuet ; Dieu avait fait l'homme si parfait, et lui avait donné une si grande facilité de conserver, et pour lui et pour toute sa postérité, le bien immense qu'il avait mis en sa personne, que les hommes n'avaient qu'à remercier cette divine bonté d'avoir renfermé en lui tout le bonheur de ses enfants qui devaient composer tout le genre humain. Si Dieu est juste à punir, il ne l'est pas moins à récompenser. Si Adam eût persévéré, il eût été récompensé dans tous ses enfants, et la justice originelle eût été leur héritage commun. Maintenant ils ont perdu en leur père ce que leur père avait reçu pour lui et pour eux ; et privée de ce grand don la nature humaine devient et malheureuse et maudite dans ses branches, parce qu'elle l'est dans sa tige.

« Considérons la justice humaine, nous y verrons une image de cette justice de Dieu. Un père dégradé perd sa noblesse et pour lui et pour ses enfants, surtout pour ceux qui sont à naître ; ils perdent en lui tous leurs biens lorsqu'il mérite de les perdre. S'il est banni et exclu de la société de ses concitoyens et comme du sein maternel de sa terre natale ils sont bannis avec lui à jamais. Pleurons, malheureux enfants d'un père justement proscrit ; race dégradée et déshéritée par la loi suprême de Dieu, et bannis éternellement autant que justement de la cité sainte qui nous était destinée dans notre origine ; adorons avec tremblement les règles sévères et impénétrables de la justice de Dieu dont nous voyons les vestiges dans

la justice quoique inférieure des hommes ! »

Mais en même temps bénissons avec reconnaissance, louons avec joie les salutaires desseins de sa miséricorde qui, selon la pensée de S. François de Sales, a eu plus d'efficacité pour sauver le genre humain que la malheureuse chute d'Adam n'en a eu pour le perdre. Bien loin que le péché du premier homme ait surmonté la bonté divine, il n'a fait que l'exciter et l'augmenter en la provoquant : il s'est livré une espèce de combat, où la douce et amoureuse bonté de notre Dieu, prenant comme une nouvelle vigueur en la présence du péché son ennemi a, pour ainsi dire, réuni ses forces et a remporté la victoire, en faisant *surabonder la grâce*, où *le péché avait abondé* (1 Tim. 1, 14); car quoique la providence divine ait laissé en nous, parmi les effets de sa miséricorde, des traces de sa juste colère, l'obligation de travailler, l'assujettissement aux maladies, la nécessité de mourir, les combats que livre la concupiscence, il est pourtant vrai que la bonté de Dieu éclate en ces misères, et qu'elle les tourne à l'avantage de ceux qui l'aiment. Les travaux lui donnent lieu de faire voir en nous la patience; il nous inspire le mépris du monde à l'occasion de la mort que nous devons subir; et les révoltes de la chair l'engagent à nous secourir, afin de nous procurer des victoires d'autant plus glorieuses pour lui, plus honorables et plus méritoires pour nous, qu'elles sont plus difficiles à gagner et qu'elles nous coûtent plus de peines à essuyer, plus d'obstacles à surmonter, plus d'efforts à faire sur nous-mêmes, plus d'exercice de notre franc arbitre pour coopérer à la grâce qui agit avec nous, et avec laquelle nous agissons.

Ces peines, ces obstacles, ces grands efforts n'auraient pas mis à tant d'épreuves notre liberté dans l'état d'innocence, où nous serions nés si Adam n'avait pas péché. Nous y aurions eu des secours moralement infailibles qui nous eussent donné tant de facilité pour persévérer dans la justice originelle, que cette persévérance ne nous eût presque rien coûté; par conséquent, selon les principes ci-dessus établis (Col. 304 et suiv.) elle ne nous eût attiré que peu d'honneur, de mérite, de récompense; au lieu qu'elle nous en attire beaucoup dans l'état présent, lorsque, suivant le bel exemple et l'expression énergique de S. Vincent de Paul (1), nous aimons et servons Dieu à la sueur de notre visage lorsque nous portons le poids du jour et de la chaleur (Matth. 2, 10) en travaillant avec zèle à la vigne du Seigneur, à notre sanctification ou à celle du prochain; lorsque vainquant toutes les répugnances de la nature, toutes les révoltes des sens, toutes les attaques du démon, toutes les voluptés du monde, nous avons le courage de persister jusqu'à la fin, malgré une foule de fortes tentations et de mauvais exemples, dans la pratique des bonnes œuvres. Cette pratique fervente et constante nous

fait acquérir une couronne de gloire beaucoup plus brillante et beaucoup plus agréable que celle qui nous aurait été accordée si l'obéissance d'Adam nous avait fait naître justes, et nous avait épargné, pour ainsi dire, presque tous les frais de notre salut. En ce cas notre gloire dans le ciel, notre béatitude éternelle n'aurait été guère plus grande que celle des enfants morts après le baptême, laquelle est mille fois plus petite que celle des patriarches, des prophètes, des apôtres, des martyrs, des saints pontifes, des confesseurs et des vierges qui ont emporté par violence le royaume des cieux (Matth. 11, 12), et l'ont conquis, pour ainsi parler, à la pointe de l'épée du franc arbitre, aidé, il est vrai, des secours de la grâce, mais secours auxquels souvent il lui a été facile de refuser sa coopération, qu'il n'a donnée qu'avec de grands efforts et de rudes combats.

De là que doit-on conclure ? Que l'état de la Rédemption, ainsi que s'exprime S. François de Sales, *vaut cent fois mieux que celui de l'innocence* (Traité de l'amour de Dieu, l. 2, c. 4).

1° Il vaut mieux pour la gloire de Dieu, plus honoré par de bonnes œuvres fort difficiles que les justes font dans l'état présent des choses qu'il ne l'eût été par de bonnes œuvres très-faciles que tous les hommes auraient faites dans l'état d'innocence : d'ailleurs celles de l'état présent donnent à Dieu un accroissement de gloire, étant faites en vertu des grâces obtenues et conférées par Jésus-Christ, qui, comme chef de tous les membres de son Eglise, anime, vivifie, divinise en quelque sorte tout le bien opéré en son nom, et lui communique par l'efficacité de son influence une valeur inestimable : valeur que n'auraient pas eue les bonnes œuvres de l'état d'innocence, dans lequel l'incarnation du Verbe ne devait pas avoir lieu, puisque le péché, dont la réparation a été son motif du moins principal, en aurait été banni. En supposant même qu'elle y aurait eu lieu, nous avons ci-devant prouvé (Col. 335, et suiv.) que Dieu n'y aurait pas été autant glorifié qu'il l'est dans l'état présent.

2° Il vaut mieux pour les hommes qui éprouvent que le sang d'un Dieu crucifié, lorsque, par la grâce du Rédempteur, ils en sont arrosés, devient pour eux, selon le langage du S. Evêque de Genève, une hyssoppe qui les remet dans une blancheur incomparablement plus excellente que celle de la justice originelle : comme Naaman sortit du fleuve où le Prophète lui avait dit de se laver beaucoup plus sain qu'il ne l'était avant sa lèpre, de même les pécheurs sortent du bain sacré, soit de la pénitence, soit du baptême, composé du sang d'un Dieu, beaucoup plus purs que s'ils n'avaient jamais été infectés de la lèpre du péché.

3° Il vaut incomparablement mieux pour l'honneur de la nature humaine, élevée à une dignité infinie par son union hypostatique à la nature divine et à la personne du Verbe, qui, selon la plupart des saints pères

(1) Voyez l'Histoire abrégée de sa vie, p. 379.

et des théologiens , ne se serait pas incarné si Adam n'avait pas péché. Notre septième éclaircissement (*Col. 335 et suiv.*) sur les motifs de la permission du péché, a mis cette vérité dans son jour.

De là encore que faut-il conclure ? Qu'on ne doit pas être surpris que Dieu n'ait pas empêché la chute du premier homme, puisqu'il a eu pour la permettre des motifs au moins égaux à ceux pour lesquels nous avons montré qu'il a sagement permis celle des anges. Il a su, pour sa gloire et pour celle des créatures libres et fidèles à sa grace, tirer du mal un bien plus grand que celui qui aurait eu lieu s'il avait empêché tout péché. N'avons-nous donc pas sujet de nous écrier avec l'Eglise : O péché d'Adam, il est bien vrai que tu nous étais nécessaire pour la plus grande gloire de notre nature, puisque tu devais être effacé par le sang d'un Dieu fait homme pour notre salut ! ô heureuse faute que celle qui nous a procuré un tel Rédempteur ! Nous pouvons bien dire à ce sujet ce que disait un ancien, que nous aurions perdu à n'être pas perdus ; c'est-à-dire, ajoute S. François de Sales, Notre perte nous a été à profit, puisqu'en effet la nature humaine a reçu plus de grâces par la rédemption du Sauveur qu'elle n'en eût jamais reçu par l'innocence d'Adam s'il avait persévéré en icelle.

De là encore que faut-il conclure ? Qu'on ne doit lire qu'avec indignation et horreur l'objection suivante de Bayle, qui semble s'y être surpassé lui-même en ruse artificieuse et en malignité diabolique, dans un injurieux parallèle entre l'empire de Dieu et celui du démon, à l'avantage duquel il prétend prouver que se termine la guerre que Lucifer et ses adhérents ont fait et font au Verbe incarné.

DERNIÈRE OBJECTION DE BAYLE CONTRE L'INCARNATION.— *Les théologiens nous enseignent qu'un grand nombre d'anges ayant péché ont fait un parti contre Dieu dans l'univers. Afin d'abrèger on désigne ce parti sous le nom de diable ou de démon, et on le reconnaît pour la cause de la chute du premier homme et pour le tentateur et le séducteur perpétuel du genre humain. Ce parti ayant déclaré la guerre à Dieu dès le moment de sa chute a toujours continué dans sa rébellion, sans que jamais il y ait eu ni paix ni trêve. Il s'est continuellement appliqué à usurper les droits de son Créateur, et à lui débaucher ses sujets, pour en faire des rebelles qui servissent sous ses étendards contre leur maître commun. Les premières hostilités à l'égard de l'homme lui réussirent : il attaqua dans le jardin d'Eden la mère de tous les vivants, et la vainquit ; tout aussitôt il attaqua le premier homme, et le renversa. Le voilà donc maître du genre humain. Dieu ne lui abandonna point cette proie ; il la délivra de cet esclavage, il la retira de cet état de félonie, en vertu de la satisfaction que la deuxième personne de la Trinité devait faire à sa justice. Cette deuxième personne s'engagea à devenir homme et à faire l'office de médiateur entre Dieu et le genre humain, et*

de Rédempteur d'Adam et de sa postérité. Il prit sur lui de combattre le parti du diable, de sorte qu'il fut le chef du parti de Dieu contre le diable, chef des créatures rebelles. Il s'agissait non de conquérir tous les descendants, car ils étaient tous sous le pouvoir du démon par la condition de leur naissance ; mais il s'agissait de conserver ou de recouvrer le pays conquis. Le but du médiateur Jésus-Christ et Fils de Dieu était de le recouvrer ; celui du diable était de s'y maintenir. La victoire du médiateur consistait à faire marcher les hommes dans le chemin de la vérité ou de la vertu ; celle du diable consistait à les conduire par les routes de l'erreur et du vice. De sorte que pour connaître si le bien moral égale le mal moral parmi les hommes, il ne faut que comparer les victoires du démon avec celles de Jésus-Christ. Or en parcourant l'histoire, nous ne trouvons que peu de triomphes de Jésus-Christ, Apparent rari nantes in gurgite vasto, et nous rencontrons partout les trophées du démon. La guerre de ces deux partis est une suite continuelle ou presque continuelle de prospérités du côté du diable ; et si ce parti rebelle faisait des annales de ses exploits, il n'y aurait point de jour qui n'y fût marqué d'une ample matière de feux de joie, de chants de triomphe, et de telles autres marques des bons succès. Bayle en fait un long détail qu'on omet comme inutile, n'étant que trop connu et n'étant pas trop contesté.

Les catholiques et les protestants conviennent qu'il y a très-peu de gens qui ne soient damnés. Ils ne savent que les orthodoxes qui vivent bien et qui se repentent de leurs crimes à l'article de la mort. Ils ne nient pas que les pécheurs d'habitude ne puissent être sauvés, en cas d'une bonne repentance au lit de la mort ; mais ils soutiennent qu'une telle repentance est si rare que rien plus. Selon cela il est clair que pour un homme sauvé il y en a peut-être un million de damnés. Or dans la guerre que le démon fait à Dieu il est question de la conquête des âmes ; il est donc sûr que la victoire demeure au démon : il gagne tous les damnés, et il ne perd que le petit nombre des âmes prédestinées au paradis. Il est donc victor prælio et victor bello ; car ayant inspiré aux hommes infiniment plus de mauvaises actions que Jésus-Christ ne leur en a inspiré de bonnes, il a été supérieur pendant le combat ; et comme il fait mourir dans l'impénitence finale presque tous les hommes, il conserve presque tout ce qu'il avait conquis. La mort met fin à la guerre ; Jésus-Christ ne combat point pour lui arracher les morts : il faut donc dire que cette guerre se termine à l'avantage du démon ; on lui cède, on lui abandonne ce qu'il prétendait.

RÉPONSE.— Cette longue objection se réduit à dire deux choses : la première, que le démon est vainqueur dans le combat, parce qu'il fait commettre plus de mauvaises actions que Jésus-Christ n'en fait opérer de bonnes ; la seconde, qu'il est vainqueur à la fin de la guerre, parce que, y ayant plus de damnés que de sauvés, les maux que le péché, dont il est l'instigateur et l'auteur, produit

dans ceux-là ne sont point surpassés ni même contrebalancés par les biens qu'il occasionne dans ceux-ci, aidés de la grace de Jésus-Christ. A quoi nous opposons les remarques suivantes, dont une partie, quant à la substance, est tirée des Mémoires de Trevoux (Juin 1755, p. 1513).

1° Comme l'idée de vainqueur emporte celle d'un ennemi indépendant de son ennemi vaincu, il faudrait, pour donner ce titre au démon, qu'il usât de ses instigations indépendamment de la permission de Jésus-Christ : ce qui étant faux dans tous les sens imaginables, ne peut servir de rien à montrer véritable la supériorité que Bayle ose attribuer au tentateur et au séducteur du genre humain sur le Rédempteur d'Adam et de sa postérité.

2° Pour qu'on pût comparer les mauvaises actions que fait commettre le démon aux bonnes dont la grace de Jésus-Christ est le plus noble principe, et dont par cette raison l'honneur et la gloire lui appartiennent principalement, il serait nécessaire que le démon agit comme Jésus-Christ sur nos âmes, comme cause non seulement morale, mais encore physique et vraiment efficiente des actes libres de notre volonté ; ce qui est encore très-faux, puisque, à proprement parler, le démon n'est pas l'auteur, mais uniquement l'instigateur des actes de péché que notre seul franc arbitre produit physiquement.

3° Pour que le démon méritât le nom de vainqueur, il faudrait que les sujets qu'il entraîne dans l'abîme fussent tous soustraits à l'empire de Jésus-Christ : autre fausseté manifeste ; car l'empire de Jésus-Christ s'étend aussi bien sur les réprouvés que sur les saints ; sa gloire éclate par la punition des méchants comme par la récompense des bons. C'est un grand et juste roi qui distribue par lui-même des couronnes à ceux qui l'ont bien servi, et qui se venge des rebelles par le ministère des démons. Dit-on dans le gouvernement des états politiques que les bourreaux qui exécutent les arrêts de la justice du prince contre les scélérats sont ses vainqueurs parce qu'ils lui ôtent le moyen de répandre désormais des grâces sur ces criminels.

4° Cette proposition : *Pour un homme sauvé il y en a peut-être un million de damnés*, renferme une horrible exagération, surtout si par ce mot *damnés* on entend ceux qui endurent non seulement la peine du dam, mais encore celle du sens. C'est ce que nous nous proposons de faire voir très-clairement dans l'Instruction suivante sur l'éternité des peines, en y expliquant cette sentence de l'Evangile : *Beaucoup d'appelés, mais peu d'élus*.

5° Quand même le nombre des damnés serait plus grand que celui des sauvés, on ne pourrait en rien conclure à l'avantage du démon. Ce serait encore le cas de la comparaison dont on vient de se servir : les exécuteurs de la justice humaine seraient-ils vainqueurs du prince, s'il arrivait que le nombre des criminels à punir surpassât celui des sujets dignes de récompenses ?

6° Bayle ne se moque-t-il pas de ses lecteurs en leur exposant avec emphase, avec conjoissance et applaudissement, *les trophées, les feux de joie, les chants de triomphe du démon*, qu'il nomme *Victor praelio, Victor bello* ? Comme si les exploits du prince des ténèbres détruisaient l'empire de Jésus-Christ ou l'empêchaient de s'étendre à tout l'univers ; comme si Jésus-Christ, vaincu par cet ennemi superbe, insolent, insultant à sa honteuse défaite, gémissait de la perte de son honneur et de la diminution de ses états ; comme si son auguste nom ne faisait pas fléchir tout genou non seulement dans le ciel et sur la terre, mais encore dans les enfers, où les prospérités, les bons succès, les trophées de satan préparent à lui et à ceux qui, servant sous ses étendards, contribuent et applaudissent, comme Bayle, à ses victoires, *une ample matière, non de feux de joie et de chants de triomphe, mais de flammes dévorantes, de douleurs accablantes, de cris lugubres et lamentables* ; comme si les degrés de gloire et de béatitude dont eussent joui les méchants, s'ils avaient voulu, ainsi qu'ils le pouvaient, se sauver, étant, selon ce qui a été dit ci-dessus (Col. 333), transférés aux bons, aux saints, Jésus-Christ n'était pas honoré, glorifié par ceux-ci seuls, autant qu'il l'eût été par tous les hommes, si tous se fussent sauvés ; enfin comme si les bonnes actions que font les bons dans l'état actuel avec des secours généraux, étant beaucoup plus difficiles et par là même beaucoup plus honorables, plus méritoires que toutes celles qui eussent été faites avec des secours spéciaux dans l'état d'impeccance, ne donnaient pas plus de gloire à Jésus-Christ, que ne lui en ôtent les mauvaises actions des méchants.

Pour voir combien ces remarques sont solides, il n'y a qu'à lire l'extrait d'un de nos Mandements, imprimé en note aux colonnes 372-377, et où sont cités les textes de la sainte Ecriture, qui, en attribuant à Jésus-Christ les fonctions d'un Rédempteur généreux, bienfaisant, libéral, miséricordieux, y joint celles d'un juge attentif, éclairé, impartial, juste. Bayle donc a eu tort de dire seulement que la victoire du Médiateur consistait à faire marcher les hommes dans le chemin de la vérité et de la vertu ; il aurait dû ajouter, pourvu qu'eux-mêmes, dociles aux touches de sa grâce, voulussent y marcher, et à condition que, s'ils ne le voulaient pas, ils seraient condamnés et punis : car ce titre de Médiateur entre Dieu et les hommes (1 Tim. 2, 5) exigeait de lui que par de sages tempéraments il sût concilier les intérêts du genre humain, dont il avait épousé la nature et dont il voulut bien être le Rédempteur, avec les intérêts de sa nature divine, dont les attributs sont une bonté magnifiquement rémunératrice de la vertu, une justice terriblement vengeresse du vice, une sainteté souverainement équitable, pour faire, selon les propres expressions de Bayle, *une très-grande distinction entre ceux qui l'honorent, le respectent, et ceux qui le méprisent et l'offensent*.

Enfin tirons de tout cela une dernière conclusion relativement à la principale assertion que nous avons entrepris de prouver contre des philosophes antichrétiens; savoir que les lumières de la foi et de la raison s'accordent et s'entraident pour résoudre d'une manière satisfaisante les questions que font les incrédules, premièrement sur la permission du péché; secondement sur la transmission du péché: questions qui ont fait la matière des deux premières sections de cette Instruction. En attendant que nous ayons fait imprimer la troisième instruction, qui concerne la punition du péché, pouvons-nous mieux finir celle-ci, qu'en vous adressant, mes très-chers frères, ces paroles d'un grand et saint pontife (1), qui sont bien analogues au but que nous nous y sommes proposé, et bien

(1) S. Léon, Sermo de Nativ.

propres à vous inspirer les sentiments d'allégresse spirituelle et de pieuse reconnaissance qu'exigent les mystères de l'Incarnation et de la Rédemption? *Dignis, dilectissimi, exultemus gaudiis, et pia gratiarum actione lætemur..... ampliora adepti per ineffabilem Christi gratiam, quam per Diaboli amiseramus invidiam: nam quos virulentus inimicus primi habitaculi felicitate dejecit, eos sibi incorporatos Dei Filius ad dexteram Patris collocavit, cum quo vivit et regnat in unitate Spiritus sancti per omnia sæcula sæculorum. Amen.*

Donné à Boulogne, en notre Palais Episcopal, le 1^{er} Janvier 1774.

FRANCOIS JOSEPH, évêque de Boulogne.

Par Monseigneur,

CLÉMENT, Secrétaire.

TROISIEME INSTRUCTION

SUR L'ACCORD DE LA FOI ET DE LA RAISON DANS LES MYSTÈRES DE L'INCARNATION ET DE LA RÉDEMPTION.

TROISIÈME SECTION.

L'éternité de la punition du péché.

FRANCOIS JOSEPH, par la grâce de Dieu, et celle du saint Siège Apostolique, évêque de Boulogne, etc., à tout le clergé de notre diocèse; salut et bénédiction en celui qui est la sagesse née de Dieu avant les siècles, et incarnée dans la plénitude des temps, pour racheter les hommes qui, ayant tous péché en Adam, étaient par leur nature enfants de colère et esclaves de satan, pour qui, en punition de son apostasie, un feu éternel a été préparé.

L'ouvrage que nous vous adressons, mes très-chers frères, est le complément de celui que nous fîmes imprimer en 1774. Sa division annonçait trois sections relatives à trois sortes de difficultés sur les causes et les fins des mystères de l'Incarnation et de la Rédemption. Nous nous y proposâmes de convaincre d'erreur le monde incrédule, 1^o touchant le péché, à l'égard de sa permission qu'il blâme comme désordonnée; 2^o touchant la justice, à l'égard de sa transmission qu'il rejette comme injuste; 3^o touchant le jugement, à l'égard de sa punition éternelle qu'il condamne comme cruelle. Après avoir vengé dans notre Instruction précédente la doctrine chrétienne sur les deux premiers points, il ne nous reste dans celle-ci qu'à la justifier sur le dernier.

I. Éternité des peines, opposée, selon Bayle, à la saine philosophie, et à l'idée brillante de la bonté divine.—Si nous n'avions à défendre l'équité des peines perpétuelles de l'enfer que contre des originistes, des sociniens et d'autres hérétiques, nous leur opposerions les immuables arrêts du ciel, les divins oracles (1)

des livres saints qu'ils révèrent, et qui, selon eux, sont les seules règles de la foi; mais nous avons à combattre des déistes, des matérialistes et d'autres incrédules, qui ne respectent et ne redoutent que les seules armes de la raison. Loin de nier que l'Écriture enseigne cette éternité de tourments, ils en prennent occasion d'accuser notre foi d'être tout-à-fait déraisonnable sur ce point de notre doctrine, qui suivant les propres paroles de Bayle, est le plus grand scandale que les esprits philosophes puissent prendre de notre théologie. Tout grand raisonneur, ajoute-t-il, qui ne consultera que la lumière naturelle et cette idée brillante d'une bonté infinie qui, moralement parlant, constitue le principal caractère de la nature divine, se choquera de ce que dit l'Écriture de la durée infinie des supplices de l'enfer (*Dict. hist.*, t. 3, p. 2616).

II. Cause de l'incrédulité touchant ce dogme de la foi.—Oui, sans doute, répondons-nous, la vérité de ce qu'en dit l'Écriture choquera toujours les esprits follement philosophes,

un feu qui ne s'éteindra pas (*Isai.* 56, 24); l'oracle de Daniel, les représentations couverts d'un opprobre éternel (*Dan.* 12, 2); l'oracle de S. Paul, menaçant d'une punition perpétuelle (2 *Thess.* 1, 9) les rebelles à la lumière de l'Évangile; l'oracle de Jésus-Christ, déclarant qu'il y a des péchés qui ne seront jamais remis dans le siècle futur, et par conséquent qui y seront toujours punis; l'oracle encore de Jésus Christ qui, pour exprimer l'éternité du supplice des damnés, emploie les mêmes termes dont il se sert pour exprimer l'éternité de la vie des bienheureux et de sa propre vie: *ibunt hi in supplicium æternum, justi autem in vitam æternam* (*Matth.* 25, 46). *Ego sum vivens in sæcula sæculorum*, *Apoc.* 1, 18). *Cruciantur die ac nocte in sæcula sæculorum* (*Ibid.* 20, 10).—Il y a dix autres textes dans la sainte Écriture où ces mots, *in sæcula sæculorum*, signifient évidemment la même chose que *per omnia sæcula sæculorum*. On peut les voir cités dans la concordance au mot *sæculum*.

(1) L'oracle d'Isaïe, annonçant pour les réprouvés

partisans du vice ou de l'impiété, sectateurs d'Epicure, de Lucrèce, de Vannini, d'Hobbes, de Spinoza et de cet auteur *insensé* du *Système de la nature* qui, sourd à la voix des cieux et des astres, dont la manifique splendeur et le cours si constamment régulier *publient* si hautement l'existence et la gloire de leur créateur, a osé dire en son cœur pervers et écrire en son livre abominable : *Il n'y a point de Dieu*. Ce sont là tous grands raisonneurs contre cette durée infinie de supplices, parce que faisant tout ce qu'il faut pour la mériter, ils ont tous grand sujet de la craindre comme vraie, et grand intérêt à la rejeter comme fausse. C'est pour cette raison qu'elle est le plus grand sujet qu'ils puissent prendre ; car c'est ici un scandale pris et non donné, selon le langage de notre théologie ; *Scandalum acceptum et non datum*. Mais cette vérité ne scandalisera, ni ne choquera jamais les amateurs de la vertu, les ennemis de l'irréligion, les vainqueurs de la volupté, qui, ayant tout lieu d'espérer en un Dieu rémunérateur (Hebr. 11, 6), parce qu'ils soumettent les passions à l'empire de la raison, consulteront sans préjugé la lumière naturelle, et considéreront avec attention les preuves philosophiques dont les docteurs de l'Eglise ont appuyé le dogme de l'éternité malheureuse.

Loin de le rejeter comme cruel, ils l'ont en partie fondé sur cette idée brillante d'une bonté infinie, qui, selon Bayle, constitue le principal caractère de la nature divine. Pourquoi disons-nous (c'est la judicieuse réflexion de l'un (1) d'eux) que Dieu est souverainement bon, sinon, parce que aimant souverainement le bien moral dont il est le suprême auteur, et dont sa bonté pour l'homme l'engage à exiger de lui la salutaire pratique, il a une souveraine horreur pour le mal ? Et qu'est-ce à l'égard de Dieu que d'avoir une souveraine horreur pour le mal, si ce n'est de le poursuivre sans cesse, et d'en être l'implacable vengeur ? *Quis boni auctor, nisi qui et exactor ? Proinde quis mali extraneus, nisi qui et inimicus ? Quis inimicus, nisi qui et expugnator ? Quis expugnator, nisi qui et punitor ?* Ainsi raisonnait Tertullien contre Marcion, avec la force d'un style énergiquement concis qui renferme beaucoup de choses en peu de mots (2). Comprenez donc, ô homme (c'est toujours le même docteur qui parle), comprenez ce que c'est qu'un Dieu bon : c'est un Dieu opposé essentiellement au péché, un Dieu toujours ennemi du péché, et par conséquent un Dieu toujours contraire à l'impunité du péché ; tellement qu'il ne serait plus Dieu s'il y avait un instant où il cessât de le haïr, de le détester, et de vouloir le punir ! Cessant dès lors d'être juste et saint il ne

serait plus un Dieu bon de la manière qu'il l'est et qu'il le doit être, puisque c'est la sainteté (1), la justice qui est la plénitude de sa divinité et qui le constitue Dieu parfait, père parfait, monarque parfait : père le plus excellent, le plus bienfaisant ; le plus digne d'être respecté, aimé ; monarque le plus grand, le plus puissant, le plus digne d'être craint, redouté : père le plus plein de tendresse, de douceur, de clémence miséricordieuse envers ses enfants prodigues revenus de leurs égarements ; monarque le plus porté par amour de l'ordre à user de fermeté, de rigueur, de sévérité inflexible envers ses sujets révoltés, non repentants de leur rébellion. *Justitia etiam plenitudo est divinitatis ipsius, exhibens Deum perfectum, et patrem et Dominum : Patrem, clementia : Dominum disciplina. Patrem, potestate blanda : Dominum, severa. Patrem, diligendum pie : Dominum, timendum necessarie. Diligendum, quia malit misericordiam quam sacrificium : et timendum, quia nolit peccatum. Diligendum quia malit penitentiam peccatoris quam mortem : et timendum, quia nolit peccatores sui jam non penitentes.*

Nous avons dessein d'éclaircir davantage ce raisonnement de Tertullien dans le cours de cette Instruction, et d'y justifier les autres preuves philosophiques des saints pères touchant l'équité des peines éternelles. Nous la diviserons en deux chapitres, conformément à l'idée qu'a fait naître dans notre esprit ce texte sacré : *Je vous ai établi pour détruire et arracher, pour construire et planter*, dit Dieu à Jérémie (Jér. 1, 10), en le chargeant d'annoncer à son peuple incrédule la certitude de ses oracles, et la rigueur de ses vengeances futures contre ceux qui refusaient de les croire. Plaise au ciel de vérifier en nous les paroles accomplies dans ce prophète ! D'une part *construire et planter*, de l'autre *détruire et arracher*, ce sont les deux effets opposés qu'elles énoncent ; ces sont aussi les deux points auxquels nous réduisons cette dernière section de notre Instruction sur les mystères de

(1) C'est la sainteté qui (moralement parlant, c'est-à-dire dans l'ordre moral, dans ce qui a rapport aux mœurs) constitue le principal caractère de la nature divine. Dieu, dit M. Bossuet (T. 10, p. 8), se délecte particulièrement dans le nom de Saint. Il s'appelle très-souvent le Saint d'Israël (Isai. 6, 3) ; il se manifeste à son prophète comme le Très-Saint, le trois fois Saint dans ses trois personnes : et la gloire et la majesté qui remplissent toute la terre, sont l'éclat de sa sainteté dont il est revêtu comme d'un vêtement, dit David (Ps. 103, 2). Et S. Jean dans l'Apocalypse (Cap. 14, v. 8), voit quatre animaux qui ne cessaient de crier jour et nuit : Saint, Saint, Saint, le Seigneur Dieu tout-puissant, qui était, et qui est et qui doit venir. Remarquez ce cri partout : il n'y a rien qu'on publie avec un cri plus grand et plus persévérant ; rien qui éclate plus hautement dans tout l'univers que la sainteté de Dieu.

La sainteté est l'abrégé et comme un précis des perfections divines. Le Fils de Dieu, même dans sa dernière oraison parlant à son Père, comme pour renfermer en un seul mot ses perfections, l'appelle mon Père saint, mon Père juste (Joan. 17, 11, 25) ; et on ne trouve pas dans son Evangile qu'il lui ait donné d'autre titre que ces deux qui n'en font qu'un. Tom. 10, pag. 18.

(1) Tertul. 1. 2. contra Marcion., c. 13.

(2) Par exemple, ces deux mots de Tertullien, que Dieu est très-bon de son fonds et juste du notre : *Deus a suo optimus, de nostro justus*, donnent beaucoup à penser, et présentent d'abord l'idée du soleil, qui a de soi-même des lumières bienfaisantes, et ne forme des foudres meurtrières que quand de malignes exhalaisons de la terre lui en fournissent la matière sulphureuse.

l'Incarnation et de la Rédemption : dans le premier nous *construirons et planterons*, en y insérant et y développant tout ce qu'ont de plus solide et de plus conforme à la raison les écrits de saint Augustin et des autres saints docteurs sur l'éternité des peines. Dans le second, nous *détruirons et arracherons*, en y sapant et y extirpant tout ce qu'ont de plus fort en apparence et de plus épineux au fond les difficultés de Bayle et des autres principaux adversaires de ce dogme appartenant à la foi. Nous n'y ferons pas briller les pompeux ornements d'une éloquence mondaine, dont les fleurs sont répandues avec autant d'ostentation que de profusion dans les ouvrages que nous combattons. Quand même elles pourraient paraître belles et agréables dans celui-ci, elles ne seraient ni utiles ni bien-séantes dans une matière si sérieuse, si terrible ; mais nous tâcherons d'y exposer avec la noble et majestueuse simplicité d'une éloquence chrétienne et apostolique, les arguments mâles et nerveux d'une saine philosophie, qui ne trouve rien de déraisonnable à croire éternelle la punition des pécheurs impénitents ; puisque,

III. *Division de cette Instruction en deux chapitres.*—Premièrement, les seules lumières de la raison suffisent pour montrer clairement la solidité réelle des preuves philosophiques, dont se sont servis les docteurs de l'Eglise pour étayer cette croyance. Secondement, les seules armes de la raison suffisent pour repousser victorieusement la force apparente des objections spécieuses, dont se servent les docteurs de l'incrédulité pour attaquer cette croyance.

Quoique leurs écrits soient pleins d'inconséquences et d'erreurs faciles à être reconnues et rejetées par des lecteurs dont l'esprit bien cultivé et le cœur bien droit recherche et aime la vérité, ils contiennent cependant beaucoup de fausses lueurs, dont le vain éclat, formant une espèce de fascination, n'est que trop capable d'éblouir et de jeter dans l'illusion des personnes qui, peu instruites ou mal disposées, les confondent avec de véritables clartés dont il n'est pas facile de les distinguer. Ah, qu'il est à craindre qu'on ne s'y méprenne ! ou y trouve réuni tout ce que la sagacité profonde et le malin raffinement d'une *sagesse diabolique* (*Jacobi* 3, 15) ont pu inventer de plus captieux et de plus propre à séduire. Séduction d'autant plus aisée, que les peintures affreuses des perpétuels tourments de l'enfer, les idées exagérées de la clémence divine et de l'infirmité humaine, y conspirent contre l'esprit pour le rendre la dupe du cœur, fort adroit à le surprendre. Ce cœur, naturellement enclin au péché, voudrait en goûter tranquillement les douceurs passagères, sans en craindre les châtiments éternels. Pour dissiper cette crainte par l'espoir de l'impunité des crimes que la conscience lui reproche, il écoute volontiers la voix insidieuse des passions qui, en le flattant, cherchent à l'induire en erreur : leur langage faux, mensonger, imposteur, mais agréable, charmant, enchanteur, semblable

à celui des sirènes célèbres dans les fables des anciens poètes (1), ne réussit que trop souvent à persuader à l'esprit que le dogme des peines éternelles pour des fautes momentanées n'est pas moins contraire à la raison qu'opposé à la justice. De là vient que dans tous les siècles, depuis l'établissement de l'Eglise, il s'est trouvé tant de *grands raisonneurs sur la durée infinie des supplices de l'enfer*, tant d'impies et de libertins déclarés qui se sont *choqués de ce que l'Ecriture en dit*. Il se trouve encore tous les jours dans le sein même du christianisme des chrétiens faibles et chancelants que des incertitudes et des doutes, quoique souvent involontaires, sur la perpétuité de ces supplices, font *flotter là-dessus à tout vent de doctrine* (*Eph.* 4, 14) perverse, et mettent en danger de *faire naufrage dans la foi* (1 *Tim.* 1, 19).

Qui nous donnera de garantir notre âme du péril de cette damnable perversion et d'en préserver les autres ? Qui nous donnera l'esprit d'intelligence et de *force d'en-haut*, dont furent revêtus (*Luc.* 24, 49) les apôtres pour faire prévaloir les vérités de l'Evangile sur les erreurs de la philosophie épicurienne, que les matérialistes font revivre dans notre siècle ? A qui recourrons-nous ? A vous, Verbe divin, qui avez daigné vous faire chair et victime pour être le Rédempteur du genre humain et le destructeur des ouvrages du dé-

(1) Un poète moderne, moins fameux par ses talents distingués pour la littérature que par l'insigne abus qu'il en a fait contre la religion, a osé mettre dans la bouche de S. Louis parlant à Henri IV, les vers suivants :

Ne crois point, dit Louis, que ces tristes victimes,
Souffrent des châtiments qui surpassent leurs crimes ;
Ni que ce juste Dieu, créateur des humains,
Se plaise à déchirer l'ouvrage de ses mains.
Non ; s'il est infini, c'est dans ses récompenses ;
Prodigue de ses dons, il borne ses vengeances
Sur la terre on le peint l'exemple des tyrans.
Mais ici c'est un Père ; il punit ses enfants.
Il adoucit les traits de sa main vengeresse ;
Il ne sait point punir des moments de faiblesse,
Des plaisirs passagers, pleins de trouble et d'ennui.
Par des tourments affreux, éternels comme lui.

(*Henriade*, chant 7, p. 150.)

Remarquons là-dessus, dans ce poète, deux inconséquences qui montrent que la vaine beauté d'une imagination brillante n'a pas chez lui pour compagne l'utile solidité d'un jugement bien sain. 1° Il représente S. Louis comme régnant après sa mort dans le ciel, quoique pendant sa vie il ait certainement cru le dogme de l'éternité des peines par lequel on *dépeint sur la terre Dieu l'exemple des tyrans*, c'est-à-dire injuste, cruel, barbare comme un Phalaris, un Denys, un Néron. La croyance d'un tel dogme, qui ferait de Dieu un monstre de cruauté, est-elle compatible avec la sainteté méritoire du royaume des cieux ? 2° Le même poète représente S. Louis blâmant Henri IV d'avoir abandonné la foi des rois ses ancêtres. « *Leur culte*, lui fait-il dire, *était le mien ; pourquoi l'as-tu quitté ? Leur cœur simple et docile aimait la vérité. Enfants de l'Eglise ils ont chéri leur mère.* » Cette Eglise, dont les rois de France se sont fait gloire d'être les *enfants*, les fils aînés, est sans doute l'Eglise romaine. *Leur cœur simple et docile* aurait-il aimé la vérité, si le dogme de l'éternité des peines qu'elle leur enseignait et qu'ils croyaient vrai, était une erreur qui attribue à Dieu une dureté tyrannique ?

mon (1 Joan. 3, 8.) Les écrits artificieux des philosophes contempteurs de vos adorables mystères, sont vraiment les ouvrages de satan, père des mensonges et des blasphèmes dont ils sont remplis ; c'est lui qui les a enfantés dans l'esprit de ces auteurs impies, dont, possédant le cœur apostat, il a conduit la plume antichrétienne. Trempée dans le fiel d'amertume (Act. 8, 23) de cet ancien serpent (Apoc. 12, 9), et infectée de son venin adroitement caché sous de belles mais trompeuses apparences, elle n'aurait que trop, si on ne lui opposait un salutaire contre-poison, de quoi perdre les âmes que vous êtes venu sauver. O vous, sagesse incarnée, qui avez vaincu par vos saintes adresses (Eccli. 1, 6) ses malicieuses finesses, faites-nous triompher de toutes ses ruses ! Que la force de votre grace, aidant notre faiblesse, écrase sa tête orgueilleuse sous nos pieds (Rom. 16, 20). Que votre main, dirigeant la nôtre, travaille avec nous (Sap. 9, 20), et bénisse cet ouvrage entrepris pour votre gloire ! Que sa lecture attentive et réfléchie serve à diminuer le cours des torrents d'iniquité (Psal. 17, 5) qui désolent la terre, et à augmenter le nombre des bienheureux citoyens du ciel ! Qu'elle inspire aux justes et aux méchants une souveraine horreur du péché comme du souverain mal (1), supérieur à tous les maux de l'enfer, où son exécrable malice toujours subsistante est le juste objet de votre haine toujours vengeresse (2). Qu'elle serve à convertir les impies en les instruisant de vos voies

(1) Si j'avais, dit S. Augustin, nécessairement à choisir de la tache honteuse du péché ou de l'horrible habitation de l'enfer, je ne balancerais pas à me plonger dans le milieu des flammes plutôt que de me souiller d'un péché. *Si hic peccati pudorem, et illic cernerem inferni horrorem, et necessario uni eorum haberem immergi, prius me in infernum demergerem, quam peccatum in me committerem.* In Sermon. Commun. serm. 9.

J'aimerais mieux descendre innocent et pur dans l'enfer que de monter au ciel souillé de la tache du péché. *Mallem absque peccato gehennam intrare, quam peccati sorde pollutus cælorum regna intrare.* Idem, ibid.

(2) Les théologiens divisent cette haine en deux sortes : l'une qu'ils appellent haine d'abomination, et l'autre haine d'inimitié. La haine d'abomination est une aversion de la volonté divine, par laquelle Dieu déteste et a en horreur tout péché. La haine d'inimitié est celle par laquelle il le poursuit, se déclare son ennemi, s'en venge et lui fait ressentir les effets de sa colère ou de sa haine par les plus sévères châtimens qu'il a coutume d'en tirer.

Pour exprimer la grandeur de cette haine, il faut dire que Dieu hait le péché autant qu'il s'aime lui-même ; et les mêmes raisons qui obligent Dieu à s'aimer, l'obligent à haïr le péché comme lui étant infiniment opposé ; ainsi l'amour dont Dieu s'aime lui-même est le motif et la mesure de la haine qu'il porte au péché. 1° Comme Dieu s'aime d'un amour éternel et qu'il n'a jamais été un moment sans s'aimer, aussi Dieu hait le péché d'une haine éternelle, et n'a jamais été un moment sans le haïr. 2° Comme Dieu s'aime d'un amour si nécessaire, qu'il ne peut non plus cesser de s'aimer que cesser d'être Dieu ; il hait de même le péché d'une haine si nécessaire, qu'il ne peut non plus cesser de le haïr que de cesser d'être Dieu. 3° Comme Dieu s'aime d'un amour infini, de sorte qu'il

(Psal. 50, 15) toujours équitables et à confirmer les fidèles dans la foi, en leur faisant voir son accord avec la raison dans un dogme où elles paraissent si fort se contrarier ! Que la manifestation de leur parfait concert fasse tressaillir d'une sainte allégresse tous ceux qui vous cherchent ; et que ceux qui aiment le salut qui vient de vous disent sans cesse : Que le Seigneur soit glorifié ! (Psal. 34, 27.)

PREMIER CHAPITRE,

Où l'on justifie les preuves philosophiques que les saints docteurs ont données de l'équité des peines éternelles.

Les jugemens de Dieu, mes chers frères, n'ont pas besoin de la justification des hommes, puisqu'ils se justifient assez par eux-mêmes (1) ; cependant les saints docteurs, persuadés que comme les vases d'argent des Egyptiens furent, quoique profanes, employés par Moïse à des usages saints, ainsi les sciences humaines peuvent et doivent servir à l'éclaircissement des choses divines, se sont appliqués à faire voir sur l'éternité malheureuse les convenances que la raison y découvre, et ont répandu dans leurs écrits les rayons de la lumière naturelle qui la montrent équitable. C'est cette équité que nous entreprenons de montrer par la justification des preuves philosophiques qu'ils en ont données : nous les réduisons à quatre, dont voici l'abrégé, le fonds et la substance.

IV. Preuves philosophiques de l'équité des peines éternelles, réduites à quatre. — I. Le péché mortel étant infini en grièveté, mérite un châtimement infini en durée.

II. Celui qui pèche mortellement veut, autant qu'il peut, pécher toujours. Il mérite donc d'être puni toujours.

III. L'âme impénitente ne peut jamais réparer son péché, ni en effacer la tache, ni en abolir la coulpe. Elle doit donc en subir toujours la peine.

IV. La magnificence et l'éternité des récompenses surnaturelles promises par pure grâce à la vertu, compensent par une juste proportion et rendent équitables la rigueur et la perpétuité des châtiments destinés au vice.

La solidité de ces raisonnemens, dont nous établirons ci-après les principes inébranlables, n'empêche pas qu'ils ne soient en butte à la contradiction, non seulement des déistes et des autres incrédules, mais encore de divers auteurs chrétiens qui ont tâché d'en éluder ou d'en affaiblir la force. On donne parmi ces auteurs un rang distingué au célèbre Tillotson (2), archevêque de Cantorbéry qui, après avoir exposé plusieurs de ces

ne peut pas s'aimer plus qu'il ne s'aime ; aussi hait-il le péché d'une haine infinie, et il ne peut pas le haïr plus qu'il le hait. *Biblioth. des Prédicats, tom. 7, page 225.*

(1) *Judicia Domini vera justificata in semetipsa.* Ps. 18, 10.

(2) Tillotson s'acquit une grande réputation par ses ouvrages... Les Anglais regardent tous ses sermons comme ce qu'ils ont de plus excellent en ce genre. *Diction. de M. Lavocat, tom. 2, page 854.*

preuves, ajoute qu'aucune, à son avis, ne satisfait pleinement. Nous allons rapporter ses propres paroles.

V. *Objections d'un prélat anglican contre plusieurs de ces preuves.* — 1° Quelques-uns disent que le péché mérite une peine infinie à cause de la nature de l'objet contre lequel on pèche; savoir, Dieu, qui est un Etre infini.

Mais si l'on examine bien cette réponse je crains bien qu'on ne la trouve plus subtile que solide. Il est vrai que la dignité de la personne offensée aggrave beaucoup la faute; et qu'ainsi les actions par lesquelles on offense Dieu directement, sont sans contredit les plus criminelles. Mais on ne saurait accorder raisonnablement que l'énormité des crimes augmente pour cela à l'infini, et la raison en est claire : c'est que, dans cette supposition, il faudrait nécessairement que le démerite de tous les péchés fût égal; car il n'y a pas du plus ou du moins dans l'infini; or si le démerite de tous les péchés est égal, les peines doivent aussi être égales dans l'autre vie. Mais nier qu'il y ait divers degrés de peines, c'est un principe contraire et à la raison et aux paroles formelles de notre Seigneur, qui dit, que les uns seront battus de plus de coups (Luc. 12, 47, 48) que les autres, et qu'au jour du jugement quelques-uns seront traités plus tolérablement (Math. 11, 22, 24) que d'autres. D'ailleurs si le moindre péché commis contre Dieu peut être censé d'un démerite infini à cause de son objet, par la même raison la moindre peine infligée de Dieu pourra être regardée comme infinie à cause de son auteur; et ainsi toutes les peines que Dieu infligerait seraient égales, aussi bien que tous les péchés : c'est ce qui est d'une absurdité palpable. La réponse n'est donc pas bonne, et ne suffit pas pour résoudre l'objection.

2° D'autres répondent que si les méchants demeureraient toujours en ce monde, ils pécheraient toujours, et qu'ainsi ils méritent une punition éternelle; mais cela n'est pas plus satisfaisant : car qui peut assurer que si un homme vivait éternellement ici-bas, il ne viendrait jamais à se repentir et à changer de conduite?

De plus, la justice de Dieu punit seulement les péchés commis pendant le cours de cette vie, et non pas ceux que l'on aurait peut-être commis si l'on eût vécu plus longtemps.

3° On dit enfin que Dieu a mis devant les hommes un bonheur et un malheur éternel, et qu'ainsi le pécheur n'aura que ce qu'il a lui-même choisi.

Cette raison renferme deux choses qui semblent d'abord fournir une assez bonne réponse.

L'une, que la récompense, que Dieu promet à ceux qui lui obéissent est égale à la peine dont il menace ceux qui lui seront désobéissants; mais cela ne touche pas au nœud de l'affaire : car il n'est pas, à la vérité, contre la justice de récompenser quelqu'un au-delà de ce qu'il mérite, parce que alors c'est une pure faveur; mais il peut y avoir de l'injustice à punir quelqu'un plus que ne mérite ce qu'il a ait.

L'autre partie de la réponse, c'est que le pécheur n'a ici aucun sujet de se plaindre, puisqu'il n'aura que ce qu'il a lui-même choisi. Cela suffit, je l'avoue, pour imposer silence au pécheur, et pour le convaincre que sa perte vient de lui-même (Osee, 13, 9) : mais je ne vois pas que la difficulté tirée de la disproportion qu'il y a entre l'offense et la peine soit par là suffisamment résolue.

Telles sont les objections du prélat anglican contre la solidité des preuves qu'ont allégués les saints docteurs sur l'équité des peines éternelles. Comme il n'a tracé de leurs raisonnements qu'un précis fort succinct qui en diminue la force, nous avons dessein de les exposer dans toute leur étendue, d'examiner chacun d'eux séparément, et de l'éclaircir d'une manière propre à dissiper les nuages par lesquels on a tâché de l'obscurcir.

Eclaircissements justificatifs de la première preuve de l'équité des peines éternelles, fondée sur ce que le péché mortel étant infini en grièveté mérite un châtiment infini en durée.

Un ancien philosophe a eu raison de dire que si on voyait la beauté de la vertu dans tout son éclat, on en serait si ravi, qu'on ne pourrait s'empêcher de l'aimer éperdument. Nous n'avons pas moins raison de dire que si l'on aperçoit la laideur du péché mortel dans toute sa difformité, on en concevrait tant d'horreur, qu'on serait forcé de le haïr souverainement, comme étant le souverain mal de l'homme et de Dieu même. Souverain mal de l'homme, parce que lui ôtant la vie la plus précieuse, qui est celle de la grâce, il lui donne la mort la plus funeste, qui est celle de l'âme. Souverain mal de Dieu, parce que tendant à le détrôner, à l'anéantir, abusant de ses propres dons pour l'outrager, lui refusant ce qui lui est le plus dû par toute sorte de titres, lui ravissant sa gloire, qui est parmi ses œuvres *ad extra* son plus excellent bien, son bien souverain, il renferme à son égard 1° une malice souveraine; 2° une ingratitude souveraine; 3° une injustice souveraine; 4° une offense souveraine. Considérons-le successivement sous ces quatre points de vue, et convainquons-nous par là qu'étant infini en grièveté il mérite une peine infinie en durée.

PREMIÈRE CONSIDÉRATION. Souveraine malice du péché mortel.

Cette malice, supérieure à toutes nos idées, consiste en ce qu'il joint à la rébellion le déicide, et qu'il attente, non pas uniquement à la majesté, à l'autorité, mais encore à la vie, à l'existence même du Roi immortel de tous les siècles (1 Tim. 1, 17). Il ne se borne pas à attaquer injurieusement sa souveraineté par le refus superbe d'obéir à sa loi; mais autant qu'il est en lui il blesse mortellement, il détruit entièrement, il anéantit éternellement sa divinité, qui

renferme une infinité de grandeurs, de beautés, de perfections ineffables (1). Ces gran-

(1) Les perfections de Dieu ne sont pas moins au-dessus de toute expression que de tout éloge : *La fin de leurs louanges n'en est que le commencement*, et après s'être épuisé à les exalter dans la vue de parvenir à ce qu'elles ont de plus haut, on finit par demeurer interdit et frappé d'étonnement, à cause que plus on se flattait d'en approcher, plus on s'en trouve éloigné, tant est véritable ce que dit S. Paul, que *Dieu habite une lumière inaccessible* (1 Tim. 6, 16) ! Tant est vraie cette belle pensée d'un saint docteur, que si toute la terre était pleine de papiers à écrire, si tous les hommes étaient autant d'écrivains, et si toute l'eau de la mer était changée en encre, les papiers seraient plus tôt remplis, les écrivains plus tôt lassés et la mer plus tôt épuisée, que l'on exprimerait une seule des perfections de Dieu. Réunissez ensemble, si vous le pouvez, toutes celles des hommes, toutes les plus excellentes qualités du corps, de l'esprit et du cœur, toutes les merveilles de la nature, de la grace et de la gloire; ajoutez-les, augmentez-les, multipliez-les mille et mille fois, tout cela néanmoins ne serait rien ou ne serait que *comme une goutte d'eau* (Isaïe 40, 45) en comparaison de l'océan immense de divines perfections, dont l'on ne conçoit jamais mieux l'infinité qu'en désespérant de la concevoir.

Quelle langue mortelle pourra donc, sinon en bégayant, dire ce qu'elles sont, et où pourriez-vous en trouver une juste idée? Ne la cherchez pas ailleurs que dans l'Ecriture sainte, qui vous en donnera des notions sublimes. Dieu, qui l'a inspirée et qui seul pouvait exprimer dignement ce qu'il est, a conduit la main des écrivains sacrés, et s'est servi de leur plume comme d'un fidèle pinceau pour tracer lui-même son propre portrait. Aussi s'est-il peint en Dieu, et avec des traits si augustes, si majestueux, qu'il est facile même aux moins clairvoyants de le reconnaître pour l'auteur et l'objet tout à la fois de cet admirable tableau. Il y est représenté comme le Roi des rois, le souverain Monarque de l'univers (Math. 7, 9). La royauté ne lui est point venue par succession ni par élection; il ne la tient que de lui-même et de son propre fonds, c'est-à-dire, de sa nature infiniment noble et accomplie en tout. L'ancienneté de son empire remonte jusque avant l'origine de tous les temps (Eccli. 1, 1). L'éternité de son règne s'étend jusque au-delà de tous les siècles (Exod. 15, 18). La magnificence de sa gloire s'élève plus au-dessus des cieux, que les cieux eux-mêmes ne s'élevaient au-dessus de la terre. Quoique prodigieusement hauts et vastes, ils disparaissent comme un grain de poussière (Isaïe 40, 15) sous les yeux de son immensité qui remplit, excède sans bornes tous les espaces. La plénitude des trésors de science, de sagesse, renfermés dans son sein lui a suffi pour diriger seul tous ses ouvrages sans assistance de personne. *Qui est-ce qui a aidé l'esprit du Seigneur, ou qui lui a servi de conseiller* (Ibid. v. 13), et lui a montré dans la construction du monde ce qu'il fallait faire? Quel autre que lui a mesuré la hauteur du firmament, sondé la profondeur de l'abîme, compté les grains de sable, pesé les montagnes, mis les collines dans la balance, placé les eaux des fontaines dans leur équilibre, imposé des lois à la mer, en lui disant : *Tu viendras jusque là sans passer outre, et tu briseras ici l'orgueil de tes flots*? Quel autre que lui tient d'une main la voûte brillante du ciel suspendue sur nos têtes, soutient de trois doigts la pesante masse de la terre (Ibid. v. 12) affirmée sous nos pieds, la fait tantôt trembler d'un seul regard (Psal. 103, 32) de sa colère, tantôt se réjouir (Psal. 64, 11) des dons abondants de sa libéralité. Il est si bienfaisant que les malfaiteurs mêmes sur lesquels il daigne faire lever son soleil ont part à ses largesses, si miséricordieux qu'il est nommé à juste titre le Père des miséricordes (2 Cor. 1, 3); si

deux mille fois plus élevées au-dessus de nos basses conceptions que les cieux ne le sont au-dessus de nos têtes, ces beautés mille fois plus ravissantes que les magnifiques splendeurs de tous les astres, ces perfections mille fois plus nombreuses que les gouttes de toutes les mers, que les atomes de tout l'univers, méritent sans doute non pas seulement de toujours exister, mais encore de toujours recevoir de toute créature intelligente qui n'existe que par elles et pour elles, toute sorte d'hommages, de respects, d'honneurs, de témoignages d'admiration, d'amour, d'estime la plus haute et de vénération la plus profonde : cependant qu'arrive-t-il? O prodigieux dérèglement, ô renversement monstrueux de l'ordre! ces adorables perfections dignes d'être révérees durant tous les siècles sont indignement déshonorées, énormément outragées, souverainement méprisées par l'âme criminelle qui les compte toutes pour rien, et autant qu'il dépend d'elle les réduit toutes à un néant perpétuel.

En effet, selon le victorieux raisonnement de S. Bernard (1), son amour excessif pour elle-même dont elle se rend idolâtre, et son horreur extrême pour tout ce qui s'oppose

juste qu'il ne laisse pas sans châtement une seule parole inutile, ni sans récompense un seul verre d'eau froide donné pour son amour; si saint que les astres mêmes ne sont pas purs en sa présence. Mille millions d'anges prosternés au pied de son trône d'où sort un fleuve de lumière et de feu (Dan. 7, 10) se couvrent la face avec leurs ailes, ne pouvant soutenir la splendeur éblouissante du Roi de gloire (Psal. 23, 7) et du Dieu de majesté (Psal. 28, 3). S'il faut lui offrir un sacrifice digne de lui, le Liban n'aura pas assez de bois pour son autel, ni la terre assez d'animaux pour son holocauste (Isaïe 40, 16). Tous les êtres sont devant lui comme s'ils n'étaient pas. Il les regarde comme un vide, un néant (Ibid. v. 17), parce qu'il est seul celui qui est, qui peut tout, qui par une fécondité inépuisable produit tout, appelant ce qui n'existe pas comme ce qui existe. *Levez les yeux en haut, et voyez qui a créé les cieux, qui les a étendus comme une tente, qui a rangé comme en ordre de bataille l'armée des étoiles, donnant à toutes leur nom* (Ibid. v. 26), assignant leur poste, prescrivant leur marche, sans qu'aucune, depuis tant de siècles, ait manqué d'obéir à ses ordres. Portez la gloire du Seigneur le plus haut que vous pourrez; elle éclatera encore au-dessus. Car le Tout-puissant est supérieur à tous ses ouvrages! Beaucoup d'entre eux qui nous sont cachés sont plus grands que ceux qui nous sont connus; le peu que nous en voyons (Eccli. 43, 30, 32, 33, 36), comparé à ce que nous n'en voyons pas, n'est que comme une très-petite étincelle comparée à un très-grand embrasement. Jugez de là combien le très-haut excelle en puissance, en force, en grandeur, en toute sorte de perfections. Concluez de là que le péché mortel qui, autant qu'il est en lui, détruit totalement et fait éternellement périr l'être souverainement parfait, renferme une malice souverainement détestable, éternellement punissable.

(1) Quantum in ipsa est Deum perimit voluntas propria. Omnino enim vellet Deum peccata sua aut vindicare non posse, aut nolle, aut nescire. Vult ergo eum non esse Deum, quæ quantum in ipsa est, vult eum aut impotentem aut injustum esse, aut insipientem. Crudelis plane et omnino execranda malitia, quæ Dei potentiam, justitiam, sapientiam perire desiderat. *Serm. de Resurrect.*

à sa passion, qu'elle veut absolument satisfaire à quelque prix que ce soit, lui font former le cruel, l'exécrable désir, que Dieu ne connaisse pas son crime, ou qu'il le connaisse sans le détester, ou qu'il le déteste sans vouloir le punir, ou qu'il le veuille punir sans le pouvoir, et dès lors que manquant de science ou de sainteté, ou de justice, ou de puissance, il cesse d'être ce qu'il est par sa nature, c'est-à-dire souverainement parfait; elle désire par conséquent qu'il cesse d'être Dieu, qu'il perde les avantages infinis qui accompagnent sa bienheureuse vie, son existence divine; et comme il ne peut les perdre pendant un instant sans les perdre pour toujours, ni être privé d'une seule de ses perfections essentielles sans être privé de toutes les autres qui en sont absolument inséparables, elle doit être censée désirer, du moins implicitement, qu'il les perde toutes, et que par leur perte entière il soit totalement anéanti, non pas seulement pour quelques jours, pour quelques années, pour quelques siècles, pour quelques temps déterminés, mais pour toute l'étendue immense de l'éternité. Cet abominable désir n'a-t-il pas une souveraine malice? N'est-il pas vrai que son horrible méchanceté n'a ni bornes ni limites, puisqu'elle embrasse dans l'effet auquel elle tend et qu'elle produit autant qu'il dépend d'elle, tous les siècles des siècles sans nombre et sans fin?

N'est-il pas clair qu'elle renferme autant de degrés de culpabilité, et par conséquent qu'elle mérite autant de degrés de punition que l'interminable éternité renferme d'instants de durée? N'est-il pas certain que plus le temps pendant lequel on prive quelqu'un d'un bien qui lui appartient, par exemple, de la liberté, de la vie, de la santé, est long, plus la faute qu'on commet et la peine qu'on mérite sont grandes? Un homme qui retiendrait en prison un innocent pendant vingt ans serait sans doute plus coupable et plus punissable que s'il ne l'y détenait que pendant deux années. Une personne qui aurait tué un jeune homme jouissant d'une parfaite santé serait plus criminelle et mériterait une plus grande peine que si elle l'avait tué dans une extrême vieillesse et dans le temps où il aurait été attaqué d'une maladie mortelle. Un homme qui par une grande blessure faite injustement à un autre l'aurait privé de la santé pendant dix mois, lui aurait fait plus de tort et par conséquent serait plus coupable et digne d'un plus grand châtiment que s'il ne lui avait fait qu'une blessure légère qui ne lui eût ôté la santé que pendant dix jours.

Ajoutons à ce texte de S. Bernard celui-ci de S. Augustin, disant au pécheur : Tu voulais pécher, et tu ne voulais rien souffrir, en sorte que c'était peu pour toi d'être injuste, si tu n'en venais à vouloir que le Seigneur même fût assez injuste pour ne te pas punir de tes crimes. « Peccare volebas, et laborare nolebas, ut parum tibi esset quod esses injustus, nisi ut eum esse injustum veluisses, a quo in te vindicari noluisses. » In *Psalm.* 42.

De là vient que Moïse, non content d'ordonner que l'auteur d'une injuste blessure subisse la loi du talion, *œil pour œil, dent pour dent*, le condamne de plus à dédommager le blessé pour les honoraires des médecins (1), et pour le temps qu'il a perdu pendant sa maladie (2), qui l'a empêché de rien gagner.

Ces exemples font voir la certitude des principes suivants qu'a dictés dans tous les temps et chez tous les peuples l'équité naturelle, et sur lesquels est fondée particulièrement la loi du talion, observée non seulement chez les Juifs, mais encore chez les Grecs, les Romains et d'autres nations, même barbares.

Il est juste de traiter le coupable en la même manière et en la même mesure (3)

(1) Ita tamen ut operas ejus et impensas in medicos restituat. *Exod.* 21, 19.

(2) C'est la règle qu'on observe encore aujourd'hui dans tous les tribunaux où se rend la justice, et au sujet de laquelle les Encyclopédistes font la réflexion suivante : « Il semble, disent-ils, que la peine du talion doive s'entendre dans une proportion géométrique plutôt qu'arithmétique, c'est-à-dire que l'objet de la loi soit moins de faire souffrir au coupable précisément le même mal qu'il a fait que de lui faire supporter une peine égale, c'est-à-dire proportionnée à son crime; et c'est ce que Moïse lui-même semble faire entendre dans le Deutéronome, *ch.* 25, où il dit que si les juges voient que celui qui a péché soit digne d'être battu, ils le feront jeter par terre et battre devant eux selon son méfait, *Pro mensura peccati erit et plagarum modus.* » *Tom.* 15. page 864.

(3) On se servira envers vous de la même mesure dont vous vous serez servi envers les autres (*Matt.* 7. 2). Ces paroles de Jésus-Christ doivent servir d'explication à celles-ci : Vous avez appris qu'il a été dit *œil pour œil et dent pour dent*; et moi je vous dis de ne pas résister au mal qu'on veut vous faire : Mais si quelqu'un vous a frappé sur la joue droite, présentez-lui encore l'autre. Jésus-Christ a voulu par cette doctrine, non réformer les peines que la puissance publique infligeait conformément à la loi de Moïse, mais réprimer les vengeances particulières que chacun se croyait mal à propos permises en vertu de la loi du talion, interprétée contre son vrai sens, selon lequel il est réservé à la justice temporelle de venger les injures faites à autrui, à la justice divine de les punir en ce monde ou en l'autre, de manière que le coupable, traité lui-même comme il a traité ou voulu traiter son prochain, reçoive une peine pareille et proportionnée à son crime. Ainsi fut traité le roi Adonibézech, à qui on coupa les extrémités des pieds et des mains, parce qu'il les avait fait couper à plusieurs rois ses prisonniers. Ce malheureux prince ainsi mutilé fut contraint de reconnaître la justice de Dieu. *Sicut feci*, dit-il, *ita mihi reddidit Deus* (*Jud.* 4, 7). Ainsi furent traités les accusateurs iniques de Daniel : on les jeta avec justice dans la fosse des lions où ils l'avaient fait jeter injustement. Ainsi fut traité le cruel Aman, qu'on attachait à la même potence qu'il avait fait dresser pour Mardochée. Ainsi fut traité l'empereur Bajazet par le fameux Tamerlan, qui, l'ayant fait prisonnier dans une bataille, lui proposa d'abord avec bonté des conditions de paix assez avantageuses : mais Bajazet, naturellement superbe et devenu follement plus fier de sa défaite (ce sont les paroles d'un historien de l'Eglise [a]), refusa tout, et s'emporta en injures

(a) M. l'abbé de Choisi, tom. 7, page 328.

qu'il a traité injustement l'innocent. Cette injustice a été plus ou moins grande, selon que le tort qu'il lui a fait est plus ou moins grand. Ce tort est plus ou moins grand, selon que le bien dont on l'a privé est plus ou moins estimable, soit dans sa valeur intrinsèque plus ou moins considérable, soit dans la durée plus ou moins longue du temps pendant lequel l'innocent aurait joui de ce bien, si on ne l'en avait pas injustement privé. Quand même le coupable ne l'en aurait pas privé réellement, il suffit, pour qu'il soit justement puni de la même peine, qu'il ait voulu l'en priver, et qu'il ait fait pour cela tout ce qui dépendait de lui. Ainsi un fils dénaturé (comme l'infâme empereur Caracalla [1]) qui désire la mort de son père, et qui, tirant l'épée pour l'en percer, tente quoique inutilement de lui ôter la vie, n'est pas moins coupable de parricide, ni moins digne d'un rigoureux supplice que s'il la lui avait réellement ravie. Ainsi un faux accusateur mérite d'être puni de la même peine qu'il avait voulu procurer par ses calomnieuses imputations à l'accusé, quoique par l'événement il ne la lui procure pas en effet. Ainsi les deux vieillards calomnieux de la chaste Suzanne subirent le supplice auquel ils l'avaient fait condamner, et dont elle fut miraculeusement délivrée. Ainsi on suivit à leur égard ce que prescrivait la loi de Moïse dans les textes suivants qui méritent bien d'être remarqués. *Si un faux témoin accuse un homme de prévarication dans le démêlé qu'ils auront ensemble, les deux parties se présenteront devant le Seigneur, en la présence des prêtres et des juges qui seront en charge en ce temps-là; et lorsque, après une très-exacte recherche, ils auront reconnu que le faux témoin a avancé une calomnie contre son frère, ils le traiteront comme il avait dessein de traiter son frère; et vous ôterez le mal du milieu de vous, afin que les autres entendant ceci soient dans la crainte, et qu'ils n'osent entreprendre rien de semblable. Vous n'aurez point de compassion du coupable; mais vous ferez rendre vie pour vie, œil pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied (Deut. 19, 16 seq.).*

Appliquons ces textes et ces principes à notre sujet; puissions-y les preuves d'une conclusion que nous avons tirée en partie de S. Thomas (2), mais que nous prouverons autrement que n'a fait ce saint docteur (3).

contre son vainqueur, qui alors lui dit : *Comment m'aurais-tu traité si la fortune m'avait mis entre tes mains ? Je t'aurais, lui répondit Bajazet, enfermé dans une cage de fer comme une bête farouche. Il est donc juste, lui répliqua Tamerlan, que je te fasse un traitement semblable; et depuis il le fit porter partout où il allait, dans une cage de fer, lié d'une chaîne d'or.*

(1) Caracalla marchait derrière son père, et tout d'un coup il mit l'épée à la main pour le frapper. Tous ceux qui étaient présents jetèrent un grand cri qui fit peur à ce parricide et le retint. *Hist. de l'Eglise par l'abbé de Choisi, tome 1, page 282.*

(2) Conclusio. Cum peccatores peccent contra Deum qui æternus est, conveniens est ut pœna æterna ex divina justitia eis inferatur. 3. q. a. 1.

(3) S. Thomas ne prouve sa conclusion que par rapport à l'équité de la peine du dam, qui exclut

Comme les pécheurs pèchent contre Dieu qui est éternel; comme, autant qu'il est en eux, ils le détruisent, l'anéantissent, le privent à jamais et pour tous les siècles de sa béatitude, de sa vie et de ses autres perfections dont la jouissance doit être éternelle, il est juste, il est dans l'ordre que, privés pareillement pour toujours de ce qui peut les rendre heureux, ils subissent une peine dont la durée soit éternelle.

Si la calomnie, considérée en tant qu'offense d'homme à homme, mérite d'être punie dans l'exacte égalité qu'exige la loi du *talion*, dans le cas même où la mauvaise volonté de nuire au prochain n'a pas eu son effet, ne doit-on pas admettre l'application de la même loi et l'observation de la même égalité dans la punition du péché mortel, considéré comme offense atroce de Dieu, que la perverse volonté de l'homme détruit, anéantit autant qu'il est en elle? Pourquoi l'exécution de la loi du *talion* contre le faux accusateur était-elle équitable? C'est à cause, ainsi qu'il est marqué dans le Deutéronome, qu'elle le *faisait traiter comme il avait eu dessein de traiter son frère* (Deut. 19, 19) à qui il voulait injustement ravir son honneur, et causer du tort dans sa réputation, dans ses biens ou dans sa vie. Or celui qui commet un péché mortel, par exemple, un blasphème, soit *déshonestatif*, en attribuant à Dieu la cruauté, soit *imprécatif*, en lui souhaitant la mort, ne commet-il pas une injustice fort supérieure à celle du faux accusateur? En accusant Dieu d'un vice qu'il n'a point, ne lui ravit-il pas son honneur? En lui désirant la mort, n'anéantit-il pas pour toujours autant qu'il peut sa divinité? La loi du *Talion* exige donc que, traité comme il a voulu traiter Dieu, il soit puni pour toujours.

Ce raisonnement, dira-t-on, prouve seulement que les pécheurs méritent la privation éternelle de la béatitude, de la vie, de l'existence dont ils ont désiré priver Dieu. Or pour cela il suffit que Dieu les anéantisse; il n'est point nécessaire qu'il leur fasse souffrir aucune douleur; lui-même n'en souffrirait aucune s'il cessait d'exister : l'anéantissement seul serait pour eux une peine pareille à celle qu'ils lui ont criminellement souhaitée.

Il est vrai, répliquons-nous, ce serait une peine pareille, mais ce ne serait pas une peine égale; et il y aurait autant d'inégalité entre l'une et l'autre, qu'il y en a entre le Créateur et les créatures, entre sa félicité

pour toujours de la cité céleste, à jamais permanente, et en cela bien différente des cités ou villes d'ici-bas, qui tôt ou tard périclissent, ainsi que leurs citoyens et leurs magistrats, qui n'étant pas éternels comme Dieu ne peuvent pas comme lui éterniser la peine d'un criminel, dont la vie ne dure pas toujours. *Quod autem pœna quam civitas mundana infligit, perpetua non reputatur, hoc est per accidens; vel in quantum homo perpetuo non manet, vel in quantum etiam ipsa civitas deficit; unde si in perpetuum viveret, pœna exilii vel servitutis quæ per legem humanam infertur, in eo perpetuo maneret. Ibid.*

sans bornes et la leur toujours nécessairement bornée, entre l'immensité de son être et la limitation du leur. Inégalité qui, étant infinie, ne peut être compensée que par quelque douleur infligée, dont l'éternelle durée rende la peine égale, autant qu'il est possible, à l'infinité de la malice du péché, qui, autant qu'il est en lui, fait à Dieu un tort infiniment supérieur au mal que renfermerait pour le pécheur son éternel anéantissement.

L'ordre et la justice demandent que la peine soit non point seulement semblable et pareille, mais encore égale et proportionnée (1) au tort injuste qu'on a causé réellement ou autant qu'on a pu. Comme plus ce tort, ce dommage est long, plus la peine aussi doit être longue; de même plus il est grand, plus elle doit être grande. Or la grandeur du tort ou du dommage se règle, se mesure sur la grandeur du bien dont il prive. Ainsi la vie étant un plus grand bien que la liberté et que la santé, on fait un plus grand tort à un homme en le tuant qu'en l'emprisonnant ou en le blessant. Ainsi une vie longue et agréable valant mieux qu'une vie courte et souffrante, un vieillard qui, parvenu au-delà de quatre-vingts ans, où il n'y a plus que peine et douleur (Ps. 89, 10), tuerait un jeune homme jouissant d'une parfaite santé et de tous les agréments de la vie, le priverait d'un bien beaucoup plus grand que celui dont il serait privé lui-même, si ce jeune homme le tuait; par conséquent il ferait beaucoup plus de tort à ce jeune homme que celui-ci ne lui en ferait, et il serait beaucoup plus coupable, beaucoup plus punissable que lui : la peine du même genre de mort que l'un et l'autre mériteraient dans cette hypothèse, et qu'on supposerait leur être infligée, serait une peine pareille, semblable, mais non égale et proportionnée à la différente culpabilité; pour compenser cette inégalité, il faudrait faire souffrir au vieillard un genre de supplice dont les rigueurs surpassassent autant celle du genre de supplice dont serait puni le jeune homme que les forces et les agréments de la jeunesse surpassent les infirmités et les souffrances de la vieillesse.

Autre exemple plus analogue à notre su-

(1) L'exemple ci-dessus rapporté de l'homme blessé dont parle Moïse montre évidemment la justice de cette égalité et l'insuffisance de la parité de peine. En supposant que cette blessure l'aurait éborgné, crever un œil à celui qui la lui avait faite eût été une peine pareille; mais Moïse exige de plus, avec raison, un dédommagement qui la rendit égale, et qui compensât, réparât tout le tort fait à ce blessé... On lit dans l'Encyclopédie (P. 16, p. 865) qu'au rapport de Diodore de Sicile, un homme déjà borgne auquel on avait crevé le bon œil qui lui restait représenta que le coupable auquel on se contenterait de crever un œil serait moins à plaindre que lui qui était tout-à-fait privé de la vue. Sa représentation fut trouvée juste par les magistrats de la ville de Catane où il demeurait; et elle l'était en effet, parce que le tort qu'on lui avait fait en lui ôtant le seul œil qui lui restait et que cette circonstance lui rendait plus cher, plus précieux, était pour lui un bien plus grand que ne l'était un œil pour le coupable qui avait ses deux yeux.

jet. Un esclave assassine son roi en lui enfonçant dans le cœur un poignard qui lui ôte à l'instant la vie sans lui faire sentir presque aucune douleur; si on se contentait de le punir en lui ôtant la vie de la même manière qu'il l'a ôtée à son prince, ce serait une peine, il est vrai, assimilée et pareille, mais non égale à l'atrocité de son crime, ni proportionnée au tort qu'il a fait à son roi : tort qui excède autant celui qu'il aurait fait à un autre esclave, en l'assassinant de la même manière, que les honneurs et les avantages de la royauté excèdent la bassesse et la misère de l'esclavage. Pour contrebalancer cet excédent, l'équité, qui consiste à mettre de l'égalité entre le châtiment et le crime, demande qu'on fasse souffrir à cet esclave un très-douloureux supplice; mais quelque grands que paraissent ces honneurs et ces avantages de la royauté, que sont-ils sinon rien ou presque rien, en comparaison de l'infinité de ceux qui sont attachés à la divinité, et dont la privation, autant qu'il est en lui, le pèche mortel : il mérite donc un supplice incomparablement plus douloureux que celui de cet esclave, et par conséquent une punition tout-à-fait différente de l'anéantissement qu'aucune douleur n'accompagnerait ni ne suivrait, et qui d'ailleurs serait très-injustement égale dans l'homme le moins criminel qui n'aurait commis qu'un seul péché mortel le moins grief, et dans l'homme le plus scélérat qui en aurait commis des millions et des plus énormes. *Quelle punition, s'écrie un illustre orateur chrétien (1), serait-ce pour l'impie de n'être plus? Il souhaite cet anéantissement; il se le propose comme sa plus douce espérance; il vit tranquille au milieu de ses plaisirs dans cet agréable attente. Quoi! le Dieu juste punirait le pécheur en lui faisant une destinée au gré de ses propres désirs? Ah! ce n'est pas ainsi que Dieu punit. Car que peut trouver l'impie de si triste à retomber dans le néant? Serait-ce d'être privé de son Dieu? Mais il ne l'aime point, il ne le connaît point, il n'en veut point : et son Dieu, c'est lui-même. Serait-ce de n'être plus? Mais quoi de plus doux pour un monstre qui sait qu'il ne pourrait plus vivre au-delà du trépas que pour souffrir et expier les horreurs d'une vie abominable? Serait-ce d'avoir perdu les plaisirs du monde, et tous les objets de ses passions? Mais quand on n'est plus, on n'aime plus. Imaginez, si vous le pouvez, un sort plus heureux pour l'impie; et ce serait là enfin le doux terme de ses débauches, de ses horreurs et de ses blasphèmes.*

Si un très-méchant homme portait la scélératesse jusqu'à désirer d'ôter la vie et l'existence à tous les autres hommes, à tous les anges, à tous les êtres créés, sa malice, quoique envisagée sans rapport à l'offense de Dieu, ne laisserait pas d'être très-énorme en soi; elle mériterait sans doute une peine douloureuse, différente de celle de son anéantissement, puisque celle-ci lui serait due, selon la loi du talion, quand même il n'eût voulu anéantir qu'un seul homme. Sa

(1) M. Massillon, t. 1, p. 229.

méchanceté néanmoins, par laquelle il désirerait anéantir un nombre innombrable d'êtres excellents, serait très-légère en comparaison de la malice du péché mortel, considéré en tant que celui qui le commet, désire ôter et ôte (autant qu'il est en lui) à Dieu sa vie et son existence infiniment plus précieuse, plus excellente que celle de toutes les créatures jointes ensemble.

Concluons que cette malice étant souveraine et infinie à l'égard de Dieu, qu'elle tend à anéantir pendant toute l'éternité, elle mérite, selon la loi du talion, une douloureuse peine pareillement souveraine et infinie en sa durée pendant toute l'éternité.

SECONDE CONSIDÉRATION. *Souveraine ingratitude qu'enferme le péché mortel.* On passe pour un monstre quand on manque de reconnaissance pour son père ou pour son ami de qui l'on a reçu quelque faveur signalée. Combien plus doit paraître souverainement odieuse la noire ingratitude de l'homme envers Dieu, de qui il tient la vie et tous les biens qu'elle renferme! C'est sur quoi les saints docteurs ont beaucoup insisté pour en conclure l'énorme grièveté du péché mortel. Suivons leur exemple; considérons successivement chacune des trois propriétés qui, selon eux, relèvent le prix des bienfaits divins: 1° leur gratuité, 2° leur multitude, 3° leur grandeur.

VI. *Combien la gratuité des bienfaits de Dieu doit exciter la reconnaissance de l'homme.* — Rien de plus propre à pénétrer d'amour et de gratitude quiconque a un cœur noble et généreux, que les insignes faveurs qu'il reçoit d'une personne qui, quoique elle lui soit très-supérieure en dignité, quoique elle n'ait reçu de lui aucune grâce, et n'ait aucun besoin de l'aimer ni d'en être aimée, l'aime toutefois la première de son plein gré, le recherche de son propre mouvement, et le gratifie de ses excellents dons par pure bonté, sans y être engagée par aucun motif d'intérêt. L'homme a-t-il coutume de trouver dans quelqu'un de ses semblables une manière d'en agir si généreusement à son égard? Non; et s'il y en a des exemples, ils sont bien rares; mais il la trouve dans Dieu, dont l'amour prévenant et la libéralité purement gratuite ont fait dire à S. Jean: *Aimons Dieu, parce que Dieu nous a aimés le premier* (Joan. 4, 19). Quoique infiniment élevé au-dessus de nous, vils vermineux, ce grand Dieu a daigné nous aimer le premier, lors même que nous ne pouvions lui rendre amour pour amour. Avant que nous fussions au monde, et avant tous les siècles, il a pensé à nous, et il n'y a pensé que pour nous faire du bien, sans qu'il lui en revint aucun profit, et sans que nous l'eussions aucunement mérité. Qu'étions-nous avant qu'il nous donnât l'existence, et que pouvions-nous faire pour l'engager à nous la donner? Avait-il besoin de nous? Aurait-il été moins heureux, moins parfait, moins Dieu, s'il nous avait laissés dans les abîmes du néant? Non, sans doute. Seul nécessaire et indépendant, il se suffit à lui-même, et trouve dans son

unique fonds la plénitude universelle de tous les biens. Son bonheur infini et ses perfectionnements sans bornes ne peuvent ni augmenter ni diminuer. Qui donc l'a porté à nous aimer, à nous créer, à nous faire ce que nous sommes, préférentiellement à cent millions d'hommes qui n'existeront jamais? Sa bonté, et sa bonté seule. C'est elle qui, en traçant dans nos âmes le portrait auguste de sa divinité, *les a couronnées de gloire et d'honneur* (Ps. 8, 6) par le don précieux d'une intelligence immortelle, et par la haute noblesse d'une destination semblable à celle des esprits célestes. C'est cette même bonté qui, en formant dans nos corps des organes si bien assortis et des membres si bien proportionnés, leur a donné tout ce qu'ils ont de beauté, de grâce, de majesté, de force, de mouvement et d'action. Ils sont, il est vrai, sujets à des maux (1), à des souffrances; mais, ô souffrances vraiment heureuses, lorsque endurées comme il faut, vous servez à expier nos fautes, à guérir ou à réprimer nos vices, à épurer et à perfectionner nos vertus, à nous mériter plus abondamment un *poids éternel de gloire* (2 Cor. 4, 17) et de félicité, vous n'êtes que des maux apparents!

VII. *Combien la multitude et la grandeur des bienfaits de Dieu méritent notre gratitude.* — Qui peut exprimer le nombre des biens réels dont Dieu nous comble, tant par soi-même que par nos semblables? Tous les bons offices que nous rendent les anges et les hommes qui nous assistent nous soulagent, nous consolent ou nous protègent; n'en sommes-nous pas redevables à Dieu, qui leur en donne le pouvoir et leur en inspire la volonté? Tous les avantages que nous retirons des autres êtres, soit vivants, soit inanimés, ne les devons-nous pas à Dieu, qui s'en sert comme d'instruments, ou plutôt qui daigne nous servir lui-même par chacun d'eux; qui nous éclaire par la lumière et nous chauffe par le feu, qui nous rafraîchit par l'eau et nous ranime par l'air; qui couvre nos corps par la toison des brebis, et embellit nos vêtements par la dépouille des vers à soie; qui charme nos oreilles par le ramage des oiseaux, et delecte nos yeux par la verdure des campagnes et l'émail des prairies,

(1) De tous les attributs de Dieu, dit Bayle (*Novae de la répub. des lettres*, août 1684), la bonté serait la plus visible, si les hommes se servaient de réflexion. Quelle bonté n'est-ce pas d'avoir attaché du plaisir à toutes les actions nécessaires, et de nous avoir rendus susceptibles du plaisir en une infinité de façons? On a beau dire que nous sommes encore plus susceptibles du chagrin et de la douleur, cela n'est pas vrai; et quand cela serait vrai, nous ne devrions pas pour cela méconnaître la grande bonté de Dieu, puisqu'il nous serait aisé de voir que les plaisirs dont nous jouissons viennent des lois qu'il a posées dans la nature; et qu'au contraire, la plupart de nos chagrins viennent du mauvais usage que nous faisons de notre raison. Mais il n'est pas vrai que dans ce monde l'homme souffre plus de maux que de biens; c'est notre ingratitude, notre orgueil et notre humeur insatiable qui nous fait parler de la sorte: *Falsæ queritur de natura sua genus humanum.* Sallust.

par le pourpre des roses et la blancheur des lis ?

Qu'y a-t-il dans nous, hors de nous, à nos côtés, sur nos têtes, sous nos pieds, qui ne soit un don de ses mains toujours ouvertes pour remplir nos cœurs de nourriture et de joie (Act. 14, 17) ? Magnifiquement libéral dans ses largesses, ce Dieu de bonté ne se borne pas à nous donner les organes et les sens les plus accomplis, pour nous faire jouir d'une variété infinie de couleurs, de sons, d'odeurs et de saveurs ; il ne se borne pas à mettre autour de nous et sous notre main une foule d'êtres destinés, les uns à nous préparer, les autres à nous fournir le nécessaire, l'utile, le commode, l'agréable ; il emploie encore à notre service et à notre instruction tous les objets que présente à notre vue le grand spectacle de la nature. Pour qui le soleil répand-il sa vive lumière pendant le jour, et les étoiles leur douce clarté pendant la nuit ? Pour qui tombent du ciel les pluies fécondes, les trésors des neiges (Job 38, 22), sources abondantes de riches récoltes ? Pour qui la terre arrosée de ruisseaux fait-elle sortir de son sein fertile tant de sortes de bons grains et de plantes salutaires, tant de fleurs odoriférantes et de fruits délicieux, tant d'arbres propres à tous les ouvrages de l'architecture et de la navigation ? Pour qui cette mère commune de nous tous (Eccli. 42), soigneuse d'entretenir le commerce, d'encourager le travail et de récompenser l'industrie de ses enfants, tient-elle en réserve dans ses entrailles les métaux de toute espèce, les carrières de marbre et de pierre, les mines de charbon, de fer, de plomb, d'argent, d'or et de diamant ? Pour qui tant de productions et tant de richesses ? N'est-ce pas pour l'homme, que Dieu a établi comme gouverneur et roi sur ses ouvrages, et à qui il a donné, comme à son représentant sur la terre, la seigneurie, la jouissance, le domaine de ses créatures, dans la vue de l'exciter à se donner tout entier lui-même à son Créateur ?

N'est-ce pas dans la même vue qu'il a fait éclater tant de grandeur et de magnificence en la structure de la vaste machine du monde, tant d'ordre et d'harmonie en l'arrangement des êtres visibles qui la composent ? Les voutes immenses et la splendeur étincelante du firmament, qu'il a semé d'une multitude de globes lumineux et brillants de toutes parts, qui sont le plus bel ornement des cieux (Eccli. 43, 10), les montagnes qui se sont élevées, les vallons qui sont descendus (Psal. 103, 8), où sa main les a placés avec une charmante variété qui forme le grand agrément des paysages ; les différentes espèces d'animaux qu'il a destinés, les uns à nous nourrir et à nous vêtir, les autres à nous récréer et à nous soulager ; le cours et la révolution si constante des fleuves, qui reviennent au lieu d'où ils sont sortis pour couler de nouveau (Eccli. 1, 7) ; le flux et reflux si réglé de la mer, dont les flots en fureur, dans le temps qu'on dirait qu'ils vont tout engloutir, viennent se briser contre un grain de sable ; la multitude innombrable de ses poissons, leur variété pro-

digieuse, leur succession constamment réglée dans les diverses saisons, leur chair succulente qui fournit une nourriture aussi saine qu'agréable et délicieuse ; l'opposition et l'accord des éléments qui, mêlés ensemble, quoique contraires les uns aux autres, s'unissent en se combattant, et se conservent par ce qui devrait, ce semble, les détruire ; le germe et la vertu prodigieuse des semences qui, à peine mortes et pourries dans le sein de la terre, renaissent, ressuscitent, se reproduisent et se multiplient ; en un mot, toutes les merveilles de cette admirable machine publient hautement la gloire, la majesté, la puissance et la sagesse infinies du suprême ouvrier qui les a faites ; mais ne publient-elles pas encore plus hautement sa bonté, sa magnificence, sa libéralité inépuisable envers nous, pour qui il les a faites ? Ne sont-elles pas comme autant de bouches éloquentes qui nous annoncent son amour par un langage bien intelligible à un bon cœur ? Tout ce qu'il y a d'astres suspendus sur nos têtes, d'oiseaux qui volent dans les airs, de poissons qui nagent dans les mers, de troupeaux qui errent dans les campagnes, et en un mot toutes les créatures qui servent à nos usages, à nos plaisirs, à nos délices mêmes, ne nous disent-elles pas sans cesse en nous présentant les largesses de notre Dieu : Voyez et sentez combien Dieu vous aime, puisque c'est pour l'amour de vous qu'il nous a faites ce que nous sommes, et qu'il veut que continuellement nous vous servions, afin que vous-mêmes serviez, glorifiez, aimiez par dessus tout celui qui nous a créées pour vous, et vous pour lui.

Dieu, non content d'employer le service et le langage de ses créatures pour gagner par ses bienfaits le cœur de l'homme, s'abaisse soi-même jusque à le solliciter, le prier en quelque sorte de le lui donner. *Mon fils*, lui dit-il, donnez-moi votre cœur (Prov. 23, 26) ; je vous le demande comme la plus noble portion de vous-même, qui vous devez tout entier à moi votre créateur, votre conservateur, votre bienfaiteur, votre protecteur, votre père ; je vous aime avec une tendresse vraiment paternelle qui me fait désirer ardemment votre bonheur éternel, attaché à la haine du péché mortel, le souverain mal, mon capital ennemi et le vôtre. Haïssez-le donc de tout votre cœur, et, imitant la nation des justes qui n'est qu'obéissance et amour (Eccli. 3, 1), obéissez-moi, aimez-moi avec une affection vraiment filiale ; vous que j'ai comblés d'autant de faveurs qu'il y a d'objets qui vous environnent, ne me refusez pas cette cordiale affection que j'ai droit d'exiger de vous comme un juste tribut de votre reconnaissance ; je veux bien cependant la recevoir comme un pur don de votre libre volonté, à qui, parce qu'elle est maîtresse de son choix, et qu'elle peut par son franc arbitre me désobéir et me haïr, je m'en tiendrai en quelque sorte obligé, tant je désire qu'elle me l'accorde de bon gré. *Præbe, fili mi, cor tuum mihi* (Prov. 23, 26).

L'homme, vivement touché de cette demande amoureuse de son Dieu peut-il assez

lui en témoigner sa sensibilité et sa confusion en lui répondant, *Vous avez blessé mon cœur* (Cant. 4, 9) par les traits perçants de votre amour qui, dans la recherche empressée du mien, vous fait oublier votre grandeur et ma bassesse? Dieu de majesté! Hé, que suis-je pour que vous daigniez me faire cette demande? Tout vil que soit mon chétif et misérable cœur, qui ne peut vous être bon à rien, vous désirez et êtes jaloux de le posséder, comme si votre félicité dépendait de la sienne. Ah, que je souhaiterais qu'il fût digne de vous! Tel qu'il est, je vous le donne sans réserve, ou plutôt je vous rends ce qui est à vous, qui m'avez donné tout ce que je suis. Je le remets tout entier et pour toujours entre vos mains, ne voulant plus vivre ni respirer que pour vous. O mon Dieu et mon tout, soyez à jamais le maître, le roi, le Dieu de mon cœur. Qu'il soit désormais tout à vous ce cœur, et que les créatures n'y aient plus de part. Méritent-elles que je m'y attache? Qui d'entre elles est comparable à vous, pour oser, en se déclarant votre rivale, vous disputer mon cœur? Qu'est-ce que la terre, la mer, les cieux ont de beau, d'agréable, de magnifique qu'ils n'aient reçu de vous, et qui ne soit une ombre très-légère des charmes infinis qui se trouvent en vous leur créateur? Que n'ai-je tous les trésors, tous les empires du monde? Que n'ai-je mille et mille mondes en mon pouvoir, non pas pour m'y attacher, mais pour y renoncer et vous offrir par là un sacrifice plus digne de vous, plus proportionné à vos perfections et à vos bienfaits? Que n'ai-je mille et mille cœurs? Je vous les donnerais tous, et je regarderais ce don comme rien, en comparaison de toutes les largesses que j'ai reçues, que je reçois, et que j'espère recevoir de vous, ô source intarissable de tous les biens, ô Dieu de mon cœur, et mon partage pour toute l'éternité (Psal. 72, 27).

Heureuse l'âme juste qui peut tenir avec sincérité ce langage! En se donnant ainsi à Dieu, elle mérite que Dieu dès cette vie se donne à elle, et que, la prévenant des bénédictions de ses douceurs (Psal. 20, 4), il la remplisse de cette joie spirituelle qui est un avant-goût des délices du paradis. Mais malheureuse l'âme criminelle qui ne mérite que trop les tourments de l'enfer, en refusant à Dieu son amour, et en osant lui dire avec insolence, sinon de bouche, du moins de cœur et par sa conduite, *Je ne vous aimerai pas, je ne vous servirai pas* (Jérem. 2, 20), je ne vous obéirai pas. Vous m'ordonnez sous peine d'encourir éternellement votre indignation de faire telle bonne œuvre; je ne la ferai pas. Vous me défendez sous la même peine de faire telle mauvaise action; je la ferai, non par inadvertance, mais de mon plein gré, avec une entière liberté, une volonté réfléchie, un parfait consentement. Je la ferai malgré vous, malgré l'évidence de votre loi, dont je vois bien l'importance en matière grave; malgré les secours de votre grâce, avec lesquels je sens bien qu'il ne tient qu'à moi de vaincre la tentation; mal-

gré les frayeurs et les alarmes de ma conscience, qu'en vain vous intimidez et remuez pour me retenir dans le devoir. Ni la terreur de vos menaces et de vos châtiments, ni la magnificence de vos promesses et de vos récompenses, ni la grandeur et le nombre infini de vos perfections et de vos faveurs, m'empêcheront d'aimer vos créatures plus que vous, de préférer leur jouissance passagère à votre éternelle possession, d'être réfractaire à vos ordres, de me soustraire à votre empire, et de renoncer à votre service; *Non serviam*. Loin d'employer vos dons à vous servir et à vous marquer par leur bon usage ma reconnaissance, je me servirai pour vous offenser, de ce que vous m'avez accordé de vie, de santé, de force; je ferai de vos bienfaits mêmes les armes de mon iniquité (Rom. 6, 13), les instruments de ma révolte contre vous, que je ne crains pas d'attaquer, et que je veux, autant qu'il est en moi (1), déprimer, dégrader, détrôner, anéantir. Vous comptant pour rien, et ne faisant pas plus de cas de votre divinité que si elle n'existait pas, je substitue en sa place l'idole que je me suis faite et que j'ai trouvée dans le plus cher objet de ma passion. C'est dans lui, dans sa jouissance que je mettrai mon bonheur: c'est lui qu'un amour prédominant fera régner dans mon âme: c'est lui qui sera le souverain, le dieu de mon cœur, préférablement à vous que je n'aimerai ni ne servirai. *Idolum inveni mihi... non serviam* (Osée 12, 8).

Pour faire mieux sentir l'odieuse ingratitude de cette âme rebelle à son Dieu, dont elle a reçu tant de biens dans l'ordre de la nature, détaillerons-nous ici tous ceux dont il l'a comblée dans l'ordre de la grâce, par les mystères de l'Incarnation, de la Rédemption et de l'Eucharistie? Ce détail immense nous mènerait trop loin; et d'ailleurs nous l'avons fait suffisamment dans nos Instructions précédentes. Bornons-nous donc à rappeler en abrégé les faveurs particulières accordées aux chrétiens et aux catholiques. Leurs âmes étaient venues au monde comme des plantes non seulement stériles, mais encore gâtées du péché originel. Une prédi-

(1) Il est vrai que Dieu est tellement élevé par la hauteur infinie de son être, qu'il est inaccessible aux efforts de toutes les créatures. Rien ne lui peut nuire effectivement; et le vouloir attaquer, c'est imiter ces peuples qui tiraient des flèches contre le soleil, et faisaient la guerre au ciel. Mais, quoique Dieu soit ainsi inaltérable en lui-même, il est néanmoins vrai qu'il peut souffrir quelque chose dans notre estime et dans l'appréciation que nous en faisons, et n'avoir pas en nos idées ce qui le doit faire en nous le Dieu de notre cœur. Car, ayant droit d'être reconnu de nous pour ce qu'il est, d'être honoré par dessus tout ce qui est hors de lui, d'être l'objet de notre culte et d'une vénération qui ne peut être due qu'à lui, nous pouvons lui ravir cette gloire qu'il exige de nous, et le détruire ainsi en nous-mêmes; en sorte qu'il soit vrai de dire qu'il n'est point Dieu dans notre esprit, et que nous l'avons anéanti pour nous, substituant une idole en sa place, et c'est ce qui se fait par le péché, et ce qui rend sa malice si énorme. *Livre intitulé la Sagesse chrétienne*, c. 5.

lection miséricordieuse de Dieu les a d'abord transférées par le baptême dans son Eglise, dans ce champ fertile et inondé des rosées du ciel, dans cette véritable terre de promesse où coulent avec profusion les mérites du sang de Jésus-Christ et où abondent les moyens de salut. Que d'instructions publiques et particulières ? Que de livres de piété pleins de lumière et d'onction ! Que de grâces offertes dans les sacrements ! Que de secours soit intérieurs, soit extérieurs accordés à la plupart des fidèles, et surtout à nous, mes chers frères, dispensateurs des mystères de Dieu ! Combien de fois avons-nous éprouvé les soins aimables de sa providence attentive à tous nos besoins spirituels. Depuis notre enfance jusqu'à ce jour, a-t-il cessé de nous faire entendre au fond de notre cœur une voix secrète, mais forte et puissante, pour nous avertir de nos devoirs, pour nous reprocher nos désordres, nous éloigner du vice, et nous porter à la vertu ? S'est-il lassé, malgré notre inclination au mal, de nous faciliter la pratique du bien, en nous excitant, nous aidant à suivre le droit sentier de la justice, et nous servant lui-même de maître et de guide dans les voies sublimes de la sagesse et de la sainteté ; *comme un aigle* qui, après avoir couvé et nourris ses petits, *voltige* doucement au-dessus de leur nid, et les prend sur ses ailes pour leur apprendre et les *provoquer* (Deut. 32, 11) par son exemple à voler et à s'élever jusque au ciel ?

Où trouverons-nous des termes assez forts pour exprimer combien est damnable l'ingratitude de l'homme qui pèche mortellement, malgré tous ces bienfaits, qui sont d'un prix d'autant plus inestimable qu'il y a plus de distance entre l'élévation suprême de celui qui les accorde et la bassesse extrême de celui qui les reçoit. Car, à proportion de cette distance, leur valeur augmente, de même que les riches présents qu'un roi ferait au dernier de ses sujets seraient censés beaucoup plus considérables que s'il les faisait au premier seigneur de sa cour.

Quel est celui qui les accorde ? C'est Dieu, que l'Ecriture nomme à si juste titre le Très-Haut. Voulons-nous voir combien il mérite cette glorieuse dénomination ? Levons les yeux de notre ame vers la *lumière inaccessible où il fait sa demeure* (1 Tim. 6, 16), et d'où la maison de terre que nous habitons ici bas, la prison obscure de ce corps de mort nous tient infiniment éloignés. Afin de nous en approcher, donnons un libre mais saint essor à notre imagination ; faisons-lui prendre son vol avec les ailes de la foi dans les espaces immenses qui séparent le Créateur des créatures même les plus nobles, après nous être transportés en esprit par-dessus les cieux et les *vertus des cieux* (Luc. 21, 26), les anges et les archanges, les chérubins et les séraphins ; du plus haut point de vue où nous ayons pu atteindre, contemplons avec un très-profond respect le *Dieu de majesté* (Psal. 28, 3), tout resplendissant de gloire sur un trône mille fois plus brillant que le

soleil, et mille fois plus élevé au-dessus des étoiles que les étoiles le sont au-dessus de nos têtes. Adorons ce *Dieu des dieux* à qui les principautés, les dominations humblement prosternées en sa présence offrent leurs hommages avec leurs couronnes qu'elles jettent à ses pieds (Apoc. 4, 10). Admiron, louons ce Roi des rois qui, tenant dans sa main les cœurs, les sceptres, les empires des maîtres du monde, est le seul monarque de tout l'univers, *le seul puissant et bienheureux* (1 Tim. 6, 15), dont le bonheur immuable n'aurait été ni augmenté, quand même il aurait créé autant de mondes qu'il y a de grains de sables qui couvrent les rivages des mers ; ni diminué, quand même il n'aurait fait part à personne de ses faveurs purement gratuites.

Quel est celui qui les reçoit ? C'est l'homme formé de boue et sujet, par la nature de son corps, à retourner dans la terre d'où il a été tiré. *O mon Dieu, qu'est-ce que l'homme pour que vous daigniez vous souvenir de lui* (Psal. 8, 5) ? Il n'est que *vanité* ; il n'a de son fonds que l'instabilité, l'ignorance, le mensonge, le péché, la *pourriture*, nommée à juste titre sa *mère* et sa *sœur* (Job 17, 14). Cependant en soufflant dans sa boue, un *esprit de vie* (Genes. 6, 17), une ame spirituelle et immortelle, vous ne l'avez mis qu'un peu au-dessous des anges (Psal. 8, 6), qui sont les princes de votre cour céleste, et que vous avez néanmoins chargés de prendre un soin particulier de lui, d'être ses gardiens et ses protecteurs. Ces intelligences si pures et si sublimes n'ont presque rien au-dessus de lui, capable comme elles de vous aimer, et d'être éternellement heureux en vous aimant ; mais ce qu'il a pardessus elles, c'est que vous avez soumis à son empire les ouvrages visibles de vos mains (Psal. 8, 8). Toutes vos créatures corporelles semblent n'exister, n'agir et travailler que pour lui, comme pour leur maître, leur seigneur et leur souverain.

N'est-ce pas en effet pour l'homme que brillent les astres, que soufflent les vents, que coulent les rivières, que poussent les blés, que mûrissent les raisins, que les abeilles composent leur cire et leur miel ? N'est-ce pas pour l'homme que les arbres se couvrent de leurs fruits, les prés de leurs fleurs, les forêts de leur feuillage, les champs de leurs moissons, les nacres de leurs perles ? Toutes ces riches et abondantes productions de la nature, dit le célèbre Louis de Grenade, tous les agréments et avantages qu'elles renferment, sont moins pour elles-mêmes, qui n'en savent pas le prix et n'en sentent pas l'usage, que pour l'homme, qui en connaît la valeur et en tire le profit.

Le même auteur observe (*Guide des pécheurs*, p. 16) que Dieu ne s'est pas contenté de nous donner ce qui est sous le ciel ; qu'il nous a fait présent de tout ce qui est dans le ciel même, en nous présentant la gloire et les richesses dont il est rempli. *Non seulement*, ajoute-t-il, *nous avons les cieux, mais le Seigneur même des cieux, qui s'est donné à nous en mille manières, comme père, comme*

tuteur, comme sauveur, comme maître, comme médecin, comme notre prix, notre exemple, notre nourriture, notre remède et notre récompense. Enfin le Père nous a donné son Fils, le Fils nous a rendus dignes du Saint-Esprit et le Saint-Esprit nous a fait mériter le même Père et le même Fils, de qui découlent toutes sortes de biens. Toutes choses sont à vous, dit S. Paul (1 Cor. 3). Que s'il est vrai que Dieu nous ait mis entre les mains tout ce qu'il a, et que vous ayez employé ses propres biens pour offenser un maître si magnifique et si libéral, n'êtes-vous pas monté au dernier degré de la malice ? que sera-ce d'ajouter à l'ingratitude le mépris et l'offense du bienfaiteur ? Si le jeune Joseph se trouvait incapable d'offenser un maître qui avait mis entre ses mains la conduite de toute sa maison, comment pourriez-vous offenser celui qui vous a donné le ciel, la terre et soi-même ? O malheureux ! si vous ne connaissez pas votre mal, n'êtes-vous pas plus ingrat que les brutes, plus farouches que les plus cruels animaux ! Car il n'y a point de lion ni de tigre qui s'emporte à faire du mal à celui qui lui a fait du bien. Au contraire, selon plusieurs exemples rapportés par le même écrivain, la reconnaissance a eu tant de pouvoir et d'empire sur les animaux domestiques (1), et même sur des bêtes féroces, qu'on les a vus s'exposer à la mort pour sauver la vie ou pour tenir compagnie aux hommes leurs bienfaiteurs.

Si les hommes exigent de la reconnaissance pour les dons qu'ils font à leurs semblables, et s'ils abhorrent en ceux-ci l'ingratitude comme un vice si bas, si noir que rien ne peut en laver l'odieuse et infâme tache, combien ne devraient-ils pas avoir horreur d'être ingrats envers Dieu, de faire servir à l'outrager ses propres bienfaits ! Plus ceux-ci sont gratuits, nombreux et grands, plus nous avons droit d'en tirer une conclusion diamétralement opposée à celle que tirent de la bonté divine les contradicteurs de l'équité des peines éternelles. Ils font beaucoup valoir, d'après Bayle (*Dict. hist., t. 5, au mot Socin.*), cette idée brillante d'une bonté infinie qui, mo-

ralement parlant, constitue le principal caractère de la divinité. Ils disent avec lui, *Deus optimus maximus*, étaient les titres courants et ordinaires de la nature divine, selon le langage des anciens païens : c'était leur style de formule en parlant de Dieu : ce style ne connaissait pas *Deus severissimus*, *implacabilissimus* (1). Ce style contenait deux épithètes qui, d proprement parler, n'étaient que l'image et que

(1) L'épithète très-bon, *optimus*, que les païens donnaient à Dieu, ne les empêchait pas de le croire très-sévère, très-implacable, *severissimus*, *implacabilissimus*. Leur Jupiter, leur Pluton, leur Minos, leurs Furies devaient, selon eux, être toujours inexorables, toujours inflexibles aux cris des coupables une fois condamnés ; et l'espèce de leur supplice, quoique très-rigoureux, devait être éternellement invariable. Tel était celui de Sisyphe, qu'il même représente souffrant des douleurs immenses, *Immensos dolores patientem* (a), et dont Ovide dit, *Perpetuas patitur penas*. Tel était celui de Tityus, dépeint dans ces vers de Virgile :

Necnon et Tityon, Terræ omniparentis alumnum
Cernere erat : per tota novem cui jugera corpus
Porrigitur ; rostroque immanis vultus obunco
Immortale jecur tundens, fecundaque pœnis
Viscera, rimaturque epulis, habitaque sub altè
Pectore : nec fibris requies datur ulla renatis.

(Æneid. 6, v. 595.)

Tel était encore le supplice de Thésée, dont le même poète dit :

Sedet æternumque sedebit
Infelix Theseus, Phlegiasque miserimus omnes
Admonet, et magna testatur voce per umbras,
Discite justitiam moniti, et non temere divos.

(Ibid. v. 617.)

L'éternelle rigueur des tourments de l'enfer était enseignée non seulement par les poètes, mais encore par les philosophes et les sages du paganisme. Platon met dans la bouche de Socrate les paroles suivantes : Quando in eum locum defuncti pervenerint quo dæmon unumquemque perducit, primo illic judicantur, et qui honeste, sancteque, et qui aliter vixerint... qui vero ob scelorum magnitudinem insaniabiles esse videntur, qui videlicet sacrilegia multa et magna, vel cædes iniquas, vel alia horum similia perpetraverint, hos omnes conveniens sors mergit in tartara, unde nunquam egrediuntur ! Lib. 26 Phædo vel de Anima

Le même Platon dit ailleurs que les habitants du Tartare souffrent en tout temps des peines très-grandes, très-douloureuses, très-terribles. Propter flagitia maximis acerbissimisque, et terribilissimis pœnis omni tempore cruciatus, tamquam exemplum monimentumque et spectaculum apud inferos in carcere præbentes injustis omnibus qui ad ea loca descendunt. Quorum unum dico fore Archelaum, si vera narrat Polus, et alium quicumque tyrannus talis extiterit. Arbitror autem in eorum numero qui solum exempla tradunt, plurimos esse tyrannos, reges, potentes, civitatum gubernatores. Quippe cum hi ob ipsam peccandi licentiam gravissima profanissimamque peccata committant. Attestatur autem nobis Homerus, qui reges et potentes inducit apud inferos omni tempore cruciatus, eum Tantalum, Sisypum et Tityum. Georgias vel de Rhetorica.

Nous pourrions ajouter beaucoup d'autres textes d'auteurs, soit grecs, soit latins ; mais ceux que nous avons cités suffisent pour mettre en évidence la fausseté de cette proposition de Bayle ; le style des anciens païens ne connaissait pas *Deus severissimus*, *implacabilissimus*.

(a) Ce sont les propres termes de la traduction latine de l'Odyssée, liv. 11.

(1) J'ai observé, dit Louis de Grenade en rapportant des faits dont il avait été témoin oculaire, trois choses, dans un levrier : la première, qu'il ne se séparait jamais de la compagnie de son maître ; la seconde que si quelquefois le maître commandait qu'on le tirât d'auprès de lui il grondait, il hurlait, et si on le voulait emporter, il se défendait, pour empêcher qu'on ne l'emportât ; et la troisième chose que je vis fut que ce seigneur à qui était le chien, voyageant durant le mois d'août, et ayant fait trois lieues sans s'arrêter, cette pauvre bête qui mourait de soif, et qui ne voulait pas le quitter, fut portée par son ordre, et par force dans une métairie qui était proche du chemin, afin qu'on lui donnât à boire. J'y étais présent, et je vis qu'à chaque gorgée d'eau qu'il buvait, il tournait les yeux vers le chemin, pour voir si son maître paraissait encore ; de sorte que même en buvant il n'était pas où il était, parce que son cœur, ses yeux et son désir étaient avec son maître : mais aussitôt qu'il le vit paraître, sans achever l'eau qu'il avait devant lui, et sans qu'on le pût retenir un seul moment, il sauta et courut pour accompagner son maître. *Catéch., tome 1, page 292.*

l'expression d'une seule qualité, je veux dire, d'une bonté souveraine; car afin que la bonté se déploie comme il faut elle doit être accompagnée de la grandeur; et qu'est-ce, je vous prie, que la grandeur? Est-elle autre chose que magnanimité, générosité, munificence, effusion de biens?

Ils en concluent avec lui qu'il faut rejeter avec horreur le dogme des tourments éternels, comme blessant la bonté infinie de Dieu. Aveuglés par leur malice (Sap. 2, 21), ils ne voient pas que c'est l'infinité même de cette bonté souveraine qui justifie ce dogme : si Dieu était peu bon, l'homme, qui abuse de ses dons pour l'offenser, serait peu méchant, peu ingrat : si Dieu était médiocrement bon, l'homme pécheur serait médiocrement méchant et ingrat ; mais parce que Dieu est très-bon, souverainement et infiniment bon, l'homme est très-méchant, souverainement méchant, pervers, ingrat, et par là même digne d'une peine éternelle, lorsque, malgré la munificence, la générosité de Dieu, il ne laisse pas de l'outrager avec ces biens mêmes dont il a reçu l'effusion. Ah ! pour lequel de ces biens que la main magnifiquement libérale du Très-Haut a répandus avec profusion sur toi, ô homme prévaricateur, offenses-tu celui qui t'a fait tant de largesses ? Est-ce pour t'avoir créé, nourri, conservé, racheté, justifié, protégé, préservé de tant de périls, délivré de tant de maux, comblé de tant de faveurs ? Est-ce pour toutes ces faveurs que tu oses l'outrager, en lui préférant, quoi ? Quand ce serait l'empire perpétuel du monde entier, ce serait toujours un affront insigne ; la grandeur toutefois d'un prix diminuerait la grandeur du crime : mais préférer à un Dieu infiniment grand et bon un plaisir bas, honteux, un vain point d'honneur chimérique, une satisfaction d'un moment, un intérêt de rien ; O cieux, soyez étonnés d'un si indigne choix ! O portes éternelles du royaume céleste, pleurez, soyez inconsolables (Jér. 2, 12) d'une si monstrueuse ingratitude, qui mérite que vous soyez à jamais fermées à l'homme qui s'en rend coupable, et qui, payant si mal les bontés de son Créateur et Rédempteur, foule aux pieds le Fils du Très-Haut, et couvre d'opprobres l'esprit de la grace, en traitant comme une chose immonde le sang divin répandu sur la croix pour son salut ? La profanation de ce sang d'une valeur infinie ne crie-t-elle pas vengeance au ciel, et ne mérite-t-elle pas d'être punie par les tourments éternels de l'enfer ?

Cette dernière raison a de la force non contre J. J. Rousseau et d'autres incrédules qui nient le mystère de l'Incarnation ; mais contre M. Tillotson et d'autres auteurs chrétiens qui l'admettent, et toutefois ne trouvent pas satisfaisantes les preuves de l'équité des peines éternelles. Fixez, leur disons-nous avec un écrivain protestant (1), dont le discours sur cette matière est fort estimé même par les catholiques, fixez votre attention sur le Verbe incarné ; comprenez, si vo-

tre esprit y peut suffire, ce que c'est qu'un Dieu qui s'anéantit jusqu'à prendre la forme de serviteur (Philipp. 2, 7) ; considérez la grandeur de Dieu ; approchez-vous de son trône ; voyez ces feux étincelants qui partent de ses yeux, cette force et cette majesté qui sont dans son sanctuaire ; regardez ces armées célestes qui sont les ministres de ses volontés ; formez-vous ainsi, s'il est possible, quelque idée de l'Etre suprême ; pensez que ce Dieu s'est uni à une chair mortelle, afin de souffrir pour nous tout ce que la fureur des hommes, tout ce que la rage des démons pouvaient imaginer de plus rigoureux. Je ne sais, mes frères, quelles impressions ces objets produisent sur vous. Pour moi j'avoue que si quelque chose était capable de me rendre la religion chrétienne suspecte ou problématique, ce serait ce qu'elle nous dit touchant ce mystère. J'avoue du moins que j'ai besoin de toute ma foi et de toute l'autorité de celui qui parle dans nos écritures, pour me persuader que Dieu ait voulu se ravalier de cette manière. Que si parmi les ténèbres dont ce mystère est couvert je découvre quelque lueur pour le réduire en quelque sorte à ma portée, elle naît, cette lueur, des peines que Dieu infligera à ceux qui auront méprisé un si grand sacrifice. Après cela le dogme de l'éternité des peines n'a plus rien qui me paraisse opposé à la justice divine. Non, cet étang ardent avec sa fumée, cette éternité avec ses abîmes, ces démons avec leur rage, cet enfer avec ses horreurs, n'ont rien qui me semble trop rigoureux, pour des hommes qui auront foulé aux pieds le Fils de Dieu, et tenu pour une chose profane le sang de la nouvelle alliance (Hebr. 10, 29).

Revenons à Bayle, et pour achever de réfuter son objection prise de l'idée brillante de la bonté divine qu'il fait tant valoir, remarquons que c'est cette bonté même de Dieu pour les bons qui a pu l'engager à établir dans l'ordre présent des choses, une éternité de supplices pour les méchants. Il aurait peut-être pu choisir un autre ordre dans lequel il ne leur aurait infligé que des peines passagères. Mais comme des plaisirs présents font d'ordinaire beaucoup plus d'impression que des peines futures qu'on sait devoir finir, cet ordre eût été moins avantageux aux bons qui, dans l'état présent, méritent une éternelle béatitude, et dont presque aucun ne l'eût méritée, si le péché mortel n'était puni que d'une peine temporelle. Que serait-il arrivé dans cette dernière hypothèse ? Un très-grand nombre de justes qui, craignant un enfer éternel, ont conservé leur innocence l'eussent perdue ; et un très-grand nombre de pécheurs qui, frappés de cette même crainte, se sont convertis ne l'eussent pas recouvrée : les autres pécheurs morts dans l'impénitence, malgré la terreur d'un châtement perpétuel, seraient à plus forte raison morts impénitents, s'ils n'avaient été menacés que d'une punition passagère. Ainsi dans cette hypothèse, presque aucun homme n'eût obtenu cette félicité surnaturelle et immortelle, dont nous montrerons dans la suite que la promesse et la

(1) Le ministre Saurin, Sermon. tom. 2, p. 240.

concession sont les plus grands effets de la souveraine bonté de Dieu. Il nous suffit pour le présent d'avoir prouvé que la méchanceté et l'ingratitude de l'homme outrageant Dieu avec les biens mêmes dont sa main infiniment libérale l'a comblé, ont autant de degrés de culpabilité et d'énormité que ses faveurs sans nombre dans l'ordre de la nature et ses dons d'un prix immense dans l'ordre de la grâce ont de degrés d'excellence et de valeur. Elles sont donc criminelles souverainement et punissables éternellement. Bien loin que la bonté divine soit blessée par leur perpétuel châtiment, c'est cette bonté même qu'elles blessent infiniment qui demande que, selon la loi du talion, leur atrocité sans bornes subisse une punition sans fin.

TROISIÈME CONSIDÉRATION. Souveraine injustice que renferme le péché mortel.

La grandeur d'une injustice se mesure sur la grandeur du tort qu'elle fait; et la grandeur de ce tort se mesure sur la grandeur du bien dont il prive. Ce bien est-il peu grand, l'injustice de ce tort est peu grande; est-il fort grand, elle est fort grande; si c'est un bien souverain, elle est souveraine. Telle est l'injustice que renferme le péché mortel, puisqu'il prive Dieu de sa gloire, qui est parmi ses œuvres dans l'ordre moral son très-grand bien, son bien souverain, fort supérieur à ceux qu'il possède hors de soi dans l'ordre physique. Tous les êtres corporels sont des biens qui lui appartiennent comme à leur premier auteur, et qui lui plaisent comme autant de portraits visibles ou sont admirablement peintes ses invisibles perfections. Tous sont plus ou moins agréables à ses yeux, selon qu'ils sont plus ou moins d'excellents ouvrages de ses mains, qui se sont, pour ainsi dire, jouées (*Prov. 8, 30*) dans la merveilleuse variété de figures et de couleurs, de propriétés et d'ornements, dont il a plu à sa bonté et à sa sagesse de les enrichir et de les embellir. Tous, bien différents de l'homme, qui, malgré sa raison, abusant de sa liberté et se dégradant, se détériorant soi-même, ne résiste et ne déplaît que trop souvent à son Créateur, le glorifient, le contentent, et le font se délecter dans la vue (1) de leur constante perfection et de leur continuelle obéissance (2). Les astres, les nuées, les vents, les pluies, les éclairs; la foudre s'empresse d'exécuter ses ordres; il regarde d'un œil de

complaisance leur prompte docilité à sa voix. *Il a appelé la lumière, et elle lui obéit en tremblant. Il a appelé les étoiles, aussitôt elles ont dit, Nous voici. Elles ont pris plaisir à luire pour lui qui les a créées (Baruch 3, 33, 35),* et lui, il a pris plaisir à considérer ces armées prodigieusement nombreuses de globes célestes qui, *comme des sentinelles infatigables dans leur veilles (Eccl. 43, 11),* gardent sans cesse le firmament et y brillent d'une flamme si pure et si vive. Néanmoins toutes ces créatures réunies ensemble, tous leurs empressements à faire ce qu'il ordonne, tous leurs divers degrés de bonté, de grandeur, de beauté, dont il connaît et apprécie au juste la vraie valeur, ne lui plaisent pas tant, ne contribuent pas tant à sa gloire, à son contentement, à sa joie, qu'un seul acte magnanime de charité semblable à celui de S. Paul, lorsque donnant un généreux défi à tout ce qu'il y a de plus haut et de plus profond, à toutes les puissances du ciel et des enfers, à tout ce qu'il y a de plus capable d'affliger et d'effrayer, à la faim, à la soif, à la nudité, au glaive, à la mort même, il protestait que rien au monde ne pourrait le séparer de l'amour de Dieu en Notre-Seigneur Jésus-Christ (*Rom. 8, 39*).

Un tel acte d'amour divin par lequel Dieu est aimé au-dessus de tout, l'honore souverainement. Il lui donne une gloire infinie à quelque égard, ainsi que nous l'avons prouvé ailleurs (1). Par la même raison il lui plaît souverainement et en quelque sorte infiniment. Il lui est plus agréable et lui donne dans l'ordre de la grâce plus de satisfaction et de joie, que ne lui en donne dans l'ordre de la nature le spectacle de toutes les beautés de l'univers. Par la raison des contraires, un seul acte de péché mortel qui éteint dans une âme l'amour de Dieu, dont elle se sépare pour s'attacher à des choses de néant, le déshonore souverainement et en quelque sorte infiniment. Il lui cause plus de déplaisir que ne lui plaisent tous les ornements, soit de la terre, soit des cieux, et plus que ne lui déplairait l'anéantissement de tous les êtres corporels, puisque leur existence ne lui plaît beaucoup qu'à cause que les grandes merveilles qu'elle renferme et les grandes utilités qu'elle fournit sont propres à lui attirer de la part des êtres intelligents qui les voient et en profitent l'honneur et la gloire qui lui en sont dus. Quoique cette gloire ne soit pas un bien dont il ait besoin, elle est néanmoins le bien qu'il estime et aime le plus. Elle est, pour ainsi parler, son domaine favori, sa plus noble, sa plus riche, sa plus chère possession. Jaloux de la conserver il ne la donne ni ne la cède à personne (2). Il ne voit qu'avec horreur qu'on l'en prive, qu'on la lui ravisse, ou qu'on refuse de la lui rendre, malgré une foule de titres qui lui en assurent la légitime propriété, et dont nous allons exposer en abrégé les principaux.

(1) *Lætabitur Dominus in operibus suis. Ps. 105.*

(2) Moïse rapporte que lorsque Dieu eut achevé l'ouvrage de six jours, il considéra tous les êtres d'une seule vue, et que les ayant comparés entre eux et avec le modèle éternel dont ils étaient l'expression, il en trouva la beauté et la perfection excellente. L'univers parut à ses yeux comme un tableau qu'il venait de finir, et auquel il avait donné la dernière main. Il trouva que chaque partie avait son usage, chaque trait sa grace et sa beauté; que chaque figure était bien située, et faisait un bel effet; que chaque couleur était appliquée à propos, mais surtout que l'ensemble en était merveilleux. *Encyclop., t. 2, page 318.*

(1) Voyez l'Instruction précédente, col 385.

(2) *Gloriam meam alteri non dabo. Isai. 48, 11.*

I. N'est-il pas bien juste que les hommes lui rendent cette gloire, en lui offrant des hommages d'adoration comme à leur créateur, d'actions de grâces comme à leur bienfaiteur, d'invocation et de supplication comme à leur protecteur, de soumission et d'obéissance comme à leur souverain seigneur, de respect et d'amour filial comme à leur père et au meilleur des pères (1), de confiance et de crainte comme au rémunérateur de la vertu et au vengeur du crime. Si, loin de le glorifier par ces actes de religion, ils se font une gloire de mépriser son culte, un plaisir de blasphémer son saint nom, un jeu de fouler aux pieds ses lois les plus sacrées, ne méritent-ils pas qu'il confonde leur damnable injustice par ces sanglants reproches et ces terribles menaces qu'il leur adresse dans la sainte Ecriture? *Le fils honore son père, et le serviteur révère son seigneur, Si donc je suis votre père, où est l'honneur que vous me rendez? Et si je suis votre seigneur, où est la crainte respectueuse que vous me devez (Malach. 1, 6)? Sachez et comprenez (par la rigueur de mes châtiments) quel mal c'est pour vous et combien il vous est amer d'avoir abandonné le Seigneur votre Dieu (Jérem. 2, 19). Le souffle de ma colère a allumé, pour vous punir après la mort, un feu qui brûlera jusqu'au fond des enfers (Deuter. 32, 22). Dès cette vie même votre propre malice vous accusera, et votre éloignement de moi s'élèvera contre vous.* En effet, *la tribulation et la tristesse entre dans l'âme de tout homme qui opère le mal (Rom. 2, 9).* Sa raison, aux lumières de laquelle il est follement rebelle, lui en fait des reproches, l'accuse, le reprend, le juge, le condamne. Sa conscience que les saints docteurs nomment à si juste titre son bourreau domestique, le tourmente par de cruels remords qui, comme des vers rongeurs, déchirent son cœur : *Tel est, dit S. Augustin (Confess. l. 1, c. 12), l'ordre invariable de la justice divine, que toute âme déréglée devient à elle-même son propre supplice, et trouve la peine du péché dans le sein même du péché. O péché, que tu as de suites funestes! que tu caches de grandes et longues douleurs sous le voile d'une volupté frivole et passagère! que tes amorces agréables sont trompeuses? avant de te commettre, on s'imagine n'aller goûter que plaisir et douceur; après t'avoir commis, on ne trouve que fiel et amertume : juste châtiment de l'injuste préférence que tu donnes à la créature sur le créateur.*

II. Les biens de la vie présente et de la vie future, la tranquillité de l'esprit, la paix de l'âme, la joie du cœur, le repos délicieux d'une bonne conscience, l'attente et l'espoir d'une glorieuse immortalité, sont autant de justes motifs qui obligent l'homme à rendre à Dieu, en l'adorant et l'aimant, la gloire qui lui est due. Tous les siècles passés ont vu, tous les siècles futurs verront s'accomplir cet oracle divin que lui-même a prononcé : *Je glorifierai quiconque me glorifiera*

(1 *Reg. 2, 30*), et cette magnifique promesse qu'il fit à Abraham et en sa personne à tous ses imitateurs, *Je serai ton protecteur et ta récompense excessivement grande (Gen. 15, 1).*

III. La gloire d'être aimé préférablement à toutes choses par des intelligences maîtresses de leur choix, est l'unique but que Dieu s'est proposé dans la création du monde, soit spirituel, soit matériel. C'est la fin de tous les soins paternels de son aimable providence dans le gouvernement du monde entier, surtout du genre humain. C'est là le motif de toutes ses continuelles opérations en faveur de l'homme, le prix de toutes ses amoureuses recherches du cœur de l'homme, la récompense de toutes les libérales effusions des richesses de sa bonté et des trésors de sa munificence sur la personne de l'homme, à qui il a prodigué ses dons dans l'ordre de la nature, et à qui il s'est donné, s'est prodigué lui-même dans l'ordre de la grâce (1). Qu'est-ce que Dieu demande pour tant d'insignes bienfaits et tant d'incalculables largesses? Il demande que l'homme lui donne son cœur par un acte d'amour de choix pour son créateur (2), préféré à toute créature. Il ne tient qu'à l'homme que cet acte d'amour divin existe, en coopérant (3) au secours de Dieu,

(1) O Deum, si fas est, dicere, prodigum sui, præ desiderio hominis! S. Ambros.

(2) Ama, et fac quod vis. S. August.

(3) Pour faire mieux entendre notre pensée par une comparaison, supposons qu'un excellent maître écrivain prenant la main de son apprenti la remue et la conduise de façon que si elle en suivait les impulsions et directions il en résulterait une fort belle écriture ; mais que, parce qu'à la formation de chaque mot ou de chaque lettre cet apprenti indocile et obstiné résiste à ces impulsions et directions, en donnant à sa main des mouvements tout contraires, il en résulte une écriture très-difforme. Cette difformité dont lui seul serait cause pour n'avoir pas fait de son côté ce qu'il devait, priverait son maître de la gloire qu'il aurait retirée de la grande beauté de cette écriture, et pour l'acquisition de laquelle il a fait tout ce qu'il devait. La résistance opiniâtre de son apprenti représente celle du pécheur endurci qui, comme Pharaon, se révolte, se raidit, s'arme d'un orgueil inflexible contre le Tout-Puissant (Job 15, 25, 26). Rien ne le touche, rien ne lui fait impression, ni bienfaits, ni châtiments, ni amour, ni crainte, ni honneur, ni devoir. Au lieu de coopérer, comme il le peut et le doit, avec son Créateur, à perfectionner son âme, à l'orner et à l'embellir par le bon usage de son franc-arbitre ; l'abus criminel qu'il en fait la détériore, l'enlaidit, la défigure : cette âme fait servir l'opération même divine à son iniquité (a), qui la rend horriblement difforme, en effaçant en elle les traits les plus vifs de sa ressemblance avec l'auteur de son être. Ces traits éclatants qui, selon la comparaison de l'écriture, la rendaient brillante comme l'étoile du matin (Eccli. 5, 6), se changent en des taches plus noires, plus hideuses que les ténèbres qui couvraient la face de l'abîme (Gen. 1, 2) : elles la rendent un objet d'abomination aux yeux de Dieu, qui en a un tel déplaisir, une telle horreur, qu'il se repentirait, s'attristerait de l'avoir créée, s'il était susceptible de regret et de douleur. Quoiqu'il ne sente pas cette douleur, l'âme pécheresse qui a fait ce qui dépendait d'elle pour la lui faire sentir, n'est pas moins coupable ni moins pu-

(1) Nemo tam Pater. Tertull.

(a) Servire mi fecistis peccatis vestris (Isa. 45, 24).

qui fait tout ce qu'il doit et même plus qu'il ne doit pour le faire exister; mais il ne peut exister, à moins que l'homme ne fasse de son côté ce qu'il doit pour le produire. S'il était produit, s'il existait, ce serait un excellent bien qui appartiendrait à l'homme, comme l'ouvrage de son franc arbitre aidé de la grâce; mais qui appartiendrait encore plus à Dieu, comme l'ouvrage de sa grande bonté, qui a fait au-delà de ce qu'elle devait pour le faire exister, n'ayant épargné pour cela ni secours extérieurs, avertissements, exhortations, préceptes, menaces, promesses; ni secours intérieurs, lumières, attrait, inspirations, bonnes pensées, bons mouvements. Si donc il n'est pas produit, s'il n'existe pas, c'est la très-grande faute de l'homme, qui, n'ayant pas fait tout ce qu'il pouvait et devait faire, a privé Dieu de ce bien qui devait lui appartenir, et qu'il avait droit d'attendre; il l'attendait en effet (1), il le désirait pour régner aussi librement que souverainement sur un cœur qui eût été sa glorieuse conquête. Il en eût préféré la libre acquisition à tous les biens qu'il possède hors de soi, à tous les êtres visibles qui lui appartiennent dans l'ordre physique, et qui ne peuvent se soustraire à sa domination. Il les a soumis en très-grande partie à l'homme, en lui donnant la terre et tout ce qu'elle contient, pour que la reconnaissance, jointe aux autres motifs, excitât son franc arbitre à choisir de l'aimer par-dessus tout. Cet amour de choix dont nous avons prouvé ailleurs (2) le prix fort supérieur à celui d'une infinité d'actes d'adoration forcée ou de dilection purement spontanée, cet amour libre de l'homme pour Dieu, son souverain bien, est en même temps le bien souverain de Dieu par la gloire qu'il lui donne dans l'ordre moral: gloire particulière, incomparablement plus précieuse à ses yeux, plus chère à son cœur que la gloire générale qu'il reçoit des êtres inanimés, ou des agents nécessités dans leurs opérations. Le péché donc renferme à son égard une souveraine injustice, puisqu'il lui ravit cette gloire suprême qui est son bien souverain.

L'Être souverainement parfait, objecte là-dessus l'auteur détestable du Système de la nature, peut-il être flatté de cette gloire, c'est-à-dire de l'amour, de l'estime, des hommages et de l'admiration des hommes? Il ne peut, répondons-nous, en être vainement flatté, comme s'il était capable d'en avoir de la vanité, ou comme s'il ne la méritait point, ou comme s'il en avait besoin, et qu'il ne trouvât pas sa parfaite béatitude dans la connaissance et l'amour de soi-même: mais il

nissable que si elle la lui faisait souffrir: de même qu'encore que les enfants Hébreux ne sentissent aucune douleur dans la fournaise de Babylone, Nabuchodonosor, qui, en les y faisant jeter, avait fait ce qui dépendait de lui pour les faire souffrir, n'était pas moins criminel ni moins digne de châtimement que s'ils avaient réellement souffert.

(1) *Exspectavi ut faceret uvae et fecit labruscas, Isai. 5, 4).*

(2) Voyez notre instruction précédente, col. 311.

peut en être justement et agréablement touché pour deux motifs; 1° parce que ces hommages d'amour, d'estime, d'admiration améliorent et perfectionnent ses plus nobles créatures qui, en les lui rendant, font un bon usage tant de leur raison que de leur liberté, et qui par là deviennent plus agréables à ses yeux; 2° parce qu'ils sont conformes aux règles immuables de l'ordre éternel dont il est la source, et dont par conséquent il ne peut voir qu'avec plaisir l'observation. Quelles sont ces règles? Les voici, selon les propres termes de Bayle, dont le texte que nous indiquons (1) est fort propre à réfuter les in-

(1) Il y a dans la nature et dans l'essence de certaines choses un bien ou un mal moral qui précède le décret divin. Rien de mieux fondé que cette doctrine. C'est une chose certaine que l'existence de Dieu n'est pas un effet de sa volonté. Il n'existe point, parce qu'il veut exister, mais par la nécessité de sa nature infinie. Sa puissance et sa science existent par la même nécessité. Il n'est pas tout-puissant, il ne connaît pas toutes choses, parce qu'il le veut ainsi, mais parce que ce sont des attributs nécessairement identifiés avec lui-même. L'empire de sa volonté ne regarde que l'exercice de sa puissance; il ne produit hors de lui actuellement que ce qu'il veut, et il laisse tout le reste dans la pure possibilité. De là vient que cet empire ne s'étend que sur l'existence des créatures, il ne s'étend point aussi sur leurs essences. Dieu a pu créer la matière, un homme, un cercle, ou les laisser dans le néant; mais il n'a pu les produire sans leur donner les propriétés essentielles. Il a fallu nécessairement qu'il fit l'homme un animal raisonnable, et qu'il donnât à un cercle la figure ronde, puisque selon ses idées éternelles et indépendantes des décrets libres de sa volonté, l'essence de l'homme consistait dans les attributs d'animal et de raisonnable, et que l'essence du cercle consistait dans une circonférence également éloignée du centre quant à toutes ses parties. Voilà ce qui a fait avouer aux philosophes chrétiens que les essences des choses sont éternelles, et qu'il y a des propositions d'une éternelle vérité, et par conséquent que les essences des choses et la vérité des premiers principes sont immuables. Cela ne se doit pas seulement entendre des premiers principes théoriques, mais aussi des premiers principes pratiques et de toutes les propositions qui contiennent la véritable définition des choses. Ces essences, ces vérités émanent de la même nécessité de la nature que la science de Dieu. Comme donc c'est par la nature des choses que Dieu existe, qu'il est tout puissant et qu'il connaît tout en perfection, c'est aussi par la nature des choses que la matière, que le triangle, que l'homme, que certaines actions de l'homme, etc., ont tels et tels attributs essentiellement. Dieu a vu de toute éternité et de toute nécessité les rapports essentiels des nombres, et l'identité de l'attribut et du sujet des propositions qui contiennent l'essence de chaque chose. Il a vu de la même manière que le terme *juste* est enfermé dans ceux-ci, *Estimer ce qui est estimable, aimer ce qui est aimable, avoir de la gratitude pour son bienfaiteur, accomplir les conventions d'un contrat*, et ainsi de plusieurs autres propositions de morale. On a donc raison de dire que les préceptes de la loi naturelle supposent l'honnêteté et la justice de ce qui est commandé, et qu'il serait du devoir de l'homme de pratiquer ce qu'ils contiennent, quand même Dieu aurait eu la condescendance de n'ordonner rien là-dessus.

Prenez garde, je vous prie, qu'en remontant par nos abstractions à cet instant idéal où Dieu n'a encore rien décrété, nous trouvons dans les idées de

crédules qui nient la différence essentielle du bien et du mal moral. *Il faut estimer ce qui est estimable, aimer ce qui est aimable, avoir de la gratitude pour son bienfaiteur, rendre à chacun ce qui lui est dû. Il est digne de la créature raisonnable de se conformer à la raison.* Or qu'y a-t-il de plus conforme à la raison que d'estimer, d'aimer par-dessus tout l'Etre souverainement parfait, qui est infiniment estimable, aimable? Donc une créature raisonnable qui suit ces règles, ces maximes que Bayle propose comme certaines et dérivées de l'ordre éternel et immuable ne peut qu'être louable de rendre à Dieu ce qui lui est dû; et Dieu, auteur et amateur de cet ordre, ne peut voir qu'avec approbation et satisfaction qu'elle se y conforme. Il ne peut au contraire voir qu'avec improbation et détestation qu'elle ne s'y conforme point, et que par là elle commet à son égard une souveraine injustice.

QUATRIÈME CONSIDÉRATION. *Offense souveraine que renferme le péché mortel.*

La grièveté de l'offense doit être mesurée, évaluée, appréciée proportionnellement, 1° à la dignité de la personne offensée; 2° à la bassesse de la personne offensante. Un outrage fait à un roi par un villageois son sujet est plus grand (toutes choses d'ailleurs pareilles) que s'il lui était fait par un seigneur de sa cour ou par un autre roi son égal. Il y a autant de distance entre la grièveté que renferme cet outrage dans le premier cas et celle qu'il renferme dans le second qu'il y en a entre la basse condition de ce paysan et la haute dignité de ce seigneur ou de ce roi. Si ce roi était offensé très-grièvement par un autre roi son égal, il y aurait entre cette offense, comparée à une autre pareille qu'il serait supposé recevoir d'un esclave, autant de disproportion qu'il y en a entre la majesté royale et la sujétion servile. L'une et l'autre offense serait un crime de lèse-majesté; mais la seconde serait beaucoup plus énorme que la première. *Il est donc vrai que la dignité de la personne offensée aggrave beaucoup la faute; c'est ce que dit en termes formels le prélat anglais que nous réfutons (1).* Ainsi, ajoute-t-il, les actions par lesquelles on offense Dieu directement sont sans contredit plus criminelles; mais à ces propositions vraies il faut joindre celles que nous venons d'établir, savoir, que la dignité de la personne offensée aggrave plus ou moins la

faute, à proportion de ce que cette dignité est plus ou moins élevée au-dessus de la personne offensante. Or l'élévation du Créateur au-dessus de sa créature qui, par le péché mortel, l'outrage au point d'attenter à sa souveraineté, à sa vie, à son existence même, est infinie. Elle aggrave donc infiniment cette offense. Mais une offense dont la grièveté est infinie, demande une peine infinie. Et comment le sera-t-elle? Sera-ce en elle-même et dans son intensité? C'est ce qui ne se peut, puisqu'il répugne absolument qu'un être créé dont les forces sont nécessairement bornées, puisse porter le poids d'une peine infinie en soi. Reste donc que ce soit une peine infinie, autant qu'elle le peut être, c'est-à-dire, dans sa durée immense, dans son éternité. Sans cette éternité, il y aurait une distance infinie entre l'offense et la peine; mais par cette éternité, qui étend la peine à tous les siècles, quoique Dieu ne soit jamais pleinement satisfait, parce que la mesure de cette peine qui, étant éternelle, ne finit jamais, ne peut jamais être entièrement remplie, il y a toutefois entre le châtiment et le crime toute l'égalité possible.

Ce raisonnement n'est-il fondé, comme le fait entendre M. Tillotson, que sur la nature de l'objet contre lequel on pèche, savoir Dieu qui est un être infini? Cet auteur ne savait-il pas ou feignait-il d'ignorer que les saints docteurs y joignent la nature du péché mortel et sa différence essentielle d'avec le péché véniel, dont, selon eux, il surpasse tellement la culpabilité que tous les péchés véniels réunis ensemble ne peuvent pas en former un seul mortel (1), ni par conséquent en égaler la malice et en mériter la peine? Or il pourrait la mériter si cette peine due au péché mortel n'était pas éternelle : car si elle était restreinte à un temps limité et déterminé elle pourrait être égalée et même surpassée par l'assemblage des peines dues à tous les péchés véniels qui ont été commis, qui se commettent, qui se commettront et peuvent être commis. La multitude de ces péchés peut aller toujours en augmentant jusque à l'infini, sans que cette augmentation les fasse

(1) Omnia peccata venialia de mundo non possunt habere tantum de reatu quantum unum peccatum mortale. S. Thomas. 1-2, q. 88, a. 4.

Les théologiens conviennent que des péchés véniels, quelque nombreux qu'ils soient, n'égalent jamais la grièveté d'un péché mortel, tant qu'ils demeurent dans le rang et l'espèce des fautes vénielles, et que leurs objets multipliés ne s'unissent pas pour en composer un mortel; ce qui arrive en matière d'injustice, dans laquelle cent petits larcins d'un sou font un tort notable au prochain. De là vient qu'ils s'unissent entre eux pour faire un péché mortel; ce qui n'arrive pas dans les autres actions où la justice n'est pas intéressée. Il est vrai que S. Augustin compare beaucoup de péchés véniels à beaucoup de petits grains de sable, dont la grande quantité accable enfin celui qui en est couvert ou chargé. Mais par cette comparaison et par plusieurs autres dont se sert le saint Docteur, il veut seulement faire entendre que la multitude des péchés véniels dispose aux mortels et conduit peu à peu à de grandes chutes celui qui méprise les petites choses, *Qui spernit modica, paulatim decidet.* Eccli. 19, 1.

Dien les principes de morale sous des termes qui emportent une obligation. Nous y concevons ces maximes comme certaines et dérivées de l'ordre éternel et immuable: *Il est digne de la créature raisonnable de se conformer à la raison: une créature raisonnable qui se conforme à la raison est louable; elle est blâmable quand elle ne s'y conforme pas.* Vous n'oseriez dire que ces vérités n'imposent pas un devoir à l'homme par rapport à tous les actes conformes à la droite raison, tels que ceux-ci: *Il faut estimer tout ce qui est estimable, rendre le bien pour le bien, ne faire tort à personne, honorer son père, rendre à chacun ce qui lui est dû.* Bayle, Pensées diverses sur la comète, tom. 2,

(1) Voyez ci-dessus, col. 447.

jamais parvenir à la malice d'un seul péché mortel, et sans qu'elle puisse être limitée à aucun point fixe. Pareillement la multitude des degrés de douleur et des instants de durée des peines dues à tous ces péchés véniels passés, présents, futurs et possibles, peut aller toujours croissant jusqu'à l'infini, sans que cet accroissement puisse être borné ou déterminé à une peine fixe. Par conséquent la somme de toutes les peines dues à tous ces péchés, surpasserait et en degrés de douleur et en instants de durée la peine due à un seul péché mortel, quelque douloureuse et longue qu'on la suppose, pourvu toutefois qu'on suppose en même temps que les degrés de sa douleur et les moments de sa durée sont bornés fixement à un nombre déterminé.

Cette conséquence suit clairement de ce principe qu'il n'y a pas de nombre fini et fixé qui, quelque grand qu'on le suppose, ne soit à la longue surpassé par un autre nombre qui va toujours en augmentant à l'infini, sans être jamais déterminé ni fixé. Mais, pour le mettre encore dans un plus grand jour, développons chacune des vérités suivantes sur lesquelles est appuyé ce raisonnement. Il mérite d'autant plus d'attention que, outre les réflexions puisées dans des auteurs anciens, il renferme plusieurs pensées neuves et profondes d'un théologien philosophe dont nous avons parlé dans nos Instructions précédentes, et qui par modestie ne veut pas être connu.

Première vérité. Créateur et créature, amour et haine, conservation et perte de l'amitié de Dieu, fin dernière et non dernière de l'homme, sont choses contradictoirement opposées qui diffèrent essentiellement; en sorte qu'il répugne absolument, infiniment qu'elles soient la même chose. Il y a donc une différence essentielle, et par là même en quelque sorte infinie (1), entre mettre le Créateur au-dessus de la créature, et mettre celle-ci en place du Créateur, entre aimer Dieu et le haïr, entre être aimé de Dieu et en être détesté, entre conserver son amitié et la perdre, entre mettre dans la jouissance de Dieu la dernière fin de l'homme et ne l'y pas mettre. Il y a donc aussi une différence essentielle entre ce qui ne faisant que diminuer l'amitié de Dieu n'empêche pas qu'on ne la conserve et ce qui la détruisant entièrement fait qu'on la perd. Par conséquent il y a une différence essentielle entre le péché véniel, qui n'offensant Dieu que légèrement, et n'empêchant pas qu'on ne l'aime par-dessus tout et qu'on n'en soit aimé, ne fait que diminuer sa bienveillance sans la détruire, et le péché mortel, qui, offensant Dieu grièvement, la fait perdre totalement, et met celui qui le commet dans un état d'aversion de son

Créateur, qu'il cesse de regarder et de rechercher comme sa dernière fin, en mettant son souverain bonheur dans la jouissance de la créature, dont par là il fait en quelque sorte son Dieu, son idole. De même donc que le Créateur est dans un ordre essentiellement, incomparablement supérieur en dignité à celui qui compète à la créature; ainsi le péché mortel, qui met la créature en place du Créateur, est dans un ordre essentiellement, incomparablement supérieur en grièveté à celui du péché véniel, qui n'empêchant pas qu'on n'aime le Créateur plus que la créature n'empêche pas non plus qu'on ne laisse entre lui et elle une différence essentielle, une distance infinie.

Seconde vérité. Lorsque deux sortes d'actes sont d'espèce essentiellement différente, ceux de l'espèce d'un ordre inférieur, fussent-ils multipliés à l'infini, ne peuvent jamais former ou égaler un seul acte de l'autre espèce d'un ordre supérieur. La raison en est que leur multiplicité ne change pas leur nature, n'altère pas leur essence, n'empêche pas que chacun d'eux en particulier et tous ensemble ne demeurent dans leur même espèce. Il en est de ces deux sortes d'actes entre lesquels il y a une différence essentielle, comme de deux sortes de substances qui diffèrent essentiellement, par exemple, comme des corps et des esprits. Multipliez tant que vous voudrez à l'infini le nombre des corps, jamais vous ne parviendrez à en former un seul esprit, et tous les corps ensemble n'égaleront jamais en dignité une seule substance spirituelle, qui est d'un ordre supérieur à celui des substances matérielles. De même multipliez tant que vous voudrez les esprits créés et leurs perfections limitées, jamais ils n'égaleront en dignité ni en perfections l'esprit increé qui est Dieu. Multipliez tant que vous voudrez les offenses commises contre une créature, elles n'égaleront jamais en grièveté une seule offense commise contre le Créateur, parce que celle-ci, d'une espèce essentiellement différente de celle-là, les surpasse (quelque nombreuses qu'on les suppose) autant que le Créateur surpasse la créature. De même encore multipliez tant qu'il vous plaira le nombre des péchés véniels, supposez qu'un homme juste qui vivrait jusqu'à la fin du monde, et même au delà de cent millions de siècles, commit à chaque quart d'heure de sa vie un péché véniel, cet homme à la longue se trouverait coupable d'un nombre innombrable de péchés véniels; mais quelque innombrables que fussent tous ces péchés, ils resteraient toujours dans la même espèce, dans le même ordre inférieur : tous ensemble ne formeraient pas un seul péché mortel, et n'en égaleraient pas l'énormité qui est d'un ordre supérieur. Tous ensemble n'empêcheraient pas que cet homme ne conservât l'amitié de Dieu, qu'il continuerait d'aimer par-dessus tout, et qui se tiendrait moins offensé par eux tous que s'il avait reçu de lui un seul outrage : mais outrage insigne par lequel ce même

(1) Une différence essentielle est infinie, parce qu'elle est fondée sur l'essence même des choses qu'une puissance même infinie ne peut ni changer ni détruire. De là vient que les théologiens et les philosophes enseignent que les essences des choses sont nécessaires immuables, indépendantes du bon plaisir de Dieu même.

homme se serait déclaré son ennemi capital, au point de vouloir, s'il le pouvait, le détrôner et l'anéantir.

C'est ainsi qu'un père, un roi se tiendrait moins offensé d'une foule innombrable de mépris légers de sa personne et de son autorité que d'un seul attentat contre sa vie, commis par son fils ou par son sujet. Comme cet attentat renfermerait lui seul plus de malice que tous ces mépris légers réunis ensemble, de même un péché mortel, qui est un crime de lèse-majesté divine, a lui seul plus de malignité que n'en aurait une succession continuelle de péchés véniels qu'un homme juste commettrait chaque jour et plusieurs fois chaque heure du jour pendant des millions et des centaines de millions de siècles, durant lesquels ils ne l'empêcheraient pas de toujours vivre dans la grace et l'amitié de Dieu. Un ami aimerait mieux recevoir une foule innombrable d'offenses légères de la part de son ami qui ne lui manquerait en rien d'essentiel, et qui lui demeurerait toujours cordialement attaché, que d'en recevoir une seule offense atroce, telle que serait une noire trahison, une insigne calomnie, une déclaration ouverte d'inimitié mortelle. L'atrocité de cette offense lui paraîtrait moins pardonnable et plus punissable que toutes ces légères offenses réunies ensemble.

Troisième vérité. Point de bonne œuvre, quelque petite quelle soit (ne fût-ce qu'un verre d'eau froide donné librement par charité), qui ne soit digne de louange, d'honneur, de joie et de satisfaction de l'avoir faite, parce qu'en la faisant, quoiqu'on fût le maître de ne la point faire, on a bien usé de sa raison ou de sa liberté. Point au contraire de péché, quelque léger qu'il soit (ne fût-ce qu'une parole oiseuse), qui ne mérite quelque blâme, quelque confusion, quelque douleur, quelque peine réparatrice ou expiatoire de la faute qu'on a commise, en abusant de son libre arbitre et en violant les règles de l'ordre (1), qui exige qu'une créature raisonnable se conforme à la raison et se soumette à l'autorité légitime.

Quatrième vérité. La peine doit être plus ou moins grande, selon que le péché renferme plus ou moins de grièveté. Donc, puisqu'un seul péché mortel contient lui seul

plus de grièveté que tous les péchés véniels qui seraient commis dans l'hypothèse dont on a ci-devant parlé, il s'ensuit que lui seul mérite une peine plus grande que celle qui est due à tous ces péchés, fussent-ils continués pendant des centaines de millions de siècles et multipliés à l'infini. Par conséquent la peine due à eux tous ne peut jamais égaler, encore moins surpasser celle qu'il mérite.

Cinquième vérité. Les peines dues à tous ces péchés véniels pourraient égaler et même surpasser la peine due à un seul péché mortel, si celle-ci n'était pas éternelle et avoit une fin. Quelque nombreux qu'on suppose que fussent les instants, les siècles même de sa durée et les degrés de sa douleur, ils ne formeraient qu'une quantité finie et qu'un nombre déterminé. Or il est certain, ainsi que l'observent les Encyclopédistes (1) et que le démontrent les mathématiciens, qu'il n'y a pas de quantité finie et de nombre déterminé qui ne fût à la longue surpassé par une autre quantité et par un autre nombre qui irait toujours en augmentant à l'infini, et dont l'augmentation ne serait jamais déterminée à un point fixe. Tels seraient le nombre et la quantité des instants de durée et des degrés de douleur que renfermeraient les peines dues et infligées à cette foule innombrable de péchés véniels d'un homme juste qu'on suppose en commettre plusieurs par chaque heure du jour pendant des siècles, dont le nombre croîtrait toujours sans jamais finir. Ces peines donc, quelque légères qu'elles fussent à chaque moment, surpasseraient à la longue en instants de durée et en degrés de douleur la peine due à un seul péché mortel, si celle-ci, quelque rigoureuse qu'on la supposât, devait avoir une fin. Elle n'en doit donc jamais avoir, puisque, suivant la quatrième vérité, elle ne peut jamais être égalee, encore moins surpassée par celle qui est due à tous ces péchés véniels; quand même chacun d'eux ne mériterait qu'une peine aussi légère qu'une piqure d'épingle endurée pendant un seul instant, et quand même la peine qu'on supposerait être due pendant un temps très-long, mais toutefois fixé et déterminé, serait plus rigoureuse que ne l'ont été tous les affreux tourments des martyrs, et plus durable que cent millions de siècles; car nous avons prouvé qu'à force de multiplier le nombre de ces péchés véniels et celui des instants de durée et des degrés de douleur attachés à chacun d'eux, cette douleur et cette durée deviendraient supérieures à celles qu'on aurait assignées, pendant un temps déterminé, pour la punition d'un péché mortel.

Ces cinq vérités justifient le raisonnement des auteurs qui fondent l'équité de la peine éternelle due au péché mortel sur sa différence essentielle d'avec le péché véniel, en même temps que sur la nature de l'objet

(1) La grandeur susceptible d'augmentation sans fin demeure toujours finie, mais peut être augmentée jusqu'à surpasser telle grandeur finie que l'on veut. Tome 3, p. 705.

(1) Quidquid contra ordinem aliquem insurgit, consequens est ut ab eo ordine et principio ordinis deprimatur. Cum autem peccatum sit actus inordinatus; manifestum est, quod quicumque peccat, contra aliquem ordinem agit, et ideo ab ipso ordine consequens est quod deprimatur: quæ quidem depressio pœna est. Unde secundum tres ordines quibus subditur humana voluntas, tripliciter pœna potest homo puniri. Primo quidem enim subditur humana natura ordini propriæ rationis. Secundo, ordini exterioris hominis gubernantis, vel spiritualiter, vel temporaliter, politice seu œconómice. Tertio subditur universali ordini divini regiminis. Quilibet autem horum ordinum per peccatum pervertitur, dum ille qui peccat agit et contra rationem, et contra legem humanam et contra legem divinam. Unde triplicem pœnam incurrit: unam quidem a seipso quæ est conscientia remorsus; aliam vero ab homine; tertiam vero a Deo. S. Thomas, 1-2, q. 87, a. 1.

contre lequel on pèche savoir Dieu, qui est un être infini. Ces dernières paroles sont du Prélat anglican. On ne saurait, ajoute-t-il, accorder raisonnablement que l'énormité des crimes augmente pour cela à l'infini, et la raison en est claire : c'est que dans cette supposition, il faudrait nécessairement que le démerite de tous les péchés fût égal, car il n'y a pas du plus ou du moins dans l'infini. Il est faux, lui répliquons-nous, qu'il n'y ait point du plus ou du moins dans tout ce qui s'appelle infini, par exemple dans la distance immense qui sépare toute créature du Créateur, et que vous-même appelez infinie (1). Il y a toutefois du plus ou du moins dans cette distance, qui est plus grande en un atome et moindre dans un ange, lorsqu'on les compare tous deux à Dieu, dont un ange approche plus en perfections qu'un atome. Il est vrai, ajoutons-nous, qu'il n'y a pas du plus ou du moins dans ce que les attributs divins ont d'infiniment grand ; mais il y en a dans ce que les êtres créés ont d'infiniment petit en comparaison du Créateur. Leur substance, leur nature est comme rien devant la sienne (2). Leur bassesse, leur faiblesse comparées à sa suprême majesté, à sa souveraine puissance, sont infinies dans le sens qu'elles en sont incomparablement surpassées, et qu'on a beau multiplier le nombre des créatures et

augmenter les perfections qu'elles peuvent avoir, jamais elles n'égaleront le Créateur : mais cette bassesse, cette faiblesse infinies en ce sens n'empêchent pas qu'il n'y ait en elles du plus et du moins, parce que encore que les créatures comparées au Créateur soient si peu de chose qu'elles paraissent un néant, elles sont cependant, dans la vérité et au jugement même de Dieu, quelque chose, elles ont quelque réalité ; et cette réalité, quoique infiniment petite dans le sens ci-dessus exposé, a du plus et du moins. du plus dans les anges comparés aux hommes et dans les hommes comparés aux brutes ; du moins dans les plantes comparées aux animaux et dans les corps comparés aux esprits. Elle a même du plus et du moins dans les uns et les autres comparés à Dieu : du plus dans tous les esprits que dans un seul ; du moins dans tous les corps que dans un seul esprit, parce qu'un seul esprit est lui seul plus noble, plus approchant ou moins éloigné de l'infinie perfection de Dieu que tous les corps ensemble. Comme donc malgré l'infinie perfection du Créateur et l'infinie bassesse des êtres créés, la réalité toutefois des créatures n'est pas égale, mais a du plus et du moins, même à l'égard de Dieu, qui surpasse moins en dignité les plus nobles et plus les moins nobles : de même, malgré l'infinie culpabilité que renferme l'offense de Dieu, le démerite de tous les péchés n'est point égal ; mais il est susceptible du plus et du moins.

D'ailleurs l'offense de Dieu peut être considérée ou en général et en tant qu'elle se trouve dans la nature spécifique de tout péché, ou en particulier et en tant qu'elle se rencontre dans l'essentielle individuelle de tel et tel péché. Sous le premier aspect elle est égale en eux tous : de même que la nature humaine considérée en tant qu'elle se trouve tout entière en tous ses individus, est égale dans tous les hommes, dont le plus petit (1) n'est pas moins homme que le plus grand : de même encore que l'attribut d'être tiré du néant est égal en toute créature, dont la plus noble n'est pas moins sortie du néant que la plus abjecte ; mais sous le second aspect, toute offense de Dieu n'est pas égale : elle est susceptible du plus et du moins, à raison du plus ou moins d'avertance, de consentement et de la diversité des autres circonstances ; ainsi la nature humaine considérée dans tel et tel homme en particulier et dès lors différenciée par des attributs individuels qui les distinguent à raison de leur plus ou moins d'intelligence, de savoir, etc., n'est pas égale. Quoique donc le mensonge, par exemple, renferme une offense infinie à quelque égard relativement à l'infinité d'une seule perfection divine qu'il blesse, cette offense toutefois n'est pas infinie à plusieurs égards, comme l'est celle que contient le parjure, qui en blesse plusieurs, et le blas-

(1) Un autre exemple qu'on peut apporter est celui de l'éternité : quoique sa durée soit infinie, il y a du plus en elle comparée à la durée des hommes actuellement existants, et il y a du moins en elle comparée à la durée des hommes qui ne commenceront à exister que dans un siècle. L'existence de ceux-ci, quoique elle doit durer pendant la suite immense de tous les siècles des siècles, ne parviendra jamais à être aussi longue que le sera celle de ceux-là. Il est vrai qu'on a coutume et raison de dire que du fini à l'infini il n'y a point de mesure ni de proportion, parce qu'on a beau multiplier par quelque nombre que ce soit le fini, il n'égale jamais l'infini. Mais cela n'empêche pas que de deux êtres tous deux finis, l'un ne puisse être moins fini, moins petit, ou plus grand que l'autre, par conséquent approcher plus, ou devenir moins éloigné de l'infini. Nous avons montré ailleurs (Col. 382) que le rapport du fini à l'infini n'est point zéro, et que ce n'est qu'entre l'être et le néant qu'il n'y a nul rapport. Ajoutons ici que l'offense de Dieu est infinie, non dans l'ordre physique et en proportion arithmétique, puisqu'elle n'a pas autant de degrés intrinsèques de malice que Dieu en a de bonté et de perfection ; mais dans l'ordre moral et en proportion géométrique, parce qu'elle surpasse autant en grièveté l'offense d'un être créé, que le Créateur surpasse en dignité la créature. Quoique toute créature lui soit incomparablement inférieure, en sorte qu'on a beau augmenter toujours les perfections dont elle est capable, elle ne pourra jamais égaler l'auteur de son être ; cependant Dieu surpasse plus en dignité certaines créatures, par exemple, celles qui sont privées de raison plus que celles qui en sont douées. Sa supériorité donc au-dessus de certaines créatures, n'est pas si grande qu'elle ne puisse l'être davantage. Elle est susceptible du plus et du moins. La supériorité de la grièveté de l'offense du Créateur au-dessus de celle de l'offense d'un être créé, est pareillement susceptible du plus et du moins.

(2) Substantia mea tanquam nihilum ante te. Psal. 38, 8.

(1) Propria autem totalitas substantiæ continetur indifferenter in parva vel magna quantitate ; sicut tota natura aeris in magno, vel parvo aere, et tota natura hominis in magno, vel parvo homine. S. Thomas, 3, q. 76, a. 1.

phème *imprécatif*, qui les outrage toutes.

Il n'y a pas à la vérité *du plus et du moins* dans l'infini à tous égards, s'il n'y a en lui qu'un seul attribut à raison duquel il soit infini; mais s'il y a en lui plusieurs attributs infinis (1), cette pluralité met ou suppose *du plus* en lui, puisque plusieurs attributs infinis sont quelque chose de plus qu'un seul: dans l'opinion des scotistes, cela est évident; dans celle des thomistes, un attribut infini qui équivalait à plusieurs renferme quelque chose de plus qu'un attribut qui n'équivaldrait qu'à un seul. Par conséquent un crime de lèse-majesté divine qui attaque un attribut équivalent à six autres est plus grief que celui qui en attaquerait un autre équivalent seulement à deux.

Il en est du *démérite* inégal des péchés mortels comme du mérite inégal des vertus théologales. Quoique la foi, l'espérance, la charité, qui ont Dieu pour objet immédiat, l'honorent toutes trois infiniment à quelques égards, elles ne l'honorent pas toutefois également. La foi qui ne rend hommage qu'à sa véracité, l'espérance qui ne le rend qu'à sa fidélité dans ses promesses, ne l'honorent pas autant que la charité qui, l'aimant comme infini dans ses perfections, les glorifie toutes ensemble. Chacune de ces vertus fait tendre à l'observation de cette maxime de l'Evangile: *Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait* (Matth. 4, 48) mais la troisième fait plus approcher ou tient moins éloigné de cette souveraine perfection de Dieu, à laquelle on doit tendre toujours pour en approcher sans jamais y arriver, et dont par conséquent l'approche ou l'éloignement est susceptible *du plus et du moins*. Sans doute que le premier des séraphins en approche plus que le dernier des anges; sans doute aussi que le plus grand saint du paradis en est moins éloigné que le plus grand pécheur de la terre: il y a cependant une distance infinie entre la perfection de tout être créé, quelque excellent qu'il soit, et celle du Créateur (2). Comme cette distance, quoique infinie dans toutes les créatures, n'empêche pas qu'elles ne soient inégales en valeur, en mérite, de même l'offense, quoique infinie dans tous les péchés, n'empêche pas qu'ils ne soient inégaux en *démérite*.

On aurait tort de nous objecter que si l'offense faite à Dieu par le péché est infinie, comme nous le prétendons, à cause de la dignité infinie de son objet, la satisfaction qui en serait faite par un homme pur serait d'une valeur infinie, à cause de la dignité de

Dieu qu'elle aurait pareillement pour objet: car la valeur d'une satisfaction se règle sur la dignité non de celui à qui elle est faite, mais de celui qui la fait. Plus celui-ci est une personne honorable par sa dignité, plus il honore par son humiliation la personne à qui il satisfait, selon cet axiome universellement reçu, *Honor est in honorante*. Ainsi les soumissions et satisfactions d'un homme de qualité ont plus de mérite que celles d'un paysan, celles d'un fils de roi plus que celles d'un homme de qualité, et celles d'un roi vis-à-vis d'un autre roi plus que celles de son fils. Cette gradation fait voir que les humiliations, les souffrances, les satisfactions de l'Homme-Dieu surpassent infiniment en valeur celles d'un homme pur, à raison de la dignité infinie de sa personne qui, égale à Dieu, lui rend une satisfaction aussi infinie que l'offense. La même gradation montre, par une raison inverse, qu'une créature pure ne pouvait satisfaire à Dieu pour l'offense qu'il avait reçue de l'homme: car la grandeur de l'offense augmente à proportion de la dignité de l'offensé et de la bassesse de l'offenseur, au contraire la grandeur et le mérite de la satisfaction diminuent à proportion de la dignité de celui à qui elle est faite et de la bassesse de celui par qui elle est faite. Donc la bassesse de l'homme offenseur de la majesté infinie de Dieu le rendait incapable de lui faire une satisfaction infinie et proportionnée à son offense qui avait deux caractères d'infinité, l'un à cause de l'élévation infinie de Dieu offensé, l'autre à cause de la bassesse infinie de l'homme offenseur. Ces deux caractères de grièveté, qui d'abord paraissent se confondre l'un dans l'autre, sont toutefois réellement distincts: de même que l'offense faite par un paysan à un roi, comparée à une pareille offense faite par un prince souverain à ce même roi, renferme deux caractères de grièveté; au lieu que celle faite par ce souverain à ce roi son égal n'en renferme qu'un seul.

On peut voir par là combien est puérile l'objection du Docteur anglican, qui prétend que si le moindre péché commis contre Dieu peut être censé d'un *démérite* infini à cause de son objet, par la même raison, la moindre peine infligée de Dieu pourra être regardée comme infinie à cause de son auteur: car la dignité de celui qui inflige une peine n'augmente ni la grièveté ni la honte de cette peine. Bananias, général des armées de Salomon, tua de sa propre main Adonias et Joab, que son roi lui avait ordonné de faire mourir. Cette peine de mort leur fut-elle plus douloureuse que si elle leur eût été infligée par la main d'un soldat? leur fut-elle plus honteuse? Ne semble-t-il pas au contraire qu'elle le fut moins à cause de la dignité de celui qui la leur faisait souffrir? Ne semble-t-il pas que chacun d'eux aurait pu s'appliquer les paroles que le poète latin fait adresser par le héros de son poème à un jeune guerrier que le grand Enée perça de sa propre main d'un coup mortel?

(1) Si on pouvait concevoir un corps infini en longueur, en largeur, en profondeur, on concevrait en lui plusieurs attributs infinis, dont la pluralité le rendrait susceptible *du plus et du moins*; car sa longueur et sa largeur jointes ensemble formeraient quelque chose de plus que sa seule longueur: sa profondeur toute seule serait quelque chose de moins que ses autres dimensions.

(2) M. Tillotson lui-même en convient dans son Sermon 40^e, t. 5, pag. 255. Il y dit que par la vertu on approche de Dieu, et que par le péché on s'en éloigne.

*Hoc tamen infelix miseram solabere mortem :
Aeneae magni dextra cadis.*

(*Æneid.* l. 10, v. 820.)

Paroles qui font souvenir de celles qu'un autre poète (*Sénèque*) met dans la bouche d'Hercule, qui, à sa mort, ne trouvait rien de plus triste et de plus honteux que de mourir par la malice d'une femme. *O turpe fatum ! femina Herculeæ necis auctor feretur.* Paroles enfin qui rappellent à la mémoire celles que dit le fier Abimelech, lorsque blessé par une femme il ordonna à son écuyer de le tuer, *Ne forte dicatur quod a femina interfectus sum* (*Jud.* 9, 54).

Passons à une autre difficulté moins facile à résoudre. Si le péché mortel mérite d'être éternellement puni, le péché véniel le mérite aussi, puisqu'il renferme une offense de Dieu, et que toute offense de la majesté de Dieu est infinie. Oui, répondent plusieurs théologiens, le péché véniel mérite une peine infinie dans sa durée, lorsqu'il est joint à l'état de péché mortel dans lequel meurt celui qui l'a commis. C'est ce qu'enseignent, d'après saint Thomas, une foule d'auteurs, qui soutiennent qu'outre la peine du dam et celle du sens qu'endure, pour avoir péché mortellement, un réprouvé qui a aussi péché véniellement, il souffre de plus une peine particulière qui durera toujours, et que Dieu ne cessera de lui infliger pour ce péché véniel qui par conséquent la mérite (1) : autrement Dieu serait injuste en la lui infligeant ; mais le péché véniel ne mérite pas une peine infinie dans sa durée, lorsque l'homme qui le commet n'est point en état de péché : la raison en est que cette peine peut alors être rédimée par le prix infini soit de la grace sanctifiante que possède l'âme du juste, soit de la grace actuelle qui lui est accordée pour en obtenir le pardon en ce monde, soit de la punition temporelle qu'il souffre en purgatoire* et par laquelle il mérite de *condigno* (2) ou obtient par impétra-

tion le pardon de son péché véniel. Pourquoi ? C'est que la grace qui le rend ami de Dieu et le fait participer aux mérites immenses de Jésus-Christ donne une valeur infinie à ses bonnes œuvres ou à ses souffrances ennoblies, consacrées et en quelque sorte divinisées par son union à l'Homme-Dieu comme à son chef qui vit, agit, souffre en lui. Mais en est-il de même d'une âme en état de péché mortel ? Non. Dès-lors ennemie de Dieu et séparée de Jésus-Christ, elle ne peut acquérir aucun mérite de *condigno*. Donnât-elle tous ses biens aux pauvres, et livrât-elle par zèle pour la foi tous les membres de son corps aux flammes, tout cela, faute d'être animé par la charité et d'être uni aux mérites de l'Homme-Dieu, ne lui servirait de rien pour obtenir le pardon du moindre péché véniel et la remise de la peine qui lui est due.

On peut objecter qu'il s'ensuit de là que dans l'état de la nature pure, où il n'y aurait eu ni grace sanctifiante ni communication des mérites infinis du Verbe incarné, un seul péché véniel qu'un homme exempt de tout péché mortel eut commis, aurait pu être puni d'une peine éternelle. Il y a des théologiens dont nous ne prétendons pas soutenir ici l'opinion, qui avouent cette conséquence en distinguant deux sortes de peines éternelles : l'une incompatible avec la béatitude, parce qu'elle renfermerait l'inimitié de Dieu, et qu'elle ne serait point beaucoup diminuée par une joie supérieure ; l'autre compatible avec la béatitude, parce qu'elle n'exclurait point la bienveillance de Dieu, et qu'elle serait notablement diminuée par une joie plus grande. Telle était la douleur que la très-sainte âme de Jésus-Christ a endurée durant sa vie mortelle, et qui ne l'empêchait pas de jouir de la béatitude inséparable de la vision intuitive. On peut voir là-dessus ce que nous en avons dit dans la première partie de notre Instruction pastorale sur l'Incarnation (*Col.* 221 et suiv.) : nous y avons montré comment la félicité que cette très-sainte âme n'a cessé de posséder dans le temps même de sa passion se concilie avec la crainte, l'ennui, la douleur et la tristesse mortelle qu'elle ressentit alors. Cet exemple fait voir, disent ces théologiens, que dans l'état de la nature pure une âme juste, souillée seulement d'un péché véniel qui ne lui aurait pas été remis avant qu'elle fût parvenue au terme de la béatitude naturelle méritée par ses bonnes œuvres, eût pu souffrir, sans cesser d'être bienheureuse, une peine éternelle, mais légère en ses degrés et surabondamment contrebalancée par une joie beaucoup plus grande.

A cet exemple on joint les suppositions suivantes qui paraissent montrer plus clairement la compatibilité d'une peine éternelle avec une béatitude naturelle. On suppose, 1^o que Dieu eût créé deux hommes, Pierre et Paul, dans l'état de nature pure dans lequel ils eussent pu, par une vie innocente, obtenir après leur mort cette béatitude plus ou moins grande à proportion

(1) Non ratione suæ gravitatis, dit S. Thomas, sed conditione subjecti qui sine gratia invenitur, per quam solum fit remissio poenæ ; æternitas enim poenæ non respondet quantitati culpæ, sed irremissibilitati ipsius. 4-2, q. 87, a. 5.

(2) Alii vero dicunt quod, quamdiu aliquis est in statu vitæ, potest aliquantulum mereri etsi non præmium essentielle, tamen præmium accidentale, scilicet accelerationem gloriæ et remissionem venialis culpæ. S. Thomas, in 4 Sentent., dist. 21, a. 2.

Culpa venialis in eo qui cum gratia decedit, post hanc vitam dimittitur per ignem purgatorium ; quia poena illa aliquantulum voluntaria virtute gratiæ habebit vim expiandi culpam omnem, quæ simul cum gratia stare potest. 3, q. 100, a. 6.

Selon d'autres théologiens, quoique les âmes du purgatoire ne puissent rien mériter, elles peuvent toutefois obtenir par impétration de *condigno* que leurs souffrances, en vertu des mérites infinis de Jésus-Christ qui leur sont communiqués, apaisent la colère divine et fassent disparaître toute tache et toute peine du péché : de même que les prières des bienheureux dans le ciel, quoique incapables de rien mériter, ne laissent pas d'impêtrer de *condigno* plusieurs grandes faveurs pour les habitants de la terre.

de leurs œuvres plus ou moins bonnes ; 2° que les bonnes œuvres de l'un et de l'autre eussent été égales, et eussent mérité à chacun dix degrés de cette béatitude s'ils étaient morts sans aucun péché ; 3° que l'un et l'autre fussent morts avec un seul péché véniel d'égale malice, 4° qu'en punition de ce péché Dieu, avant que de les admettre à la béatitude naturelle, leur fasse souffrir pendant quelque temps quelque peine également afflictive ; 5° qu'à cause que leur péché véniel renferme une offense infinie à quelque égard, il veuille, en les admettant à cette béatitude, leur infliger en même temps une autre peine qui soit éternelle par deux manières différentes, mais équivalentes, et que pour cela il fasse souffrir à Pierre un seul degré de douleur égale en son genre à un des dix degrés de la béatitude qu'il lui aurait accordée (1) et qu'il ne fasse souffrir à Paul aucun degré de douleur ; mais qu'au lieu de lui accorder comme à Pierre dix degrés de joie ou de béatitude il ne lui en donne que neuf, et par conséquent qu'il le prive d'un des degrés de joie donnée à Pierre, cette privation, quoique non douloureuse, serait pour Paul, selon ces théologiens, une punition équivalente à celle de Pierre, quoique celle-ci fût accompagnée d'un degré de douleur. La raison en est que la douleur de Pierre est accompagnée d'un degré de joie que Paul ne ressentira jamais ; et qui, à chaque moment de l'éternité, dédommagera Pierre de ce degré de souffrance légère (2), incapable d'empêcher sa béatitude. Tout donc compensé et eu égard à ce que l'avantage et le désavantage des deux situations de

Pierre et de Paul (1) seraient contrebalancés avec une égale mesure et proportion, l'un et l'autre seraient également heureux et recevraient une égale punition qui, par sa durée infinie, réparerait l'offense infinie faite à Dieu par le péché véniel.

Au reste notre opinion, disent ces théologiens, est bien différente de celle de Baïus : sa vingtième proposition (2) a été justement censurée dans le sens de cet auteur, qui par peine éternelle entendait la damnation éternelle, par conséquent la peine du dam incompatible avec une vraie béatitude, puisqu'elle renferme la disgrâce et la malédiction de Dieu. On n'a qu'à lire sa 2^e proposition (3) et sa 71^e (4) pour voir qu'il enseignait temps après, et que lui ayant demandé à lui-même s'il avait senti toute la violence des tourments, il lui répondit que la joie de souffrir pour Dieu est si grande, qu'on ne fait pas attention à la douleur. Hist. de l'Eglise par M. l'abbé Choisi, tom. 2, p. 390.

(1) Ces deux différentes situations de Pierre et de Paul peuvent être comparées à celles de deux hommes qui seraient nourris toute leur vie, l'un de fruits délicieux, mais qui joindrait à dix degrés de saveur agréable un degré d'amertume ou d'âpreté ; l'autre de fruits excellents qui n'auraient que neuf degrés de saveur agréable, mais qui seraient exempts de tout goût amer ou âpre. Lequel de ces deux hommes serait le mieux partagé ? Lequel de ces deux fruits serait le meilleur ? Ne seraient-ils pas également bons ?

(2) *Nullum est peccatum ex natura sua veniale, sed omne peccatum meretur poenam eternam.* La proposition de Baïus, qui enseigne que tout péché mérite par lui-même la damnation, et qu'il n'en est aucun qui soit véniel par sa nature, est téméraire et même erronée, selon M. l'abbé de la Chambre, dans son Traité de la doctrine de Baïus, tome 2, p. 243 ; il y réfute solidement cette erreur. Il y a, dit-il, des différends de plusieurs espèces entre les hommes ; les uns qui aliènent entièrement les esprits, et d'autres qui ne font qu'affaiblir l'amitié qui se trouve entre eux. On regarderait comme trop dure et comme trop sévère une personne qui se brouillerait avec un de ses amis pour une faute légère : pourquoi donc n'en serait-il pas de même des prévarications des hommes par rapport à Dieu ? Les lois de l'amitié sont invariables, elles ne sont sujettes à aucun changement. Jésus-Christ compare les péchés mortels à une poutre qui crève l'œil, et les péchés véniels à une paille qui nuit à la vue sans la détruire. *Pourquoi voyez-vous une paille dans l'œil de votre frère, dit-il, lorsque vous ne vous apercevez pas d'une poutre qui est dans le vôtre (Luc. 6. 41) ?* Cette comparaison est lumineuse : c'est, indépendamment des décrets arbitraires de Dieu, que le coup d'une poutre fait perdre la vue, tandis que celui d'une paille ne fait que l'affaiblir. Il faut donc dire la même chose des péchés actuels. Les uns par eux-mêmes donnent la mort à l'âme en lui faisant perdre la grâce de Dieu, et les autres portent simplement quelque atteinte à la vie spirituelle en diminuant le feu de la charité : semblables en cela à une blessure considérable qui sépare du nombre des vivants, ou à une blessure légère qui altère seulement la santé.

(3) *Sicut opus malum ex natura sua est mortis eternæ meritorium, sic bonum opus ex natura sua est vitæ eternæ meritorium. Propos. 2.* Dans le langage des théologiens et de l'Eglise, *Mors æterna* et *damnatio æterna*, sont des termes synonymes. On dit dans les Litanies des saints, *A morte perpetua libera nos, Domine.*

(4) *Homo existens in peccato mortali, sive in reatu eternæ damnationis, potest habere veram charita-*

(1) Si quelqu'un prétend qu'un seul degré de joie ne suffit pas pour compenser un degré de douleur, parce que l'homme est plus sensible à la douleur qu'à la joie, il peut augmenter le nombre des degrés de joie autant qu'il voudra et qu'il le jugera nécessaire pour former cette compensation. S'il répond que les degrés de joie, quelque nombreux qu'on les suppose, ne peuvent pas compenser un seul degré de peine ou de douleur, et que tout homme aimerait mieux avoir un seul degré de joie sans aucun degré de douleur que cent mille millions de degrés de joie mêlés d'un seul degré de peine, il avance un paradoxe qui révolte la raison et que dément l'expérience qui fait voir une foule de personnes préférer un plaisir mêlé de quelque peine (par exemple celui de la chasse ou de la pêche) à un autre plaisir exempt de toute peine, par exemple, à celui d'un agréable concert de musique.

(2) Une souffrance même très-douloureuse est soit compatible avec une joie même très-abondante. S. Paul, quoique chargé de chaînes et couvert de plaies, ne laissait pas de dire : *Superabundo gaudio in omni tribulatione* ; plusieurs martyrs, dans le sein même des plus cruels supplices, protestaient que jamais festin ne leur avait paru si délicieux. *Nunquam tam jucunde epulati sumus, sicut hac libenter patimur.* Un jeune homme nommé Théodore, tout déchiré qu'il était par des ongles de fer, eut encore le courage de montrer aux bourreaux une de ses jambes qui n'était point couverte de sang. *Vous lui faites injure, leur dit-il, de ne la pas consacrer par les souffrances, comme les autres parties de mon corps.* Sa constance les lassa, il n'en mourut pas ; et l'historien Ruffin rapporte qu'il eut le bonheur de le voir long-

que toute mauvaise action est par sa nature méritoire de la damnation éternelle.

Si la réponse de ces théologiens, mes chers frères, vous paraît peu conforme aux idées communes, peu éloignée du sentiment de Baïus et plus subtile que solide, vous pouvez lui préférer celle du savant Continuateur de M. Tournely (1), ou la solution dont est auteur un théologien dont nous avons parlé ci-dessus. Il avoue que le péché véniel est une vraie offense de Dieu, laquelle, quoique légère en comparaison de celle que renferme le péché mortel, ne laisse pas d'être infinie à quelque égard en comparaison d'une offense légère qu'un sujet fait à son roi. Il avoue encore que conséquemment elle mérite une peine infinie à quelque égard, une peine incomparablement supérieure à celle dont est digne l'offense légère faite au plus grand monarque du monde : mais il nie que pour avoir cette infinité à quelque égard, cette incomparable supériorité, il faille nécessairement que cette peine soit éternelle. Il suffit, selon lui, qu'elle consiste pour le juste qui pèche véniellement, 1° dans la perte de quelques degrés de la bienveillance de Dieu, perte incomparablement supérieure à celle de quelques degrés de la bienveillance d'un homme, quel qu'il soit : perte par conséquent infinie à quelque égard ; 2° dans quelque douleur passagère que cause à ce juste non seulement cette perte, mais encore quelque pénitence, mortification, souffrance qu'il s'impose librement à lui-même, ou qu'il accepte ou endure avec une volonté soumise et un parfait repentir d'avoir offensé Dieu, et en vue de satisfaire indirectement à sa justice (2).

tem. Ceux qui sont instruits du système de Baïus savent que, selon sa doctrine, ce qu'il appelle *reatus æternæ damnationis*, est la même chose que ce qu'il nomme *peccatum mortale*. Voyez sur cet article l'histoire du Baianisme par le père Duchêne, p. 104.

(1) *Peccatum veniale illud habet commune cum peccato mortali, quod utroque præceptum Dei violatur, verum longe diverso sensu. Peccatum mortale ita offendit Deum, ut ejus contemptum et abjectionem includat. Nimirum peccans mortaliter unionem cum creatura, unioni cum Deo anteponebat, ac proinde Deum deserit et contemnit, atque in eum rebellat. Contra vero justus in peccatum veniale incidens a Deo ut sine ultimo non avertitur, ipsum non deserit nec contemnit, benevolentia divini non præfert creaturarum possessionem; quippe nihil aliud est peccatum veniale, quam aliqua præcepti divini transgressio ita levis, ut juxta veram æstimationem dissolvenda Dei cum creatura sua unioni non sufficiat. Jam porro nemo non videt offensam ejusmodi non esse offensam simpliciter, sed tantum secundum quid et sub aliquo respectu, proindeque de ejusmodi offensæ gravitate et ordine idem non esse statuendum quod de offensâ per peccatum mortale illata docuimus. Tract. de Incarn. tom. 2, pag. 353.*

(2) L'offense étant une injure par laquelle l'offenseur déprime l'offensé et l'abaisse ou tâche de l'abaisser, de le faire descendre au-dessous du rang qui lui est dû, la satisfaction, qui est la réparation de l'offense, peut se faire en deux manières, directement ou indirectement : *directement*, par une humiliation volontaire de l'offenseur, qui s'abaisse soi-même au-dessous de son rang autant qu'il a abaissé ou voulu abaisser l'offensé au-dessous du sien, en sorte qu'il y ait entre l'un et l'autre abaissement une

Le même théologien observe que ce douloureux et parfait repentir est à deux égards d'une valeur infinie, 1° en tant que douloureux, parce que l'acte de douleur d'avoir offensé Dieu vaut infiniment mieux, est incomparablement plus excellent que l'acte de douleur d'avoir offensé un homme : car l'excellence des actes se tire de celle de leur objet ; voilà pourquoi les actes des vertus théologales, qui ont Dieu pour objet immédiat, sont d'un prix fort supérieur à ceux des vertus morales (1) ; 2° en tant que parfait, c'est-à-dire, perfectionné par la charité, dont tout acte, considéré non comme œuvre satisfactoire, mais seulement comme œuvre méritoire, a, dit le savant continuateur de M. de Tournely (2), autant de valeur que le péché mortel a de *démérite*. Ce même acte de repentir a toutes les conditions requises par S. Thomas (3) pour le mérite qu'il dit être appuyé sur la justice et qu'il appelle *meritum condigni*. Il est produit avec un secours auquel l'homme qui n'a péché que véniellement a droit, et que Dieu ne pourrait lui refuser sans injustice. Pourquoi ? C'est que le péché véniel n'a point fait perdre à cet homme le droit qu'il avait à la béatitude surnaturelle dans l'état présent, ou qu'il aurait eu à la béatitude naturelle si on le suppose créé dans l'état de nature pure et destiné à

mesure égale, une juste proportion ; *indirectement*, par quelque action ou souffrance de l'offenseur, qui, sans mettre dans son abaissement cette égalité et cette proportion, fait ou endure quelque chose au mérite de laquelle est tellement attaché son pardon, que l'offensé est tenu de le lui accorder, comme s'il en avait reçu une satisfaction directe, parce que le défaut de celle-ci est d'ailleurs suffisamment compensé. Si, par exemple, le dernier sujet de la dernière classe des citoyens fait à son roi une légère offense, il ne pourra lui faire une satisfaction directe, puisque étant au plus bas rang il ne peut se mettre au-dessous de sa place autant qu'il a mis son prince au-dessous de la sienne ; mais il peut lui faire une satisfaction indirecte, soit en souffrant une peine afflictive avec un vif regret de lui avoir déplu, soit en le sauvant de quelque grand danger, soit en lui rendant quelque signalé service ? S'il lui en rendait un égal à celui que David rendit à Saül et à sa patrie en vainquant Goliath, ne mériterait-il point le pardon de sa faute ? Son prince ne serait-il pas aussi tenu de la lui pardonner, que s'il en avait reçu une satisfaction directe ? Ainsi, quoique l'homme ne puisse satisfaire directement à la justice de Dieu pour une offense légère, à cause qu'il ne peut se mettre dans un rang assez bas pour relever dans une exacte proportion la majesté divine qu'il a déprimée, cependant il peut satisfaire indirectement par quelque souffrance ou action méritoire à laquelle Dieu a pu et dû attacher la remise d'une légère offense, qui n'a pas ôté à l'homme qui l'a commise son droit à la béatitude et à l'obtention des moyens nécessaires pour l'acquiescer.

(1) Voyez là-dessus notre Instruction précédente.

(2) *Tantus est valor actus caritatis, in ratione operis meritorii, quantum est peccati mortalis demeritum, concedo. In ratione operis satisfactorii, nego. Tract. de Incarn. tom. 2, pag. 547.*

(3) *Duplex est meritum, unum quod innititur justitie, et istud est meritum condigni ; et aliud quod soli misericordiae innititur, quod dicitur meritum congrui. Lect. 5 in cap. 3 Epist. ad Hebr.*

acquérir dans cet état cette naturelle béatitude. Dans l'un et dans l'autre état le juste, tant qu'il ne pèche pas mortellement et qu'il ne perd pas la bienveillance et l'amitié de Dieu, conserve son droit à l'une ou à l'autre béatitude et conséquemment à la réception des moyens ou secours nécessaires pour y parvenir. Donc si l'on suppose que l'une et l'autre exclut tout mélange de mal et de souffrance, il faut admettre que le péché véniel de ce juste ne doit pas être puni d'une douleur éternelle, incompatible avec une telle béatitude, et qu'il peut être expié, rédimé en ce monde ou en l'autre par une satisfaction indirecte.

Mais doit-on dire la même chose de l'homme qu'on suppose avoir péché mortellement dans l'un ou l'autre de ces états? Nullement; son péché mortel, en lui faisant perdre la bienveillance divine, lui a fait en même temps perdre son droit à la béatitude et par conséquent à l'obtention des secours propres et nécessaires à l'acquérir (1). Il ne peut donc pas dire comme l'homme coupable seulement du péché véniel : *Il est juste que le Seigneur m'aide* (2).

D'ailleurs l'offense divine contenue dans le péché mortel n'est pas infinie seulement à quelque égard, comme celle renfermée dans le péché véniel, dont le repentir auquel la charité donne un mérite pareillement infini à quelque égard, peut suppléer au défaut de satisfaction directe; mais elle est infinie à plusieurs égards, dont le plus offensant ne se trouve pas dans le péché véniel. On a ci-dessus montré qu'il y a une différence essentielle et en quelque sorte infinie entre celui-ci, qui, n'offensant Dieu que légèrement et n'empêchant pas qu'on ne l'aime par-dessus tout et qu'on n'en soit aimé, ne fait que diminuer son amitié sans la détruire, et le péché mortel, qui, offensant Dieu grièvement, la fait perdre entièrement, et rend celui qui le commet un objet d'horreur et d'abomination aux yeux du Seigneur. Aussitôt donc qu'il a été commis, Dieu a droit de le punir d'une peine aussi essentiellement et supérieurement différente de celle dont est digne le péché véniel, que l'offense contenue dans celui-là est essentiellement et supérieurement différente de l'offense renfermée dans celui-ci. On a aussi fait voir que cette différence est si grande, si notablement supérieure, que la malice de tous les péchés véniels n'égale pas la

malice d'un seul péché mortel, et par conséquent que celui-ci mérite lui seul une punition plus douloureuse que tous ceux-là, et conséquemment une peine éternelle.

Si quelqu'un objecte que la malice du péché mortel n'est pas infinie à tous égards et qu'elle a du plus et du moins, selon qu'on a plus ou moins de secours pour l'éviter, nous en convenons; mais nous répondons que cette punition, quoique infinie en sa durée, n'est point non plus infinie à tous égards, puisqu'elle est bornée dans son intensité.

Si on insiste sur ce que l'infinité des perfections divines n'est point connue ou du moins comprise du pécheur qui n'a qu'une notion fort imparfaite des grandeurs de Dieu, dont d'ailleurs la bonté infinie ne paraît point compatible avec la rigueur d'un supplice éternel, nous répondons que du moins il connaît ou doit connaître ce grand Dieu comme son souverain Seigneur et aussi supérieur en dignité à tout homme que l'éternité est supérieure en durée à tout instant. N'en est-ce pas assez pour mériter un châtimement toujours durable? Un sujet assez insolent, un fils assez dénaturé pour faire outrage à la personne et attenter à la vie de son roi qu'on suppose être en même temps son père et le meilleur des pères, ainsi que le plus accompli des princes, mériterait-il son pardon, parce que dans le temps de son attentat il ne connaissait point parfaitement la valeur, la sagesse et les autres vertus de son souverain, à qui il doit le jour? La très-grande bonté de ce père serait-elle un obstacle à la punition de ce fils? Ne serait-elle pas plutôt une circonstance aggravante qui, en augmentant la noirceur de son parricide, en devrait augmenter le châtimement? Nous avons ci-dessus fait voir que le péché mortel renferme l'atroce grièveté non pas seulement d'un parricide, mais encore d'un exécration déicide, qui le fait nommer à juste titre le souverain mal de Dieu. Non content de lui ravir sa gloire qui est dans l'ordre moral son bien souverain, et de s'armer de ses propres dons pour lui faire la guerre, il joint à la rébellion ouverte contre sa majesté suprême et à l'ingratitude monstrueuse pour ses bienfaits un horrible attentat contre ses adorables perfections, contre sa vie même et son éternelle existence, qu'il détruit et anéantit autant qu'il est en lui. Il a donc une malice souveraine et en quelque sorte infinie, qui conséquemment mérite, ainsi que nous l'avons prouvé par la loi du *talion*, une peine souveraine et en quelque sorte infinie par sa durée sans fin.

Eclaircissements justificatifs de la seconde preuve philosophique de l'équité des peines éternelles, à cause que le pécheur désire pécher toujours.

Cette preuve nous est fournie par saint Jérôme, saint Augustin, saint Grégoire, saint Bernard. Oui, mes frères, dit le premier de ces pères, l'homme pécheur doit éternellement satisfaire à Dieu, parce que sa volonté était de résister éternellement à Dieu. Cette

(1) Dieu peut à la vérité lui accorder du temps et des secours pour se convertir; mais il ne les lui doit pas; et s'il les lui donne, ce n'est point à titre de justice, mais par pure grâce et miséricorde. Sans ces secours le pécheur ne peut rien mériter, et avec eux, il ne peut acquérir que ce que S. Thomas appelle *meritum congrui*. Si Dieu ne les lui donne pas et ne l'aide point à quitter son attaché à la créature dont, par un choix aussi libre que criminel, il a préféré la jouissance à celle du Créateur, l'homme n'a aucun lieu de se plaindre de Dieu, qui ne lui laisse que ce que lui-même a choisi de son plein gré.

(2) *Justum adjutorium meum a Domino qui salvos facit rectos corde. Ps. 7, 11.*

pensée est solide ; mais pour la bien concevoir, écoutons saint Augustin, lequel a pris soin de l'éclaircir et de la mettre dans tout son jour. Car, selon la belle remarque de ce saint docteur, dans une volonté perverse et criminelle, ce n'est point précisément l'effet qu'il faut regarder, mais encore plus la volonté, l'affection du cœur ; et quoique l'effet manque, parce qu'il ne dépend pas de l'homme, il est juste que la volonté soit punie, et qu'elle le soit d'une peine proportionnée à sa mauvaise disposition : *Merito malus punitur affectus, etiam cum non succedit effectus*. Or n'y a-t-il pas des pécheurs si mal disposés et si fort attachés aux biens de la terre dans lesquels ils mettent leur félicité que, comptant pour rien ceux du ciel, ils désirent ne jamais quitter la vie présente ? N'est-il pas certain qu'un avaro, qu'un voluptueux désirent toujours vivre pour toujours jouir, l'un de ses richesses, l'autre de ses plaisirs ? N'est-ce pas pour cela que l'un et l'autre craignent tant la mort, et quittent avec tant de regret la vie ? Il est vrai qu'ils savent que ce désir de vivre toujours en ce monde ne sera pas rempli ; mais il n'est pas moins vrai qu'ils l'ont, et que c'est malgré eux qu'il ne sera pas accompli : de même qu'un homme qui souffre de la douleur désire ne la pas sentir et ne la sent que malgré lui, quoiqu'il sache qu'au moment qu'il l'endure, son désir d'en être exempt ne peut alors être rempli.

On objecte, dit saint Grégoire, qu'une faute qui a fini ne doit pas être châtiée sans fin et que Dieu étant juste, il ne peut punir éternellement ce qui n'est pas une faute éternelle. Cette objection aurait quelque vraisemblance, si le juste juge n'examinait que les actions et non pas les cœurs ; mais il sait que les méchants n'ont cessé de pécher que parce qu'ils ont cessé de vivre, et qu'ils auraient voulu vivre sans fin, pour persévérer sans fin dans l'iniquité ; ils souhaitent même plus de pécher que de vivre, en sorte qu'ils ne désirent de vivre toujours en ce monde qu'afin de pécher pendant toute leur vie : ainsi il est de la justice du juge sévère de ne mettre point de bornes aux supplices des méchants, puisque tant qu'ils ont pu ils n'en ont point mis à leurs crimes (*Moral. l. 34, c. 16*).

Pourquoi le crime que commet dans le temps une volonté inflexible pour la vertu et obstinée dans le vice est-il puni d'une éternité de peine ? C'est sans doute, répond saint Bernard, par la raison que ce qui est court, eu égard au temps ou à l'action, est de longue durée par rapport à une volonté opiniâtre ; en sorte que le coupable ne cesserait jamais de vouloir pécher s'il n'avait jamais à mourir, ou plutôt il voudrait vivre toujours, afin de pouvoir toujours pécher. Aussi peut-on dire de lui : Dans un petit espace il a rempli la mesure des temps infinis, en ce que n'ayant point voulu dans aucun temps changer de dessein, il a mérité de souffrir dans tous les temps le châtement de son crime (1).

(1) Ob hoc procul dubio inflexibilis et obstinatus mentis punitur æternaliter malum, licet temporaliter perpetratum ; quia quod breve fuit tempore vel opere,

Remarquez, mes chers frères, que cette preuve employée par les saints docteurs n'est pas la même que celle dont se sont servis, suivant l'Encyclopédie (*Tom. 5, p. 669*), quelques théologiens qui ont prétendu que si les méchants pouvaient vivre toujours ils ne cesseraient jamais de pécher. Mais c'est là, dit Tillotson, une pure spéculation, et non pas un raisonnement : c'est une supposition gratuite et dénuée de fondement. Qui peut assurer, ajoute-t-il, que si un homme vivait si longtemps, il ne se repentirait jamais ? D'ailleurs la justice vengeresse de Dieu ne punit que les péchés commis par les hommes, et non pas ceux qu'ils auraient pu commettre ; comme sa justice rémunérative ne couronne que les bonnes œuvres qu'ils ont faites réellement, et non celles qu'ils auraient pu faire, ainsi que le prétendaient les sémi-pélagiens.

Saint Bernard et les autres pères enseignent, non comme ces théologiens, que les méchants, s'ils pouvaient vivre toujours, ne cesseraient jamais de pécher ; mais que la forte attache aux objets criminels de leurs passions leur inspire le désir de vivre toujours, pour n'en être jamais séparés, désir qui renferme celui de toujours pécher, et qui étant plus criminel que celui de ne pécher que pendant un temps déterminé mérite d'être plus puni à proportion de la durée ultérieure à laquelle il s'étend.

Pour mieux faire entendre notre pensée, supposons que de deux hommes qui ont commis un péché également véniel et qui en ont contracté l'habitude, l'un désire continuer à le commettre seulement pendant dix ans, et que l'autre souhaite persévérer dans sa mauvaise habitude pendant vingt années : n'est-il pas vrai que celui-ci mérite un plus grand châtement que celui-là, et que si le premier est digne d'être puni pendant dix années, le second est digne d'être puni pendant vingt ans ? La durée donc de la punition doit être proportionnée à la durée du temps à laquelle s'est étendu le désir de pécher. Par conséquent si ce désir s'est étendu à une durée sans fin, il est juste que la punition aussi s'étende à une durée interminable, pendant laquelle Dieu punit non pas, comme le suppose faussement l'objection que nous réfutons, des péchés que le pécheur aurait pu commettre et qu'il n'a pas commis, mais le désir criminel qu'il a eu réellement de pécher toujours : car quiconque pèche mortellement préfère au Créateur la créature, en la jouissance de laquelle il se plaît comme en son souverain bien, et se flatte de trouver une satisfaction qui soit capable de le rendre vraiment heureux, et que pour cette raison, il désire, du moins tacitement, implicitement, goûter et sentir toujours. Or ce désir pervers, quoique non exécuté, mérite une punition qui s'étende à tous les temps que sa perversité embrasse aux yeux de Dieu, qui considère le cœur (1 *Reg. 17, 16*), dont il récompense ou

longum esse constat in pertinaci voluntate : ita ut si nunquam moreretur, nunquam velle peccare desineret, imo semper vivere vellet, ut semper peccare posset. Ep. 253.

punit les bonnes ou mauvaises affections, comme si elles étaient suivies de leur effet. Ainsi récompensa-t-il Abraham, comme s'il avait réellement immolé Isaac; et David, comme s'il lui avait effectivement bâti un temple. Ainsi, dit saint Bernard, récompense-t-il toujours dans le ciel la bonne volonté du juste qui a désiré sur la terre l'aimer toujours, et a mérité par là d'être éternellement rémunéré. *Sempiterna itaque justis esuriet sempiternam meretur refectioem* (Epist. 25, 3). Par la même raison n'a-t-il pas droit de punir toujours la mauvaise volonté du pécheur qui a désiré l'offenser toujours, en désirant de demeurer toujours attaché à l'objet de sa passion criminelle? Ne faut-il pas en conclure qu'il y a toute la proportion nécessaire entre l'éternité de sa peine et la malignité de son cœur? On ne doit donc pas s'étonner que le châtiment n'ait point de fin, après que la volonté de pécher n'a pas eu de terme.

Qu'on ne dise point qu'il y a des pécheurs qui, en péchant, ont dessein de se convertir après qu'ils auront satisfait leur passion, et qui par conséquent ne veulent pas toujours pécher : car ce dessein de conversion future peut bien précéder ou suivre l'acte de péché mortel, mais il ne peut l'accompagner (1). Supposer qu'il l'accompagne, c'est-à-dire qu'un homme produise cet acte par lequel il s'attache de tout son cœur à la créature comme propre à faire sa félicité, et qu'au même instant il ait la résolution de s'en détacher après un certain temps pour se convertir et s'attacher à Dieu comme à l'unique centre de sa béatitude, c'est faire une hypothèse qui n'implique pas moins contradiction que celle dans laquelle on supposerait qu'un homme ferait un acte d'amour de Dieu comme de son souverain bien, et au même moment se résoudrait à l'offenser mortellement après un certain temps. Pourquoi l'une et l'autre hypothèse impliquent-elles contradiction? C'est qu'elles renferment deux idées et deux résolutions incompatibles : savoir, de regarder et d'aimer un objet comme assez excellent pour y trouver son bonheur, puisqu'on s'y attache de tout son cœur, et au même instant de ne le regarder ni de l'aimer comme tel, puisqu'on est résolu de s'en détacher dans la suite, quoique dans la suite cet objet (soit le Créateur, soit la créature) conserve sa même nature, soit infinie, soit finie. C'est parce que la nature de l'objet auquel l'homme s'attache en péchant mortellement est finie qu'il ne peut trouver dans sa jouissance la béatitude qu'il y cherche avec autant d'ardeur et d'affection que si la satisfaction qu'il y

goûte et dont il fait son idole pouvait le rendre toujours heureux et devait toujours durer : il est vrai qu'elle ne durera pas toujours, et qu'il devait faire attention que n'étant que passagère elle ne peut lui procurer un bonheur solide, complet, permanent et proportionné à l'étendue immense des desirs de son cœur, et par conséquent qu'il a tort de s'y attacher comme si elle était son souverain bien : mais il n'est pas moins vrai que par l'abus insensé de sa raison et de sa liberté il la regarde et l'aime comme si elle l'était ; et quoique, en la regardant et l'aimant comme telle, il ne puisse pas la faire changer de nature et la transformer en divinité immortelle et capable d'éterniser son bonheur, il doit néanmoins être censé le vouloir, et il le veut en effet autant que cela dépend de lui. De même qu'encore qu'il ne puisse pas en péchant anéantir Dieu, il doit toutefois (ainsi que nous l'avons prouvé ci-dessus) être censé vouloir son anéantissement ; et la volonté qu'il en a, quoique il ne puisse pas l'exécuter, le rend aussi coupable et aussi punissable que si réellement il l'effectuait. La preuve que nous en avons donnée milite également pour démontrer qu'encore que la satisfaction criminelle qu'il goûte dans la jouissance d'une créature qu'il préfère au Créateur, et dont il fait en quelque sorte son Dieu, ne soit que passagère, il s'y affectionne toutefois au point d'estimer et d'aimer cette créature comme si elle était une divinité capable de le rendre éternellement heureux ; par là il désire, il veut éterniser, autant qu'il le peut, son attache pour elle, et il se rend aussi criminel et aussi digne de châtiment que s'il l'éternisait en effet.

Eclaircissements justificatifs de la troisième preuve de l'équité des peines éternelles, fondée sur ce que l'ame impénitente ne pouvant jamais après la mort ni réparer son péché, ni en effacer la tache, ni en abolir la culpé, ni en perdre le souvenir, doit en subir toujours la peine.

L'effet doit subsister tant que la cause qui le produit subsiste. Donc une peine éternelle, dit saint Thomas, doit accompagner un péché éternel dont elle est l'effet. Or le péché mortel est éternel en ce sens qu'il subsiste éternellement dans l'ame impénitente de l'homme qui l'a commis. En effet il ne peut être aboli qu'en l'une de ces deux manières, ou de la part de cet homme par une satisfaction digne d'être acceptée, ou de la part de Dieu par une cession gratuite et absolue de ses intérêts. Que le pécheur réprouvé satisfasse dignement à Dieu, c'est de quoi il est incapable, puisqu'il est privé de la grâce, sans laquelle il ne peut plaire à Dieu, et qu'il ne peut ni recouvrer ni mériter en aucune manière par les seules forces de la nature. Que Dieu cède ses droits, c'est à quoi rien ne l'oblige et ce qu'on ne peut exiger de lui. Donc, à s'en tenir aux termes de la justice, ce péché dans toute l'éternité ne se séparera jamais et paraîtra toujours aux yeux de Dieu comme péché,

(1) Il faut raisonner du péché comme de l'erreur ; car quiconque pèche par la volonté erre dans l'entendement. Voyez là-dessus S. Thomas (a) ; or un acte par lequel un homme qui erre croit fermement et absolument vrai ce qui est faux ne peut être accompagné d'un autre acte par lequel il se résout au même instant à croire dans la suite faux ce qu'il croit présentement vrai.

(a) 1-2, q. 74, a. 1. Il y cite ce texte de l'Écriture : *Errant qui operantur malum*. Prov. 14, 22

comme objet d'horreur et d'exécration. Or tandis que le péché subsiste et que sa tache n'est pas effacée ni sa culpabilité abolie par aucune réparation, il doit avoir sa peine, conclut le Docteur angélique, et la durée perpétuelle du châtement doit répondre à la durée perpétuelle du péché.

Saint Thomas ajoute d'autres raisonnements que nous indiquons comme propres à éclaircir sa preuve (1). On fait contre elle plusieurs objections que nous espérons résoudre d'une manière qui la rendra encore plus lumineuse.

Première objection. Un bon roi peut, sans blesser sa justice, accorder la grâce d'un criminel digne de mort, selon les lois : pourquoi Dieu ne pourrait-il pas, sans cesser d'être juste, user d'indulgence envers le pécheur impénitent ?

Réponse. Un bon roi peut, sans blesser sa bonté, ne pas accorder la grâce d'un criminel qui a mérité le dernier supplice. Dieu donc, sans cesser d'être bon, peut ne pas faire grâce au pécheur impénitent qui a mérité l'enfer. Un roi qui peut pardonner au criminel repentant, ne peut, sans blesser sa justice et sa sagesse, pardonner à un coupable, à un rebelle qu'il connaîtrait certainement conserver toujours dans son cœur l'affection de son crime, et ne vouloir jamais se repentir de sa rébellion. Henri IV cessa-t-il d'être un

bon roi lorsqu'il punit de mort un illustre criminel (1) qui refusa obstinément de se reconnaître coupable, et d'obtenir par là le pardon que ce prince lui avait offert à cette condition ? Pourquoi Dieu cesserait-il d'être très-bon en n'accordant jamais de pardon à celui qui ne le méritera jamais, à celui qui l'a refusé lorsqu'on daignait le lui offrir pourvu qu'il reconnût et détestât son péché, à celui que Dieu voit toujours obstiné dans son péché, toujours par conséquent digne d'en être puni ? La raison ne nous dit-elle pas que celui qui ne peut ni ne veut cesser d'être criminel ne peut ni ne doit cesser d'être misérable ?

Seconde objection. C'est le sentiment des meilleurs philosophes, que la liberté est si essentielle à tout être pensant, qu'il ne peut en être privé dans quelque état qu'on le suppose : il faut donc reconnaître qu'après la mort nos âmes seront libres, c'est-à-dire qu'elles conserveront le pouvoir de vouloir ceci ou cela, d'aimer tel ou tel objet. Sur ce pied-là il est aisé de conclure qu'on peut donc supposer possible la conversion d'une âme séparée de son corps dans l'état de péché mortel. Mais si on admet cette possibilité de se convertir, il doit paraître très-vraisemblable que la conversion aura lieu. Cette âme, dégagée du fardeau de son corps terrestre qui l'opprimait et l'empêchait de connaître les objets selon leur juste valeur et de les apprécier pour ce qu'ils sont réellement ; cette âme, dis-je, n'étant plus sollicitée par l'impression séduisante que les sens faisaient sur elle, verra clairement son illusion d'avoir préféré des faux biens, un néant à Dieu, le vrai et souverain bien. Touchée de son erreur, il est à croire qu'elle se tournera vers son Créateur, qu'elle aura horreur de l'objet qui l'a séduite, qu'elle le détestera. Si on accorde ceci, on ne peut s'empêcher d'avouer que cet esprit sera touché d'un salutaire repentir, qu'il aimera Dieu. Mais cet amour est incompatible avec la haine de ce même Dieu et par conséquent avec un châtement sans fin. Ne doit-on pas conclure de ceci que les pécheurs impénitents dans cette vie se convertiront dans l'autre ? Par là il s'ensuivra nécessairement que les peines ne seront point éternelles.

Réponse. Pour résoudre cette objection, un célèbre prélat anglican (2) représente, dans son livre *De Origine mali*, les damnés comme autant d'insensés et de fous qui sentiront vivement leurs misères, mais qui s'applaudiront pourtant de leur conduite, et qui aimeront mieux être et être ce qu'ils sont que de ne point être du tout. Ils aimeront leur état, tout malheureux qu'il sera, comme les gens en colère, les amoureux, les ambitieux, les envieux se plaisent dans les choses mêmes qui ne font qu'accroître leur misère. Il ajoute que les impies auront tellement accoutumé leur esprit aux faux jugements, qu'ils n'en feront plus désormais d'autres ; et passant perpétuellement

(1) Sicut enim in corporibus deordinatio mortis, quæ est per remotionem principii vitæ, est irreparabilis secundum naturam : inordinatio autem ægritudinis reparari potest, propter id quod saluator principium vitæ : similiter est in his quæ pertinent ad animam, nam in speculativis, qui errat circa principia, impersuasibilis est : qui autem errat salvatis principii, per ipsa principia revocari potest : et similiter in operativis, qui peccando avertitur ab ultimo fine, quantum est ex natura peccati, habet lapsum irreparabilem ; et ideo dicitur peccare mortaliter, æternaliter puniendus. 1-2, q. 72, a. 5.

Peccatum mortale dicitur ad similitudinem morbi, qui dicitur mortalis, ex eo quod inducit defectum irreparabilem per destitutionem alicujus principii, ut dictum est. Principium autem spiritualis vitæ, quæ est secundum virtutem, est ordo ad ultimum finem, ut supra dictum est, qui quidem si destitutus fuerit, reparari non potest per aliquod principium intrinsecum, sed solum per virtutem divinam. *Ibid.*, q. 88, a. 2.

3^e Voluntatem a peccato mutari in bonum non contingit nisi per gratiam Dei : ut patet ex his quæ in tertio dicta sunt, sicut autem bonorum animæ admittuntur ad perfectam participationem divinæ bonitatis : ita damnatorum animæ a gratia totaliter excluduntur : non igitur poterunt animæ damnatæ in melius mutare voluntatem.

4^e Præterea, sicut boni in carne viventes, omnium suorum operum et desideriorum finem constituunt in Deo ; ita mali in aliquo indebito fine avertente eos a Deo ; sed animæ separate bonorum immobiliter inhaerebunt fini quem in hac vita sibi præstiterunt, scilicet Deo : ergo et animæ malorum immobiliter inhaerebunt fini quem sibi elegerunt : sicut igitur bonorum voluntas non poterit fieri mala, ita nec malorum poterit fieri bona. *Sum. contr. Gentil.* l. 4, c. 93.

Homo a peccato resurgere non potest nisi per gratiam ; per peccatum enim mortale homo ab ultimo fine avertitur ; in ultimum autem finem homo non ordinatur nisi per gratiam. *Ibid.*, c. 157.

(1) Le maréchal de Biron.

(2) M. King, archevêque de Dublin.

d'une erreur à une autre, ils ne pourront s'empêcher de désirer perpétuellement des choses dont ils ne pourront jouir, et dont la privation les jettera dans des désespoirs inconcevables, sans que l'expérience les puisse jamais rendre plus sages pour l'avenir, parce que par leur propre faute ils auront entièrement corrompu leur entendement et l'auront rendu incapable de juger sainement d'aucune chose.

Ces idées qui, suivant un fameux philosophe (1), ne sont pas à mépriser, ressemblent à celles de quelques auteurs anciens qui ont enseigné que le démon demeurerait volontairement et de bon gré dans la disgrâce de Dieu au milieu de ses tourments, et qu'il ne voudrait point en obtenir la délivrance par une humble soumission : ils ont feint qu'un anachorète, dans une vision, tira parole de Dieu qu'il recevrait en grâce le prince des mauvais anges s'il voulait reconnaître sa faute ; mais que Lucifer rejeta orgueilleusement la proposition qui lui en fut faite, et qu'il aima mieux se résoudre à toujours souffrir que de demander humblement pardon.

M. Bossuet (Tom. 10, p. 62) paraît avoir eu des pensées approchant de celles-là. Dans ses *Elévations* sur les mystères, il adresse aux démons les paroles suivantes : *Maudits esprits hais de Dieu et le haïssant, comment êtes-vous tombés si bas ? Vous l'avez voulu, vous le voulez encore, puisque vous voulez toujours être superbes, et que par votre orgueil indompté vous demeurez obstinés à votre malheur... Vous n'êtes capables que de ce plaisir noir et malin (si on le peut appeler ainsi) que donne un orgueil aveugle et une basse jalousie.*

Il ajoute en parlant des démons (*Ibid.* p. 537) qu'il ne leur reste plus, au lieu de la félicité dont ils jouissaient, que le plaisir obscur et malin que peuvent avoir des coupables à se faire des complices, et des malheureux à se donner des compagnons de leur disgrâce.

Le fameux Milton, dans son admirable poème du *Paradis perdu*, met dans la bouche du prince des démons un langage analogue aux mêmes pensées. *Si mon éclat extérieur, y dit Satan, est effacé, mon courage, mon esprit demeurent inébranlables. J'ai toujours ce même cœur qui n'a pas craint pour ennemi le Tout-Puissant. Une foule innombrable d'anges indignés de sa tyrannie est encore engagée dans ma querelle ; ils ont brisé son joug ; ils m'ont mis à leur tête. Notre puissance a tenu contre la sienne ; et par un combat douloureux dans les plaines du ciel nous avons ébranlé son trône. Eh quoi ! pour avoir perdu le champ de bataille, tout est-il perdu ? Une volonté inflexible nous reste encore, un désir ardent de vengeance, une haine immortelle et un courage indomptable. Sommes-nous donc vaincus ? Non, malgré sa colère, malgré toute sa puissance, il n'aura point la gloire de m'avoir forcé à fléchir un genou suppliant pour lui demander grâce. Je ne reconnaitrai jamais*

pour souverain celui dont ce bras a pu faire chanceler l'empire. Ce serait une bassesse, une ignominie, un affront plus sanglant encore que notre défaite... Nous ne saurions être condamnés à faire le bien. Notre ennemi ne nous donnera pas cette conformité avec lui. Goûtons donc le plaisir de faire du mal, et qu'il gémissé lui-même en voyant ses desseins renversés. Tom. I, liv. 1, pag. 11.

Saint Augustin (*L. 2 de Gent. cont. Manich.*) dit que le démon se réjouit du malheureux pouvoir qu'il exerce sur les contempteurs des préceptes de Dieu. *Diabolus potestatem habet in eos qui præcepta Dei contemnunt, et de hac tam infelici potestate lætatur.*

Saint Léon (*Serm. de Nativ.*) représente le démon comme se glorifiant d'avoir trouvé, en rendant l'homme prévaricateur comme lui quelque consolation dans ses maux. *Gloriatur Diabolus... in malis suis quoddam de prævaricatoris consortio invenisse solatium.*

Saint Thomas (3 a. q. 99, 2-3) enseigne que la souffrance de tous les maux qu'endurent les réprouvés n'exclut pas la jouissance de tout bien, par conséquent de tout plaisir. *Ultima malorum miseria non excludit omne bonum.*

Quoi qu'il en soit de ces divers sentiments favorables en partie à ceux du prélat anglican, il semble d'abord qu'on ne peut pas concilier son opinion avec le langage raisonné et suivi que l'Evangile met dans la bouche du mauvais riche et qui ne dénote nullement un insensé ; cependant si on fait attention que parmi les insensés il s'en trouve qui conservent en partie leur bon sens et raisonnent conséquemment sur tout autre objet que celui dans lequel consiste leur folie, on conviendra que rien n'empêche d'accorder aux damnés l'usage de la raison sur tout ce qui n'a point de rapport à leur conversion, sur laquelle seule Dieu les a livrés à un sens réprouvé, en sorte qu'ils extravaguent et sont en démence sur ce qui la concerne. Leur entier aveuglement là-dessus est la juste punition de l'abus qu'ils ont fait des lumières de leur raison et des autres secours qu'ils ont eus pendant leur vie pour connaître la vérité et pratiquer la vertu. Ainsi la facilité qu'on leur attribue dans l'objection que nous réfutons de reconnaître après la mort leurs erreurs, de détester leurs désordres, de recourir à Dieu et de l'aimer, n'est pas moins une chimère que le pouvoir qu'on attribuerait aux bienheureux dans le ciel d'abuser de leur raison et de leur liberté pour haïr et offenser Dieu. C'est une maxime certainement conforme à la foi et nullement contraire à la raison, que le bon ou le mauvais exercice de la liberté est un apanage des vivants et non des morts (1) ; que l'homme est le maître d'u-

(1) Pourquoi les âmes séparées de leur corps ont-elles une volonté immuable dans le bien ou dans le mal en général, quoiqu'elles conservent le fonds et même l'usage de leur liberté dans le choix de tel ou de tel bien particulier, si elles sont justes, et de tel ou de tel mal particulier, si elles sont pécheresses et réprouvées ? S. Thomas (*L. 4 contra Gentil.*, c. 55) en donne une preuve philosophique sur

ser à son gré de son franc arbitre pour mériter ou démeriter pendant qu'il est voyageur sur la terre; mais que quand après son temps d'épreuve écoulé il est parvenu au terme, sa volonté immuablement fixée à l'amour dominant du Créateur ou de la créature n'est plus susceptible de variation, n'est plus capable de mérite ou de démerite. Les bienheureux sont dans une heureuse nécessité d'aimer toujours Dieu dont ils contemplent à découvert et éprouvent sans cesse la bonté qui leur prodigue ses faveurs, dont une des principales est d'éloigner toute tentation, tout objet capable de les pervertir : il faut dire la même chose dans le sens contraire des réprouvés.

Fixés par un fatal choix de leur part dans l'aversion de Dieu dont ils n'envisagent et ne sentent que la justice vengeresse, un des principaux châtiments qu'il exerce sur eux dès l'instant de leur mort est de ne plus offrir à leur esprit et à leur cœur les motifs et les grâces de conversion qu'il leur avait inutilement fournis pendant leur vie (1). Rejetés à jamais, maudits de Dieu, ils persévèrent dans une funeste nécessité de le haïr toujours et dans une malheureuse impuissance de jamais le fléchir. Comme leur affection au péché qu'ils ne peuvent expier ni réparer ne finira jamais, il est juste aussi que la peine de cette affection criminelle que Dieu abhorra toujours ne cesse jamais.

L'écriture, il est vrai, les représente touchés dans l'Enfer d'un grand et douloureux repentir qui les fait gémir et pousser des soupirs dans un profond serrement de cœur. Mais il n'est pas moins vrai qu'elle représente ce repentir comme forcé et plein de désespoir, par conséquent comme incapable d'opérer leur conversion, de changer leur sort, et de les faire passer de l'enfer au paradis. C'est ce qu'Abraham fait entendre au mauvais riche par ce chaos grand et insurmontable qui les sépare; en sorte que de ce bienheureux séjour où repose ce saint patriarche on ne peut plus tomber dans ce lieu

de tourments où souffre le mauvais riche; et que de ce lieu de tourments où ce riche souffre on ne peut plus monter à ce délicieux séjour où Abraham goûte un repos inaltérable. Pourquoi? Parce que dans l'un on ne peut plus perdre la grâce, et dans l'autre on ne peut plus la recouvrer.

Mais quoi, s'écrie l'incrédule, toujours souffrir, et par de si longues souffrances ne rien acquitter pour des crimes passés qui ne sont plus! Comment cela peut-il se concilier avec la bonté divine? Cette bonté, répondons-nous avec Tertullien, n'est pas seulement en Dieu miséricorde, elle est encore sainteté. Or une sainteté toujours subsistante est toujours ennemie du péché, et par une suite nécessaire, elle doit toujours détester le péché, toujours poursuivre le péché, toujours punir le péché, si le péché dure toujours. Donc puisqu'il n'y a rien dans l'enfer qui abolisse le péché, il n'y aura jamais rien qui en abolisse le châtimement; rien aussi qui abolisse la mémoire des crimes passés, dont le souvenir fera une partie de leur punition.

Il est vrai, dit St. Bernard, que ces crimes ne sont plus dans la réalité de leur être, mais ils sont encore dans la pensée et dans le souvenir. Or c'est par la pensée qu'ils feront souffrir une âme réprouvée de Dieu. *Transierunt a manu, sed non transierunt a mente.* Ils ne seront plus, ajoute ce père, mais ils auront été, et il ne sera plus au pouvoir ni du pécheur ni de Dieu même qu'ils n'aient pas été. Or ils ne tourmentent ni dans l'enfer ni sur la terre que parce qu'ils ont été; et de là vient qu'ils tourmentent lors même qu'ils ne sont plus, ou plutôt qu'ils ne commencent à tourmenter que quand ils ne sont plus. Et parce que n'être plus et avoir été sont deux termes infinis qui égaleront l'éternité de Dieu et qui subsisteront dans leur manière de subsister autant que Dieu sera Dieu, ces crimes qui ont été et qui ne seront plus auront, s'il m'est permis de parler ainsi, une activité éternelle dans l'enfer pour tourmenter le réprouvé. Ils ne l'ont contenté qu'un moment pendant qu'il les commettait, et ils le tourmenteront éternellement quand il ne les commettra plus. Pourquoi? Parce que chaque chose, dit excellemment St. Augustin, agit selon l'étendue de sa durée. Or le présent qui fait le plaisir du pécheur combien est-il présent? Un instant, et rien davantage; et voilà pourquoi le pécheur l'a si peu goûté: au lieu que le passé qui tourmentera sera toujours passé, et que comme passé, n'ayant point de fin, il faudra par une nécessité indispensable qu'il se fasse toujours sentir. *In æternum ergo necesse est crucietur*, conclut admirablement saint Bernard, *quod in æternum te fecisse meminertis.*

Voyez, poursuivait-il, ce qui arrive tous les jours à une âme innocente, lorsque par une fragilité malheureuse elle vient à oublier Dieu et à s'oublier elle-même. Cette femme avait de l'honneur, elle avait aimé jusque là son devoir; mais enfin une poursuite opiniâtre la fait succomber: quel repentir, quelle

laquelle nous ne croyons pas devoir insister. Outre qu'elle paraît peu propre à faire impression sur l'esprit de nos philosophes incrédules, elle n'est nullement nécessaire pour montrer qu'ils auraient tort de rejeter cette doctrine comme opposée à la raison; puisqu'en ne consultant que la lumière naturelle on n'y aperçoit rien qui répugne, soit du côté de la volonté humaine qui n'est pas moins susceptible d'immutabilité dans le mal que dans le bien, soit de la volonté divine qui a pu, pour récompenser les bons et punir les méchants, faire dépendre la fixation invariable de leurs affections bonnes ou mauvaises après la mort, du bon ou mauvais usage qu'ils auraient fait de leur liberté pendant la vie. Ce que le décret de cette fixation a de défavorable pour les méchants est compensé par ce qu'il a de favorable pour les bons; et cette compensation ne rend pas moins équitable le traitement des uns que celui des autres, ainsi que nous le prouverons dans la suite.

(1) *Quia vocavi et renuistis, extendi manum et non fuit qui aspiceret; desexistis omne consilium meum et increpationes meas neglexistis; ego quoque in interitu vestro ridebo et subsannabo.... Tunc invocabunt me et non exaudiam.* Prov. 1, 24, 25, 26, 28.

douleur, quelle confusion de sa lâcheté, quelle horreur de son crime ! Elle voudrait le pouvoir racheter aux dépens de mille vies ; et si les choses étaient encore au point qu'elle pût opter à son gré, il n'y aurait point de mort qu'elle n'acceptât plutôt que de donner un si criminel et un si honteux consentement : mais il n'y a plus de retour, et toujours il sera vrai qu'elle s'est abandonnée à l'infamie et à l'opprobre du péché. Voilà ce qui produit et ce qui entretient dans elle ce fonds d'amertume qu'elle porte quelquefois jusqu'au tombeau. Voyez ce qui arrive à un homme emporté, lorsque dans l'ardeur de sa passion il commet une action noire, un homicide, un assassinat. A peine a-t-il fait le coup, que son esprit se trouble, que son sens s'égare, qu'il n'a plus de paix, presque plus de raison. Que ne ferait-il pas, que ne donnerait-il pas, que ne serait-il pas prêt d'endurer pour être encore à commettre ce qu'il a commis et ce qu'il n'est plus en état de réparer ? Or ce n'est là qu'une figure et qu'une ombre de l'enfer, parce qu'avoir péché sera quelque chose d'éternel, il faudra par une sévère, mais juste loi que le tourment le soit aussi, et que l'âme soit malheureuse pour jamais, parce qu'elle ne cessera jamais de se souvenir qu'elle a été un moment coupable : *Nam etsi facere in tempore fuit, sed fecisse in æternum manet.*

Mais ce qui augmentera encore sa désolation sera son souvenir continu d'avoir pu pendant la vie quitter son affection au péché et de ne l'avoir pas voulu, quoiqu'elle ait eu tant de motifs de le vouloir, tant de moyens qu'elle a rendus inutiles, tant de secours qu'elle a négligés, tant de lumières qu'elle a rejetées, tant d'inspirations qu'elle a méprisées, tant de remords qu'elle a étouffés, en s'endurcissant contre la voix qui, au fond de sa conscience, l'a si souvent, si fortement, mais toujours en vain appelée à la pénitence. Comme pendant la vie elle s'est obstinément rendue indocile, sourde à cette voix intérieure, cette voix après la mort ne se fait plus entendre à elle ; et Dieu, lui rendant abandon pour abandon, la laisse dans son affection au péché, dont la culpabilité et la tache durent toujours, et dont par conséquent la peine doit aussi durer toujours.

Eclaircissements justificatifs de la quatrième preuve philosophique de l'équité des peines éternelles, à cause que les récompenses magnifiques et surnaturelles promises par pure grâce à la vertu sont pareillement éternelles.

Cette preuve est fondée sur deux principes incontestables. 1° Un crime de lèse-majesté divine n'est pas moins digne de châtimement, qu'un acte héroïque d'amour divin est digne de récompense. 2° Il n'y a pas d'injustice à augmenter la durée du châtimement au-delà du temps pendant lequel ce crime, considéré en sa seule nature, mérite d'être puni, pourvu qu'on augmente en égale proportion la durée de la récompense au-delà du temps pendant lequel cet acte d'amour, considéré en sa seule

nature, mérite d'être rémunéré : car cette augmentation se faisant de part et d'autre et en même mesure et proportion, il y a une juste compensation qui ôte tout sujet de se plaindre de l'excédent de la durée dans le châtimement, parce que ce même excédent de durée se trouve également dans la récompense. Qu'un roi, par exemple, fasse une loi qui contienne une peine pour les infracteurs et une récompense pour les observateurs, en supposant que l'infraction ne mérite en soi qu'un châtimement de dix années, et que l'observation de cette loi ne mérite d'elle-même qu'une récompense de dix ans ; ce prince, sans blesser la justice, pourra prolonger le châtimement jusqu'à vingt ans, pourvu qu'il prolonge également la récompense à vingt années. Qu'on ne dise pas avec le Docteur anglican qu'il n'est pas à la vérité contre la justice de récompenser quelqu'un au-delà de ce qu'il mérite, parce qu'alors c'est une pure faveur, mais qu'il peut y avoir de l'injustice à punir quelqu'un plus que ne mérite ce qu'il a fait ; car dans cette hypothèse, quoique le prince punisse l'infracteur de sa loi au-delà de ce que mérite l'infraction considérée en elle-même, cependant il ne la punit pas plus qu'elle ne mérite, si on l'envisage relativement à ce que la récompense attachée à l'observation de la loi excède pareillement ce qu'elle mérite en soi-même. La raison en est que cet excédent ajoute un nouveau motif à ceux qui obligent d'observer la loi, et qu'en la violant, malgré ce nouveau motif qui doit faire impression sur toute personne douée de raison, on démérite davantage, on est plus déraisonnable, par conséquent plus coupable et plus punissable que si ce motif n'existait pas.

Voici une autre hypothèse qui éclaircira davantage cette vérité. Supposons 1° que les lois de la guerre obligent, en quelques circonstances particulières, deux officiers de faire un exploit militaire, en exposant leur vie pour le succès d'une entreprise aussi importante que difficile et dangereuse ; 2° que le courage qui fait faire cet exploit mérite, à cause de la difficulté et du péril qui l'accompagne, d'être récompensé pendant dix ans par un emploi également honorable et lucratif ; 3° que la lâcheté qui empêche de le faire mérite d'être punie pendant dix ans par l'exil ou par la prison ; 4° que le roi promettrait au premier de ces deux officiers de doubler, au cas qu'il fasse cet exploit, la durée de la récompense, en le faisant jouir des honneurs et des profits de l'emploi en question pendant vingt ans ; 5° que le roi ne fasse pas cette promesse au second ; 6° que tous les deux manquent également à leur devoir en ne faisant pas cet exploit.

Nous soutenons qu'en ce cas le second ne mérite qu'une punition de dix ans, mais que le premier en mérite une de vingt années. Tous deux, il est vrai, sont supposés également coupables d'un manquement à leur devoir, considéré seulement en soi-même et indépendamment de l'inégalité des récompenses proposées à l'un et à l'autre ; mais,

eu égard à cette inégalité, la culpabilité de ce manquement n'est pas égale : car le premier officier est doublement plus coupable que le second, parce qu'il avait pour faire son devoir un motif double de celui qu'avait le second. Si donc celui-ci, à qui on avait proposé une récompense seulement de dix ans, mérite une punition de dix années, celui-là, à qui une récompense de vingt années était offerte, mérite, proportion gardée, une punition de vingt ans : car il est certain que plus on a de justes motifs de faire bien, plus on a tort de faire mal, et plus alors on est punissable. Celui donc qu'une récompense éternelle doit déterminer à faire bien, et qui toutefois fait mal, mérite une punition autant supérieure à celle que mérite celui qui n'est excité que par une récompense temporelle que l'éternité surpasse le temps, c'est-à-dire, qu'il mérite une peine perpétuelle, tandis que l'autre n'en mérite qu'une passagère.

Voici encore plusieurs réflexions qui serviront à prouver la justice de l'éternité des peines par la considération de l'éternité et de la surnaturalité des récompenses.

Première réflexion. S. Augustin parlant de la prévarication de notre premier père (1) dit qu'elle lui avait fait mériter un mal souverain, un châtimement infini en sa durée éternelle. Pourquoi ? Parce qu'en la commettant, ils'étaient rendu d'autant plus criminel, qu'ayant reçu la grace qui le faisait jouir de l'amitié de Dieu, il avait par une énorme ingratitude détruit en soi le bien souverain attaché à cette grace dont il ne tenait qu'à lui de jouir toujours, et dont en effet il aurait toujours joui, si son péché ne lui avait pas fait perdre la vie éternelle qui lui était promise. Le raisonnement de ce saint docteur est fondé d'une part sur l'excellence de la grace accordée par pure bonté à Adam et sur l'éternité de la gloire à lui promise gratuitement pour l'exciter à faire son devoir ; d'une autre part sur la noire ingratitude dont il s'était rendu coupable en péchant, malgré la grande facilité qu'il avait de ne point pécher et la très-grande impression que devait faire sur son cœur la promesse divine de lui accorder, s'il demeurait fidèle, une béatitude surnaturelle et perpétuelle.

Seconde réflexion. La foi, l'espérance, la charité infuses, la grace sanctifiante que reçut Adam étaient-elles des dons surnaturels qui ne lui étaient pas dus ? A cette question il n'y a qu'une seule réponse parmi les théologiens orthodoxes. Tous conviennent de la surnaturalité de ces dons ; mais d'où vient cette surnaturalité, et en quoi consiste cette supériorité aux forces et à l'exigence de la

nature ? Autre question qui, semblable à la fatale pomme de discorde, divise étrangement les théologiens. On peut voir leurs différentes opinions dans le savant Continuateur de M. Tournely (1), et juger ensuite si le reproche fait à toutes de n'avoir rien de bien intelligible est fondé ou non. Quoi qu'il en soit, tâchons de nous mettre à l'abri de ce reproche en distinguant deux sortes de surnaturalités, l'une relative, l'autre absolue.

Pour avoir une idée claire de la première, supposons 1° que comme les animaux sont partagés en diverses espèces inégales, dont les uns valent mieux que les autres : ainsi les substances spirituelles sont partagées en différents ordres inégaux, dont les uns surpassent en excellence, en dignité les autres. Dans ces ordres les séraphins tiennent le premier rang, les chérubins le second, et les hommes le dernier. L'inégalité qui se trouve entre les substances spirituelles d'un ordre comparées à celles d'un autre ordre provient-elle de ce qu'elles sont d'une espèce différente essentiellement et indépendamment du bon plaisir divin ? ou provient-elle de la libre volonté de Dieu, qui quoique leurs facultés et propriétés essentielles fussent égales, aurait fixé et réglé leur excellence et leur dignité spécifique plus ou moins grande sur les qualités accidentelles plus ou moins parfaites qu'il lui aurait plu de leur donner ? C'est ce que ni la foi ni la raison ne nous découvrent.

Mais quelque opinion qu'on embrasse sur le principe et la source d'où provient l'inégalité qui se trouve dans les substances spirituelles d'un ordre comparées à celles d'un autre ordre, on ne peut disconvenir que la nature de celles qui composent tel ordre, par exemple, celui des séraphins, n'est autre chose que la totalité des attributs spécifiques qui, le constituant ce qu'il est, le caractérisent, le différencient d'un autre ordre, par exemple, de celui des chérubins, auquel il est supérieur par un certain nombre de degrés d'excellence et de dignité qu'il a plus que lui et qui le distinguent de lui.

Supposons 2° que, au cas que Dieu veuille que les substances spirituelles de ces divers

(1) Voici les principales. Les uns définissent le *surnaturel* tout ce qui surpasse les forces passives de la nature ; d'autres disent que c'est ce qui surpasse les forces tant actives que passives de la nature. Mais outre qu'on n'entend pas clairement ce que c'est que ces forces actives, il est certain que la création d'une âme ou d'un ange surpasse les forces actives de la nature, et n'est pas cependant proprement un effet *surnaturel*.

D'autres disent que par *surnaturel* on doit entendre tout ce qui surpasse l'exigence et les forces tant physiques qu'intentionnelles des substances existantes et des modifications qui leur sont naturelles. Quelques-uns prétendent qu'un être ou un effet est *surnaturel* dès qu'il se rapporte à Dieu comme auteur de la grace ou de la gloire ; mais on sent assez combien ces définitions sont vagues et insuffisantes.

La plupart des théologiens entendent par *surnaturel* tout ce qui surpasse les forces et l'exigence de toute nature créée ou à créer, ce qui a un rap-

(1) *Pœna æterna ideo dura et injusta sensibus videtur humanis, quia in hac infirmitate moribundorum sensum deest ille sensus altissimæ purissimæque sapientiæ, quo sentiri possit quantum nefas in illa prima prævaricatione commissum sit : quanto enim magis homo fruebatur Deo, tanto majore impietate dereliquit Deum, et factus est malo dignus æterno, qui hoc in se peremit bonum quod esse posset æternum.* *De Civitate Dei*, l. 21, c. 12. Adam, desertor æternæ vitæ, etiam æterna, (nisi gratia liberaret) morte damnatus. *Ibid.* l. 14, c. 15.

ordres exercent leurs facultés et les fonctions de leur ministère (exercice pour lequel elles ont besoin de son assistance), il soit nécessaire ou convenable, ainsi que l'enseigne l'Ange de l'école, que l'abondance, la force, la noblesse des secours et des autres dons qu'il est censé leur accorder, soient relatives, conformes et proportionnées à la dignité plus ou moins grande des différents ordres qu'elles composent. Dans cette hypothèse, ces secours, ces dons analogues et conformes à l'excellence et à la dignité de tel ordre, par exemple, de celui des séraphins, dont elles constituent la nature, sont naturels à ces bienheureux esprits qui ont le premier rang dans la hiérarchie céleste.

Supposons 3^e que Dieu accorde aux chérubins les secours qui sont, dans le sens que nous venons de dire, naturels aux séraphins, et qu'il accorde aux hommes les secours, les dons qui sont naturels aux anges; dans cette hypothèse les dons, les secours naturels aux séraphins et aux anges seraient surnaturels par rapport aux chérubins et aux hommes; qui conséquemment participeraient, les uns à la nature séraphique, et les autres à la nature angélique. De même que si Dieu, changeant l'état actuel des choses, accordait aux cerfs, naturellement timides, le courage des lions, ce courage aurait pour les cerfs une surnaturalité relative qui, les élevant au-dessus de ce qui convient à leur espèce, les ferait participer à la nature des lions, supérieure à la leur : il en serait de même s'il accordait aux cigognes des ailes et des serres aussi fortes que celles des aigles, et les faisait par là participer à la nature de ces oiseaux, qui est plus noble que la leur. Ainsi à l'égard des substances spirituelles, nous entendons par surnaturalité relative celle qui, élevant les substances d'un ordre inférieur au-dessus de ce qu'exige leur nature pour être entière et complète, les fait participer à la nature des substances d'un ordre supérieur, en leur communiquant des propriétés qui ne conviennent, ne sont naturelles qu'à celles-ci, et que celles-là d'un ordre inférieur ne peuvent jamais avoir que par une faveur singulière, distinguée des bienfaits de la création et de la conservation.

Par surnaturalité absolue nous entendons celle qui, élevant au-dessus de ce qu'exige la plus parfaite nature créée ou créable, *fait participer à la nature divine* (2 Petr. 1, 4) :

port spécial à Dieu, comme auteur de la grace ou de la gloire, et ce qui suppose une union avec Dieu : soit que cette union soit *réelle et physique*, comme l'union hypostatique; soit qu'elle soit *intentionnelle, immédiate et prochaine*, comme la vision béatifique; soit qu'elle soit intentionnelle, mais médiate et moins prochaine, comme la grace sanctifiante : les vertus infuses et théologiques et les autres dons *surnaturels* sont comme autant de degrés pour arriver à la vision béatifique ou qui ont rapport à l'union hypostatique. Ces définitions, renfermant le mot de *grace* qui est elle-même un don surnaturel, sont très-obscurcs en ce qu'elles expliquent *idem per idem*, et ne font entendre ni ce que c'est que la grace, ni ce que c'est que la nature.

mais comment se fait cette participation ? Elle peut se faire en quatre manières.

I. Par l'union hypostatique d'une créature à une personne divine, qui la dépouille de son *moi* et se l'approprie, la fait sienne en la manière que nous avons ailleurs expliquée (1).

II. Par l'union morale que donnent au sujet divin de cette union hypostatique et aux membres du corps mystique dont il est le chef, les relations intimes qu'il a en conséquence avec eux et qu'ils ont avec lui. Ainsi les justes, amis, frères, membres du Verbe incarné, ont avec lui des rapports d'intimité qui, dans le mystère de l'Eucharistie, les unissent à lui cœur à cœur, esprit à esprit, corps à corps, les font *chair de sa chair, os de ses os* (Eph. 5, 29), sang de son sang, et en quelque sorte d'autres lui-même : cet Homme-Dieu agissant, souffrant, vivant, *demeurant en eux* et les faisant *demeurer en lui* (Joan. 6, 57), consacre, ennoblit, sanctifie, divinise en quelque manière leurs actions, leurs souffrances, leur vie, leur personne. Ainsi les transformant en lui, et se les attachant comme les branches sont attachées au cep de la vigne (2), il leur communique la valeur infinie de ses mérites, et les fait *participer à sa nature divine*. Ainsi les dons et les secours propres par leur essence ou destinés par l'institution de Dieu à former cette divine participation (3), à l'entretenir, à la perfectionner, à la conserver sur la terre et à *consommer en l'unité* (Ibid. 17, 23) dans le ciel cette union morale et même physique (4) des justes avec Jésus-Christ, leur chef, sont vraiment sur humains, sont absolument surnaturels. Ainsi les effets qui en proviennent étant marqués au sceau de la divinité ont par là un prix fort supérieur à leur nature : de même que les pièces d'or et d'argent marquées au coin du prince reçoivent de cette empreinte une valeur qu'elles n'ont point par leur essence. Le saint Evêque de Genève se sert d'autres comparaisons (5) aussi justes

(1) Première Instruction sur l'Incarnation.

(2) Ego sum vitis, vos palmites. Joan. 15, 5.

(3) Par exemple, les sacrements de la nouvelle loi.

(4) L'union que les justes ont avec Jésus-Christ en mangeant sa chair qui, selon le langage des saints docteurs, s'identifie avec la leur, est physique, comme l'est celle que nous avons avec nos parents, et par leur moyen avec Adam, à cause qu'une partie de leurs corps nous a été communiquée. « Les saints pères, dit M. Bossuet, se sont servis de cette comparaison d'Adam pour montrer que Jésus-Christ devait être en nous autrement que par foi et par affection ou moralement; car ce n'est point seulement par affection et par la pensée qu'Adam et les parents sont dans leurs enfants, c'est par la communication du même sang et de la même substance : et c'est pourquoi l'union que nous avons avec nos parents, et par leur moyen avec Adam d'où nous sommes tous descendus, n'est pas seulement morale, mais physique et substantielle. Les pères ont conclu de là que le nouvel Adam devait être en nous d'une manière aussi physique et aussi substantielle, afin que nous puissions tirer de lui l'immortalité, comme nous tirons la mortalité de notre premier père. » Tom. 3, pag. 518.

(5) L'écarlate et la pourpre, ou fin cramoisi violet,

qu'ingénieuses pour éclaircir la même vérité.

III. La participation à la nature divine (en quoi consiste la surnaturalité absolue) se fait par l'opération du S. Esprit, qui, pour nous servir de cet exemple plus clair qu'une définition lorsqu'il inspirait les prophètes, les écrivains sacrés, les apôtres (1), s'appropriait leur bouche en parlant par elle, s'appropriait leur main en écrivant par elle, s'appropriait leur langue en s'exprimant par elle; en sorte que ce n'étaient point eux qui parlaient, point eux qui écrivaient, point eux qui s'exprimaient, mais c'était l'Esprit saint qui parlait, qui écrivait, qui s'exprimait par eux et qui rendant siennes leur bouche, leurs mains, leur langue, et s'en servant comme

est un drap grandement précieux et royal; mais ce n'est pas à raison de la laine, ains à cause de la teinture. Les œuvres des bons chrétiens sont de si grande valeur, que pour icelles on nous donne le ciel: mais, Théotime, ce n'est pas parce qu'elles procèdent de nous et sont la laine de nos cœurs, ains parce qu'elles sont teintées au sang du Fils de Dieu, je veux dire que c'est d'autant que le Sauveur sanctifie nos œuvres par le mérite de son sang. Le sarment uni et joint au cep porte du fruit, non en sa propre vertu, mais en la vertu du cep. Or nous sommes unis par la charité à notre Rédempteur, comme les membres au chef; c'est pourquoi nos fruits et nos bonnes œuvres tirant leur valeur d'icelui méritent la vie éternelle. *La verge d'Aaron était sèche, incapable de fructifier d'elle-même* (Num. 17, 8); mais lorsque le nom du grand-prêtre fut écrit sur icelle, en une nuit elle jeta ses feuilles, ses fleurs et ses fruits. Nous sommes, quant à nous, branches sèches, inutiles, infructueuses, qui ne sommes pas suffisants de penser quelque chose de nous-mêmes, comme de nous-mêmes; mais toute notre suffisance est de Dieu, qui nous a rendus officiers idoines et capables de sa volonté (2 Cor. 5, 5): et partant soudain que par le saint amour, le nom du Sauveur, grand Evêque de nos âmes, est gravé en nos cœurs, nous commençons à porter des fruits délicieux pour la vie éternelle. Et comme les graines qui ne produiraient d'elles-mêmes que les melons de goût fade, en produisent des sucrons et muscats, si elles sont détrempées en l'eau sucrée ou musquée, ainsi nos cœurs, qui ne sauraient pas projeter une seule bonne pensée pour le service de Dieu, étant détrempés en la sacrée dilection par le Saint-Esprit, qui habite en nous (Rom. 8, 9), ils produisent des actions sacrées qui tendent et nous portent à la gloire immortelle. Nos œuvres, comme provenant de nous, ne sont que des chétifs roseaux; mais ces roseaux deviennent d'or par la charité, et avec iceux on arpente la Jérusalem céleste, qu'on nous donne à cette mesure; car tant aux hommes qu'aux anges on distribue la gloire selon la charité et les actions d'icelle: *De sorte que la mesure de l'ange est celle-là même de l'homme* (Apoc. 21, 17): et Dieu a rendu et rendra à chacun selon ses œuvres (Matth. 16, 27), comme toute l'Ecriture divine nous l'enseigne.... Ainsi donc nos œuvres, comme un petit grain de moutarde ne sont aucunement comparables en grandeur avec l'arbre de la gloire qu'elles produisent; mais elles ont pourtant la vigueur et vertu de l'opérer: parce qu'elles procèdent du Saint-Esprit, qui, par une admirable infusion de sa grace en nos cœurs, rend nos œuvres siennes, les laissant nôtres tout ensemble, d'autant que nous sommes membres d'un chef duquel il est l'esprit, et entés sur un arbre duquel il est la divine humeur. *Traité de l'Amour de Dieu, liv. 11, chap. 6.*

(1) Voyez notre première Instruction sur l'Incarnation, col. 156, 192, 193.

des choses lui appartenant en propre ou comme parties accessoires de lui-même et unies passagèrement à sa personne, les faisait participer à sa nature divine tant que durait son inspiration.

IV. La participation à la nature divine se fait par la communication de quelqu'une des perfections caractéristiques de la divinité, et ainsi nommées à cause que n'étant essentielles et n'appartenant en propre qu'à la seule nature divine, elles la constituent et la différencient de toute autre nature à qui, ne pouvant être qu'accidentelles et qu'étrangères, elles ne sauraient être accordées que par une singulière faveur, distinguée des bienfaits et des apanages de sa création et de sa conservation: faveur qu'il lui est absolument impossible d'acquérir par ses seules forces et de mériter avec des secours seulement conformes et proportionnés à la dignité de sa nature, qui ne laisserait pas d'être toujours entière et complète, quand même ces perfections ne lui seraient jamais communiquées. Sur quoi il est à observer qu'il y a en Dieu trois sortes de perfections.

Les premières sont absolument incommunicables à la créature même la plus excellente, par exemple, pouvoir créer tous les êtres possibles, connaître et comprendre toutes les vérités intelligibles, exister nécessairement et par soi-même en tous temps, en tous lieux, sont des perfections sans bornes qui ne peuvent se trouver que dans une nature infinie, et que Dieu par conséquent ne peut communiquer ni aux hommes ni aux Anges, ni même à l'humanité sainte de Jésus-Christ qui, tirée du néant et bornée essentiellement, ne saurait jamais égaler le Créateur.

Les secondes sont communicables à la créature sans une faveur spéciale et distincte de celle d'être créée ou conservée; par exemple, avoir une substance ou existence en soi, avoir un entendement, avoir une volonté, avoir une liberté, sont des perfections qui se trouvent en Dieu et qu'il peut communiquer pour toujours à des substances spirituelles en vertu des seuls bienfaits de leur création et de leur conservation.

Les troisièmes sont communicables à la créature, mais par un bienfait singulier, distingué et séparable de ceux que Dieu lui accorde en la créant et en la conservant; par exemple, ne pouvoir jamais se tromper, ne pouvoir jamais pécher, ne pouvoir jamais souffrir, ne pouvoir jamais être privé du bonheur de voir clairement la suprême vérité et d'aimer souverainement le souverain bien, ce sont des perfections que la seule nature divine (1) exige comme lui

(1) De là vient que dans l'Ecriture Dieu est dit seul sage, *Soli sapienti Deo* (Rom. 16, 27); seul saint, *Non est sanctus, ut est Dominus* (1 Reg. 2, 2); seul immortel, bienheureux et seul puissant: *Qui solus habet immortalitatem.... Beatus et solus potens* (1 Tim. 6, 16, 15). Ce dernier titre (*potens*) appartient à Dieu seul, non pas uniquement à cause que lui seul peut tirer des êtres du néant et les conserver; mais encore parce que le pouvoir d'opérer des miracles vrais et proprement dits, c'est-à-dire des effets contraires aux lois générales et constantes qu'il a éta-

étant essentielles et sans lesquelles elle ne serait ni entière ni complète. Dieu peut toutefois par une faveur spéciale les communiquer à la nature, soit humaine, soit angélique; mais ni la nature humaine, ni la nature angélique, ni aucune autre, quelque excellente qu'on la suppose, n'exige ces perfections dont la privation n'empêche pas qu'elle ne soit entière et complète. Dieu peut donc la créer et la conserver toujours sans jamais les lui donner ni jamais lui accorder des secours convenables et analogues pour les lui faire acquérir et mériter.

Ces secours, d'une autre espèce que ceux qui sont relatifs et proportionnés à la dignité de toute nature sortie du néant, ont une surnaturalité absolue, parce qu'ils font participer médiatement à la nature divine en tant qu'ils sont des moyens propres à faire obtenir les perfections dont nous venons de parler et qui font participer immédiatement à cette bienheureuse nature. Elle seule les possède en propre, comme un bien inséparable de son fonds et de son existence qu'elle ne tient que d'elle-même, et qui par conséquent exclut nécessairement les défauts qui leur sont opposés, pouvoir se tromper, pouvoir pécher, pouvoir cesser d'être heureux en cessant d'avoir la vision intuitive et l'amour fruitif du souverain bien. Toutes les autres natures spirituelles ayant été créées portent dans leur propre fonds tiré du néant la racine et le germe de ces défauts dont elles ne peuvent cesser d'être susceptibles que par une faveur singulière que Dieu n'est tenu d'accorder à personne. Il n'est aucun individu de ces natures à qui Dieu, en le créant et en le conservant, n'ait droit de refuser l'infailibilité, l'impeccabilité, l'impassibilité, parce qu'il n'en est aucun à qui il ne puisse, pour éprouver sa fidélité, laisser le libre exercice de sa raison et de son franc arbitre, par conséquent le pouvoir de se tromper ou de ne pas se tromper, de pécher ou de ne point

pécher, de mériter ou de ne point mériter la peine douloureuse due au péché : aucun par conséquent à qui il ne puisse refuser la claire connaissance du vrai et l'amour nécessité du bien qui lui ôteraient ce pouvoir, en éloignant de son esprit et de son cœur tous les objets et tous les motifs qui, s'ils leur étaient présents, seraient capables de les séduire.

Ce sont là autant de conséquences des principes que nous avons établis dans notre précédente Instruction (*Col. 345 et suiv.*) Nous y avons fait voir que Dieu a pu permettre le péché de l'ange et de l'homme pour manifester l'extrême différence qui se trouve entre sa nature infiniment parfaite et la leur essentiellement defectueuse, entre sa liberté absolument immuable dans le bien et la leur radicalement flexible au mal. Nous y avons montré combien on doit avoir une idée très-haute de Dieu et de sa sainteté souverainement respectable, parce qu'il renferme dans son entière exemption de tout défaut et de toute imperfection d'entendement et de volonté le principe et la source inépuisable de toutes les vertus; combien au contraire la créature spirituelle doit avoir une idée très-basse d'elle-même et de son propre fonds souverainement méprisable, parce qu'il contient dans son imperfection originelle, dans sa faiblesse et sa fragilité naturelle, le germe fécond de tous les vices. Nous y avons prouvé que son extraction du néant la met par sa nature dans une condition entièrement servile, et que Dieu n'est pas tenu d'avoir pour elle plus d'amour qu'un prince souverain n'est obligé d'en avoir pour un vil et pauvre esclave qui n'a rien qui ne soit à son maître et dont celui-ci n'ait droit de le priver à tous moments; il a droit aussi de ne lui fournir que le pur nécessaire pour sa subsistance, de ne lui donner aucun salaire pour son travail, de le punir s'il est paresseux ou vicieux, et, quand même il ne le serait pas, de le chasser et de le vendre. L'inégalité entre le prince et l'esclave, quelque grande qu'elle soit, est-elle comparable à celle qui se trouve entre le Créateur et la créature même la plus excellente? Dieu, qui par pure bonté lui a donné l'être, n'est-il pas entièrement maître de le lui ôter? S'il le lui conserve dans un état où il vaut mieux pour elle d'exister que de ne pas exister, quoique pour lui faire sentir sa dépendance, il l'assujettisse à la souffrance de quelques maux compensés et surpassés par plusieurs biens dont il la fasse jouir, a-t-elle sujet d'être mécontente, et ne doit-elle pas dire comme Job : *Si bona suscepimus de manu Dei, mala quare non suscipiamus* (Job 2, 10)?

Loin de se plaindre de Dieu, ne doit-elle pas le remercier de ce qu'il la met dans un état préférable à l'abîme du néant d'où il l'a tirée et où il ne tient qu'à lui de la faire rentrer? Il peut donc, sans blesser ni sa bonté ni sa justice, laisser toujours cette nature dans l'état que les théologiens appellent de pure nature, sans jamais l'exempter de toute souffrance, ni jamais l'aimer avec une tendresse vraiment paternelle. Quand il n'aurait

Illes pour le gouvernement de l'univers, et dont il n'interrompt le cours que rarement et dans des cas extraordinaires, n'appartient par nature qu'à lui seul et ne peut être communiqué que par pure faveur, soit aux anges, soit aux hommes, pour qui par conséquent il doit être dit surnaturel. De là ce texte de l'Écriture, *Qui (Deus) facit mirabilia magna solus* (Ps. 135, 4). Le titre de bienheureux convient par excellence à Dieu seul et caractérise sa nature, seule essentiellement incompatible avec les vices et les maux dont toute autre nature est susceptible par cela même qu'elle est tirée du néant. *Quamvis*, dit saint Augustin, *non omnis beata possit esse creatura... ea tamen quæ potest, non ex seipsa potest quia ex nihilo creata est*. L. 12 de Civit. Dei, c. 1, n. 4. *Quanquam*, dit-il ailleurs, en parlant de la créature intelligente, *magna natura sit, vitiari tamen potuit, quia summa non est*. L. 14 de Trin., c. 4. Enfin le titre de sage convient par excellence à Dieu, qui seul connaît essentiellement toutes les vérités nécessaires pour bien gouverner l'univers, même celles qui dépendent de l'exercice du franc arbitre des agents libres, dont lui seul peut par soi-même prévoir et prédire les déterminations futures. D'où il suit que le don de prophétie n'est pas moins surnaturel que le don des miracles.

pour elle qu'un amour égal à celui que le plus grand des rois doit avoir pour le dernier de ses sujets, ne l'aimerait-il pas encore beaucoup au-delà de ce qu'elle mérite ? N'aurait-il pas droit de la traiter, non comme sa fille, mais comme sa sujette ou sa servante ? A parler exactement, il n'est pas son père, puisqu'il ne l'a pas engendrée de sa propre substance ; il ne lui doit donc pas les sentiments d'affection particulière et les traitements de bienfaisance spéciale qu'un père doit à son fils ; il ne lui doit ces sentiments et ces traitements que lorsqu'il veut bien par une bonté singulière l'adopter pour sa fille. Par cette adoption il la fait entrer, pour ainsi parler, dans sa famille, et conséquemment dans les droits que la naissance donne à un enfant d'être plus chéri et mieux traité qu'un serviteur ou qu'un esclave. On sait combien la condition d'un esclave est différente de celle d'un fils, et combien celui-ci est traité beaucoup plus favorablement que celui-là ; en sorte que ce qui est de l'exigence de la condition filiale n'est nullement de l'exigence de la condition servile. Il y a entre l'une et l'autre une différence essentielle et si grande, que si l'esclave était traité avec les mêmes égards, les mêmes soins, les mêmes marques de tendresse, de confiance, de familiarité, de bienveillance que le fils, ce traitement, qu'on pourrait nommer naturel à l'égard du fils, devrait être appelé surnaturel à l'égard de l'esclave, parce que n'étant point exigé par la nature de l'esclavage, il élève l'esclave au-dessus de la condition servile.

On voit par là comment et pourquoi la grâce qui nous fait ou tend à nous faire enfants de Dieu est un don aussi excellent que surnaturel, et aussi digne de notre reconnaissance que de notre admiration. Voyez, nous dit l'apôtre saint Jean, jusqu'à quel excès s'est portée la charité du Père céleste, de vouloir qu'on nous appelle et que nous soyons en effet enfants de Dieu : *Videte qualem caritatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus* (Joan. 3, 1). Une élévation si grande, une distinction si glorieuse qui nous donne droit d'appeler Dieu notre Père (1)

(1) Sainte Thérèse, dont l'Eglise, dans l'oraison de sa fête, loue la céleste doctrine expliquant l'excellente prière que Jésus-Christ nous a enseignée et qui commence par ces mots, *Notre Père*, exhorte à ne pas proférer seulement des lèvres ce nom de Père (*Ouvres de sainte Thérèse*, p. 597) ; mais à en concevoir le sens pour être touché jusqu'au fond de l'âme. Ce nom bien conçu est en effet capable de fendre les cœurs les plus durs, de les amollir, de les faire fondre d'amour, et de les remplir de consolation, de reconnaissance et d'admiration. O mon Dieu ! vous êtes mon Père. Que dirai-je davantage ! Y a-t-il quelque nom plus doux, plus tendre et qui donne plus de confiance ? Que pouvais-je désirer de plus honorable et de plus avantageux que de vous avoir pour père ? Qui l'aurait cru, et aurais-je jamais osé me flatter que le Dieu de majesté, l'Eternel (*Psal.* 28, 3). le Tout-Puissant, le Très-Haut eût daigné abaisser les Cieux (*Ibid.* 17, 40) et s'abaisser lui-même jusqu'à m'adopter pour son fils ? Moi homme, et qu'est-ce que l'homme pour être élevé à une telle gloire (*Job* 7, 47) ? Lui qui a pour mère la corruption, pour

nous était-elle due comme un apanage de notre conception et de notre naissance charnelle ? Non : ce n'est ni par le sang, ni par la chair, ni par le ministère d'aucun homme que nous sommes montés à ce haut point de grandeur. Penser de la sorte, ce serait ignorer la bassesse naturelle de l'homme et l'excellence de la dignité dont nous avons été gratuitement honorés. *Non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri* (Joan. 1, 13) ; mais toute la gloire de cette naissance spirituelle et de cette filiation divine nous vient de la volonté de Dieu, de la prédestination de Dieu, du choix et de la volonté de Dieu ; *Sed ex voluntate Dei*.

Cette filiation qui nous élève au-dessus de la nature humaine nous rend participants de la nature divine par la communication immédiate ou médiate des perfections qui ne sont propres qu'à la Divinité, seule incapable par son essence de se tromper, de pécher et de cesser d'être heureuse, à cause qu'elle ne peut cesser de connaître clairement et d'aimer nécessairement le souverain bien qui est elle-même. Cette claire connaissance, cet amour nécessaire, cette béatitude perpétuelle qui la rendent toujours inaccessible à l'erreur, au péché et à la douleur, lui sont naturelles, parce qu'elles constituent sa nature, et la différencient de toute autre, et ne peuvent être communiquées à aucune pure créature (1) que par une faveur spéciale du Créateur. L'état donc où ces perfections, ces propriétés sont immédiatement communiquées pour toujours à des êtres spirituels, tels que sont les anges et les bienheureux citoyens du ciel, est absolument surnaturel pour eux tous, puisque aucun n'avait pu l'acquérir par ses seules forces, ni la mériter par des secours uniquement analogues et proportionnés à la dignité de sa nature.

La destination à cet état pour les êtres intelligents qui n'en jouissent pas encore, mais qui peuvent y parvenir par des dons et des secours qui y sont relatifs et analogues, a aussi une surnaturalité absolue qu'ont pareillement ces mêmes dons et secours qui communiquent médiatement ces perfections, à cause qu'ils sont, soit par leur essence, soit par l'institution divine, des moyens analogues et propres à les faire obtenir : de même que si Dieu donnait à un homme des ailes pour voler, ces ailes seraient pour cet homme un don surnaturel, et les secours par lesquels Dieu l'aiderait à faire usage de ce don et qui ressembleraient à ceux qu'il accorde aux oiseaux pour user de leurs ailes seraient

sœur la pourriture, et pour héritiers les vers (*Ibid.* 47, 14), pouvait-il s'attendre à cette auguste adoption qui lui donne le Seigneur de l'univers pour père, le propre Fils de Dieu pour frère, le royaume et le Roi même du ciel pour héritage ?

(1) On peut dire avec plusieurs théologiens que l'impeccabilité, la vision intuitive et l'amour béatifique sont naturelles à la sainte âme de Jésus-Christ, parce que son union hypostatique à la personne du Verbe divin exigeait qu'il les lui communiquât ; mais cette très-sainte âme considérée en tant qu'unie à la nature divine n'est pas une pure créature.

suraturels relativement à lui. De même encore que si un homme né esclave était élevé par la bonté de son roi à la dignité de prince, cette dignité, qui le ferait sortir de la condition de sa naissance, pourrait être dite surnaturelle par rapport à lui, et les grands biens, les emplois honorables qui lui seraient donnés pour l'aider à soutenir cette dignité et qui y seraient analogues et proportionnés pourraient pareillement être dits surnaturels à son égard. Il faudrait, à plus forte raison, dire la même chose si, non content de le faire prince, il l'adoptait pour son fils, pour l'héritier de sa couronne et s'il lui promettait de l'associer même de son vivant à sa royauté et de le faire, après un certain temps d'épreuve, asseoir avec lui sur son trône, pourvu que, pendant ce temps, il lui donnât des marques constantes de reconnaissance, de fidélité et d'amour filial. Combien cet esclave, s'il avait un bon cœur, serait-il pénétré de ces sentiments pour son roi, pour son insigne bienfaiteur ! Jugeons de là combien nous-mêmes devons en être pénétrés à l'égard du Seigneur notre Dieu, qui, nous tirant de la condition servile, apavage naturel de notre extraction du néant, a daigné par une faveur ineffable enter (1), pour ainsi dire, notre nature sur la

(1) De même que la branche d'un arbre, par exemple d'un citronnier, lorsqu'elle est entée sur un oranger, devient participante de la nature de ce dernier arbre, qui lui communique, à elle et à ses fruits, des propriétés et des saveurs que ni elle ni eux n'auraient jamais eues ni pu avoir sans cette enture, qui par conséquent les élève au-dessus de leur nature : ainsi la nature humaine et ses opérations sont élevées au-dessus de ce qu'elles sont d'elles-mêmes et par leur seul fonds, lorsque l'homme, naturellement sujet à pouvoir se tromper, pécher, souffrir, devenir misérable, reçoit des dons et des secours capables de le rendre toujours infaillible, toujours impeccable, toujours impassible, toujours bienheureux comme Dieu, à qui seul ces perfections sont naturelles, c'est-à-dire, essentielles et inséparables de son existence ; elles sont donc accidentelles, étrangères, surnaturelles pour l'espèce humaine ; et lorsque Dieu par une faveur spéciale qu'elle ne peut jamais mériter par ses propres forces, les lui communique, c'est une espèce d'enture spirituelle qui fait participer l'homme à la nature divine.

Les communications médiates ou immédiates de ces perfections de Dieu à l'homme étant fort supérieures à ce qu'exige l'humanité, sont pour cette raison nommées par S. Pierre *des dons très-grands* (2 Petr. 1, 4) et par S. Jacques *des dons excellents et parfaits qui descendent du Père des lumières* (Jac. 1, 17). Le même apôtre dit que la parole divine, qui est un de ces dons, *peut sauver les âmes en qui elle est entée*. Cette divine parole a fait connaître aux hommes un seul Dieu en trois personnes. La connaissance de ce mystère est entée, pour ainsi dire, sur leur nature, à qui elle est étrangère, puisque sans elle l'homme créé dans l'état de pure nature aurait pu remplir tous les objets de sa destination. Dieu l'aurait mis sur la terre pour en être le cultivateur, le maître, le roi, pour y commander aux animaux, y gouverner, y mettre tout en ordre, pour s'y exercer par le travail, s'y perfectionner par la société, s'y sanctifier par la Religion : Religion qui n'aurait consisté que dans le culte de la divinité connue seulement à l'aide de ses créatures qui, représentatives de ses perfections

siennes et élever notre bassesse jusqu'à sa majesté suprême, en nous faisant l'honneur divin de nous adopter pour ses enfants, ses héritiers et les co-héritiers de Jésus-Christ, les contemplateurs, les heureux possesseurs de sa gloire, les rois éternels de son propre royaume dans le ciel, pourvu que pendant notre court séjour sur la terre, nous nous conduisions en dignes fils d'un père si magnifiquement libéral envers nous chétives créatures, dont en cette qualité le très-bas rang est beaucoup plus inférieur à la très-haute dignité du Créateur que la condition du plus

absolues, auraient excité leurs spectateurs à lui rendre les hommages d'adoration, de louange, d'amour, etc., qu'elle mérite. Or comme dans toutes les créatures et dans tout ce qu'elles représentent et aident à concevoir il n'y a rien qui fasse naître l'idée d'une seule essence commune à trois personnes, aucun être créé n'eût pu servir aux hommes de moyen ou, comme parle S. Bernard, de *véhicule* pour les conduire à la connaissance de ce mystère. Cette connaissance n'est donc pas propre de leur nature, et, n'étant qu'entée sur elle, doit être nommée surnaturelle.

Elle n'aurait été donnée dans l'état de pure nature à aucun homme, pas même lorsque par de bonnes œuvres on y eût mérité une béatitude naturelle, qui n'aurait consisté que dans une connaissance des perfections absolues de Dieu, beaucoup plus grande à la vérité que celle qu'on en aurait eue avant que d'obtenir cette récompense ; mais toutefois mêlée encore de nuages et tirée du seul spectacle de la nature, elle eût été d'une espèce bien différente de la vision intuitive tant des attributs absolus que des propriétés personnelles et relatives de la divinité. La connaissance surnaturelle que nous avons ici-bas de ces propriétés par la notion quoique obscure du mystère de la sainte Trinité a quelque analogie ou convenance avec la vision intuitive que les bienheureux dans le ciel ont de ces mêmes propriétés ; elle en est, selon S. Thomas, le commencement et, pour ainsi parler, le prélude, le crépuscule, avant-coureur de la pleine clarté que le soleil d'intelligence (Sap. 5, 6), vu sans nuages dans les splendeurs des saints (Ps. 109, 3), répandra dans nos esprits, qui, assimilés (1 Joan. 3, 2) par son illumination à Dieu et transformés en une même image (2 Cor. 3, 18) très-ressemblante, participeront bien plus qu'à présent à la nature divine.

Il est facile d'appliquer aux mystères de l'Incarnation, de la Rédemption et de l'Eucharistie ce qui vient d'être dit de celui de la sainte Trinité qu'ils supposent, et dont la connaissance est intimement liée aux notions qu'ils renferment. Il est facile aussi de concevoir par là que la foi et l'espérance sont des vertus surnaturelles, en tant que l'une fait croire en Dieu, qui a révélé ces mystères, et en tant que l'autre fait espérer en Dieu, qui a promis des biens que ni l'œil n'a vus, ni l'oreille n'a entendus, ni le cœur de l'homme n'a conçus (1 Cor. 2, 9), parce qu'ils sont fort supérieurs à tous ceux que l'aspect et la jouissance des créatures peuvent procurer. La charité est pareillement surnaturelle, en tant qu'elle fait aimer Dieu comme la source de tous ces biens invisibles et ineffables qu'il répand avec profusion sur les anges et les saints, dont il daigne être lui-même la récompense excessivement grande, en se faisant voir à eux tel qu'il est, infini en perfections si belles, si charmantes, si ravissantes, que la vue claire d'une partie de leur splendeur suffit seule pour les transporter tous sans cesse d'admiration, d'amour, de joie, et par là les rendre impeccables, impassibles, bienheureux comme lui-même. Ils participent donc tous à la nature divine sur qui la leur est entée.

abject des esclaves ne l'est à celle du plus élevé des monarques.

Ne soyez pas surpris, mes chers frères, de ce que nous nous sommes beaucoup étendu sur ce qui concerne la surnaturalité. Deux motifs nous y ont engagé.

1^o Cette matière enveloppée d'épaisses ténèbres avait besoin de plusieurs éclaircissements. Ceux que nous avons tâché de donner sont, il est vrai, nouveaux quant à la manière, et nous souhaitons qu'en cela ils ressemblent aux nouvelles lumières par lesquelles les saints Pères, avec le flambeau de la raison, ont éclairci divers dogmes de la foi en disant *Non nova, sed nove*, ainsi que s'exprime Vincent de Lérins; mais ils ne sont pas nouveaux quant au fond de la doctrine. ils ne font que développer, qu'expliquer, que rendre plus intelligible la substance des vérités enseignées sur cette matière, soit par les divines Ecritures dont nous avons cité beaucoup de textes, soit par les conciles œcuméniques, spécialement par celui de Vienne (1), soit par les saints docteurs, surtout par S. Augustin, dont nous avons rapporté les passages, et par S. Thomas (2), qui, en plusieurs endroits, fait consister la surnaturalité en une si excellente participation de la divinité, que nul être créé n'a droit d'y aspirer, quelque parfait qu'on l'imagine. Il dit aussi en propres termes que la grâce est un commencement de la gloire céleste, qui n'est autre chose que la vision intuitive et l'amour fruitif de Dieu.

2^o Le développement de ces importantes vérités nous a paru bien propre à faciliter l'intelligence de celles que nous allons exposer dans les réflexions suivantes. Elles tendront toutes à montrer que la magnificence et l'éternité des récompenses surnaturelles promises par pure grâce à la vertu compensent par une juste proportion, et rendent équitables la rigueur et la perpétuité des châtimens destinés aux crimes. Nous y insisterons sur ce que l'ingratitude de l'homme, qui, malgré l'inestimable bienfait renfermé dans la promesse de ces grandes récompenses, offense Dieu mortellement, est une circonstance très-aggravante qui, à cause qu'elle augmente énormément son

crime, doit aussi augmenter proportionnellement sa punition.

Troisième réflexion. Selon tous les criminalistes (1), la grièveté d'un crime ne dépend et ne se tire pas seulement de son acte soit intérieur soit extérieur, mais encore de ses circonstances qu'ils réduisent à sept principales : savoir, la personne, la cause, le lieu, le temps, la qualité, la quantité, et l'événement. Quant à la personne, disent-ils, il faut considérer celle qui a commis le crime, et celle envers qui il a été commis. Ainsi le crime qui a été commis par un esclave est (toutes choses d'ailleurs égales) plus grièvement punissable que celui qui a été commis par une personne libre; mais si ce crime a été commis par cet esclave envers son maître, par un fils envers son père, par un sujet envers son prince, il le devient encore davantage que s'il avait été commis par un simple étranger. Pareillement le crime commis par un roturier envers un noble, par un laïc envers un prêtre, par un disciple envers son précepteur, par un homme comblé de bienfaits envers son bienfaiteur, est plus énorme et doit être puni plus sévèrement que celui commis de particulier à particulier, d'égal à égal, de personne bienfaitrice à autre personne pareillement bienfaitrice.

Quatrième réflexion. La circonstance de la noire ingratitude de celui qui attente à l'honneur ou à la vie de son bienfaiteur aggrave son crime, et en augmente la grièveté à proportion de la grandeur et de la multitude des bienfaits qu'il en a reçus. Plus ils sont grands et nombreux, plus son attentat est détestable et punissable (2). De là vient que comme le don de la vie est le plus grand bien qu'un homme puisse recevoir d'un autre homme, l'atrocité du parricide en la personne d'un fils qui tue son père surpasse de beaucoup la grièveté d'un simple meurtre qu'il aurait fait en tuant une personne dont il n'aurait reçu aucun bien. De là vient encore que quand Dieu, par la bouche du prophète Nathan, reprocha à David son adultère et son homicide, il lui rappela les insignes faveurs qu'il lui avait prodiguées : *Je vous ai*, lui dit-il, *sacré roi sur mon peuple, et je vous ai tiré des mains de Saul votre persécuteur. Je vous ai mis en possession de ses biens et de ses trésors; je vous ai fait souverain d'Israël et de Juda; et si c'est peu de ces bienfaits, je suis disposé à en ajouter d'autres beaucoup plus grands. Pourquoi donc avez-vous méprisé la parole de votre Dieu jusqu'à commettre à ses yeux les crimes les plus noirs? La noirceur de ces crimes considérés en eux-mêmes était donc augmentée par la noirceur de l'ingratitude qui les accompagnait, et qui était d'autant plus odieuse que David avait reçu des grâces signalées, et qu'il avait lieu d'en espérer de beaucoup plus grandes, s'il avait continué de servir fidèlement le Sei-*

(1) Ce Concile a condamné les Begguards, qui soutenaient que l'âme n'avait pas besoin de la lumière de la gloire qui l'élève à la vision et à la bienheureuse jouissance de Dieu. Cette lumière de gloire est donc surnaturelle, ainsi que tout secours propre à nous y conduire, en nous donnant la puissance de devenir les enfants de Dieu (Joan. 1, 12) et les héritiers de son royaume.

(2) *Donum autem gratiæ excedit omnem facultatem naturæ creatæ, cum nihil sit aliud quam quædam participatio divinæ naturæ quæ excedit omnem aliam naturam. 1-2, q. 62, a. 1. Gratiæ et gloria ad idem genus referuntur, quia gratia nihil aliud est quam quædam inchoatio gloriæ in nobis. 2-2, q. 24, a. 4. Elevatur humana natura dupliciter : uno modo per operationem, qua scilicet sancti cognoscunt et amant Deum ; alio modo per esse personale ; qui quidem modus est singularis in Christo, in quo natura humana assumpta est ad quod sit in persona filii Dei. 3, q. 2, a. 10.*

(1) Voyez les Institutes au Droit criminel, par M. de Vougians, pag. 19.

(2) Quo indulgentior liberalitas, eo inexcusabilior perversitas, S. Amb. l. 9 in c. 20 S. Luc.

gneur son Dieu, son bienfaiteur, son protecteur : *Si parva sunt ista, adjiciam multo majora* (2 Reg. 12, 8).

Cinquième réflexion. Ces paroles du texte sacré font assez voir que la grièveté d'un crime est augmentée non seulement par l'ingratitude à l'égard des grâces reçues, mais encore par le mépris ou la négligence des faveurs qu'on avait lieu d'espérer si on ne l'avait pas commis, et que plus ces faveurs sont gratuites et grandes, plus par là ce crime devient grief et punissable. Mais pour établir davantage cette importante vérité, faisons trois hypothèses. Supposons d'abord qu'un roi par pure bonté répande avec profusion ses faveurs sur un de ses sujets, et qu'il lui demande pour toute reconnaissance la fidélité à son service, sans lui promettre aucune récompense particulière. Supposons en second lieu que le même roi, non content d'accorder à un autre de ses sujets les mêmes faveurs, y ajoute la promesse d'une récompense très-magnifique en elle-même et très-longue en sa durée, au cas que ce sujet faisant bien son devoir lui demeure fidèle. Supposons enfin que ces deux sujets se révoltent contre leur prince et se rendent criminels de lèse-majesté : ce crime, disons-nous, est énorme tant dans sa nature qu'à raison de la circonstance de l'extrême ingratitude dont ces deux sujets l'accompagnent. Il est, ajoutons-nous, beaucoup moins énorme, moins punissable dans celui dont parle la première supposition, et à qui le prince n'a point promis une récompense comme à celui dont parle la seconde. La grièveté du crime de celui-ci surpasse d'autant plus la grièveté du crime de celui-là que la promesse de cette récompense fort magnifique, fort durable, est une faveur purement gratuite, qui est supposé accordée à l'un préférablement à l'autre, quoique il ne l'ait pas plus méritée que celui à qui elle est refusée. La valeur et le prix de cette faveur, en genre de promesse, doivent se mesurer sur la magnificence et la durée de la récompense qu'elle a pour objet. Plus cette magnificence et cette durée sont grandes, plus est grand le bienfait que renferme la promesse faite par pure bonté d'en gratifier par manière de récompense celui à qui, selon les règles de la justice, nulle récompense n'est due, lorsqu'il ne fait que son devoir, en demeurant fidèle à son roi. D'ailleurs plus cette magnificence et cette durée de la récompense promise (1) sont grandes,

(1) Telle fut la promesse que Dieu fit à Abraham lorsqu'il lui ordonna de sortir de son pays, et que, pour l'exciter à l'exécution de cet ordre, il lui ajouta qu'il ferait sortir de lui une grande nation, qu'il rendrait grand son nom, et que tous les peuples de la terre seraient bénis dans sa race (Gen. 12, 1-4). Dieu sans doute pouvait exiger l'obéissance d'Abraham sans lui faire cette magnifique promesse ; mais plus elle était magnifique, plus ce patriarche était obligé de faire ce qui lui était commandé, et plus aurait-il été coupable s'il ne l'avait pas fait. I. La grande magnificence de cette promesse lui faisait connaître le grand désir que Dieu avait de se voir obéir. II. La grande satisfaction qu'il aurait de son obéissance. III. Le

plus aussi est grand, est fort, est pressant le motif d'espérance qu'elles fournissent pour exciter et encourager à s'acquitter de son devoir ; plus par conséquent est déraisonnable, ingrat, coupable, punissable celui qui, malgré un si puissant motif de s'en acquitter, ne s'en acquitte pas, et ne rougit pas d'attenter à la vie où à l'honneur de son roi, qui est son insigne bienfaiteur à double titre, dont l'un regarde le temps passé pendant lequel il en a reçu de très-grandes faveurs, et l'autre concerne l'avenir durant lequel il ne tenait qu'à lui d'en recevoir encore de plus grandes qui lui étaient promises par pure bonté.

Sixième réflexion. L'Écriture divine nous assigne, dit le saint Evêque de Genève (*Traité de l'amour de Dieu*, l. 11, c. 6), la félicité et joie éternelle du ciel, pour récompense des travaux et bonnes actions que nous aurons pratiquées en terre. Récompense magnifique, et qui ressent la grandeur du maître que nous servons, lequel, à la vérité, Théotime, pouvait, s'il lui eût plu, exiger très-justement de nous notre obéissance et service, sans nous proposer aucun loyer ni salaire, puisque nous sommes siens par mille titres très-légitimes, et que nous ne pouvons rien faire qui vaille qu'en lui, par lui, pour lui, et qui ne soit de lui. Mais sa bonté néanmoins n'en a pas ainsi disposé ; ains en considération de son Fils notre sauveur, a voulu traiter avec nous de prix fait, nous recevant à gages, et s'engageant de promesse vers nous qu'il nous salariera selon nos œuvres de salaires éternels. Or ce n'est pas que notre service lui soit ni nécessaire, ni utile : car après que nous avons fait tout ce qu'il nous a commandé, nous devons néanmoins avouer par une très-humble vérité ou véritable humilité qu'en effet nous sommes serviteurs très-inutiles et très-infructueux à notre maître, qui, à cause de son essentielle surabondance de bien, ne peut recevoir aucun profit de nous : ains convertissant nos œuvres à notre propre avantage et commodité, il fait que nous le servons autant inutilement pour lui que très-utilement pour nous qui, par de si petits travaux, gagnons de si grandes récompenses ; il n'était donc pas obligé de nous payer notre service, s'il ne l'eût promis.

Mais Dieu était-il obligé de le promettre ? Nullement ; car, sans insister sur les preuves solides que le savant Continuateur de M. Tournely (*Tract. de act. Hum.*, pag. 727) donne de la gratuité de cette promesse, et qu'il appuie sur des textes formels du concile de Sens et de S. Augustin, il nous suffit d'alléguer ce passage de S. Paul : *La vie éternelle est une grâce de Dieu ; Gratia Dei, vita æterna*, et d'indiquer l'explication qu'en rapporte dom Calmet (1). Cette vie éternelle

grand déplaisir qu'il aurait de sa désobéissance, qui par conséquent eût été très-criminelle et beaucoup plus condamnable qu'elle ne l'aurait été si Dieu ne lui avait rien promis, ou s'il ne lui avait promis qu'une petite récompense.

(1) Quelques-uns après Tertullien traduisent :

dont jouissent les anges et les saints dans le ciel est une grâce à plusieurs titres et sous divers égards.

I. Elle est une grâce dans son principe, c'est-à-dire dans l'opération divine, qui, en tant que productrice de la vision intuitive, surpasse l'exigence de la nature, soit angélique, soit humaine, ainsi qu'on l'a montré ci-dessus. Cette opération est surnaturelle, c'est-à-dire qu'elle surpasse autant en dignité, en excellence, l'opération qui produit la connaissance abstractive de Dieu, que cette connaissance obscure est inférieure à la claire vue : car l'excellence des opérations se règle, se mesure, sur celle des effets qu'elles produisent ; et la dignité des connaissances du même objet se règle sur leur plus ou moins d'étendue et de clarté. Dieu connu obscurément et Dieu vu intuitivement, Dieu opérant dans l'âme cette connaissance obscure et Dieu opérant cette vue claire, est le même Dieu ; mais cette connaissance et cette vue, non plus que les opérations qui les produisent, ne sont pas les mêmes ; elles diffèrent aussi essentiellement que l'obscurité de la nuit ou du crépuscule diffère de la clarté du grand jour. Elles forment donc deux espèces essentiellement distinctes, deux ordres entièrement disparates, dont l'un, nommé naturel, est fort inférieur à l'autre, qu'on nomme surnaturel.

II. La vie éternelle est une grâce dans son essence, qui consiste en la pleine jouissance de toute sorte de biens sans mélange d'aucune espèce de maux, et sans aucune crainte de tomber, par l'abus du franc arbitre, dans le péché et dans la misère. Nous avons prouvé ailleurs la possibilité de l'état de nature pure. L'homme, en usant bien de sa raison et de sa liberté, aurait pu dans cet état mériter une béatitude naturelle, mais imparfaite, en ce qu'elle ne l'aurait pas exempté de toute souffrance, et ne lui aurait pas ôté pour toujours sa flexibilité au bien et au mal moral, à la vertu et au vice, au mérite et au démérite. Cette flexibilité ou variabilité, ainsi que la sujétion à quelques maux physiques, étant une imperfection de sa nature, Dieu aurait pu, sans la lui ôter, le récompenser de ses bonnes œuvres, en le faisant jouir longtemps d'une quantité de biens et

de plaisirs fort supérieure à la quantité de maux et de douleurs dont il ne l'aurait pas affranchi. Il aurait pu aussi, en lui accordant pour récompense pendant un certain temps cette béatitude imparfaite, lui rendre après ce temps écoulé la puissance d'en déchoir et de devenir pécheur et misérable par l'abus de son franc arbitre, dont il lui aurait de nouveau laissé l'usage libre comme un apanage de sa nature.

III. La vie éternelle est une grâce en son intensité, c'est-à-dire en l'accroissement de ses degrés de gloire qu'elle renferme, et qui sont plus ou moins nombreux dans le ciel, à proportion du plus ou du moins de bonnes œuvres que l'âme juste a faites sur la terre. Il est vrai que la réception de ces degrés est une récompense due et vraiment méritée, ainsi que l'enseigne le Concile de Trente (1), touchant la béatitude ou vie éternelle considérée en elle-même ; mais il n'est pas moins vrai que, selon la doctrine du même concile, les mérites de l'homme sont des dons de Dieu, qui a promis par miséricorde de les récompenser, *Gratia misericorditer promissa*. Cette promesse miséricordieuse est une grâce d'autant plus grande à l'égard de ces degrés d'augmentation de gloire et de béatitude, qu'ils sont proportionnés aux degrés de charité habituelle qu'avait le juste au moment de sa mort, et qui eux-mêmes étaient proportionnés au plus ou moins de bonnes œu-

(1) Bene operantibus, usque in finem, et in Deo sperantibus, proponenda est vita æterna, et tanquam gratia filiis Dei per Christum Jesum misericorditer promissa ; et tanquam merces ex ipsis Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda. Hæc est enim illa corona justitiæ, quam post suum certamen et cursum repositam sibi esse aiebat Apostolus, a justo Judice sibi reddendam : non solum autem sibi, sed et omnibus qui diligunt adventum ejus. Cum enim ille ipse Christus Jesus tanquam caput in membra, et tanquam vitis in palmites, in ipsos justificatos jugiter virtutem influat, quæ virtus bonæ eorum operæ semper antecedit, et comitatur, et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent ; nihil ipsis justificatis amplius deesse credendum est, quod minus plene illis quidem operibus, quæ in Deo sunt facta, divinæ legi pro hujus vitæ statu satisfacisse, et vitam æternam suo etiam tempore, si tamen in gratia decesserint, consequendam, vere promeruisse censeantur : cum Christus, Salvator noster, dicat : Si quis biberit ex aqua quam ego dabo ei, non sitiet in æternum, sed fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam. Ita neque propria nostra justitia, tanquam ex nobis propria statuitur : neque ignoratur aut repudiatur justitia Dei. Quæ enim justitia nostra dicitur, quia per eam nobis in hærentem justificamur ; illa eadem Dei est, quia a Deo nobis infunditur per Christi meritum. Neque vero illud omittendum est ; quod licet bonis operibus, in sacris Litteris usque adeo tribuatur, ut etiam qui uni ex minimis suis potum aquæ frigidæ dederit, promittat Christus eum non esse sua mercede cariturum : et Apostolus testetur, id quod in præsentem est momentaneum, et leve tribulationis nostre, supra modum in sublimitate æternæ gloriæ pondus operari in nobis : absit tamen, ut christianus homo in se ipso vel confidat, vel gloriatur, et non in Domino : ejus tanta est erga omnes homines bonitas : ut eorum velit esse merita, quæ sunt ipsius dona. Sess. 6, c. 16.

Donativum vero Dei, vita æterna. Le terme *donativum*, dans la milice romaine, signifiait les récompenses que l'on donnait aux soldats par-dessus leur solde ordinaire, comme des couronnes, des présents, des honneurs, choses qui ne sont pas dues en rigueur, mais qui sont de la pure libéralité du général ou du capitaine. C'est à cela que S. Paul fait allusion en cet endroit : *La mort éternelle est la solde du péché*. Voilà ce que l'on gagne à son service. Mais Dieu est un maître très-libéral et très-magnifique : il vous donne la vie éternelle, non sous le nom de solde et de paiement, mais sous celui de grâce ou d'honneur. C'est une espèce de présent dont il reconnaît vos services et votre mérite. Cette manière de récompense est plus noble et plus digne de Dieu. Les récompenses dont il gratifie ses serviteurs sont de pures grâces de sa part, puisque quand il couronne nos mérites, il couronne ses dons. *Comment. tom. 9, pag. 86.*

vres que cette reine des vertus lui avait fait faire. Sur quoi

Observons premièrement avec les théologiens que l'homme juste agissant pour Dieu mérite que la charité (principe de son action qu'elle produit ou commande) croisse en lui à proportion de la ferveur avec laquelle il agit. A-t-il dans l'âme deux degrés de charité habituelle ? Si cette vertu agit en lui selon toute l'étendue de ces deux degrés, il en acquerra deux autres, et il deviendra plus saint de moitié, plus agréable à Dieu qu'il ne l'était avant ce premier acte. S'il fait un second acte aussi fervent qu'il le peut depuis cette dernière augmentation, son trésor double encore, et il se trouve riche de huit degrés. S'il continue à faire ainsi valoir tout son fonds, un troisième acte le fait parvenir jusque au seizième degré de sainteté, un quatrième jusque au trente-deuxième, un cinquième jusque au soixante-quatrième, un sixième jusque au cent vingt-huitième, et ainsi des autres, toujours avec la même proportion.

Observons en second lieu avec les mathématiciens que cette sorte de multiplication ou de progression, pour peu qu'on avance, forme bientôt un nombre si grand (1), qu'il n'est point d'homme qui soit capable de le compter : par exemple, qu'un négociant, disent-ils, mette aujourd'hui un sou dans le commerce, qu'au second jour il en gagne deux, au troisième quatre, au quatrième huit, au cinquième seize, au sixième trente-deux, au septième soixante-quatre, au huitième cent vingt-huit, au neuvième deux cent cinquante-six, et que son argent double ainsi jusqu'au centième jour, il est démontré qu'à ce centième jour le négociant se trouverait riche d'un grand nombre de centaines de millions et de milliards.

Concluons de là qu'un juste qui, plein de

(1) Pour donner une idée juste des accroissements rapides que reçoit la somme d'une progression géométrique au bout d'un nombre même assez médiocre de termes, en voici un exemple sur la progression double, dont la marche est une des plus lentes ; il est tiré, quant à l'historique, de la *Mathématique universelle* du père Castel.

L'inventeur du jeu des échecs (y est-il raconté plus au long) fut pressé par son roi qu'il avait comblé de gloire, de lui demander une récompense à son choix et proportionnée à la beauté de sa découverte. Après s'en être défendu longtemps, il se fit apporter un échiquier, et le montrant au prince : Ordonnez, seigneur, lui dit-il, qu'il me soit délivré un grain de blé pour la première case, deux pour la seconde, quatre pour la troisième, et ainsi de suite en doublant toujours jusqu'à la soixante-quatrième. La demande au premier coup d'œil pourra paraître très-modeste, et le roi lui-même en jugea ainsi ; mais après un plus mûr examen, il se trouva qu'elle excédait de beaucoup ses facultés et celles des plus opulents monarques. En effet, selon le calcul fait par M. Rallier des Ourmes et rapporté tout au long dans l'*Encyclopédie* (Tom. 13, pag. 454), l'énorme quantité de blé nécessaire pour la remplir, appréciée en argent, vaudrait, en mettant le prix du boisseau à deux livres de notre monnaie, 47,445,004,800,000 livres. Somme exorbitante et telle, que les trésors réunis de tous les potentats du monde connu seraient éloignés d'y atteindre.

ferveur, a fait une foule de bonnes œuvres pendant une très-longue vie, et a ainsi acquis un nombre prodigieux de degrés d'accroissement de la charité habituelle qu'il est supposé avoir conservée jusqu'à la mort ; reçoit dans le ciel un nombre pareillement prodigieux de degrés d'augmentation de gloire et de béatitude. Jugeons aussi par là du prix inestimable de la faveur renfermée dans la miséricordieuse promesse que Dieu a faite de récompenser si magnifiquement les bonnes œuvres qui, s'il ne l'avait pas promis, n'auraient pas mérité d'être ainsi rémunérées ; saisis d'admiration, transportés de reconnaissance, écrivons-nous avec le Roi prophète : *Que le Dieu d'Israël est bon pour ceux qui le servent avec un cœur droit* (Psal. 72, 1) ! Et si nous avons le bonheur de posséder ce riche fonds de charité, quel puissant motif pour nous encourager à l'accroître le plus que nous pourrons par la ferveur et la fréquence des actes de vertu, dont la multiplication multipliera immensément le trésor de la vie éternelle dont nous jouirons en paradis (1) !

IV. Cette vie est une grace dans sa durée, parce que Dieu pouvait ne promettre et ne donner pour récompense à ses fidèles serviteurs qu'une béatitude passagère et amissable : or si Dieu avait fait ce que la foi et la raison (2) enseignent de concert qu'il pouvait faire, s'il eût établi un ordre de choses dans lequel il n'eût promis de récompenser et

(1) Nous lisons d'un des anciens pères du désert, que ses disciples le voyant travailler continuellement et pratiquer de grandes austérités, le pressèrent un jour de se donner un peu de relâche, et de modérer ses mortifications, qui étaient excessives. Croyez-moi, mes enfants, leur répondit-il, si la condition des bienheureux pouvait être sujette au déplaisir, ils auraient un extrême regret de n'avoir pas souffert davantage, voyant maintenant la récompense qu'ils en auraient eue et de combien ils eussent pu augmenter leur gloire à peu de frais. Le sentiment de saint Bonaventure s'accorde très-bien à cela quand il dit que, toutes les fois que nous passons le temps dans l'oisiveté, nous perdons autant de degrés de gloire que nous eussions pu alors faire de bonnes actions.

Ce que l'on raconte de sainte Melchilde y a aussi beaucoup de rapport. Jésus-Christ, qu'elle avait choisi pour son époux, et à qui elle s'était entièrement consacrée, venait souvent la visiter, et lui découvrait les merveilles ineffables de la gloire. Un jour entre autres elle entendit que les saints s'écriaient : O vous qui vivez encore dans le monde, que vous êtes heureux de pouvoir mériter à tout moment ! Si l'homme savait combien il peut mériter chaque jour, il ne se réveillerait point qu'il n'eût le cœur aussitôt rempli de joie en voyant commencer le jour où il peut vivre tout à fait à Dieu, et où, par sa grâce, et pour sa gloire, il peut augmenter à tout moment en mérite ; et cela lui donnerait du courage et de la force pour souffrir toutes choses avec joie. *Prat. de la Perfect. chrét., tom. 3, pag. 336.*

(2) L'auteur de l'Histoire du Baïanisme prouve que les seules lumières de la raison suffisent pour montrer possible l'état de pure nature. « Il est évident, dit-il, que Dieu n'a pu créer ni l'homme ni l'ange que pour lui, parce qu'il lui est aussi essentiel d'être la fin dernière de ses créatures que d'en être le principe. Mais Baïus et ses sectateurs tirent le rideau sur la différence qui se rencontre entre ces deux propositions : Dieu n'a pu créer l'homme innocent que pour

n'eût effectivement récompensé que d'une béatitude temporelle, imparfaite et naturelle ceux des anges et des hommes qui l'eussent servi fidèlement, les péchés de ceux qui auraient été rebelles à ses ordres eussent-ils été aussi énormes que l'ont été les péchés de Lucifer et d'Adam? Non sans doute; ils auraient été aussi inférieurs en grièveté à ceux-ci qu'une béatitude naturelle, incomplète et passagère est inférieure à une béatitude surnaturelle, complète et perpétuelle. Ils n'auraient donc mérité qu'une punition aussi inférieure à celle qu'ont méritée la révolte de Lucifer et la prévarication d'Adam que la première de ces béatitudes est inférieure à la seconde. Or celle-ci est aussi supérieure à celle-là que la grace l'est à la nature, que le complément de biens l'est au mélange de maux, et que l'éternité, qui ne finit pas, l'est au temps, qui finit. Cette dernière supériorité est au-dessus de toute expression (1); elle est incomparable, et, pour parler le langage des géomètres, elle est *incommensu-*

lui, et Dieu n'a pu créer l'homme innocent que pour jouir éternellement du souverain bien dans le royaume céleste. Ces termes, *pour lui et pour le royaume céleste*, n'offrent pas le même sens. C'est pour lui, dès que c'est pour son service et pour sa gloire; mais l'ange et l'homme pouvaient servir et glorifier Dieu sans entrer dans son royaume. Maître absolu des ouvrages de ses mains et de leur destination comme de leur production, il a pu les former pour sa gloire temporelle comme les autres êtres inférieurs. Il a pu les conserver en cette vie toute l'éternité à son service sans autre salaire, puisqu'étant par nature ses serviteurs, leurs services n'auraient été au fond qu'une pure dette qu'ils auraient acquittée. *Fecimus quod debuimus*. Il a pu créer l'homme pour une récompense inférieure à la vision béatifique: car dès qu'il n'en doit point, il est en droit de la limiter lorsqu'il veut bien en accorder à des services qu'on est obligé de lui rendre. Il a donc pu le créer sans le destiner à la vision intuitive et par conséquent sans lui accorder les dons de l'esprit sanctificateur qui y conduisent. » Pag. 79.

M. de la Chambre donne aussi des preuves tirées des seules lumières de la raison, pour démontrer la possibilité de l'état de pure nature. *Traité de la Grace, t. 4, p. 277 et suivantes*. Il y remarque que les désirs d'être heureux qu'éprouve l'homme dans l'état présent ne seront jamais pleinement remplis que par la jouissance de Dieu dans le ciel, parce qu'il a plu à ce divin Créateur de lui donner pour fin dernière la vision intuitive de sa majesté suprême. Mais les désirs des créatures pour la félicité n'auraient point été de la même espèce dans l'état de pure nature. Bornés à une connaissance moins noble de la divinité et à une possession moins parfaite de sa gloire, ils n'auraient point occasionné dans les êtres raisonnables des souhaits stériles et infructueux. L'homme et l'ange, fidèles observateurs des lois de leur divin Maître par le secours des dons purement naturels, auraient reçu après la mort une récompense naturelle proportionnée à leurs mérites et dont Dieu seul aurait connu tout le prix et toute l'étendue. Leur cœur, dans cette hypothèse, n'aurait point désiré autre chose, et dès lors ils auraient été parfaitement heureux. Le malheur n'a pour principe que des désirs violents qui sont infructueux et dont l'accomplissement ne peut jamais avoir lieu, quelque chose qu'on fasse pour les conduire à leur exécution.

(1) Si nous considérons bien la grandeur des récompenses attachées à ce que l'on exige de nous,

nable, parce qu'il n'y a nulle comparaison à faire, nulle mesure commune à trouver entre la grace, qui est d'un prix inestimable, et la nature, qui est d'une médiocre valeur, entre le temps, qui a une fin, et l'éternité, qui n'en a point. La rébellion de Lucifer et la prévarication d'Adam ont donc mérité une punition incomparablement supérieure à celle dont ils se seraient rendus dignes si Dieu n'avait promis et attaché à la fidélité dans son service qu'une béatitude naturelle, imparfaite et passagère. Quand même donc, en cette dernière hypothèse, leur péché, beaucoup moins énorme, n'eût mérité qu'une peine temporelle, il en a toutefois mérité une éternelle dans l'ordre présent des choses où Dieu leur avait promis pour récompense une béatitude surnaturelle, parfaite et perpétuelle. Cette conséquence est une suite manifeste des principes exposés dans la troisième réflexion, où nous avons montré par des exemples sensibles et des suppositions dont il est bien facile de faire l'application à notre sujet que la grièveté d'un crime augmente et s'accroît à proportion non seulement de l'ingratitude à l'égard des bienfaits reçus, mais encore du mépris ou de la négligence des faveurs promises qu'on pouvait et devait se procurer en ne le commettant pas, et que plus elles sont grandes et gratuites, plus ce crime devient énorme et punissable.

nous avouerions que ce que l'on nous demande est peu de chose: c'est nous donner le ciel pour rien de le donner à si bon marché. Pour juger si une chose coûte cher ou non, il ne suffit pas d'en savoir le prix, il faut en connaître aussi la juste valeur; sinon, je vous demande, est-ce cher, à votre avis, d'en donner cent écus? C'est selon, me répondrez-vous; car ce pourrait être telle chose qu'elle ne vaudrait pas un écu; mais elle pourrait être telle aussi que ce serait un marché donné, de l'avoir pour mille: si c'est un diamant d'une grosseur extraordinaire, si c'est une terre considérable, c'est l'avoir pour rien. Voulez-vous voir si Dieu demande de vous peu ou beaucoup? Regardez ce que vous achetez de lui, regardez ce qu'il vous donne en échange de ce que vous lui donnez: *Je serai*, dit-il, *moi-même votre récompense* (Gen. 15, 1). Hé quoi, c'est Dieu lui-même qui se donne à vous! c'est un marché donné; c'est ne vous demander rien de vous demander seulement que vous renonciez à votre volonté et que vous mortifiez vos sens. *Il les sauvera pour rien*, dit le Psalmiste (Ps. 55, 8); que pouvez-vous avoir à meilleur compte?... Il y a, disait S. Antoine à ses disciples, une grande égalité dans le commerce que les hommes font ensemble dans le monde; chacun y donne autant qu'il reçoit, et ce que l'on vend vaut autant que le prix qu'on achète. Mais pour la gloire éternelle, elle se donne à très-bas prix; car il est écrit que le cours ordinaire de la vie des hommes n'est que de soixante-dix ans; que les plus robustes vont jusqu'à quatre-vingts, et que tout ce qui est au delà n'est que misère et que douleur (Ps. 89, 10). Or quand nous aurons servi Dieu quatre-vingts ou cent ans, ou plus, on ne nous récompensera pas seulement par autant d'années de gloire, mais notre récompense n'aura point de fin: nous règnerons éternellement dans la gloire tant que Dieu sera Dieu et dans tous les siècles des siècles. C'est pourquoi, mes chers enfants, ne vous laissez ni abattre par l'ennui, ni flatter par l'ambition d'une vaine gloire; car les souffrances

Septième réflexion. Quelle langue mortelle pourrait exprimer l'excellence de la félicité surnaturelle dont l'on jouit dans le ciel ! Ce n'est pas seulement le magnifique spectacle des merveilles de la nature et de la grace qu'on y contemple ; c'est Dieu même qu'on y voit, non plus à travers les ténèbres de la foi, non plus à l'aide du miroir des créatures représentatives de ses perfections, non plus en énigme et de bien loin, mais de fort près et face à face (1 Cor. 13, 12), mais dans le plus bel éclat, dans la plus vive splendeur de sa majesté. Et qui pourra se rassasier en voyant sa gloire (1) ? qui peut dire quelle joie produit cette vue claire et intime de Dieu et de son incomparable beauté (2) ? Si l'aspect des créatures, quoique imparfaites et périssables, offre néanmoins quelque chose de fort beau qui plaît, qui réjouit, qui ravit, combien plus est ravissante la beauté du Créateur, cette beauté immortelle, infinie, universelle qui seule a produit toutes les autres, qui seule les renferme toutes éminemment sans nul mélange d'imperfection, qui seule les change toutes sans jamais changer elle-même ! Si les traits réguliers du visage, l'air doux et noble, le teint vif et quelques autres agréments passagers qu'on aperçoit dans des personnes d'une belle figure font souvent et trop souvent sur ceux qui les regardent de tendres et fortes impressions, au point d'émouvoir les esprits les plus tranquilles, de toucher les cœurs les moins sensibles, de soumettre les âmes les plus hautes, de subjuguier et de captiver les maîtres mêmes du monde ; si les folles ardeurs de la passion violente qu'ils allument vont quelquefois jusqu'à ôter le sommeil, la santé, le jugement, la raison à ceux qui s'en laissent dominer ; combien plus l'éclat souverainement majestueux, les charmes pleins de douceur, les attraits innombrables, infinis et inaltérables de la beauté divine ont-ils de quoi ravir d'admira-

de cette vie n'ont nulle proportion avec la gloire future qui se manifestera en nous. Des afflictions courtes et légères produisent en nous une gloire inconcevable et d'une éternelle durée. Rodriguez, Perfection chrétienne, tom. 3, pag. 552.

(1) Et quis saturabitur videns gloriam ejus ? Eccli. 42, 26.

(2) La beauté de Dieu consiste dans l'agréable harmonie de toutes les perfections, dans le concert le plus accompli de tous les attributs qui paraissent le plus opposés, dans ce qu'il est tout à la fois libre et immuable, simple et immense, actif et tranquille, mouvant tout et immobile, bon et terrible, juste et miséricordieux, sévère sans dureté, doux sans mollesse, irrité sans passion, indulgent sans faiblesse, inexorable au péché et propice au pécheur pénitent, toujours prodigue de ses dons envers ses saints et jamais épuisé, toujours occupé et jamais fatigué, atteignant d'un bout à l'autre avec force et disposant tout avec suavité (Sap. 8, 1). Ce parfait accord de qualités en apparence si contraires et au fond si bien assorties, ce merveilleux concert et ce sage tempérament d'attributs aussi éloignés de tout défaut que de tout excès, et aussi dignes d'amour que d'admiration, constituent la beauté de ce divin Soleil d'intelligence et de justice (Sap. 5, 6), en comparaison duquel celui qui paraît si brillant à nos yeux n'est dans son plus bel éclat qu'obscurité, laidure, difformité.

tion, transporter d'amour et énuver d'une sainte joie ceux qui dans le ciel les voient tout à découvert et sans aucun voile ! Aussi quelques rayons de gloire émanés de la face de Dieu, que les anges et les saints désirent voir de plus en plus (1 Petr. 1, 12), suffisent-ils pour les embraser, les rendre comme des flammes de feu (Hebr. 1, 7) et les tenir sans cesse dans une bienheureuse extase qui les fait entrer dans la joie du Seigneur (Matth. 25, 21), c'est-à-dire dans l'océan immense des délices ineffables qui constituent la béatitude de Dieu même et dont leurs cœurs inondés de toutes parts sont assurés de jouir toujours. Une seule heure de jouissance de cette félicité surnaturelle et inamissible dans le ciel vaut mieux, selon S. Augustin, que mille ans de séjour sur la terre parmi tous les objets qu'on peut imaginer les plus capables d'y rendre un homme parfaitement heureux : qu'on rassemble, si l'on veut, tous les plaisirs, tous les trésors, tous les honneurs, toutes les couronnes du monde pour faire un seul monarque de tout l'univers ; qu'on éloigne de cette idée de félicité toute douleur, maladie, crainte, inquiétude, chagrin, tout autre triste apanage de la condition humaine, on n'en pourra jamais séparer la certitude de voir un jour finir par la mort une vie si heureuse.

Mais les justes vivront éternellement : leur récompense immuable, invariable, inaltérable est en Dieu (Sap. 3, 16) qui ne peut changer. Éternellement ils le verront, éternellement ils l'aimeront, éternellement ils le posséderont. Ils régneront avec lui, et leur règne, comme le sien, sera le règne de tous les siècles (Psalm. 144, 13). Ils régneront durant l'éternité et au-delà (Exod. 15, 18). Expression dont se sert l'Écriture pour nous faire entendre que la durée de l'éternité s'étend au-delà de tout ce qu'on peut concevoir ou imaginer. Qu'on imagine un temps aussi long qu'on voudra ; qu'on assemble tous les nombres que l'esprit est capable de réunir ; qu'on multiplie ces nombres autant de fois qu'on le pourra ; qu'on remplisse de chiffres autant de volumes qu'il en faudrait pour occuper sans aucun vide tous les espaces immenses qui sont entre le ciel et la terre : qu'est-ce néanmoins que tout cela et cent mille millions de fois plus que tout cela, si on le compare à l'éternité ? Rien, dit S. Augustin, rien ; je ne dis pas que ce n'est qu'un jour, qu'une heure, qu'un instant, je dis que ce n'est rien : *Omnia sæculorum spatia definita, si æternitati interminata comparentur, non sunt æstimanda exigua, sed nulla.* Voilà ce que tout citoyen du ciel peut se dire en se réjouissant de ce que son bonheur n'aura pas de fin : viendra un temps où non seulement le monde aura fini, mais encore où depuis la fin du monde il se sera écoulé autant de siècles que le monde a duré de moments, et il ne se sera encore rien écoulé de ma bienheureuse éternité ! Je suis parfaitement heureux, et je suis entièrement assuré de ne jamais cesser de l'être. Mon Dieu ! qu'il est doux de vous posséder sans craindre de jamais vous perdre ! que

cette pensée est délicieuse ! mon cœur nage dans des torrents de joie pure et pleine qui ne me laisse rien à appréhender, rien à désirer ; mais ce qui met le comble à cette joie, c'est que je suis certain que jamais troublée, jamais interrompue, elle durera toujours.

Au contraire ce qui met le comble au supplice des réprouvés, c'est la désolante pensée qu'il ne finira jamais. Viendra un temps où chacun d'eux pourra dire : Depuis ma mort, depuis que je suis plongé dans les flammes, si un oiseau, en ne paraissant que de cent mille en cent mille ans, n'avait emporté à chaque fois dans la mer qu'un atome de la terre, toute la masse tant des vallées que des montagnes serait déjà transportée, et il n'en resterait plus rien. Après néanmoins toute cette épouvantable durée de temps passé dans les souffrances, il me reste encore à souffrir une éternité tout entière ; mon supplice au lieu de finir est encore comme s'il n'avait pas commencé : sa durée n'est pas diminuée d'un seul moment, et il me faut encore toujours souffrir comme si je n'avais jamais rien souffert.

Hé quoi ! s'écrie le pécheur incrédule, souffrir toujours, souffrir une éternité de peines pour un seul péché et pour un péché d'un moment, cela est-il juste ? Y a-t-il de l'égalité, y a-t-il de la proportion entre une faute passagère et une peine perpétuelle ? Hé quoi ! nous écrivons-nous à notre tour : ô homme, ver de terre et néant rebelle, y a-t-il de l'égalité, de la proportion entre ton extrême petitesse et l'élévation suprême du Très-Haut, contre qui tu as osé te révolter ? Y a-t-il aussi de l'égalité, de la proportion entre un acte momentané d'amour divin et une béatitude éternelle dont il est récompensé ? La magnificence et l'éternité des récompenses attachées aux actions vertueuses des justes n'excèdent-elles pas autant les mérites de leurs bonnes œuvres que la rigueur et la perpétuité du châtimement des réprouvés excèdent, selon vous, les démérites de leurs crimes ? L'égalité de ces deux excédents comparés et mesurés l'un avec l'autre ne forme-t-elle pas une juste compensation qui ôte l'injustice apparente de la disproportion entre la durée de l'acte du péché et la durée du châtimement ?

D'ailleurs est-ce sur le temps qu'on a mis à faire une offense qu'il faut mesurer la durée de la peine qui lui est due ? N'est-ce pas plutôt sur la dignité de l'offensé et sur la bassesse de l'offenseur, sur la grandeur et la durée du tort que celui-ci a fait ou voulu faire à celui-là, et sur l'excellence du bien dont il l'a privé autant qu'il l'a pu ? Quoi de plus équitable, selon la loi du talion, que de punir éternellement celui qui, autant qu'il était en son pouvoir, a fait périr éternellement l'Eternel ? Quoi encore de plus équitable que de n'accorder jamais de pardon à celui qui s'est obstiné à le refuser lorsqu'on le lui offrait, à celui qui voulait toujours vivre pour ne cesser jamais de pécher, à celui qui conservant toujours l'affection au péché ne veut ni ne peut jamais le réparer ou l'expier ? L'inégalité entre un moment de plaisir et une éter-

nité de supplice n'était-elle pas pour lui un très-fort motif de ne point prendre ce plaisir passager et de n'avoir pas la folie, la fureur de se précipiter soi-même dans ce supplice éternel dont Dieu l'avait menacé pour le retenir dans le devoir et l'empêcher d'attaquer sa majesté infinie ? La menace de ce supplice, tout éternel qu'il est, n'a pu toutefois l'arrêter ; la menace d'une peine moins longue, moins rigoureuse, aurait-elle pu réprimer ou contenir son audace effrénée ? N'est-il pas bien juste que Dieu le punisse souverainement par ce supplice, dont la crainte n'a pas eu la force de surmonter l'extrême perversité de son cœur endurci, impénitent, ingrat, insensible à tant et de si excellents bienfaits dont l'un des principaux était la promesse d'une félicité surnaturelle, complète et perpétuelle qui lui était offerte, qu'il n'a tenu qu'à lui d'acquiescer et qu'il n'a perdue que par sa très-grande faute ?

La grandeur de cette faute est proportionnée à la grandeur de cette promesse. Quand Dieu ne lui eût promis qu'une béatitude durable pendant un siècle, c'eût été déjà une grande faveur ; c'en eût été une bien plus grande s'il lui avait promis de le rendre heureux pendant mille siècles. Mais qu'est-ce qu'un siècle ? qu'est-ce qu'un million et même une centaine de millions de siècles en comparaison de l'immense étendue de toute l'éternité bienheureuse dont il avait promis de le faire jouir ? Une telle promesse ne renferme-t-elle pas autant de degrés de faveur que l'éternité renferme d'instant de durée ? L'ingratitude ou la folie qui lui a fait mépriser ou négliger la faveur contenue dans cette promesse renferme donc autant de degrés de noirceur qu'il y a de moments dans cette même éternité ; par conséquent son énorme grièveté jointe à la souveraine malice, à la souveraine injustice, à la souveraine offense contenues dans le péché mortel, qui est le souverain mal de Dieu, mérite une souveraine punition ; une peine infinie en sa durée sans fin.

Finissons ce premier chapitre : les éclaircissements qu'il contient suffisent pour montrer entièrement la solidité des preuves philosophiques sur lesquelles les saints docteurs ont fondé l'équité des peines éternelles : du moins c'est là le but que nous avons tâché d'atteindre par des traits pleins de lumière et de force que nous ont fournis leurs écrits et d'autres savants ouvrages ; nous en avons ajouté de nouveaux qui nous ont paru propres non seulement à éclairer, à instruire, à convaincre, mais encore à persuader, à toucher, à édifier. Puissent-ils, mes chers frères, servir à vous faire toujours détester, abhorrer, fuir le péché, souverain mal de l'homme, toujours craindre, remercier, aimer Dieu, autant et même plus infini dans la grandeur de ses perfections sans bornes, de ses largesses sans nombre et de ses récompenses sans mesure et sans terme, que dans la juste rigueur de ses perpétuels châtimements ! Puissent-ils aussi vous servir d'armes victorieuses et puissantes en Dieu pour détruire

les forteresses des raisonnements humains (1) (2 Cor. 10, 5) que leur oppose la vaine science des faux sages de ce siècle, et pour vérifier cet oracle de l'Écriture : *Comprehendam sapientes in astutia eorum* (1 Cor. 3, 19).

CHAPITRE DEUXIÈME,

Où l'on réfute les objections des incrédules contre le dogme de l'éternité malheureuse.

Plût à Dieu que les contradicteurs de ce dogme fussent assez sages pour considérer d'un œil attentif la force des principes inébranlables sur lesquels il est appuyé, *Utinam saperent et intelligerent ac novissima providerent* (Deuter. 32, 29) ! Sans doute qu'ils cesseraient de le combattre s'ils n'étaient pas ennemis de la licence de leurs passions. C'est le désir de n'être ni gênés, ni troublés dans leurs désordres qui les rend ingénieux à dresser des batteries de toutes parts et obstinés à faire des attaques de tous côtés pour renverser de fond en comble, s'ils le pouvaient, des vérités qui les effraient et qui les con-

(1) Voici les raisonnements que Jacques Saurin met dans la bouche d'un pécheur incrédule. « De quelque côté que j'envisage un être souverainement parfait, je ne saurais me convaincre qu'il veuille exposer ses créatures à des tourments éternels. Toutes ses perfections me rassurent contre les terreurs que cette doctrine semble devoir inspirer. Si j'envisage la Divinité comme un être libre, il me paraît qu'ayant dénoncé des sentences de condamnation, elle s'est réservée le droit de les révoquer ou de les exécuter à la rigueur ; d'où je tire cette conséquence que personne ne peut décider de quel côté sa liberté le fera pencher. Si je considère Dieu comme un être bon, je ne saurais accorder le dogme d'un supplice éternel avec celui d'une miséricorde infinie, ces entrailles de charité avec ces flammes dévorantes, ces titres de pitoyable et de tardif à colère (Exod. 34, 8) avec l'exécution de cet arrêt : *Allez, maudits, au feu éternel, qui est destiné au diable et à ses anges* (Matth. 25, 51). Enfin si je me représente Dieu sous l'idée d'un législateur équitable, je ne saurais comprendre comment des crimes commis dans une période qui finit seront punis par des périodes sans bornes. Qu'on suppose en même temps la plus longue et la plus criminelle vie qui fût jamais ; qu'on rassemble, s'il est possible, les vices de tous les hommes dans un seul ; qu'on étende la durée de la corruption depuis le moment où ce monde fut tiré du sein du néant jusque à celui de sa destruction, toujours ces vices seront finis, et une peine sans limite excédera toujours celle que méritent des vices limités, et par conséquent ce dogme ne peut convenir avec la justice divine » (Sermon sur les tourments de l'enfer).

Observons avec le même auteur qu'il y a de l'extravagance à trouver dans ces raisonnements, que font valoir les libertins, une ombre de raison pour oser vivre et mourir en état de péché. Quand au lieu d'une peine éternelle on n'aurait à souffrir dans l'enfer que mille années de tourments ; quand on ne serait pendant ces mille ans que dans l'état où se trouve un homme tourmenté de la pierre ou de la goutte, ne faudrait-il pas être insensé, même dans cette supposition, pour s'abandonner au crime ? Tous les charmes des plaisirs criminels de cette vie si courte ne sont-ils point absorbés par l'idée d'un avenir si long et si désolant ? *O mort, que ton souvenir est amer* (Eccli. 41, 1) au pécheur, lorsqu'il ne peut opposer à tes frayeurs et aux horreurs de tes suites que cette seule pensée : Peut-être les peines de l'enfer seront-elles moindres en durée et en degré que l'Écriture ne les représente.

damnent. Ce sont des criminels qui, prévenus contre leur juge, ne trouvent bon ou vrai que ce qui les flatte, et qui trouvent injuste ou faux et déraisonnable tout ce qui contrarie leurs intérêts et blesse leur amour-propre. De là vient que les uns, pour détruire le sujet capable de souffrir en corps et en âme une peine éternelle, nient la résurrection de la chair et l'immortalité de l'âme. Les autres prétendent que les peines des réprouvés finiront après un certain temps et soutiennent que le dogme de leur perpétuité offense les perfections de Dieu, sa clémence, sa justice, sa liberté, sa sagesse, sa bonté. Nous allons exposer et résoudre les objections des uns et des autres.

PREMIÈRE DIFFICULTÉ EXTRAITE DE L'ENCYCLOPÉDIE. — L'éternité des peines suppose que tous les hommes qui ont existé, qui existent, qui existeront, peuvent ressusciter dans leur même chair. Il est toutefois impossible que les particules des corps humains que la mort et le temps ont répandues en mille endroits de l'univers soient rassemblées même par l'efficace de la puissance divine. On sait, dit un auteur anglais cité dans l'Encyclopédie (Tom. 17, p. 392), et on voit tous les jours de ses propres yeux que les cendres et les particules des cadavres sont en mille manières dispersées par mer et par terre, et non seulement par toute la terre, mais qu'étant élevées dans la région de l'air par la chaleur et par l'attraction du soleil, elles sont jetées et dissipées en mille différents climats, et elles ne sont pas seulement dispersées, mais elles sont aussi comme insérées dans le corps des animaux, des arbres et autres choses d'où elles ne peuvent être retirées facilement. Enfin dans la transmigration de ces corpuscules dans d'autres corps, ces parties ou particules prennent de nouvelles formes et figures, et ne retiennent pas les mêmes qualités et la même nature.

Cette difficulté se faisant sentir vivement à ceux qui sont capables de réflexion et à ceux qui ne donnent pas tête baissée dans les erreurs populaires, on demande si ce miracle dont nous venons de parler, si cette récollection de toutes ces cendres, de toutes ces particules dispersées en un million de lieux et métamorphosées en mille sortes de différents corps, est dans l'ordre des choses possibles. Il y a plusieurs personnes qui, pour appuyer leur incrédulité sur ce sujet, allèguent la voracité de certaines nations, de certains anthropophages qui se mangent les uns les autres, et qui se nourrissent de la chair humaine : cela supposé, voici comme ils raisonnent, c'est qu'en ce cas il sera impossible que cette même chair, qui a contribué à faire de la chair à tant de différents corps alternativement, puisse être rendue numériquement et spécifiquement à divers corps en même temps.

Mais pourquoi nous retrancher sur ce petit nombre d'anthropophages ? Nous le sommes tous, et tous, tant que nous sommes, nous nous repaissons des dépouilles et des cadavres des autres hommes, non pas immédiatement, mais après quelques transmutations en her-

bes ; et dans ces animaux nous mangeons nos ancêtres ou quelques-unes de leurs parties. Si les cendres de chaque homme avaient été serrées et conservées dans des urnes depuis la création du monde, ou plutôt si les cadavres de tous les hommes avaient été convertis en momies et qu'ils fussent restés entiers ou presque entiers, il y aurait quelque espérance de rassembler toutes les parties du corps, n'ayant pas été confondues ni mélangées dans d'autres corps ; mais puisque les cadavres sont presque tous dissous et dissipés, que leurs parties sont mélangées dans d'autres corps, qu'elles s'exhalent en l'air, qu'elles retombent en pluie ou en rosée, qu'elles sont imbibées par les racines, qu'elles concourent à la production des graines, des blés et des fruits, d'où par une circulation continuelle elles rentrent dans des corps humains et redeviennent corps humains, il se peut faire que par ce circuit presque infini la même matière aura subi plus de différentes métamorphoses et aura habité plus de corps que ne le fit l'ame de Pythagore. Or elle ne peut être rendue à chacun de ces corps dans la résurrection : car si elle est rendue aux premiers hommes qui ont existé, comme il paraît juste que cela soit, il n'y en aura plus pour ceux qui sont venus après eux ; et si on la rend à ces derniers, ce sera alors au préjudice de leurs ancêtres. Supposons, par exemple, que les premiers descendants d'Adam ou les hommes des premiers siècles redemandant leurs corps, et qu'ensuite les peuples de chaque siècle successif recherchent aussi les leurs, il arrivera que les neveux d'Adam les plus reculés ou les derniers habitants de la terre auront à peine assez de matière pour faire des demi-corps.

RÉPONSE.—Les Encyclopédistes, qui rapportent cette objection, reconnaissent eux-mêmes qu'un philosophe célèbre (*Leibnitz*) la résout d'une manière plausible. *Tout ce qui est essentiel au corps, dit-il, est le germe ou le stamen originel qui existait dans la semence du père, bien plus, suivant la théorie moderne de la génération, qui existait même dans la semence du premier homme. Nous pouvons concevoir ce stamen comme la plus petite tache ou point imaginable, qui par conséquent ne peut être séparé ou déchiré pour s'unir au stamen d'aucun autre homme. Toute cette masse que nous voyons dans le corps n'est qu'un accroissement au stamen originel, une addition de matière étrangère, de nouveaux suc qui se sont joints au stamen solide et primitif ; il n'y a donc point de réciprocation de la matière propre du corps humain, par conséquent point d'incorporation, et la difficulté proposée tombe d'elle-même, parce qu'elle n'est appuyée que sur une fausse hypothèse.*

On objecte, ajoutent les Encyclopédistes, que selon les dernières découvertes qu'on a faites sur l'économie animale, le corps humain change perpétuellement. Le corps d'un homme, dit-on, n'est pas entièrement le même aujourd'hui qu'il était hier. On prétend qu'en sept ans de temps le corps éprouve un changement total, de sorte qu'il n'en

reste pas la moindre particule. Quel est, demande-t-on, celui de tous ces corps qu'un homme a eu pendant le cours de sa vie qui ressuscitera ? Toute la matière qui lui a appartenu ressuscitera-t-elle, ou si ce n'en sera qu'un système particulier, c'est-à-dire la portion qui aura composé son corps pendant tel ou tel espace de temps ? Sera-ce le corps qu'il aura eu à vingt ans, ou à trente ou à soixante ans ? S'il n'y a que tel ou tel de ces corps qui ressuscite, comment est-ce qu'il pourra être récompensé ou puni pour ce qui aura été fait par un autre corps ? Quelle justice y a-t-il de faire souffrir une personne pour une autre ?

On peut répondre à cela sur les principes de M. Locke (1), que l'identité personnelle d'un être raisonnable consiste dans le sentiment intérieur, dans la puissance de se considérer *soi-même* comme la même chose en différents temps et lieux. Par là chacun est à soi, ce qu'il appelle *soi-même*, sans considérer si ce *même* est continué dans la même substance ou dans des substances différentes. L'identité de cette personne va même jusque là ; elle est à présent le même *soi-même* qu'elle était alors ; et c'est par le même *soi-même* qui réfléchit maintenant sur l'action que l'action a été faite.

Or c'est cette identité personnelle qui est l'objet des récompenses et des punitions, et que nous avons observé pouvoir exister dans les différentes successions de matière ; de sorte que pour rendre les récompenses et les punitions justes et raisonnables, il ne faut rien autre chose, sinon que nous ressuscitions avec un corps tel que nous puissions avec lui retenir le témoignage de nos actions. Au reste on peut voir dans Nieuwentit une excellente dissertation sur la *Résurrection*. Cet auteur prouve très-bien l'identité que l'on conteste, et répond solidement aux objections.

L'éloge que les Encyclopédistes font de cette dissertation nous a engagé à la lire, et nous engage à vous en tracer ici, mes chers frères, le précis dans lequel nous emploierons presque toujours les propres expressions de l'auteur.

I. Il n'y a point d'homme qui, outre une ame, n'ait un corps, que nous appellerons corps visible, autant que tout le monde le peut voir.

II. On peut nommer ce corps, par rapport à ceux des autres hommes, un corps particulier ou propre, puisque c'est par là qu'un homme se distingue des autres, et qu'il ne sert qu'à la composition de cette personne.

III. Ce corps visible et particulier souffre de fort grands changements ; et selon la différence de l'âge et selon la constitution bonne ou mauvaise d'un homme ou autrement, il diminue ou augmente en grandeur, il engraisse ou il maigrit, il devient plus léger ou plus pesant.

(1) Ces principes sont insoutenables, ainsi qu'on le prouvera dans la suite.

IV. Le corps visible est composé. 1° de matières fluides dont il fait l'énumération exacte; 2° de matières solides que les modernes, dit-il, réduisent toutes à des nerfs et à des os; 3° chaque corps visible, ajoute-t-il, pendant tout le temps qu'il est animé, a ses lois particulières : ainsi il y a des lois dans le corps humain qui règlent la digestion des aliments dans l'estomac, la séparation du chyle d'avec les matières grossières ou les excréments, le changement du chyle en sang, la séparation des humeurs, le mouvement du sang et la nutrition. C'est par ces mêmes lois que le sang forme ici des os, là des nerfs et des tendons, dans un autre endroit des membranes, etc. Ce sont ces lois qui règlent la génération et la production des corps. Selon ces lois nous voyons que lorsqu'un homme, un chien, une poule ou une carpe mangent un morceau de pain, il se change dans les trois premiers en trois espèces de chairs différentes l'une de l'autre, et dans le dernier animal il devient un poisson : le même aliment forme une peau blanche dans un européen, et noire dans un nègre; il fait un homme gras et un homme maigre.

V. Il faut donc que le corps *propre* soit composé de l'une de ces trois choses, ou de deux; je veux dire de fluides, de solides et de lois.

Il semble qu'il n'est pas composé de fluides, puisqu'il y en a plusieurs qui changent, qui augmentent ou diminuent, et qui peuvent entièrement se séparer du corps, tandis qu'en même temps il demeurera le même corps *propre* de la même personne. En effet nous voyons que le sang diminue tous les jours par la séparation des humeurs et par la transpiration, et qu'il augmente tous les jours en recevant du nouveau chyle. Que dira-t-on de ces grandes pertes de sang que les hommes et les femmes font? J'en connais une qui, dans très-peu d'années, en perdit une quantité si considérable, que le poids du sang qu'elle perdit surpassait de beaucoup celui de son corps : or de quelle manière que ce sang fût composé, il est certain que son corps *propre* demeura absolument le même.

Ainsi si le sang n'appartient pas essentiellement au corps *propre* il est sûr que les autres humeurs qui s'en séparent ne sauraient lui appartenir, parce qu'elles changent tous les jours. En effet on voit que la graisse diminue : la même chose arrive aux autres fluides. D'où nous pouvons conclure qu'il n'y a presque point de fluides, ou du moins qu'en très-petit nombre, qui soient nécessaires à la composition de ce que nous appelons le corps *propre*.

VI. Il est encore certain que les lois ne regardent point essentiellement le corps *propre* : 1° elles changent souvent dans le même homme, quoique elles subsistent dans la même personne. En effet l'expérience nous apprend que les personnes malades et celles qui sont en santé, les jeunes et les vieux, ne sont pas sujets aux mêmes lois

ce qui se trouve vrai dans les hommes et les femmes; 2° on peut inférer la même chose non seulement de ce que le corps est matériel et que les lois ne consistent que dans certains mouvements et certaines propriétés, mais en particulier (ce qui met la chose hors de doute) de ce qu'on croit qu'un corps *visible*, lorsqu'il est mort, dans lequel on ne saurait dire que ces lois continuent de subsister, est le corps *propre* de la personne morte, aussi bien que lorsqu'il était en vie.

VII. Enfin on voit évidemment par tout ce que nous venons de dire qu'un corps peut encore continuer d'être le corps *propre* d'une personne, quoique il soit rempli d'humeurs et de sucs tout-à-fait différents de ceux qu'il avait autrefois; que ces fluides peuvent se mouvoir selon des lois entièrement différentes, et que ces mêmes lois cessent entièrement, lorsque le corps est mort : nous ne devons donc chercher le corps *propre* que dans les seules parties solides qui le composent.

VIII. Il faut traiter un peu plus à fond des parties solides.

Ceux qui sont versés dans les recherches de ce siècle ne sauraient ignorer que les hommes, de même que les plantes et les animaux, ont un principe ou germe, qu'on peut nommer corps *propre*, ou du moins quelque chose qui le contient.

Dans le temps que ce germe croît et qu'il se développe peu à peu, il se revêt, pour ainsi dire, et se remplit continuellement d'autres particules, jusque à ce que le corps *visible* soit parvenu à la grandeur requise pour former une créature complète.

Or, puisque le germe, dans le temps que le corps croît, se revêt et se garnit d'autres matières tant en dedans qu'en dehors, et puisqu'il contient toutes les parties solides du corps à proportion de sa grandeur, il faut absolument convenir que c'est ce germe développé, sans aucune autre matière étrangère ou accidentelle, qui est le corps *propre*; ou bien conjointement avec la matière dont il est revêtu et garni, et qui dans la suite devient des os, de la chair, des ligaments, des membranes, etc., en tant que ces parties composent les parties solides du corps, ce sera le même germe qu'on devra prendre pour le corps *propre*; il est certain que l'un ou l'autre est vrai.

Ainsi dans ces deux suppositions, dont l'une ou l'autre doit être absolument reçue, nous tâcherons de résoudre les objections des incrédules; nous résoudrons en premier lieu celles qu'ils ont accoutumé de tirer de la nature, et ensuite celles qu'ils tirent de l'Écriture sainte.

IX. Si on suppose que c'est le seul germe (non développé et dilaté à proportion de la grandeur du corps) qui est le corps *propre*, le corps qui doit continuer d'être le même dans tous les hommes depuis leur naissance jusque à leur mort, sans y comprendre aucune partie de la matière qui remplit et garnit le germe, il ne faudrait autre chose, pour

faire ressusciter cette personne avec son *propre* corps, si ce n'est que le germe, séparément des particules qui le revêtent et le remplissent, se conservât et que sa substance ne reçût aucune perte; il suffirait après cela que l'auteur de notre résurrection ne fût, après la mort, que le développer, le revêtir pour en former un corps *visible*, avec la même matière qui lui avait appartenu auparavant, durant sa vie, lorsqu'il était *visible*, ou du moins avec une autre matière telle qu'il lui plairait.

X. Si un enfant devait ressusciter et paraître en qualité d'enfant avec son corps *propre*, il ne faudrait autre chose pour cela, si ce n'est que la matière de son germe se conservât, et se remplit de nouveau dans le temps de la résurrection, avec les mêmes parties qui avaient servi à le faire croître, ou avec d'autres.

Si une personne doit ressusciter dans la même grandeur qu'auparavant, le germe n'a qu'à se développer de la même manière qu'il s'était développé durant sa vie, se remplir ensuite de la même matière qui lorsque le corps était en vie, et que le volume de ce corps augmentait, aurait servi pour le remplir et le faire croître; dans ce cas-là un chacun doit avouer que la même personne ressusciterait avec son *propre* corps.

On peut encore dire la même chose d'un homme qui aurait perdu une jambe ou un bras pendant son enfance, et qui serait mort après cela; car dans ce cas-ci il suffit que la partie du germe qui devait composer le bras ou la jambe se développe, se remplisse et se garnisse à proportion de la grosseur du corps, ainsi que nous venons de le faire voir au sujet des personnes plus petites.

D'ailleurs si un homme, qui serait maigre en mourant, se remplissait et grossissait avec une matière qui ne lui aurait jamais appartenu, ou autrement, avec une matière qui aurait autrefois servi à remplir les tuyaux de son corps *propre* pour le rendre visible, pourquoi ne passerait-il pas pour le même homme? et pourquoi n'aurait-il pas son *propre* corps aussi bien que Job? Il est dit que Job fut le même, et qu'il retint son *propre* corps, lorsque, par un effet de la bonté divine, il eût recouvré ses forces et sa santé, quoique il eût été si défiguré qu'il pouvait dire de sa propre bouche, chap. 19, v. 20 : *Mes chairs ont été réduites à rien, mes os se sont collés à ma peau, et il ne me reste que les lèvres autour des dents.* Or il est fort probable que ce qui augmenta le volume et le poids de son corps visible après qu'il eut recouvré sa santé ne consistait que dans des matières et des aliments qui n'appartenaient point auparavant à son corps.

XI. Enfin je suppose qu'un cannibale ne se soit nourri durant toute sa vie que de la chair des corps visibles des autres hommes, et que Dieu ait voulu empêcher que les germes de tous ceux qu'il a dévorés, au lieu de lui servir de nourriture, soient sortis de son corps avec les autres excréments; est-il impossible alors que le germe particulier de

chaque personne (lequel nous supposons ici être le corps *propre*) se sépare de ces matières, et se remplisse de nouveau d'une matière convenable et peut-être d'une matière qui avait déjà servi au même usage?

Par cette même raison le germe du cannibale pourra se conserver tout seul sans aucun des fluides qui avaient servi à le développer, et se remplir d'autres matières dans le temps de la résurrection, et il pourra ressusciter aussi de cette manière là avec son *propre* corps : car qui pourra nier qu'un homme, par exemple, qui aura vécu de chair humaine durant vingt années et ensuite cinquante années avec du pain ne conserve dans ces deux cas-là son *propre* corps? De là vient que le corps de chaque personne reste toujours le même corps, quoique il soit rempli d'autres fluides.

XII. Passons à présent à une autre chose, et tâchons de résoudre les objections des incrédules par un autre principe; je veux dire, en supposant que le corps *propre* d'un homme ne consiste pas uniquement dans le germe tout seul, mais qu'il comprend outre cela une certaine portion de matières qui remplissent les tuyaux du germe, et qui s'y attachent.

Observons que le corps *propre* d'un homme, quoique il ne consiste que dans le germe augmenté par l'union d'autres matières, comme nous venons de le dire, n'est composé que de parties solides; car les fluides et les lois changent tous les jours, et ces derniers cessent entièrement dans le temps de la mort.

D'ailleurs comme le corps *visible*, quoique réduit à une maigreur aussi grande que nous venons de dire, continue d'être le même corps *visible*, n'ayant jamais été entièrement dépouillé de ses fluides pendant sa maigreur, le corps *propre* doit encore moins consister dans la matière que le corps visible, lorsqu'il est amaigri, c'est-à-dire que la quantité de la matière du corps *propre* est beaucoup moindre.

Que le corps *propre* n'est par conséquent composé que d'os et de nerfs qui composent les membranes, et les membranes composent les vaisseaux, dont toutes les parties de notre corps sont composées; et les vaisseaux, surtout les fibrés charnues, lorsqu'elles sont privées de sang et d'autres humeurs, font une si petite partie du corps *visible*, qu'on a de la peine à les voir et à les toucher extérieurement dans une maigreur extrême; de sorte que cela fait voir que le véritable corps *propre* n'est principalement composé que d'os.

XIII. Nous avons déjà parlé d'un second principe, selon lequel nous avons dit qu'on pouvait résoudre les dernières objections que les incrédules proposent contre la possibilité de la résurrection. Supposons qu'un enfant vienne à mourir; s'il faut qu'il ressuscite avec le corps d'un enfant, il quitte en mourant son corps *propre*, qui reste dans le corps *visible*; c'est une chose dont on ne saurait douter.

S'il faut que cet enfant ressuscite avec le corps d'une personne adulte, il est certain qu'il n'est point d'incrédule qui ose nier que la matière qui devait remplir et garnir les tuyaux du corps *propre* de cet enfant (en cas que l'enfant fût parvenu à la grandeur d'un homme ordinaire) ne fût une matière absolument étrangère à ce corps ; il est cependant hors de doute que son corps *propre* aurait toujours été le corps de la même personne. Supposons à présent que la même matière qui aurait servi à l'accroissement de l'enfant, s'il eût vécu, serve à augmenter le volume de son corps dans le temps de la résurrection ; quelle raison pourra-t-on avoir pour assurer qu'un corps qui aurait crû de cette manière ne serait pas le corps *propre* de l'enfant dans l'un aussi bien que dans l'autre cas ?

On peut encore appliquer la même chose à une personne qui, dans sa jeunesse, aurait perdu une jambe ou un bras, ou quelque autre membre ; on répond aussi par là aux objections de certaines personnes qui prétendent que la plupart des hommes devront ressusciter avec des corps maigres et ruinés. Car, comme nous l'avons montré, un corps, quoique extrêmement maigre, peut rester le même corps *visible* de la même personne, quoique il soit rempli de fluides différents, et qui ne lui ont jamais appartenu. On ne saurait donner aucune raison pour prouver que ce qui arrive dans la résurrection à un corps exténué durant la maladie ne puisse s'appliquer à un corps rempli de parties qui le rendent beaucoup plus beau, et qui le qualifient de corps *propre* et *visible* d'une même personne. Cela est d'autant plus probable que la même matière qui avait auparavant rempli ce corps, lorsqu'il était en vie, peut encore servir au même usage ; dans le temps de la résurrection, il y en aura une quantité prodigieuse, et plus qu'il n'en faut.

XIV. Enfin nous pouvons encore répondre, selon les mêmes principes, à une difficulté qui passe, dans l'esprit de certains incrédules, pour insurmontable. Ils supposent, par exemple, un anthropophage qui ait dévoré un nombre considérable d'hommes, et qui n'ait vécu d'autre aliment que de chair humaine. Mais on supplie ces messieurs d'observer que l'origine de leur erreur consiste en ceci : c'est qu'ils s'imaginent qu'un anthropophage peut se nourrir aussi bien du corps *propre* que du corps *visible* d'un homme, cependant le contraire de cela est vrai.

Pour prouver ceci, je demande si un anthropophage pourrait seulement vivre (je ne parle point de sa santé) s'il ne mangeait que des corps maigres et défaits, tels que nous les avons décrits ci-dessus ? Pourrait-il aussi manger des os qui seraient encore plus flétris et plus secs que ceux qu'on fait sécher au soleil ? Peut-il se nourrir de nerfs et de membranes entièrement dépouillées de leurs sucs ? Car un corps *visible*, à quelque maigreur qu'il puisse être réduit, ne saurait jamais passer dans aucun sens pour le corps *propre* pendant tout le temps qu'il y a des fluides, comme

nous avons fait voir ci-dessus.

Au contraire l'expérience nous apprend tous les jours que les substances dont nous nous servons pour aliments n'appartiennent qu'au corps *visible*, de même que les fluides qui s'y trouvent ; de là vient que le suc de la viande rôtie et la soupe qu'on fait avec le jus de la viande en la faisant bouillir fournissent une nourriture très-bonne ; mais pour les parties solides qui appartiennent au corps dont nous nous nourrissons, elles se séparent des sucs nourriciers, et s'échappent de notre corps.

Or puisque le corps *propre* doit être distingué des humeurs ou des fluides et qu'il faut le considérer à part, et puisque tout ce qui sert de nourriture et d'aliment à un anthropophage ne provient uniquement que de la matière qui sert à la composition du corps *visible* de la personne dévorée, il est clair qu'on peut conclure de là que, quoique un cannibale eût dévoré plusieurs centaines de corps *visibles* d'autres hommes, il arriverait, selon le cours ordinaire de la nature, que les particules solides étant dépouillées de tous leurs sucs, les corps *propres* des personnes dévorées sortiraient hors du corps de l'anthropophage, auquel elles ne pourraient jamais s'unir ; d'où il est aisé de conclure qu'elles paraîtraient toutes séparées et entières au jour de la résurrection.

On voit par ce précis que M. Nieuwentit distingue nos corps en deux corps, l'un propre et essentiel qui en fait la base, et l'autre accidentel et étranger qui résulte des aliments dont nous nous nourrissons. Le premier n'est autre, selon même sa première explication, que le squelette et toutes les parties solides de notre corps, surtout les os dont le cannibale ne se nourrit pas, et non la chair et le sang dont se nourrit. Voyons maintenant ce qu'on peut objecter là-dessus à l'auteur, dont le sentiment, quoique soutenu de quelques observations ingénieuses, est combattu par plusieurs raisons bien fortes.

I. Le sang n'est pas moins partie *propre* de nos corps que les os ; il n'est pas moins nécessaire qu'eux pour rendre nos corps entiers et complets.

II. Réduire notre corps *propre* au squelette sec et décharné, c'est contredire toutes les idées ordinaires, c'est choquer de front toutes les notions communes : par squelette on entend une carcasse qui, dénuée de sang et de chair, n'est pas, à proprement parler, un corps, mais seulement un amas d'os desséchés et disposés dans leur situation naturelle.

III. Ces mots du Symbole des apôtres, *Carnis resurrectionem*, mais surtout ceux-ci du saint homme Job, *Rursum circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo*, etc., paraissent signifier que les hommes ressusciteront avec leurs corps composés de chair et de la même chair qu'ils avaient durant leur vie ou à leur mort.

IV. Il n'évite point par son explication tirée des os qui ne se mangent point la difficulté dont il s'agit, puisqu'il est souvent arrivé

que des barbares ont mangé jusqu'aux os ou calcinés ou broyés de leurs ennemis. On fit à Paris, assiégé par Henri IV, une espèce de pâte des os pulvérisés des corps humains exhumés du cimetière des SS. Innocents, et cette pâte servait de nourriture à une partie des habitants de cette grande ville, réduite à une extrême disette de vivres (1).

V. Cette explication suppose que la dureté des parties osseuses les rend inaltérables depuis la conception ou naissance de l'homme jusqu'à sa mort. Or néanmoins cette dureté n'empêche pas que, selon les naturalistes, elles ne soient des parties vivantes qui ont besoin de la nutrition, laquelle renferme nécessairement déperdition d'anciennes parties et acquisition de nouvelles qui remplacent celles qui se perdent. Ce qui arrive aux os rougis par la garance (2) rend incontestable cette vérité, que les parties osseuses d'un corps humain sont entièrement changées après un temps considérable, ainsi que les parties charnues. Les Encyclopédistes fixent ce temps à sept années, d'autres à dix, après lesquelles ils soutiennent que le corps humain est renouvelé.

VI. Cette explication n'expose pas comment le corps d'un saint et celui d'un réprouvé seront en ressuscitant composés des mêmes parties avec lesquelles l'un, en coopérant avec l'ame aux bonnes œuvres, a mérité d'être avec elle récompensé, et l'autre, en coopérant avec son ame à des actions mauvaises, a mérité d'être avec elle puni.

VII. L'auteur de cette explication paraît supposer, selon M. de Lignac (3), que les corps prototypes, c'est-à-dire les germes, demeurent jusque à la mort dans leur intégrité, et qu'après la mort ils se resserrent et sont remis dans le même état où ils étaient avant leur développement; en sorte qu'ils ne sont ni corrompus ni dissous dans la terre, ni réduits en cendre dans le feu où les Romains faisaient consumer les corps de leurs parents. C'était l'idée que les anciens avaient de l'étui de matière éthérée qu'ils donnaient à l'esprit. Cette supposition est contredite par le retranchement des bras et des jambes auquel l'homme est assujéti. En perdant une jambe on perd une partie du corps prototype. L'indestructibilité du corps prototype n'est point du tout nécessaire au dessein de Nieuwentit. Il craint que le cannibale, qu'il suppose s'être nourri toute sa vie de chair humaine, ne rende pas aux ames de ceux qu'il a dévorés, le corps qui leur avait été uni et qui constitue leur personne. Mais les corps prototypes de ces infortunés n'ont passé dans le corps du can-

nibale que comme matière accidentelle : il peut donc en être privé, ce barbare, sans rien perdre de la matière qui était propre à sa personne. Ainsi à la résurrection les ames de ces infortunés trouveront réunies dans leur corps prototype ces mêmes parties dont le barbare s'était engraisé. Quand on connaît la toute-puissance, comme Nieuwentit la connaissait, on n'est point embarrassé sur la manière dont elle réunira la poussière d'une jambe laissée à Constantinople avec la poussière du tronc et des autres membres éparpillée en France.

Enfin, dit M. de Lignac, dont nous venons de citer les paroles, qu'était le corps propre ou prototype au moment de l'union à l'ame? Nieuwentit hésite sur deux partis différents. Est-ce le germe pur non développé? est-ce ce même germe développé et fortifié par quelque matière étrangère? Mais soit que l'on opte pour l'un de ces deux cas, il veut que le germe soit considéré indépendamment de tout fluide. Il ne lui accorde donc le titre de corps propre ou de prototype qu'autant qu'on imaginerait qu'il est mort, qu'il n'a aucun principe vital : ce qui contredit toutes les idées communes. Car on pense universellement que l'union de l'ame et du corps n'est formée que lorsque le germe est développé, qu'il vit, que le cœur y est au moins en mouvement et en fonction, et que le cerveau intérieur a déjà pris quelque forme. Quoique on ne sache pas les conditions précises qui occasionnent la création de l'ame, nous n'entrevoions pas le moindre prétexte de contredire en ce point une opinion universelle.

Le premier parti que Nieuwentit propose a un inconvénient particulier : il contredit un des caractères de la personne, la filiation. Le germe ne peut appartenir qu'à l'un des deux auteurs de notre être. Un homme pourrait-il être appelé le fils d'un individu dont il ne tiendrait aucune portion de son existence?

Pour fixer le temps auquel le germe commence à être le corps propre ou prototype, j'ai pris, continue M. de Lignac, l'homme au moment où, par la création de l'ame, l'animal vivant déjà est parvenu à une personne complète. Que le fond du corps soit un germe préexistant, créé dans le premier homme ou dans la première femme, ou que ce corps soit formé de nouveau dans le sein de la mère, ni l'un ni l'autre cas ne dérange rien à mes vues. Le corps auquel l'ame est unie est également formé du fonds contribué par le père et par la mère : il appartient également à l'un et à l'autre de nos auteurs. Lorsqu'il est parvenu à un degré de perfection connu du seul Créateur, il est l'occasion de la création et de l'union d'une ame ; et le tout qui résulte de cette grande opération est dès lors une personne complète et pour toujours le fils de tel et telle. Ce corps est le prototype qui sert de fondement à l'identité corporelle que nous ne pouvons pas dire que nous ne sentons pas. C'est ce corps qui devait croître jusque à un certain point en se garnissant successivement d'une matière étrangère, qui, parvenu à ce point, dissipe con-

(1) Voyez l'Histoire de France par le père Daniel, t. 7, p. 63.

(2) On sait que cette plante (la garance) rougit les os des animaux qui en usent dans leurs aliments... On a aussi observé que les os des jeunes animaux rougissent plus vite que les os des vieux. *Mémoires de Trévoux*, 1770, pag. 1467... Dès le troisième jour un pigeon avait ses os teints. *Encyclopédie*, tom. 7, pag. 479.

(3) Voyez son livre intitulé : *Présence corporelle de l'homme*, pag. 168.

tinuellement du fonds acquis et acquiert toujours du nouveau. Et ce sujet dans la première institution devait être impérissable.... Je puis maintenant réunir tous les caractères du corps prototype. C'est un tel corps organisé pour les fonctions d'une intelligence, tenant et la matière numérique dont il est composé et la vie de tel père et de telle mère ; muni du germe du sang proprement dit, dont une partie développée et imprégnée de suc nourricier circule où les esprits animaux agissent déjà ; construit sur des principes par lesquels il devrait être immortel, s'il ne fût pas survenu des désordres dans la nature. Il a été uni à une âme immortelle, créée pour lui, qui en a acquis la propriété à perpétuité par les lois primitives de son union, au moment de cette union même, et la propriété passagère des matières employées à en étendre les dimensions, et à le garnir par l'usage des aliments qu'il doit prendre successivement dans cette vie.

Puisque le corps prototype, tel que nous venons de le définir, est le seul sur lequel l'âme ait acquis des droits éternels au moment de l'union, lui seul est donc le fondement de l'identité corporelle que nous sentons.

Mais cette identité exige-t-elle que la quantité de matière employée dans le corps prototype soit toujours la même ? C'est une question très-délicate qui nous reste à approfondir : elle exige quelques observations et de profondes réflexions sur ces mêmes observations. Je les distribuerai, si vous voulez bien me le permettre, monsieur, en diverses classes, et je les traiterai très-succinctement.

Première observation. Dans le règne végétal, un marronnier d'Inde que j'ai vu planter il y a cinquante ans est aujourd'hui pour moi le même arbre que j'ai vu planter. Cependant quelle dissipation s'est faite de la matière numérique dont il était composé dans le temps de la plantation ! Tant de feuilles, tant de fleurs, tant de fruits qu'il a poussés depuis ce temps-là : il ne lui en reste que les filets qui servaient de tige intérieure à tout cela, et qu'il faut distinguer des pédicules extérieurs destinés à être détachés avec les feuilles, les fleurs et les fruits qu'il portait : et ces filets intérieurs ont formé les fibres ligneuses. Cependant tout cela faisait partie de la matière numérique dont le germe préexistant du marronnier était réellement composé. La première année qu'il a commencé à pousser, il contenait toutes ces feuilles, toutes ces fleurs, tous ces fruits, comme les gants sont pliés dans les noix à Blois.

Seconde observation. Il en est à peu près de même de notre corps. Combien avons-nous perdu, à un certain âge, de globules du sang préexistant de ces filières-matrices destinées à préparer et à distribuer le suc nourricier ? Ces filières-matrices faisaient pourtant une partie de la matière numérique employée dans le corps prototype au moment de l'union.

Troisième observation. Un homme à qui

l'on a coupé les bras et les jambes a certainement perdu quatre membres du corps prototype, et en eux quatre portions considérables de la matière numérique dont il était composé : il ne cesse pas d'être identique, et pour lui-même et pour nous, et quant à l'âme et quant au corps.

Quatrième observation. Une écrevisse à laquelle ses ennemis ont dévoré une patte de devant, en pousse une pareille par le développement d'un appareil contenu dans son germe préexistant. Dans la patte qui lui a été retranchée elle a perdu une partie de la matière dont son corps prototype était composé ; cependant l'animal est devenu complet, et c'est le même animal.

Cinquième observation. Dans la supposition admise par tous les philosophes, que Dieu eût réduit, en un clin d'œil, toute la matière dont l'univers est formé à la millionième partie de ce qu'il est, en conservant le même nombre de corps qui était auparavant, et toujours dans la même proportion entre eux et à l'égard de la masse réduite, il est évident que mon corps serait réduit à la millionième partie de ce qu'il était, et mon corps prototype aussi. Les corps prototypes des enfants dont l'âme viendrait d'être créée le moment d'avant ce changement miraculeux seraient aussi réduits à la millionième partie de la matière numérique dont ils étaient composés. Cependant ces enfants ne deviendraient pas de nouvelles personnes complètes ; ils continueraient d'appartenir au même père et à la même mère, puisque le fonds numérique de matière qui leur resterait viendrait de l'un et de l'autre, que leur vie ne serait que la continuation de celle qu'ils avaient reçue de leurs auteurs. Moi-même je me trouverais constamment la même personne ; j'aurais le sens d'identité de mon corps, tel que je l'avais auparavant : car je n'aurais aucun moyen de m'apercevoir du changement prodigieux qui serait arrivé dans le monde, parce que je ne connais pas les corps par leur grandeur absolue, mais par leur grandeur relative.

Ces observations de M. de Lignac font voir que l'identité physique des mêmes parties de matière n'est point requise pour l'identité numérique du même corps. C'est ce que nous prouverons dans la suite par l'exemple de Notre-Seigneur, dont le corps sur la croix et dans le tombeau était le même corps numérique que celui qu'il avait dans le sein de Marie et dans la crèche. Or l'un et l'autre n'avaient pas les mêmes portions de matière : le corps de Notre-Seigneur était à cet égard semblable au nôtre qui, après trente ans, ne conserve plus aucune des portions de matière qu'il avait dans le sein maternel.

Quelqu'un a dit qu'à la vérité le corps se dissipait sans cesse par des transpirations insensibles, mais que les *prima stamina* de l'embryon restaient immuables. Cette idée, selon la remarque d'un autre écrivain moderne (1), ne paraît point puisée dans l'étude

(1) Le révérend père Hubert Hayer, récollet.

de la physique : car ces *prima stamina*, en supposant qu'ils demeuraissent dans le corps lors même qu'il est formé, que pourraient-ils être autre chose qu'une matière en mouvement, puisque sans ce mouvement, sans cette agitation du moins des parties insensibles, le corps ne peut pas être vivant ? Or par là ils doivent être sujets à la transpiration insensible et par conséquent à la déperdition de certaines parties et à l'acquisition de parties nouvelles.

Ce que les Encyclopédistes rapportent de cette transpiration (Tom. 16, p. 558) peut servir à résoudre l'objection prise des *anthrophages* ou mangeurs d'hommes. « En supposant, disent-ils, une diète modérée, un âge moyen et une vie commode, Sanctorius (1) a trouvé, en Italie, que la matière de l'insensible transpiration était les cinq huitièmes de celle que l'on prenait pour aliment ; de sorte qu'il n'en restait que les trois huitièmes pour la nutrition et les excréments du nez, des oreilles, des intestins, de la vessie. Il suit des expériences de Sanctorius qu'on perd davantage dans un jour par la transpiration qu'en quinze jours par tous les émonctoires ; que pendant la durée de la nuit on perd ordinairement seize onces par les urines ; et qu'un homme qui, en mangeant et en buvant, prend dans un jour huit livres d'aliment en consume cinq par l'insensible transpiration. »

Il s'ensuit aussi de là que, malgré tous les changements survenus aux parties de nos corps métamorphosées, soit pendant la vie, soit après la mort, en portions de plantes, de fruits, d'animaux et même d'autres hommes, chacun de nous pourra ressusciter avec son propre corps *idem numero* (2) : car sans

(1) Très-célèbre professeur en médecine dans l'Université de Padoue.

(2) Pour que ce corps soit *idem numero*, il n'est point nécessaire que les parties de matière qui le composeront au jour de la résurrection aient entre elles la même situation, le même ordre et arrangement qu'elles avaient lorsqu'elles le composaient pendant sa vie. Il suffit que ce soient les mêmes parties, quoique elles soient différemment situées, posées, arrangées, et que celles, par exemple, qui étaient dans la main lorsqu'il vivait se trouvent dans le pied lorsqu'il sera ressuscité. De même que, suivant la comparaison dont se sert S. Augustin (L. 22, de Civit. Dei, c. 19), pour qu'une statue de métal, après avoir été fondue de nouveau, soit la même qu'auparavant, il suffit que, lorsqu'elle a été brisée et mise en pièces, le fondeur mêlant toutes les parties de métal dans son fourneau et les faisant couler dans un moule semblable au premier, en forme une statue toute semblable à celle qui avait été rompue, quoique leur situation ne soit plus la même et qu'une portion de métal qui après la première fonte était située, par exemple, sur le bras, soit après la seconde fonte située sur le front.

On peut objecter contre l'exactitude de cette comparaison, qu'il y a de la disparité consistant en ce que toutes les parties de métal qui composent la statue soit fondue, soit refondue, sont homogènes et similaires ; au lieu que celles du corps humain sont dissimilaires et hétérogènes, puisque les parties charnues ne sont pas de même nature que les parties osseuses. Mais voici une autre comparaison plus

nous arrêter à réfuter l'hypothèse (1) mora-

exacte, en laquelle il y a toute la parité qu'on peut désirer. Mon corps est aujourd'hui le même qu'il était hier, quoique des portions de matière qui formaient hier le chyle ou le sang, et qui aujourd'hui se trouvent unies et incorporées à des parties charnues ou osseuses, n'aient plus la même situation ni la même nature, puisque de chyle ou de sang qu'elles étaient hier elles sont aujourd'hui transformées en chair ou en os. Mon corps serait au jour de la résurrection le même qu'il a été pendant sa vie, quand même alors les parties qui l'ont composé et le composeront auraient changé de situation et de nature par la transformation de ce qui était chair en os, et de ce qui était os en chair. Il serait aussi le même, quoique alors il ne fût composé que de molécules qui lui auraient appartenu dans différents temps de la vie, les unes dans l'enfance, les autres dans l'adolescence, les autres dans l'âge viril, les autres dans la vieillesse. La raison en est que la différence de collocation des molécules prises du temps ne doit pas plus l'empêcher d'être le même que la différence de collocation des molécules prises du lieu. Or nous venons de voir que celle-ci ne l'empêche pas d'être le même ; et véritablement il est le même dans l'une et dans l'autre de ces différentes collocations, parce que dans l'une et dans l'autre il n'est composé que de molécules qui ont été unies hypostatiquement à la même âme dans le corps dont elles faisaient partie. Cette âme (si elle est sainte) pourra au jour de la résurrection dire : Toutes les molécules du corps que j'ai actuellement m'ont appartenu en propre pendant le cours de la vie ; et quoique je n'en aie eu la propriété qu'en différents temps, elles ne me sont pas moins chères ni ne m'appartiennent pas moins que si je les avais eues en même temps. Toutes, ou la plupart, ont coopéré autrefois à mes bonnes œuvres, et pour en avoir partagé la peine et le mérite, elles en partagent maintenant et en partageront toujours la récompense.

(1) Cette hypothèse, absolument contraire au cours ordinaire des choses, n'a jamais été et ne sera jamais réalisée : mais quand même elle l'aurait été ou qu'elle le serait, il suffirait pour réfuter l'objection d'un incrédule qui la proposerait de recourir aux solutions suivantes données par S. Thomas (a). Celle

(a) Quod nec resurrectionis fidem impedire potest, etiam si aliqui carnibus humanis vescantur, ut quinto objiciebatur, non enim est necessarium (ut ostensum est) quod quidquid fuit in homine materialiter, resurgat in eo : et iterum si aliquid deest, suppleri potest per potentiam Dei. Caro igitur comesta resurget in eo in quo primo fuit anima rationalis perfecta : in secundo vero, si non solis carnibus humanis est pastus, sed et aliis cibis, resurgere poterit tantum de alio quod ei materialiter advenit, quod erit necessarium ad debitam quantitatem corporis restaurandam.

Si vero solis humanis carnibus sit pastus, resurget in eo quod a generantibus traxit : et quod defuerit, supplebitur omnipotentia Creatoris : quod et si parentes ex solis humanis carnibus pasti fuerint, ut sic et eorum semen quod est superfluum alimenti, ex carnibus alienis generatum sit, resurget quidem semen in eo qui est natus ex semine, loco cujus carnes comestæ sunt, supplebitur aliunde ; hoc enim in resurrectione servabitur, quod si aliquid materialiter fuit in pluribus hominibus, resurget in eo ad cujus perfectionem magis pertinebat, unde si fuit in uno ut radicale semen ex quo est generatus, in alio vero sicut superveniens nutrimentum, resurget in eo qui est generatus ex hoc sicut ex semine.

Si vero in uno fuit ut pertinet ad perfectionem individui, in alio autem ut deputatum ad perfectionem speciei : resurget in eo ad quem pertinebat secundum perfectionem individui : unde semen resurget in genito et non in generante : et costa Adæ resurget in Eva, non in Adam, in quo fuit sicut in naturæ principio. Si autem secundum eundem perfectionis modum fuit in utroque, resurget in eo in quo primitus fuit. Lib. 2, cont. Gent., c. 81.

lement impossible d'une race entière d'hommes anthropophages qui tous pendant toute leur vie n'auraient eu pour manger que la chair humaine, et pour boisson que le sang humain; supposons (selon celle de Sanctorius) qu'ayant pris chaque jour en mangeant et en buvant huit livres d'aliments, dont cinq huitièmes aient été consumés par la transpiration, il n'en soit resté que trois huitièmes tant pour la nutrition que pour les excréments, qui peuvent raisonnablement être supposés former au moins deux huitièmes, il ne sera donc resté pour la nutrition qu'un huitième. Les parties dispersées par la transpiration seront donc quatre fois plus nombreuses que les parties employées à la nutrition et par conséquent beaucoup plus que suffisantes pour qu'il s'y trouve une quantité capable de suppléer au retranchement des parties qui seraient devenues portions de quelqu'un ou de plusieurs corps d'autres hommes que nous : car celles-ci ne sont rien en comparaison d'autres molécules dont les unes auront été réduites et restées en poussière, les autres transformées en portions de pierres, de fossiles, de minéraux, de métaux, de végétaux, d'animaux terrestres, de poissons, d'oiseaux, dont le nombre (si on fait de tout cela un ensemble) surpasse fort celui des hommes, et qui par conséquent auront reçu beaucoup plus que ceux-ci, quelque portion des molécules dissipées par la transpiration. Celles-ci au jour de la résurrection pourront donc composer en totalité ou en partie les corps des ames auxquelles elles auront été unies hypostatiquement pendant la vie; et cette union, quoique antérieure, quoique arrivée en différents temps, suffira pour qu'elles soient censées appartenir alors à ces ames comme elles leur auront autrefois appartenu, et conséquemment pour que ces ames au jour de la résurrection aient leur propre corps *idem numero*.

Il est à observer que ce que nous avons dit d'après Sanctorius sur la dissipation très-considérable de molécules qui se fait par la transpiration est aussi attesté comme certain par les Encyclopédistes. *Les émanations abondantes*, disent-ils (*Tom. 1, p. 227*), *qui sortent perpétuellement des corps des animaux par la transpiration qu'opère sans cesse la chaleur vitale, portent dans l'air, pendant le cours entier de la vie d'un animal plus de particules de sa substance qu'il n'en faudrait pour recomposer plusieurs corps semblables.*

Il s'ensuit encore de là, pour les mêmes raisons, que chacun des saints et chacun des réprouvés pourra être récompensé et puni dans le corps qui a servi d'instrument à ses bonnes ou mauvaises actions : il n'est point nécessaire que toute la matière qui a appartenu à

leurs corps ressuscite; il suffit qu'il en ressuscite autant qu'il faut pour former un corps humain d'une stature ordinaire, et que pour le former Dieu choisisse, du moins en partie, les molécules de matière avec lesquelles les uns ont fait de bonnes œuvres et les autres de mauvaises; nous disons en partie, parce que si elles lui étaient toutes réunies, elles formeraient un corps monstrueux ou gigantesque.

Que la substance de ces molécules ait été réduite en poussière, qu'elle ait été dissipée par la transpiration, qu'elle ait été changée en blé ou en fruit, qu'elle soit devenue la substance d'une bête carnassière ou d'un homme barbare qui s'en sera nourri, Dieu saura la recueillir et la ramener au corps auquel elle appartient. Quoique avant la création elles ne fussent rien, il a bien su les tirer du néant; ne saura-t-il pas bien retirer chacune d'elles du lieu, quel qu'il soit, où elle aura été dispersée? Quoique avant notre conception elles fussent dispersées en mille endroits, il a bien pu les réunir dans le sein de nos mères, qui n'ont eu que très-peu de part à leur transmutation en chair, en os, en membres, et qui, comme le disait la mère des Machabées à ses fils (*2 Mach. 7, 21*), ignoraient la manière dont nos corps y ont été formés; Dieu qui a pu les y réunir, les y arranger, les y organiser, les y vivifier, ne pourra-t-il pas les rassembler, les rapprocher, leur rendre l'arrangement, la situation qu'elles ont eue, les unir de nouveau à la même ame, et en faire le même corps redevenu vivant? Un anatomiste peut remettre en leur place tous les os séparés et en former un squelette; un horloger peut remonter une pendule, rétablir une montre entièrement dérangée; un fondeur peut refondre une statue totalement brisée, et en remettant le même métal dans le même moule en former une statue si semblable à celle qui avait été rompue, qu'on dira avec raison que c'est la même : un Dieu tout-puissant qui a su former nos corps sans moule, sans modèle, pourra sans doute les rétablir en un état si semblable, qu'il sera vrai de dire que ce sont les mêmes corps. On conçoit donc clairement la possibilité de la résurrection; et les suppositions contenues dans la difficulté que nous réfutons portent visiblement à faux.

« Supposons, y est-il dit, que les premiers descendants d'Adam ou les hommes des premiers siècles redemandent leurs corps et qu'ensuite les peuples de chaque siècle successif recherchent aussi les leurs; il arrivera que les neveux d'Adam les plus reculés ou les derniers habitants de la terre auront à peine assez de matière pour faire des demi-corps. »

Quand même ce qu'on suppose contre toute vraisemblance (car tous les corps des hommes sont bien peu de chose en comparaison de toutes les autres parties de matière qui composent la terre, les fleuves et la mer) serait vrai, ces demi-corps, auxquels Dieu joindrait d'autres molécules de matière pour en faire des corps entiers, suffiraient, selon

que nous donnons, tirée de la transpiration, suffirait aussi dans le cas qu'on supposerait que ces anthropophages eussent pris pour boisson, non seulement du sang humain, mais encore de l'eau ou d'autres liquides, dont une grande partie changée, après la digestion, en sang, en bile ou autre fluide, aurait été unie hypostatiquement à l'ame de celui qui les aurait bues.

S. Augustin (*Enchirid.*, c. 89), pour qu'on pût dire que ce sont véritablement les corps de tels et tels hommes, dont la stature, quoique diminuée de moitié, n'empêcherait pas qu'on ne pût dire avec vérité que ce sont les mêmes hommes; de même que si Dieu à présent diminuait mon corps de moitié, en le mettant dans le même état où il était dans le temps qu'il n'avait que la moitié des parties de matière dont il est actuellement composé, on aurait droit, après cette diminution, de l'appeler encore mon corps.

Enfin (1), sans que Dieu fît aucune addition à ces demi-corps, il pourrait les faire paraître aussi grands que s'ils étoient entiers. Nous lisons dans la vie de S. François Xavier (*Pag.* 244) que son corps, dans certaines circonstances, paraissait aux yeux de ceux qui le regardaient beaucoup plus grand qu'il ne leur paraissait d'ordinaire : nous lisons aussi dans l'*Art de penser*, qu'on peut bien voir par les sens qu'un tel corps est plus grand qu'un autre corps; mais on ne saurait savoir avec certitude quelle est la grandeur véritable et naturelle de chaque corps; et pour comprendre cela, il n'y a qu'à considérer que, si tout le monde n'avait jamais regardé les objets extérieurs qu'avec des lunettes qui les grossissent, il est certain qu'on ne se serait figuré les corps et toutes les mesures des corps que selon la grandeur dans laquelle ils nous auraient été représentés par ces lunettes. Or nos yeux mêmes sont des lunettes, et nous ne savons point précisément s'ils ne diminuent ou n'augmentent point les objets que nous voyons, et si les lunettes artificielles que nous croyons les diminuer ou les augmenter ne les établissent point au contraire dans leur grandeur véritable; et partant on ne connaît point certainement la grandeur absolue et naturelle de chaque corps. C'est le bon plaisir de Dieu qui, dans la vie présente, a fixé par rapport à nos yeux, selon une certaine mesure ou proportion la grandeur des corps, telle que nous la voyons. Il pourrait dans la vie future la fixer et la déterminer selon une autre mesure et proportion qui augmenterait de moitié relativement à celle qu'ils ont dans l'ordre actuel des choses : nous disons relativement; car il n'y a point dans les corps de grandeur absolue. Un ciron n'est ni grand ni petit : il est petit par rapport à un éléphant, il est grand par rapport à une foule d'animalcules, incomparablement plus petits qu'on n'aperçoit qu'à l'aide d'un microscope. La terre, qui est prodigieusement grande, si on la compare à un atome, n'est elle-même qu'un atome, si on la compare à l'immense étendue du soleil, des étoiles et des autres parties de l'univers.

(1) Cette dernière solution, non plus que la précédente, n'est pas nécessaire pour réfuter les arguments contre la possibilité de la résurrection. Notre première réponse, tirée principalement des effets de la transpiration, suffit pour cela. Mais ce qui n'est pas nécessaire, ce qui est surabondant, n'est ni inutile ni vicieux. *Quod abundat, non vitiat.*

DE PRESSY. I.

Qu'on ne dise pas que Dieu nous tromperait par le rapport infidèle de nos yeux, si les objets paraissaient à notre vue plus ou moins grands qu'ils ne sont. Nous réfuterons cette objection dans notre Instruction sur l'Eucharistie. On y trouvera dans divers éclaircissements des principes et des conséquences bien propres à montrer possible la résurrection de la chair, et à résoudre les difficultés.

Il ne nous en reste qu'une à réfuter. Elle concerne le feu qui brûlera toujours la chair ressuscitée des réprouvés, sans jamais la consumer. Comment, dit-on, ce feu peut-il ne pas dissoudre les corps des damnés? Ou, s'il ne peut pas les dissoudre, comment peut-il causer de la douleur à leurs âmes? Car la douleur que la brûlure cause en cette vie à l'âme ne vient que de la dissolution de ce qu'il y a de contenu dans le corps.

Comment, répondons-nous, ose-t-on faire une objection si futile pour quiconque a quelque notion de la toute-puissance divine? Dieu, qui de rien a tout créé, et de qui le feu tient toute son activité, ne peut-il pas la lui conserver tout entière sans aliment, sans nouvelle matière et sans dissolution, ni altération des corps que sa flamme environne? N'est-ce pas ce qu'il fit autrefois à l'égard des trois enfants hébreux dans la fournaise de Babylone? Ne peut-il pas faire dépendre la douleur de l'âme, non de cette dissolution ou altération du corps, mais de ce feu seul, comme cause occasionnelle; puisque, lors même qu'elle était en ce monde dans le corps, la douleur de la brûlure était, non dans ce corps, mais dans l'âme seule, et que ce n'était autre chose qu'une pensée de tristesse qu'elle ressentait à l'occasion de ce qui se passait dans le corps auquel Dieu l'avait unie? N'est-il donc pas aisé de concevoir, et Bayle (1) lui-même n'en est-il pas convenu, que la justice de Dieu peut tellement disposer une certaine portion de matière à l'égard d'un esprit, que le mouvement de cette matière ignée soit une occasion à cet esprit d'avoir

(1) Notre âme pourrait sentir du froid et du chaud, sans le rapporter à un pied ni à une main, tout comme elle sent la joie d'une bonne nouvelle ou le chagrin d'une mauvaise, sans rapporter ces sentiments à aucune partie du corps; et si pendant qu'elle est unie à un corps, elle rapporte à quelque partie de ce corps la douleur et certains plaisirs, le sentiment de brûlure, le chatouillement, etc., ce n'est que par une constitution tout-à-fait libre de l'auteur de son union avec le corps; ce n'est qu'afin qu'elle puisse mieux veiller à conserver la machine qui lui est unie. Si cette raison cessait, il ne serait plus nécessaire qu'elle rapportât hors de soi ses sentiments; et néanmoins elle serait toujours susceptible de la modification qu'on nomme douleur, plaisir, froid, chaud. Dieu pourrait lui imprimer toutes ces modifications, ou sans se régler sur aucune cause occasionnelle qui ne serait pas un corps, mais les pensées de quelque esprit... D'où il résulte que le plaisir, de quelque espèce qu'il soit, peut faire le bonheur de l'âme, et la douleur peut faire son malheur, en quelque état qu'on la suppose, unie ou non avec la matière. *Dict. hist.*, tom. 2, p. 741, au mot *Epicure*.

(Dix-huit.)

des pensées affligeantes, qui est tout ce qui arrive à notre ame dans la douleur que lui cause la brûlure.

D'ailleurs ce n'est pas un article de foi que le feu de l'enfer soit réel : plusieurs saints docteurs l'ont cru métaphorique. S. Jérôme dit que la plupart des chrétiens de son temps ne le faisaient consister que dans les remords et déchirements de la conscience. S. Ambroise et S. Grégoire de Nysse sont cités par le père Calmet (*Comment. t. 6, p. 313*), comme défenseurs de la même opinion, qu'il assure avoir été et être encore commune parmi les Grecs. Au concile de Florence, ajoute-t-il, ils soutinrent que le feu du purgatoire, qui est le même que celui de l'enfer, n'était point un vrai feu, et ce concile ne condamna pas leur assertion. Le même auteur, dans son Commentaire sur les ardeurs du feu dont est tourmenté le mauvais riche, qui ne peut obtenir une seule goutte d'eau pour rafraîchir sa langue, dit en termes formels que ces ardeurs, cette langue, cette eau doivent s'entendre dans un sens figuré. On peut donc, sans perdre malheureusement la foi, croire que ce feu n'est pas plus réel que le ver des réprouvés, qui, selon S. Thomas, suivi d'une foule de théologiens, n'est que métaphorique. Sans adopter ce sentiment, on peut permettre à l'incrédule, s'il veut se convertir, de l'embrasser; et cela suffit pour saper par le fondement son objection, qui n'est appuyée que sur la réalité du feu infernal.

SECONDE DIFFICULTÉ EXTRAITE DU DICTIONNAIRE DE BAYLE AU MOT *Rorarius*. — L'ame de l'homme et l'ame des bêtes ne diffèrent pas substantiellement, elles sont de même espèce : l'une acquiert plus de lumières que l'autre; mais ce ne sont que des avantages accidentels et dépendants d'une institution arbitraire.

S'il y avait des substances qui, dans des corps organisés, eussent une suite de sensations, et d'autres pensées beaucoup plus sublimes que les nôtres, pourrait-on dire qu'elles sont d'une nature plus parfaite que notre ame? Non, sans doute; car si notre ame était transportée dans ces corps-là, elle y aurait cette même suite de sensations, et d'autres pensées beaucoup plus sublimes que les nôtres. Il est aisé d'appliquer ceci à l'ame des bêtes. On nous avoue qu'elle sent les corps, qu'elle les discerne, qu'elle en souhaite quelques-uns, qu'elle en abhorre quelques autres. C'est assez; elle est donc une substance qui pense, elle est donc capable de la pensée en général, elle peut donc recevoir toutes sortes de pensées, elle peut donc raisonner, elle peut connaître le bien honnête, les universaux, les axiomes de métaphysique, les règles de la morale, etc. : car, comme de ce que la cire peut recevoir la figure d'un cachet il s'ensuit manifestement qu'elle est susceptible de la figure de tout cachet, il faut dire aussi que, dès qu'une ame est capable d'une pensée, elle est capable de toute pensée. Il serait absurde de faire ce raisonnement : ce morceau de cire n'a reçu l'empreinte que de trois ou quatre cachets; donc il ne

peut pas recevoir l'empreinte de mille cachets. Ce morceau d'étain n'a jamais été une assiette; donc il ne peut pas être une assiette, et il est d'une autre nature que cette assiette d'étain que je vois là. On ne raisonne pas mieux quand on assure : l'ame du chien n'a jamais eu que des sensations, etc.; donc elle n'est point capable des idées de morale, ni des notions de métaphysique. D'où vient qu'un morceau de cire porte l'image du prince; et qu'un autre ne la porte pas? C'est à cause du cachet qui a été appliqué sur l'un, et non pas sur l'autre. Ce morceau d'étain qui ne fut jamais une assiette le sera dès que vous le jetterez dans le moule d'une assiette. Jetez de même cette ame de bête dans le moule des idées universelles et des notions des arts et sciences, je veux dire, unissez-la à un corps humain bien choisi, ce sera l'ame d'un habile homme, et non plus celle d'une bête.

On voit donc que les philosophes de l'école sont hors d'état de prouver que l'ame de l'homme et l'ame des bêtes soient de différente nature. Qu'ils disent et qu'ils répètent mille et mille fois : Celle de l'homme raisonne et connaît les universaux et le bien honnête, celle des animaux ne connaît rien de tout cela; nous leur répondons : Ces différences ne sont que des accidents, et ne sont point une marque d'une distinction spécifique entre des sujets. Aristote et Cicéron à l'âge d'un an n'avaient point eu de pensées plus sublimes que celles d'un chien; et s'ils eussent vécu dans l'enfance trente ou quarante ans, les pensées de leur ame n'eussent été que des sensations, et de petites passions de jeu et de gourmandise; c'est donc par accident qu'ils ont surpassé les bêtes, c'est à cause que les organes dont leurs pensées dépendaient ont acquis telles et telles modifications, à quoi les organes des bêtes ne parviennent pas. L'ame d'un chien, dans les organes d'Aristote ou de Cicéron, n'eût pas manqué d'acquiescer toutes les lumières de ces deux grands hommes.

Cette conséquence-ci est très-fausse : une telle ame ne raisonne pas, et ne connaît pas les universaux; donc elle est d'une nature différente de l'ame d'un grand philosophe : car si cette conséquence était bonne, il faudrait dire que l'ame des petits enfants n'est pas de la même espèce que celle des hommes faits. A quoi songez-vous donc, philosophes péripatéticiens, lorsque vous osez prétendre que si l'ame des bêtes ne raisonne pas, elle est substantiellement moins parfaite que les ames qui raisonnent? Il faudrait premièrement que vous prouvassiez que le défaut de raisonnement dans les bêtes procède d'une imperfection réelle et intérieure de leur ame, et non pas des dispositions organiques dont elle dépend. Mais c'est ce que vous ne sauriez jamais prouver; car il est clair qu'un sujet qui est capable des pensées que vous donnez à l'ame des animaux, est capable du raisonnement et de toute autre pensée : d'où il résulte que s'il ne raisonne pas actuellement, c'est à cause de certains obstacles accidentels
veux dire à cause que le Créa-

leur de toutes choses a fixé chaque ame à une certaine suite de pensées, en la faisant dépendre des mouvements de certains corps. C'est ce qui fait aussi que les enfants à la mamelle, les fous et les [frénétiques ne raisonnent pas.

Si pour conserver à notre ame le privilège de l'immortalité on l'étend sur celle des bêtes, dans quels abîmes se trouvera-t-on ? que ferons-nous de tant d'ames immortelles ? y aura-t-il aussi pour elles un paradis et un enfer ? passeront-elles d'un corps à un autre ? seront-elles anéanties à mesure que les bêtes meurent ? Dieu créera-t-il incessamment une infinité d'esprits pour les replonger sitôt après dans le néant ? Combien y a-t-il d'insectes qui ne vivent que peu de jours ? Ne nous imaginons pas qu'il suffise de créer des ames pour les bêtes que nous connaissons. Celles que nous ne connaissons point sont encore en plus grand nombre. Le microscope nous en fait découvrir par milliers dans une goutte de liqueur. On en découvrirait bien d'autres, si l'on avait des microscopes plus parfaits. Et qu'on ne dise pas que les insectes sont des machines ; car on expliquerait plutôt par cette hypothèse les actions des chiens que les actions des fourmis et des abeilles. Il y a peut-être plus d'esprit et plus de raison dans les animaux invisibles que dans les plus gros.

Si le cartésien raisonne conséquemment, il renoncera à des opinions qu'il ne peut soutenir sans s'exposer au ridicule et sans admettre des absurdités qui sautent aux yeux ; car où est l'homme qui oserait dire qu'il n'y a que lui qui pense, et que tous les autres sont des machines ? Ne le regarderait-on pas comme un personnage plus extravagant que ceux qu'on enferme dans les petites maisons, ou que l'on séquestre de toute société humaine ?

Ce qui incommode plus les cartésiens n'est pas de dire que les bêtes se meuvent promptement en mille et mille façons, c'est de dire qu'elles donnent plusieurs marques d'amitié ou de haine, ou de joie, ou de jalousie, ou de crainte, ou de douleur.

Il s'ensuit de là (c'est-à-dire, de ce que l'ame des bêtes et l'ame de l'homme sont de même espèce) que si les ames des bêtes sont matérielles et mortelles ; les ames des hommes le sont aussi, et que si l'ame de l'homme est une substance spirituelle et immortelle, l'ame des bêtes l'est aussi.

RÉPONSE. — Les actions des bêtes, dit Bayle lui-même (*Dictionnaire historique*, tom. 1, p. 647), sont peut-être un des plus profonds abîmes sur quoi notre raison se puisse exercer. Exerçons-la, puisque cela est nécessaire pour la défense de notre foi ; descendons en esprit jusqu'au fond ténébreux de cet abîme, non pour y puiser des connaissances claires sur des choses que Dieu a voulu que nous ignorions entièrement, ou que nous ne suspicions qu'obscurément et conjecturalement, mais pour tirer du sein même de nos ignorances ou de nos obscures notions, la solution lumineuse des difficultés de Bayle. Fai-

sons voir que ses allégations fausses ou du moins douteuses, incertaines, problématiques sur ce qui concerne l'opération machinale, l'instinct aveugle ou l'intelligence prétendue des brutes, ne sont que des traits vainement lancés en l'air, propres peut-être à blesser des imaginations faibles, mais incapables de frapper des esprits solides, et de donner la moindre atteinte aux vérités constantes, indubitables, démontrées touchant la spiritualité, la liberté, l'immortalité de l'ame des hommes. N'avançons rien sans en apporter de bonnes preuves. Prouvons péremptoirement les quatre assertions suivantes.

I. Point de certitude que les bêtes aient une ame.

II. Supposé qu'elles en aient une, point de certitude qu'elle soit, à proprement parler, spirituelle et de même espèce que celle de l'homme.

III. Supposé qu'elle soit de même espèce que l'ame humaine, point de certitude, point même de vraisemblance qu'elle périsse avec le corps et soit anéantie.

IV. Supposé qu'elle périsse avec le corps, point de conséquence qu'il en soit de même de l'ame humaine.

Pour dissiper les nuages, les faux jours par lesquels la doctrine monstrueuse du matérialisme, si fort répandue dans notre siècle, s'efforce d'offusquer la raison et de pervertir la foi, nous désirerions faire briller la vérité de chacune de ces assertions dans tout son éclat : mais, comme cela nous mènerait au-delà des bornes prescrites à cette Instruction, nous nous contenterons, en indiquant plusieurs auteurs qui ont amplement traité ce sujet, de tracer l'abrégé de leurs meilleures preuves, et d'y ajouter de nouveaux éclaircissements.

PREMIÈRE ASSERTION. *Point de certitude que les bêtes aient une ame.*

Que les animaux ne soient pas de pures machines, c'est une opinion fort probable, nous en convenons ; il est très-vraisemblable qu'ils ont une ame, nous l'avouons. Mais opinion n'est pas certitude, et vraisemblance n'est pas vérité. Il y a des choses fausses si fort vraisemblables ; qu'elles paraissent plus vraies que les véritables ; il y a aussi des choses vraies si peu vraisemblables, que quelquefois la fausseté ressemble plus à la vérité que la vérité même. C'est ce que nous avons prouvé ailleurs (*Première Instruction*, col. 56 et suiv.) par une foule de paradoxes tirés de l'histoire, de la géométrie, de la physique, et principalement par les merveilleuses reproductions qui se font dans toutes les parties d'un polype, dont les petits se multiplient par rejetons sans accouplement. L'hypothèse cartésienne, qui fait des bêtes de purs automates, ne peut-elle pas être mise au nombre de ces paradoxes vrais qui semblent choquer la raison et ne la choquent pas en effet ? Quoique déstituée de certitude, est-elle dénuée de probabilité ? renferme-t-elle quelque impos-

sibilité? Ses adversaires mêmes (1) n'avouent-ils pas que l'idée féconde et presque infinie des possibilités mécaniques des combinaisons de la figure et du mouvement, jointe à celle de la sagesse et de la puissance du Créateur, est comme le fort inexpugnable du cartésianisme, surtout lorsqu'on y ajoute le parallèle des machines surprenantes que l'art des hommes a su construire avec le merveilleux infiniment plus grand que l'auteur de la nature, le constructeur de l'univers pourrait mettre dans celle qu'il voudrait faire? Ses défenseurs ne l'appuient-ils d'aucunes raisons (2) capables de faire quelque impression sur un homme sensé? Ne donnent-ils aucune solution plausible aux difficultés qu'on leur oppose?

Si on leur objecte qu'elle est contraire à la manière ordinaire dont pensent les hommes et par conséquent au sens commun, est-ce une folie à eux de répondre que peu de personnes ont la force et prennent la peine de s'élever par un noble essor de l'esprit au-dessus des préjugés de l'enfance, comme ont fait les Descartes, les Mallebranche, les Rohault, les Regis, les Bossuet, et tant d'autres personnages d'un génie supérieur et d'une éclatante réputation? Si on leur oppose cette prétendue absurdité qui paraît suivre de leur sentiment, qu'aucun d'eux ne peut prouver que les hommes avec qui il vit

(1) Les Encyclopédistes, qui la combattent fortement, font cet aveu; tom. 1, p. 344.

(2) La principale est celle-ci. Il est certain que beaucoup d'actions se font dans l'homme machinalement, c'est-à-dire sans qu'il y pense et qu'il le veuille. Soit que nous le voulions, soit que nous ne le voulions pas, soit que nous y pensions, soit que nous n'y pensions pas, notre cœur bat dans notre poitrine, le sang circule dans nos veines, la digestion se fait dans notre estomac. Ces mouvements, qui se font par la seule disposition de la machine du corps, ne supposent donc pas nécessairement dans les bêtes une âme pensante ou connaissante. Il conste encore par l'expérience qu'il se fait dans l'homme grand nombre d'autres actions où l'influence de l'âme ne paraît avoir aucune part : de ce nombre sont les habitudes corporelles dont l'on ne peut, ce semble, attribuer le principe qu'à la liaison d'une longue suite de mouvements qu'on aura réitérés souvent dans le même ordre. Un musicien, un joueur de clavecin, un danseur, exécutent les mouvements les plus variés et les plus ordonnés tout ensemble d'une manière très-exacte, sans faire la moindre attention à chacun de ces mouvements en particulier. Dès qu'il a donné le premier branle aux esprits animaux pour chanter ou jouer un tel air, tout le reste suit régulièrement sans qu'il y pense. De ce nombre encore sont tant d'actions surprenantes des gens distraits, des somnambules, tant de mouvements naturels tellement involontaires, qu'on ne saurait les retenir; par exemple, les effets de ce mécanisme admirable qui tend à conserver l'équilibre lorsqu'on se baisse, lorsqu'on tombe, lorsqu'on marche sur une planche étroite : dans tous ces cas les hommes ne sont-ils pas autant d'automates? Si le seul mécanisme suffit pour expliquer tout ce qui arrive dans tous ces cas, ne suffit-il pas aussi pour rendre raison des mouvements même les plus étonnants du corps animal des brutes? Et s'il suffit, l'hypothèse qui leur donne une âme, n'est-elle point montrée fautive par cela même qu'elle est superflue?

ne sont pas des automates, puisque Dieu pouvait faire une machine capable d'exécuter par son seul mécanisme toutes les actions étonnantes que l'on admire dans un chien ou dans un singe, il peut aussi former pareillement d'autres machines qui imiteront parfaitement toutes les actions des hommes, et que dans cette dernière hypothèse il ne nous tromperait pas plus qu'il ne nous trompe, selon eux, dans la leur; extravaguent-ils en alléguant des raisons de disparité prises, 1° de la loi naturelle gravée dans le cœur de tout homme, d'aimer son prochain comme soi-même, de traiter ses semblables comme il veut en être traité, de ne pas faire à autrui le mal qu'il ne voudrait pas en recevoir : loi qu'il n'enfreint jamais sans sentir des remords de conscience, dont il serait indigne de la sagesse divine d'imprimer le sentiment, si ceux avec qui il vit étaient des machines auxquelles il serait impossible de faire du mal et de causer de la douleur; 2° De l'opinion même de leurs adversaires, qui avouent que Dieu les tromperait si de ce qu'ils voient des configurations, des adresses, des industries, des actions semblables dans tous et chacun des individus qui forment une classe d'animaux, par exemple, de singes, ils n'avaient pas droit d'en conclure que chacun de ces individus est de même espèce que les autres? Dieu donc, selon vos principes, peut leur dire un cartésien, me tromperait, si de ce qu'apercevant dans tous les autres hommes, dans leurs figures, dans leurs discours, dans leurs opérations, des ressemblances entières à ce que j'aperçois en moi, je n'avais pas droit d'en inférer qu'eux et moi sommes de même espèce, et que, comme je ne suis pas une pure machine, ils ne sont pas de purs automates.

Enfin, si on leur objecte que les animaux industrieux, tels que les hirondelles et les abeilles, font leurs actions conformément à la raison aussi bien que l'homme, et par conséquent qu'ils raisonnent comme l'homme, font-ils une réponse ridicule en disant, avec M. Bossuet (*Tom. 10, pag. 656*), que c'est autre chose de faire tout d'une manière conforme à la raison, autre chose de connaître la conformité à la raison? L'un convient non seulement aux animaux, mais encore aux végétaux, qu'on avoue n'être pas intelligents et raisonnables; l'autre est le véritable effet de l'intelligence et du raisonnement.

Si les arbres poussent leurs racines autant qu'il est convenable pour les soutenir, s'ils étendent leurs branches à proportion, et se couvrent d'une écorce si propre à les défendre contre les injures de l'air; si la vigne, le lierre et les autres plantes qui sont faites pour s'attacher aux grands arbres ou aux rochers, en choisissent si bien les petits creux et s'entortillent si proprement aux endroits qui sont capables de les appuyer; si les feuilles et les fruits de toutes les plantes se réduisent à des figures si régulières, et s'ils prennent au juste avec la figure le goût et les autres qualités qui suivent de la nature de la plante : tout cela se fait par raison; mais

certaines cette raison n'est pas dans les arbres.

On a beau exalter l'adresse de l'hirondelle, qui se fait un nid si propre ; ou des abeilles, qui ajustent avec tant de symétrie leurs petites niches. Les grains d'une grenade ne sont pas ajustés moins proprement, et toutefois on ne s'avise pas de dire que les grenades ont de la raison. Cette raison est en Dieu, ou plutôt cette raison c'est Dieu même, qui maître absolu de la matière la tourne comme il lui plaît, et, souverainement sage, met de la convenance et de l'ordre dans tous ses ouvrages. Moins il y a de raison dans les végétaux et les animaux, plus il y en a dans celui qui les a faits avec tant d'art : et certes c'est l'effet d'un art admirable d'avoir si industrieusement travaillé la matière qu'on soit tenté de croire qu'elle agit par elle-même et par une industrie qui lui est propre. Les sculpteurs et les peintres semblent animer les pierres et faire parler les couleurs, tant ils représentent vivement les actions extérieures qui marquent la vie ! On peut dire à peu près dans le même sens que Dieu fait raisonner les animaux, parce qu'il imprime dans leurs actions une image si vive de raison, qu'il semble d'abord qu'ils raisonnent.

Il semble en effet que Dieu ait voulu nous donner dans les animaux une image de raisonnement, une image de finesse, bien plus, une image de vertu et une image de vice ; une image de piété dans le soin qu'ils montrent tous pour leurs petits, et quelques-uns pour leurs pères ; une image de prévoyance, une image de fidélité, une image de flatterie, une image de jalousie et d'orgueil, une image de cruauté, une image de fierté et de courage. Ainsi les animaux nous sont un spectacle où nous voyons nos devoirs et nos manquements dépeints (1). Chaque animal est chargé de sa représentation ; il étale, comme un tableau, la ressemblance qu'on lui a donnée ; mais il n'ajoute, non plus qu'un tableau, rien à ses traits. Il ne montre d'autre invention que celle de son auteur, et il est fait non pour être ce qu'il nous paraît, mais pour nous en rappeler le souvenir.

Admirons donc dans les animaux, conclut M. Bossuet, non point leur finesse et leur

(1) Le Créateur, voulant instruire l'homme par le spectacle même de la nature, a répandu dans les animaux diverses inclinations et propriétés, pour être comme autant de tableaux raccourcis des différents devoirs dont il doit s'acquitter et des bonnes ou mauvaises qualités qu'il doit rechercher ou fuir. Ainsi il a peint une image sensible de la douceur et de l'innocence dans l'agneau, de la fidélité et de l'amitié dans le chien ; au contraire de la violence, de la rapacité, de la cruauté dans le loup, dans le lion, dans le tigre, et ainsi du reste ; et il a voulu faire une leçon et un reproche secret à l'homme, s'il était insensible pour lui-même à des qualités qu'il ne peut s'empêcher d'estimer ou d'abhorrer dans les animaux mêmes.

C'est un langage muet que toutes les nations entendent ; c'est un sentiment gravé dans la nature que chacun porte en soi-même. *Hist. anc. par M. Rollin, t. 2, p. 647.*

industrie, car il n'y a point d'industrie où il n'y a point d'invention ; mais la sagesse de celui qui les a construits avec tant d'art, qu'ils semblent même agir avec art.

Ces idées du savant Evêque de Meaux ont quelque analogie avec celles des anciens philosophes qui ont cru, disent les Journalistes de Trévoux (*An. 1703, p. 1190*), que l'ame des bêtes n'est qu'une irradiation ou une espèce d'écoulement de la suprême source de la vie, ou, pour parler plus clairement, une opération de Dieu, qui donne aux bêtes les mouvements qu'une ame leur donnerait. Un auteur moderne (1) a fait revivre de nos jours cette opinion antique. « *Les opérations des bêtes, selon lui, ont une cause première efficiente, et une cause seconde occasionnelle. Leur cause première efficiente, c'est Dieu. Leur cause seconde occasionnelle, ce n'est ni le pur mécanisme, ni une ame actuelle ; mais c'est une ame spirituelle possible. C'est un esprit créable, mais non créé, dans lequel, quoique non existant, Dieu voit toutes les impressions que cet esprit recevrait dans chaque circonstance en cas qu'il existât et toutes les déterminations qu'il prendrait, n'exerçant jamais que la seule faculté de sentir et de vouloir, avec ce faible raisonnement que forme la seule combinaison des idées sensibles.*

M. le comte Barbieri pénètre dans le sanctuaire de la théologie pour y chercher des preuves de son opinion philosophique. Selon les théologiens, Dieu, qui connaît sa toute-puissance, doit connaître, outre les choses actuelles, toutes les possibles futures et toutes les possibles qui n'auraient point de futurition ; d'où il conclut que Dieu voit les actes, soit spontanés, soit libres que produiraient des esprits qui n'ont que la possibilité ; et que Dieu, le moteur de tous les corps, opère dans les animaux cette suite de mouvements que produirait, comme cause occasionnelle, une ame qui serait en eux.

Un journaliste étranger, après avoir rapporté cette hypothèse, prétend la bien réfuter par le raisonnement suivant. *Si cette substance est possible, pourquoi n'existe-t-elle pas ? C'est que dans le sentiment de M. Barbieri une telle ame existante serait semblable à l'ame humaine, ce qui répugne ; mais si elle répugne, comment la concevez-vous possible ?*

N'ayant pas lu l'ouvrage de l'écrivain italien, nous n'osons ni affirmer, ni nier que, selon lui, la raison pourquoi cette substance possible n'existe pas, c'est qu'elle serait semblable à l'ame humaine, et que, selon lui, cela répugne. Mais nous ne craignons pas d'assurer que cette hypothèse (pourvu qu'on en retranche ce qui y est dit tant de la liberté de l'ame dont elle fait mention, que de la prévision conditionnelle par l'usage de la science moyenne) peut bien se soutenir, sans être étayée de cette raison qui paraît incohérente et ridicule. On peut lui en substituer une autre qui semble bien plausible. Pourquoi, demande le journaliste, cette ame

(1) M. le comte Barbieri. Son ouvrage est imprimé à Vicence en 1750.

possible n'est-elle pas existante ? C'est, peut-on lui répondre, qu'il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité ; et que l'existence de cette ame possible n'est d'aucune nécessité pour l'exécution des desseins que Dieu a eus en créant les animaux. Il les a créés non seulement pour nous nourrir, nous vêtir, nous récréer, nous aider, nous défendre, nous soulager ou nous punir ; non seulement pour nous instruire par le spectacle des affections et des passions, des vertus et des vices dont ils sont des tableaux vivants, mais encore pour nous faire connaître, admirer, louer les merveilles de la sagesse infinie qui éclatent dans cette apparence et cette ombre de sagesse bornée qu'on aperçoit dans les industries des oiseaux, des brutes et des poissons.

Louons Dieu, dit M. Bossuet (*Tom. 10, p. 80*), et considérons un moment toute la nature animale comme l'objet de notre raison. Qui a formé tant de genres d'animaux et tant d'espèces subordonnées à ces genres, toutes ces propriétés, tous ces mouvements, toutes ces adresses, tous ces aliments, toutes ces forces diverses, toutes ces images de vertu, de pénétration, de sagacité et de violence ? Qui a fait marcher, ramper, glisser les animaux ? Qui a donné aux oiseaux et aux poissons ces rames naturelles qui leur font fendre les eaux et les airs ? (Ce qui peut-être a donné lieu au Créateur de les produire ensemble, comme animaux d'un dessein d-peu-près semblable ; le vol des oiseaux semblant être une espèce de faculté de nager dans une liqueur plus subtile, comme la faculté de nager, dans les poissons, est une espèce de vol dans une liqueur plus épaisse.) Le même auteur a fait ces convenances et ces différences : celui qui a donné aux poissons leur triste et, pour ainsi dire, leur morne silence a donné aux oiseaux leurs chants si divers, et leur a mis dans l'estomac et dans le gosier une espèce de lyre et de guitare, pour annoncer, chacun à leur mode, les beautés de leur Créateur. Qui n'admirerait les richesses de sa providence, qui fait trouver à chaque animal jusque à une mouche, jusque à un ver, sa nourriture convenable ? En sorte que la disette ne se trouve dans aucune partie de sa famille, mais au contraire, que l'abondance y règne partout, excepté maintenant parmi les hommes, depuis que le péché a introduit la cupidité et l'avarice.

Ainsi l'on peut dire que tous les animaux sont à l'usage de l'homme, puisqu'ils lui servent à connaître et à louer Dieu. Mais pour cela il n'est pas nécessaire qu'ils aient une ame. Il suffit que Dieu lui-même opère dans leurs sens et leurs organes tous les mouvements qui y seraient produits s'ils avaient des ames douées de ces adresses et de ces industries, de ces affections et de ces passions, de ces vertus et de ces vices, qui domineraient en elles et les nécessiteraient à en suivre les impulsions, dont l'on verrait les marques dans leurs corps remués d'une manière propre à représenter au dehors ce qui se passerait au dedans d'elles. Or, que Dieu puisse opérer immédiatement par lui-même tous ces mouvements selon des lois générales et

relatives aux différentes circonstances particulières dans lesquelles il a pu prévoir que les animaux se trouveraient par rapport aux hommes, c'est ce que le savant Continuateur de M. Tournely (1) prouve n'être pas impossible au Tout-Puissant. Mais si cela est possible, quelle certitude a-t-on que Dieu n'a pas joint la réalité à la possibilité ? A-t-on assisté à ses conseils ? *Quis consiliarius ejus fuit* (*Rom. 11, 34*).

On aurait tort d'objecter que, dans cette hypothèse, Dieu agirait continuellement par miracle ; et que ce n'est pas raisonner en philosophe que de faire venir *Deum ex machina* dans une chose naturelle et ordinaire, où il ne doit intervenir qu'en la manière qu'il concourt à toutes les autres choses de la nature : car les défenseurs de cette hypothèse peuvent faire la même réponse que fit Bayle à Leibnitz, qui objectait la même chose contre le système des causes occasionnelles. L'on ne peut pas dire, lui répondit-il, que ce système fasse intervenir l'action de Dieu par miracle, *Deum ex machina*, dans la dépendance réciproque du corps et de l'ame : car, comme Dieu n'y intervient que suivant des lois générales ; il n'agit point là extraordinairement... Je suis persuadé qu'afin qu'une action soit miraculeuse il faut que Dieu la produise comme une exception aux lois générales, et que toutes les choses dont il est immédiatement l'auteur selon ces lois-là sont distinctes d'un miracle proprement dit (2).

(1) *Asseri potest Deum posse producere machinam belluis simillimam : imò addam non videri Omnipotentii impossibilem machinam, quoad corporis structuram, homini similem, quæ articulos edat sonos, pedes moveat, cæterasque mechanice præstet exteriores actiones, quas homo verus ex principio vitali, atque duce ratione operatur. Potuit siquidem Deus circumstantias, occasiones, in quibus ea machina reperiri posset, prævidere, sicut et varia quæsitâ ab hominibus ad ipsam directâ : porro hæc posita prævisione concipitur certa quadam organorum corporum multiplicitate, ac apta dispositione Deum posse præstare, ut mechanice exterius se gerat hæc vana hominis imago, quomodo verus homo vitaliter extrinsecus se gereret et ageret. De Opere sex dierum, p. 1336.*

(2) *Diction. histor., t. 4, p. 914 et 917.* Ajoutons que le système cartésien suppose des lois générales selon lesquelles telle impression faite en telle circonstance particulière par les objets extérieurs sur les organes de tel animal est la cause occasionnelle qui fait que Dieu remue le corps de cet animal d'une manière relative et analogue à sa destination ; par exemple, Dieu ayant destiné le chien pour servir de compagnie, d'aide et de défense à son maître, et ayant établi une loi générale selon laquelle il imprimerait à cet animal les divers mouvements nécessaires pour remplir dans les diverses circonstances ces divers offices, il ne manque pas, en telle et telle circonstance où se trouvent le maître et son chien, d'imprimer au corps de celui-ci tels et tels mouvements qu'exigent ces offices, et dont les impressions faites sur ses sens ne sont que cause occasionnelle.

Supposons que ce maître, attaqué, blessé par un voleur, appelle son chien, qui vient aussitôt à son secours. C'est Dieu qui, comme cause physique, imprime à ce chien les mouvements nécessaires pour la défense de son maître ; c'est la voix de celui-ci

Mais, dira quelqu'un, n'est-il pas indigne de Dieu d'opérer immédiatement par lui-même certaines actions des bêtes, et de donner en elles des modèles de tout ce qu'il y a de plus vicieux ? On lui répondra que ces actions étant opérées afin d'inspirer de l'horreur des vices qui y ont rapport, cette fin honnête écarte toute l'indécence qu'il suppose dans leur opération : de même que le but qu'un historien ou un peintre se propose en rapportant ou en représentant certaines actions criminelles pour en donner de l'aversion, ôte la messéance qui paraît en accompagner le récit ou la peinture : de même encore que la fin qu'avait en vue S. François d'Assise, en contrefaisant devant ses religieux les manières mondaines et superbes d'un d'entre eux, pour leur en faire mieux sentir le ridicule et leur en inspirer plus d'éloignement, ôtait l'indécence apparente des mouvements de son corps. Ce saint, dit un illustre auteur (1), ce saint si mortifié et qu'on propose comme le modèle de la plus austère pénitence, ne contrefit-il pas au milieu d'un chapitre frère Elie, de manière à exciter les ris de tous les assistants ?

Il est absurde de dire, objecte un célèbre écrivain (2), que Dieu est le principe immé-

qui a appelé son chien et l'impression que le son de cette voix a faite sur cet animal qui sont cause occasionnelles de ces mouvements. C'est l'âme de ce voleur qui a été cause physique de sa libre détermination à attaquer ce maître ; mais quoique elle n'ait été que cause occasionnelle des mouvements qu'il s'est donnés pour l'attaquer et le blesser, c'est à elle qu'ils doivent être imputés dans l'ordre moral, c'est-à-dire, par rapport à ce qu'ils ont de vicieux. C'est en conséquence de cette libre détermination de l'âme du voleur, et en égard aux effets dont elle a été suivie, que Dieu exécute la loi générale, dont nous avons parlé, dans ce cas particulier, en donnant aux membres du chien les mouvements propres à défendre son maître et semblables à ceux qu'il aurait eus, dans l'hypothèse que son corps eût été uni à une âme qui, pleine de reconnaissance et d'affection pour ce même maître, n'aurait pu le voir en péril, sans faire tout ce qui aurait dépendu d'elle pour le secourir. Dieu en ce cas n'agit point par miracle ni extraordinairement, puisqu'il ne remue ce corps que conformément à la loi générale qu'il a établie. De même que, quand en conséquence de ce que je veux actuellement écrire, il meut ma main et ma plume d'une manière propre à former une écriture, il agit d'une façon non extraordinaire et miraculeuse, mais conforme à une loi générale et au cours ordinaire des choses. Il n'y a rien en tout cela qu'on ne puisse raisonnablement admettre en conséquence de ce principe du système cartésien : Dieu est l'unique cause physique de tous et de chacun des mouvements qui se font dans le monde ; et les créatures, même intelligentes et libres, n'ont que le pouvoir de déterminer, dans les circonstances particulières, ces mouvements selon certaines lois générales que Dieu s'est prescrites.

(1) M. le marquis de Carraccioli. *Traité de la Gaïeté*, p. 75.

(2) M. l'abbé Bergier, dont les doctes et solides ouvrages, que nous avons lus avec beaucoup de satisfaction, méritent que nous en recommandions la lecture à nos diocésains, surtout à notre clergé, y résout très-bien plusieurs objections des incrédules, et spécialement celle qu'ils tirent de ce que l'immortalité de l'âme et l'éternité des récompenses et des châtimens ne paraissent pas clairement énoncées

diat des opérations des brutes ; que c'est Dieu qui poursuit un lièvre par les chiens, qui dévore les moutons par les loups, qui siffle par le gosier d'un serin. Ce langage, Dieu est l'âme des brutes, n'est ni décent ni philosophique. Ne peut-on pas répondre que les anciens philosophes l'ont toutefois tenu ? Les stoïciens, les platoniciens, dit le père Calmet (Tom. 8, p. 967), voulaient que l'âme du monde fût Dieu même, qui donna la vie, l'être et le mouvement à toutes les créatures. Leur sentiment, ajoute-t-il, peut recevoir un très-bon sens, puisqu'enfin il est vrai que Dieu est le principe de toutes choses (1) ; mais si on le prend d'une manière corporelle et divisible, en sorte que Dieu soit par partie dans les différents êtres, comme ils semblent le vouloir dire quelquefois, ce sens sera injurieux à Dieu et insoutenable. Il ne paraît point certain que ce sens insensé ait été soutenu par les auteurs cités au même endroit. Voici leurs passages.

Le premier est du philosophe Sénèque : *Prope est a te Deus, tecum est, intus est.... Totum hoc quo continemur, et unum est, et Deus, et socii ejus sumus et membra.*

Le second est du poète Lucain : *Jupiter est quodeumque vides, quocumque moveris.*

Le même commentateur (Tom. 6, p. 517) traduit un texte de l'Écriture par ces mots : *Dieu est l'âme de tout (Eccli. 43, 29)* ; il est l'âme de tous les êtres vivants, dans le sens que c'est lui qui donne à tous la vie, la respiration (Act. 27, 25), le mouvement par conséquent qui meut les pieds des chiens, les gueules des loups, les gosiers des serins ; mais il ne l'est pas dans le sens que ce soit lui qui seul produise immédiatement toutes les opérations des êtres vivants et intelligents, tels que sont les anges et les hommes ; ce n'est pas Dieu seul qui opère en eux, ils opèrent aussi avec Dieu, ils sont les principes immédiats du moins de plusieurs de leurs actions. En est-il de même des animaux ? Y a-t-il en eux un principe intérieur, distingué de Dieu et de leurs corps, qui agisse et produise ce qu'on leur voit faire ? ou n'y en a-t-il pas, et ce qu'on leur voit faire, ce qui paraît qu'ils font avec beaucoup d'industrie, se fait-il de la même sorte que se font les plantes, les fleurs ; les arbres et les animaux eux-mêmes, c'est-à-dire, avec art et raison du côté de Dieu, mais sans art et sans raison qui réside en eux ? Voilà ce qui est en question, ce qui est controversé, et sur quoi, sans blesser ni la décence ni la philosophie, chacun peut abonder dans son sens (Rom. 14, 5) ; et choisir à son gré l'une ou l'autre opinion dans les livres de Moïse, qui aurait dû, ce semble, faire de ces deux dogmes la base de ses lois (a). Nous ne réfutons pas ici cette objection. Elle est en quelque sorte étrangère au but que nous nous sommes proposé de justifier seulement les preuves philosophiques employées par les saints docteurs touchant l'éternité des peines.

(1) Qui operatur omnia in omnibus. 1 Cor. 12, 6.

(a) Voyez l'Apologie de la Religion, t. 1, p. 384, et t. 2, p. 344 et suiv.

nien. M. Bossuet (*Tom. 18, p. 659*) a choisi la dernière. *Quand les animaux, dit-il, montrent dans leurs actions tant d'industrie, S. Thomas a raison de les comparer à des horloges et aux autres machines ingénieuses, où toutefois l'industrie réside, non dans l'ouvrage, mais dans l'artisan : car enfin quelle industrie qui paraisse dans ce que font les animaux, elle n'approche pas de celle qui paraît dans leur formation, où toutefois il est certain que nulle autre raison n'agit que celle de Dieu.*

Il est donc du moins probable que c'est aussi la seule raison divine qui agit dans leurs opérations les plus industrieuses, qui, si elles provenaient d'un principe intelligent résidant en eux, dénoteraient qu'ils raisonnent mieux que beaucoup d'hommes. Il est vrai toutefois qu'en voyant ces opérations on est porté à croire qu'ils ne les font pas comme de simples machines, qui n'ont en elles-mêmes rien de vraiment actif. L'homme sent très-bien que le principe de ses actions est en lui et non hors de lui : l'analogie qu'il voit entre celles des animaux et les siennes, lui donne une grande pente à juger qu'ils ont en eux-mêmes, aussi bien que lui, le principe de leurs opérations. Nous convenons donc que l'opinion qui nie que les bêtes ont une âme a contre elle une forte présomption qui naît du sentiment intérieur. Mais nous ne la disons ni absurde ni ridicule, et nous croyons avoir bien prouvé qu'encore que le sentiment contraire ait pour lui une grande probabilité, il n'a toutefois aucune certitude.

SECONDE ASSERTION. *Supposé que les bêtes aient une âme, point de certitude qu'elle soit, à proprement parler, spirituelle et de même espèce que l'âme humaine.*

Dans les ouvrages polémiques, ainsi que dans les combats militaires, on ne doit céder à l'ennemi que le moins de terrain qu'on peut. Dans les controverses il est aussi souvent dangereux de trop accorder à l'adversaire que de ne lui pas accorder assez. En accordant donc à Bayle qu'il est bien probable que les bêtes ont une âme, ne lui accordons pas qu'il soit certain que cette âme (quoique non matérielle) soit, à proprement parler, spirituelle et de même espèce que l'âme humaine. Remarquons avec M. Bossuet (*Tom. 10, p. 687*) que tous les philosophes, même les païens, ont distingué en l'homme deux parties, l'une raisonnable, qu'ils nomment en latin *mens*, en notre langue, esprit, intelligence; l'autre qu'ils appellent sensitive et irraisonnable.

Ce que les philosophes païens ont nommé en latin *mens*, partie raisonnable et intelligente, c'est à quoi les saints pères ont donné le nom de spirituel : en sorte que dans leur langage, nature spirituelle et nature intellectuelle c'est la même chose.

Ainsi le premier de tous les esprits, c'est Dieu, souverainement intelligent.

La créature spirituelle est celle qui est faite à l'image de l'esprit souverainement in-

telligent, à qui elle ressemble en l'entendant, c'est-à-dire en le connaissant, comme il s'entend, se connaît soi-même.

Tout ce qui n'est pas intellectuel n'est pas l'image de Dieu, ne porte pas l'empreinte de la suprême intelligence du premier des esprits. Dès là il n'est pas spirituel.

De cette sorte l'intellectuel et le spirituel c'est la même chose.

Notre langue s'est conformée à cette notion. Un esprit, selon nous, est toujours quelque chose d'intelligent, et nous n'avons point de mot plus propre pour expliquer celui de *mens* que celui d'esprit.

En cela nous suivons l'idée des mots *esprit* et *spirituel* qui nous est donnée dans l'Écriture, où tout ce qui s'appelle esprit, au sens dont il s'agit, est intelligent, et où les seules opérations qui sont nommées spirituelles sont les intellectuelles.

C'est en ce sens que S. Paul appelle Dieu le Père de tous les esprits (*Hebr. 9, 12*), c'est-à-dire de toutes les créatures intellectuelles capables de s'unir à lui.

Dieu est esprit, dit Notre-Seigneur, et ceux qui l'adorent doivent l'adorer en esprit et en vérité (*Joan. 4, 24*); c'est-à-dire que cette suprême intelligence doit être adorée par l'intelligence.

Selon cette notion, les sens n'appartiennent pas à l'esprit.

Quand l'Apôtre distingue l'homme animal d'avec l'homme spirituel, il distingue celui qui agit par les sens d'avec celui qui agit par l'entendement et s'unit à Dieu.

Quand le même apôtre dit que la chair convoite contre l'esprit, et l'esprit contre la chair (*Gal. 5, 17*), il entend que la partie intelligente combat la partie sensitive, que l'esprit capable de s'unir à Dieu, est combattu par le plaisir sensible attaché aux dispositions corporelles.

Le même apôtre (*Ibid. 19, 22*), en séparant les fruits de la chair d'avec les fruits de l'esprit, par ceux-ci entend les vertus intellectuelles, et par ceux-là entend les vices qui nous attachent aux sens et à leurs objets.

Et encore que parmi les fruits de la chair, il range beaucoup de vices qui semblent n'appartenir qu'à l'esprit, tels que sont l'orgueil et la jalousie, il faut remarquer que ces sentiments vicieux s'excitent principalement par les marques sensibles de préférence que nous désirons pour nous-mêmes, et que nous envions aux autres; ce qui donne lieu de les ranger parmi les vices, qui tirent leur origine des objets sensibles.

Il paraît donc que les sensations d'elles-mêmes ne font point partie de la nature spirituelle, parce qu'en effet elles sont totalement assujetties aux objets corporels et aux dispositions corporelles.

Ainsi la spiritualité commence en l'homme où la lumière de l'intelligence et de la réflexion commence à poindre, parce que c'est là que l'âme commence à s'élever au-dessus du corps, et non seulement à s'élever au-dessus, mais encore à le dominer et à s'atta-

cher à Dieu, c'est-à-dire au plus spirituel et au plus parfait de tous les objets.

Quand donc on aura donné les sensations aux animaux, il paraît qu'on ne leur aura rien donné de spirituel. Leur âme sera de même nature que leurs opérations, lesquelles en nous-mêmes, quoiqu'elles viennent d'un principe qui n'est pas un corps, passent pourtant pour charnelles et corporelles, par leur assujettissement total aux dispositions du corps.

De cette sorte ceux qui donnent aux bêtes des sensations et une âme qui en soit capable, interrogés si cette âme est un esprit ou un corps, répondront qu'elle n'est ni l'un ni l'autre. C'est une nature mitoyenne qui n'est pas un corps, parce qu'elle n'est pas étendue en longueur, largeur et profondeur; qui n'est pas un esprit, parce qu'elle est sans intelligence, sans capacité de connaître, d'aimer, de posséder Dieu.

Leur objectera-t-on la division ordinaire que font les philosophes de la substance en matière et en esprit? Ils répondront qu'il n'est pas démontré que cette division embrasse toutes les substances possibles; qu'il est même très-probable qu'il y a au moins une troisième espèce de substance différente des deux premières. Quelle témérité n'y aurait-il pas à l'homme de croire qu'il connaît toutes les diverses espèces de substances que Dieu peut produire? Si, dans la classe des brutes, il ne connaissait que le mouton et le bœuf, il diviserait la brute en mouton et en bœuf; s'ensuivrait-il de là que le cheval, le chien fussent des espèces chimériques, parce qu'elles ne seraient pas comprises dans sa division? S'il ne connaissait parmi les couleurs que le blanc et le noir, s'ensuivrait-il de ce qu'il ne les diviserait dans ce cas-là qu'en l'un et en l'autre, que le vert et le rouge seraient impossibles? S'il ne connaissait parmi les figures que la ronde et la carrée, aurait-il raison d'en conclure que la triangulaire, qui ne serait pas contenue dans la division qu'il ferait en ce cas, est une chimère? Si le Tout-Puissant peut imprimer à ses créatures des modalités inégales et si notablement diverses qu'elles forment des espèces essentiellement différentes, en sorte que l'une ne puisse jamais avoir l'essence de l'autre; si, par exemple, il peut, parmi plusieurs proportions de matière, imprimer aux unes la rondeur, aux autres la quadrature, de sorte qu'un cercle ne peut jamais être un carré, ni un carré être un triangle; pourquoi ne pourrait-il pas créer des substances inégales et si notablement diverses en perfections et en propriétés que l'une ne puisse jamais avoir la nature de l'autre? Y a-t-il plus de contradiction à supposer dans les substances cette inégalité, cette diversité essentiellement notable, que de la supposer dans leurs modalités? Comme, en la supposant dans leurs modalités, celles-ci constituent différentes classes ou espèces, dont les unes ont pour différence spécifique la rondeur, les autres la quadrature; de même, en la supposant dans les substances, celles-ci constituent différentes espèces

dont les unes ont pour différence spécifique la matérialité incapable de sentiment; les autres la faculté de sentir le froid, le chaud, la faim, la soif, la joie, la douleur; les autres la faculté de connaître et d'aimer, mais seulement les êtres créés; les autres la capacité d'avoir même la connaissance et l'amour du Créateur.

Si donc on objecte aux mêmes philosophes qu'une substance qui a des connaissances, est spirituelle, et qu'il y a dans les bêtes une substance qui a des connaissances puisqu'un chien connaît son maître qu'il distingue de tout autre, connaît ce qui lui est bon pour se le procurer, connaît ce qui lui est nuisible pour l'éviter; et que par conséquent il y a dans les animaux une substance spirituelle : les uns, avec le père Daniel (1), distingueront la sensation ou la connaissance sensitive d'avec la pensée, et diront que ce que tout le monde, dans l'usage ordinaire, appelle penser et raisonner en nous est visiblement différent de ce que tout le monde, dans le même usage, appelle sensation ou connaissance sensitive. Voir du feu, sentir du feu, et penser au feu, sont des choses très-différentes, et par conséquent très-séparables les unes des autres. Le premier et le second conviendront à l'âme des bêtes, et le troisième ne lui conviendra pas. La définition de l'âme de la bête, *Une substance capable de sensation*, c'est-à-dire, de voir, d'entendre, etc., est aussi claire que la définition cartésienne de l'esprit, *Une substance qui pense et qui raisonne*.

Les autres recourront à l'instinct, qu'ils diront être un penchant pour certains objets, une aversion pour certains autres objets, selon qu'ils sont utiles ou nuisibles à l'individu. Instinct qui se réveille par la sensation du plaisir ou du besoin, et se déploie par le jeu des organes qu'il met en mouvement (2). Par exemple, un chien malade éprouve une sensation qui le détermine à chercher un remède ou une plante salutaire. Ses organes, mis en jeu et en action par cette sensation de mal-être, déterminent sa marche vers un pré voisin, où ils sont affectés par les corpuscules émanés du sein des différentes plantes : la sensation présente occasionnée par ces divers corpuscules, et dirigée par le penchant de sa nature, guide le chien malade à la plante bienfaisante dont les corpuscules le flattent plutôt qu'à une autre plante dont les corpuscules ne le flattent pas dans cette circonstance.

D'autres trouveront cette réponse insuffisante et inconciliable avec ce qu'on aperçoit dans certains animaux qui paraissent raisonner, réfléchir, examiner le présent, rappeler le passé, prévoir l'avenir, tirer des conséquences de ce qu'ils ont vu à ce qu'ils n'ont point vu; on les voit, logiciens et politiques, conclure juste de certains principes, profiter des expériences, imaginer des ruses, former et conduire un dessein avec la der-

(1) Voyage du monde de Descartes, p. 266.

(2) Voyez le livre qui a pour titre, *Éléments de métaphysique*, p. 213.

nière justesse, et donner souvent le change aux hommes, en ce cas moins raisonnants qu'eux. Voilà ce qui avait fait croire à la plupart des anciens philosophes que les bêtes raisonnent. Empédocle, Pythagore, Galien, Cléanthe, Eudoxe, Porphyre, Elien, Pline, cités par le père Calmet (1), ont été de ce sentiment. Plutarque a fait des traités entiers du raisonnement des animaux, qu'il élève ou peu s'en faut, au-dessus des hommes. Lactance (2), quoique zélé défenseur de la doctrine chrétienne, a soutenu dans son traité de *Ira Dei*, qu'excepté la religion, il n'y a rien en quoi les bêtes n'imitent les hommes et ne participent aux avantages de l'espèce humaine; la différence, selon lui, n'est que du plus au moins par rapport à la raison, à la pensée, à la prévoyance. Mais s'en suit-il de là, comme Bayle paraît le prétendre, qu'il ait cru l'ame des bêtes vraiment spirituelle et de même espèce que l'ame des hommes? Nullement; et les nouveaux philosophes partisans de son opinion nieront absolument cette conséquence. Ils diront que l'ame de l'homme diffère de celle de la bête en ce que la première est capable de connaître le Créateur, et que la seconde n'est capable que de connaître les êtres créés : différence assez notable pour former deux espèces essentiellement distinctes.

C'est un axiome, ajouteront-ils, reçu en philosophie et en théologie que les actes sont spécifiés par leurs objets, *Actus specificantur ab objectis*. L'acte donc de connaissance du Créateur et l'acte de connaissance de la créature sont aussi spécifiquement distingués que leurs objets : or leurs objets, l'être créateur et l'être créé, l'être infini et l'être fini, sont spécifiquement distingués; ils forment deux espèces essentiellement différentes, dont la dernière ne peut jamais égaler la première. Multipliez autant que vous voudrez le nombre des créatures et leurs perfections limitées, jamais elles n'égaleront en dignité ni en perfections leur Créateur et ses attributs sans bornes. Multipliez de même autant que vous voudrez le nombre des actes de connaissance des êtres créés, tous ces actes réunis ensemble, quelque nombreux, quelque intenses, quelque sublimes, quelque excellents que vous les supposiez, n'égaleront jamais l'excellence, la valeur et le prix du moindre acte de connaissance du Créateur. Or il faut raisonner des facultés productrices de ces deux sortes d'actes comme de ces

actes mêmes; et puisque ceux-ci sont spécifiquement distincts, et forment deux espèces différentes, il en est de même des facultés qui les produisent et des substances où elles se trouvent. Par conséquent ces substances qui sont d'une part l'ame humaine et de l'autre l'ame bestiale (s'il est permis d'user de ce mot) sont d'espèce essentiellement différente : la première est d'un ordre supérieur auquel la seconde ne peut jamais parvenir. Eût-elle la pensée, la réflexion, la prévoyance, le raisonnement; fût-elle non seulement politique et logicienne, mais encore physicienne et plus habile mathématicienne qu'Archimède; en un mot, connût-elle tous les objets créés, leur existence, leurs propriétés, leurs rapports, leurs effets; dès qu'elle ne connaît ni ne peut connaître le Créateur, elle est toujours nécessairement inférieure à l'ame de l'homme, qui a essentiellement la faculté de le connaître, - lors même qu'elle n'en a nulle connaissance : car autre chose est la faculté, autre chose l'exercice de la faculté. Celle-ci est essentielle à l'ame humaine et en est inséparable; mais il n'en est pas de même de l'exercice qui lui est accidentel et peut en être séparé sans que pour cela elle perde rien de sa supériorité sur l'ame des bêtes, incapable de connaître Dieu. C'est ainsi qu'un oranger, qui est un arbre d'une espèce supérieure à celle d'un cerisier, conserve toujours sa supériorité spécifique lors même qu'il ne porte aucun fruit et que le cerisier produit beaucoup de cerises, dont l'abondance due à son heureuse fécondité n'empêche pas qu'il ne soit foncièrement incapable de produire une seule orange.

Pourquoi, demandera-t-on, une ame capable de connaître tous les objets créés serait-elle incapable de connaître le Créateur? La moindre connaissance de Dieu est-elle en soi plus difficile que celle de toutes les créatures? Elle est, disons-nous, plus noble, plus relevée, par conséquent en soi plus difficile elle seule que toutes les autres réunies ensemble : quoique réunies, elles ne s'étendent et ne s'élèvent qu'à des êtres limités; elles ne renferment pas la moindre idée de l'infini, qui, contenue dans celle de Dieu, est d'une espèce aussi supérieurement différente de toute autre idée, que l'infini est d'une nature suréminemment différente de tout ce qui est fini.

Mais, dit Bayle, comme de ce que la cire peut recevoir la figure d'un cachet, il s'ensuit manifestement qu'elle est susceptible de la figure de tout cachet; il faut dire aussi que, dès qu'une ame est capable d'une pensée, elle est capable de toute pensée. Comme, lui répondons-nous, de ce qu'un morceau de cire qui n'a que quatre lignes en longueur et en largeur, il s'ensuit manifestement qu'il ne peut recevoir en entier la figure d'un cachet long et large de huit lignes; il faut dire aussi que dès qu'une ame n'a que quatre degrés de perfection dans sa nature, elle n'est point capable d'une pensée qui a huit degrés de perfection dans la sienne.

Ce morceau d'étain, dit encore Bayle, qui

(1) Dictionnaire de la Bible, t. 3, p. 106.

(2) *Solus (homo) sapientia instructus est ut religio-nem solus intelligat, et hæc est hominis atque brutorum vel præcipua, vel sola distantia; nam cætera quæ videntur hominis esse propria, etsi non sint talia in brutis, tamen similia videri possunt... Quid tam proprium homini quam ratio, et providentia futuri? Atqui sunt animalia, quæ latibulis suis diversos et plures exitus pandant; ut, si quod periculum inciderit, fuga pateat obsessis; quod non facerent, nisi inesset illis intelligentia, et cogitatio. Alia provident in futurum.* Cap. 7, pag. 529. Arnobe, autre zélé apologiste de la doctrine chrétienne, dans son second livre, *Adversus Gentes*, paraît avoir attribué, comme Lactance, aux bêtes une ame douée de la pensée et de la raison.

ne fut jamais une assiette, le sera dès que vous le jetterez dans le moule d'une assiette. Vous aurez beau l'y jeter, lui répondons-nous, jamais vous ne changerez sa nature, jamais vous n'en ferez une assiette d'or, quelque bien façonné que soit le moule où vous le mettez. Pareillement vous aurez beau jeter un morceau d'or dans un moule très-mal façonné, il restera toujours or et vous n'en ferez jamais une assiette d'étain. De même, quelque mal organisé que soit le corps de la bête où vous faites entrer l'ame d'un homme, cette ame conservera toujours la noblesse de sa nature et vous n'en ferez jamais une ame de bête. Quelque bien organisé que soit un corps humain auquel vous unissez l'ame d'une bête, jamais cette ame ne perdra son ignoble nature et ne parviendra à la dignité de l'ame d'un homme.

S'il y avait, c'est encore Bayle qui parle, des substances qui, dans les corps organisés, eussent des pensées beaucoup plus sublimes que les nôtres, pourrait-on dire qu'elles sont d'une nature plus parfaite que notre ame? Non sans doute, répond Bayle; et quelle raison en donne-t-il? La voici : Si notre ame, ajoutait-il, était transportée dans ces corps-là, elle y aurait des pensées beaucoup plus sublimes que les nôtres. Cela serait vrai, répliquons-nous, si les dispositions organiques de ces corps-là étaient cause efficiente, ou cause occasionnelle totale de ces pensées : mais si elles n'en sont que cause occasionnelle partielle, si elles n'influent qu'en partie et que par manière d'occasion dans la production de ces pensées, il est faux que notre ame, transportée dans ces corps, eût des pensées beaucoup plus sublimes que les nôtres.

Éclaircissons ceci par l'hypothèse suivante (1). En admettant comme véritable, ou du moins comme bien probable le sentiment commun des théologiens, qui enseignent que la substance de l'ange est d'une espèce différente et d'une nature plus parfaite que l'ame de l'homme, supposons qu'un ange anime un corps humain très-bien organisé, les pensées de cet ange seront plus sublimes que ne seraient celles d'une ame humaine si elle était unie à ce même corps. Supposons ensuite qu'un autre ange est uni à un autre corps humain mal ou moins bien organisé, les pensées de ce second ange seront moins sublimes que celles du premier,

mais toutefois elles pourraient être plus sublimes que ne le seraient celles d'une ame humaine si elle animait ce même corps. Pourquoi? C'est que suivant les lois que Dieu est supposé avoir librement établies touchant l'union de l'ange ou de l'ame avec un corps humain, l'organisation plus ou moins bonne de ces corps influe, comme cause non efficiente ou physique, mais seulement morale ou occasionnelle, sur la production des pensées, sur laquelle, selon les mêmes lois, influe aussi la perfection plus ou moins grande de la substance spirituelle qui est unie à ce corps : par conséquent l'organisation n'y influe qu'en partie; et quoique elle soit également bonne dans le corps animé par un ange dans la première hypothèse, les pensées de cet ange et celles d'une ame humaine qu'on supposerait transportées dans ce même corps ne seraient pas également sublimes; mais elles diffèreraient autant en sublimité que la substance ou nature angélique et la nature ou substance d'une ame humaine diffèrent spécifiquement en excellence et en perfection : pareillement, quoique l'organisation soit également défectueuse ou moins bonne dans le corps animé par un ange dans la seconde hypothèse, les pensées de ce second ange, quoique moins sublimes que celles du premier, pourraient surpasser en sublimité celles qu'aurait une ame humaine qui animerait le même corps.

Il est facile d'appliquer ces suppositions à celles que fait Bayle. Unissez, dit-il, l'ame d'une bête à un corps humain bien choisi, ce sera l'ame d'un habile homme et non plus celle d'une bête. Si cela est, il a droit d'en conclure que toute la différence des ames et des pensées ne vient que de la différente structure des corps et des organes : mais s'il admet ici ces fausses conséquences qu'en tirent les matérialistes, il détruit, en se contredisant soi-même, les vrais principes qu'il établit contre eux dans d'autres endroits de ses ouvrages. Non seulement il y soutient que, *puisque l'ame de l'homme est pensante, elle est immatérielle, et que le dogme de son immortalité doit être considéré comme un des plus importants articles de bonne philosophie* (Diction. hist., t. 2, p. 626, au mot Dicéarque); non seulement il prouve que la pensée ne peut convenir qu'à un être indivisible qui ait une unité proprement dite, parce que si la substance qui pense n'était une que de la manière qu'un globe est un, elle ne verrait jamais tout un arbre, et serait très-insensible aux coups de bâton, vu que la douleur se diviserait en autant de particules qu'il y en a dans les organes frappés, qui en contiennent une infinité (Ibid., t. 3, p. 674, au mot Leucippe) : mais encore il démontre que le seul arrangement des organes du corps ne peut pas faire qu'une substance qui n'avait jamais pensé devienne pensante. Il fait là-dessus plusieurs bons raisonnements qui, quoique longs, méritent que nous les rapportions en entier, pour le mieux combattre avec ses propres armes.

Tout ce que peut faire, dit Bayle lui-même,

(1) Voici une autre hypothèse dont l'on peut tirer un pareil éclaircissement. Qu'on suppose deux musiciens inégalement habiles, de sorte que l'habileté de l'un soit le double de celle de l'autre, et deux luths inégalement bons, en sorte que la bonté de l'un soit le triple de celle de l'autre : sans doute que le plus habile musicien jouera doublement mieux du luth que n'en jouerait le moins habile; celui-ci toutefois pourra mieux jouer de ce meilleur luth que celui-là ne jouerait du luth moins bon, dont la bonté est triplement inférieure à celle de l'autre. La raison en est que ce n'est pas seulement le plus ou le moins d'habileté du joueur de luth qui influe sur le plus ou moins de perfection du jeu de cet instrument; mais encore le plus ou le moins de bonté de ce même instrument.

l'arrangement de ces organes se réduit, comme dans l'horloge, à un mouvement local diversément modifié. La différence ne peut être que du plus au moins. Mais comme l'arrangement des diverses roues qui composent une horloge ne servirait de rien pour produire les effets de cette machine, si chaque roue, avant que d'être placée d'une certaine façon, n'avait actuellement une étendue impénétrable, cause nécessaire de mouvement dès qu'on est poussé avec un certain degré de force; je dis aussi que l'arrangement des organes du corps de l'homme ne servirait de rien pour produire la pensée, si chaque organe, avant que d'être mis à sa place, n'avait actuellement le don de penser. Or ce don est autre chose que l'étendue impénétrable; car tout ce que vous pouvez faire dans cette étendue en la tirillant, en la frappant, en la poussant de tous les sens imaginables, est un changement de situation, dont vous concevez pleinement toute la nature et toute l'essence, sans avoir besoin d'y supposer aucun sentiment, et lors même que vous niez qu'il y ait là aucun sentiment. Il y a eu de grands génies qui se sont montrés un peu trop tardifs de cœur à croire (Luc. 24, 25) sur la distinction de l'ame de l'homme d'avec le corps; mais personne que je sache n'a osé dire jusqu'ici qu'il concevait clairement qu'afin de faire passer une substance de la privation de toute pensée à la pensée actuelle il suffisait de la mouvoir, en sorte que ce changement de situation était, par exemple, un sentiment de joie, une affirmation, une idée de vertu morale, etc., et quand même quelques-uns se vanteraient de concevoir cela clairement, ils ne mériteraient point d'être crus; il faudrait leur alléguer un passage d'Aristote que je cite dans un autre endroit. Quelle absurdité ne serait-ce pas que de soutenir qu'il y a deux espèces de couleurs, l'une qui est l'objet de la vue, et rien plus; l'autre qui est l'objet de la vue, et de l'odorat aussi! Il est encore plus absurde de soutenir qu'il y a deux espèces de rondeurs, l'une qui consiste simplement en ce que les parties de la circonférence d'un corps sont également éloignées du centre; l'autre qui avec cela est un acte par lequel le corps rond sent qu'il existe, et qu'il voit autour de lui plusieurs autres corps. La même absurdité se rencontre à soutenir qu'il y a deux sortes de mouvements circulaires, l'une qui n'est autre chose que le changement de situation sur une ligne dont les parties sont également éloignées du centre; l'autre qui avec cela est un acte d'amour de Dieu, une crainte, une espérance, etc. Ce que j'ai dit de la rondeur par rapport à la vision se peut appliquer à toutes sortes de figures par rapport à toutes sortes de pensées; et ce que j'ai dit du mouvement circulaire n'a pas moins de force à l'égard de toutes les autres lignes sur lesquelles un corps se peut mouvoir ou lentement et vite. Et ainsi l'on doit conclure que la pensée est distincte de toutes les modifications du corps qui soient venues à notre connaissance, puisqu'elle est distincte de toute figure et de tout changement de situation; mais n'étant point question de cela ici, contentons-nous de conclure que Dieu, car,

pour raisonner conséquemment, devait admettre la pensée dans toutes sortes de matières; car sans cela il était absurde de prétendre que, pourvu qu'on mît quelques veines, quelques artères, etc., les unes auprès des autres, comme les différentes pièces d'une machine, on produirait le sentiment de couleur, de saveur, de son, d'odeur, de froid, de chaud, l'amour, la haine, l'affirmation, la négation, etc. (Ibid., t. 2, p. 628.)

Tous ces raisonnements de Bayle font voir que, suivant ses principes, l'organisation plus ou moins parfaite ne saurait être cause physique des pensées plus ou moins sublimes; mais qu'elle peut seulement en être cause occasionnelle, en conformité des lois librement établies de Dieu pour ce qui concerne l'union d'une ame à un corps. Or Dieu, en établissant ces lois, n'a-t-il pas pu faire dépendre le plus ou le moins de sublimité dans les pensées, non seulement du plus ou du moins de perfection dans l'arrangement des organes du corps, mais encore du plus ou du moins de perfection dans les natures des ames spécifiquement différentes les unes des autres; en sorte que les ames humaines étant naturellement plus parfaites que les ames des bêtes, la supériorité de leurs pensées sur celles des animaux provient en partie de cette plus grande perfection de leur nature? Oui, sans doute, il est clair que ces lois étant, de l'aveu même de Bayle, arbitraires, Dieu a pu établir une telle dépendance; et cela seul démontre que quand même l'ame des bêtes serait pensante, il ne s'ensuit pas qu'elle soit de même espèce et de nature aussi parfaite que l'ame des hommes, quoique le plus ou le moins de perfection des organes de leurs corps influe en partie sur le plus ou le moins de noblesse de leurs pensées. C'est ainsi qu'encore que le plus ou moins de dureté des pièces de charpente qu'on emploie à un édifice et pour la façon desquelles on emploierait deux marteaux, l'un de fer, l'autre de bois, influe sur le plus ou le moins de perfection de l'ouvrage, il ne s'ensuit pas que ces deux marteaux, dont chacun y influe aussi plus ou moins à proportion de son plus ou de son moins d'idoneité, soient de même espèce.

Enfin, pour saper par le fondement cette proposition sur laquelle s'appuie principalement Bayle, *Dès qu'une ame est capable d'une pensée, elle est capable de toute pensée*, voici un raisonnement qui, suivant l'auteur de l'*Essai philosophique* sur l'ame des bêtes (M. Bouiller), en démontre la fausseté. Les esprits créés et finis conviennent avec l'esprit incréé et infini qui est Dieu, par l'attribut commun de la pensée. Donc, si la proposition de Bayle est vraie, il ne saurait y avoir en Dieu de pensée ni d'idée dont ces esprits ne soient susceptibles. Donc ces esprits auront une intelligence infinie; donc ils seront infinis comme Dieu, et par conséquent incréés. Qu'est-ce qui met une différence essentielle entre Dieu et les esprits créés? Ce sont les bornes de leur essence; c'est qu'ils ont un fonds de pensée limité et

dont l'espèce est fixée par ces limites. Donc, quoique capables de pensée, ils ne sont pas capables de toute pensée. S'ils étaient capables de toute pensée, le fonds de leur pensée, le principe de leur activité serait infini, et rien ne les distinguerait d'avec l'esprit infini.

Ce raisonnement est traité de méprisable sophisme par un autre écrivain, qui lui oppose la réponse suivante. *L'homme, dit-il, rencontre dans la recherche de la vérité deux grands obstacles, les préjugés et la préoccupation. Ses sens le distraient, son imagination est libertine, et il faut qu'il prenne beaucoup sur lui pour considérer attentivement un objet. Il doit marcher bride en main, user de méthode, aller des choses connues aux inconnues, des simples aux composées; mais il précipite ordinairement sa marche, il se trompe, il s'égare, une curiosité insatiable le porte à vouloir tout savoir, et il ne sait rien parfaitement. Il peut successivement s'appliquer à la considération d'un objet, et ensuite d'un autre, et cela jusqu'à l'infini; mais que la condition du pauvre esprit humain est humiliante! s'il acquiert une nouvelle science, il en oublie une autre qu'il avait acquise auparavant, une nouvelle pensée chasse les précédentes; il faut se les rappeler, et cela ne se fait pas sans peine; tel est le sort de la pauvre condition humaine. Que celui de l'ange est différent! sans préjugé, sans distraction, il voit les effets dans leurs causes, il en juge avec évidence; mais il ne juge pas de tous, parce que les objets intelligibles sont infinis, et que l'esprit de l'ange, quelque parfait qu'il soit, est limité et fini, il passe successivement de la considération d'un objet à un autre, et le chemin qu'il a à faire est fini. Dieu au contraire a tout à la fois et dans le même instant les idées des choses nécessaires, contingentes, passées, présentes, futures et non futures ou possibles: ce qui ne peut convenir qu'à une intelligence infinie.*

Cette réponse satisfait-elle? Nullement: car, 1^o pour combattre son auteur par l'aveu qu'il y fait que l'ange et l'homme sont d'une espèce ou condition différente, cette différence qui, suivant l'opinion commune, provient de ce que l'intelligence angélique est essentiellement plus noble, plus parfaite que celle de l'ame humaine, n'empêche pas que l'une et l'autre ne soient très-éloignées d'atteindre à l'intelligence infinie de Dieu: mais celle de l'ange en est moins éloignée que celle de l'homme, qui, s'il est d'espèce différente, ne peut avoir toutes les pensées sublimes que peut avoir un ange.

2^o La supériorité de l'intelligence divine au-dessus de l'angélique et de l'humaine, n'empêche pas que ces deux-ci ne renferment comme celle-là la faculté d'avoir des pensées; faculté infinie, à la vérité, en Dieu, et limitée en l'ange et en l'homme: mais cette limitation dans les substances spirituelles de l'un et de l'autre ne donne pas droit d'en conclure que l'une et l'autre sont essentiellement égales et par conséquent de même espèce. On peut raisonner des substances spirituelles comparées les unes aux autres

comme des modifications spirituelles comparées semblablement les unes aux autres. Comparons, par exemple, la simple perception avec le jugement, la connaissance avec l'amour, la joie avec la tristesse; ce sont là autant de modalités qui toutes sont limitées; elles ne sont pas néanmoins égales et de la même espèce; elles sont si essentiellement distinctes, qu'une simple perception ne peut jamais devenir un jugement, ni un acte de connaissance devenir un acte d'amour, ni un sentiment de joie devenir un sentiment de tristesse. Pourquoi Dieu, qui peut produire des modifications spirituelles dont la limitation n'empêche pas qu'elles ne soient d'une nature ou espèce essentiellement différente, ne pourrait-il pas produire pareillement des substances spirituelles qui, quoique toutes limitées, n'aient pas toutes une égale limitation, mais dont les unes essentiellement plus nobles et moins éloignées de l'infinie perfection de Dieu, soient spécifiquement distinguées de celles qui, moins nobles, en seraient plus distantes? N'est-ce pas se former une idée bien digne de l'Etre infiniment parfait et de sa toute-puissance, que de se le représenter comme pouvant créer divers ordres de substances spirituelles, dont les unes essentiellement inférieures et les autres foncièrement supérieures, sont en très-grand nombre, et dont les espèces différentes forment une espèce de gradation et d'échelle de perfections diverses qui aillent toujours en croissant et montant vers l'élévation suprême de la majesté divine, sans pouvoir jamais y atteindre? rien donc n'empêche d'admettre des différences essentielles entre les êtres pensants; et cela suffit, selon les principes mêmes de Bayle (1), pour faire voir le faux de cet argument. Une ame est capable d'avoir une pensée, une connaissance qui ne s'étend qu'à un seul objet: donc elle est capable d'avoir toute pensée, toute connaissance, même celle qui embrasserait tout à la fois une foule d'objets. Cette conséquence n'est-elle point aussi fausse que celle par laquelle on conclurait de ce qu'un petit corps est capable d'occuper un espace proportionné à sa petitesse qu'il est capable d'occuper et de remplir tout espace, même celui que remplirait un grand corps? Ne ressemble-t-elle point encore à celle par laquelle on inférerait de ce qu'un pygmée peut porter quelque fardeau qu'il peut aussi porter tout fardeau, même celui pour lequel il faudrait la force d'un géant? Ne ressemble-t-elle pas

(1) En niant que Dieu a pu faire des corps qui feraient machinalement tout ce que nous voyons faire aux autres hommes, on ne prétend pas donner des bornes à la puissance et à la science de Dieu. On veut seulement signifier que la nature des choses ne souffre point que les facultés communiquées à la créature n'aient pas nécessairement certaines limitations. Il faut de toute nécessité que l'action des créatures soit proportionnée à leur état essentiel, et qu'elle s'exécute selon le caractère qui convient à chaque machine: car, selon l'axiome des philosophes, tout ce qui est reçu se proportionne à la capacité du sujet; *Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*. Dict. hist., t. 4, p. 918.

encore à celle par laquelle on conclurait de ce qu'un arbre est capable de porter un fruit qu'il est capable de produire toutes sortes de fruits ? N'est-elle pas encore semblable à celle par laquelle on conclurait de ce que Dieu peut avoir une pensée, une affection spirituelle, qu'il peut avoir toute pensée, même celle qui est affligeante, toute affection, même celle qui est douloureuse ? La fausseté évidente de ces conclusions montre évidemment la fausseté du raisonnement de Bayle et la vérité de notre assertion ; que quand même les bêtes seraient capables de penser aux êtres créés, de les connaître, de les aimer, il ne s'ensuit pas de là qu'elles soient capables de la pensée, de la connaissance, de l'amour du Créateur. Capacité toutefois requise pour qu'une âme soit, à proprement parler, spirituelle et de même espèce que la nôtre.

TROISIÈME ASSERTION. *Supposé que l'âme des bêtes soit foncièrement spirituelle et d'une espèce aussi noble que l'âme humaine, point de certitude, point même de vraisemblance que leur âme meure avec leur corps et soit anéantie.*

Quelle apparence que Dieu veuille anéantir l'âme dans le moment où il la sépare du corps, puisque n'étant pas matérielle, elle est par sa nature un être entièrement étranger à ce corps, un être d'une nature tout-à-fait différente et fort supérieure à celle de ce corps ? Quelle apparence que Dieu anéantisse toutes les âmes des bêtes, lui qui n'anéantit pas un seul atome dans tout l'univers, lui qui n'anéantit pas le corps, quoique beaucoup moins parfait que l'âme, puisqu'il est plus parfait de penser que de ne penser pas ? Mais, demande-t-on, si ces âmes sont supposées de même espèce que celle de l'homme, et radicalement capables de le connaître et de l'aimer, 1° d'où vient qu'elles ne le connaissent ni ne l'aiment pas ? 2° pourquoi sont-elles unies à des corps où elles ont tant à souffrir ? 3° que deviennent-elles après qu'elles en sont séparées ? Pour résoudre ces questions, nous n'aurons pas recours à l'opinion d'un célèbre philosophe.

M. Leibnitz prétend que toute monade peut de simple *entéléchie* et d'âme seulement végétative devenir une âme sensitive, et d'âme sensitive devenir âme raisonnable et spirituelle, comme celle de l'homme, quoiqu'elle ne le devienne pas (1). Ainsi l'âme des bêtes,

(1) Suivant cette opinion, l'âme de l'homme et l'âme de la bête sont foncièrement de même espèce ; mais elles ne sont pas de même condition ; et il faut leur appliquer ce que plusieurs théologiens disent des différents chœurs des anges, qu'encore qu'ils soient tous de même espèce, ils sont toutefois de diverse condition, en conséquence du bon plaisir de Dieu, qui les a distribués en différentes classes, les unes supérieures, les autres inférieures, et qui les a tous distingués par la diversité des emplois, des ministères et des fonctions auxquels il a destiné les individus qui forment chaque chœur : en sorte, par exemple, que la fonction propre et caractéristique des séraphins est différente de celle des ché-

quoique foncièrement capable de devenir âme humaine, ne le devient jamais ; quoique capable de connaître et aimer Dieu, ne l'aime ni ne le connaît jamais. Dieu n'est pas plus tenu de lui donner cette connaissance et cet amour dont elle est capable, que de donner à l'élément de l'eau capable de devenir feu, ou au feu capable de devenir eau, des propriétés ignées ou aqueuses. Pourquoi donc ne leur donne-t-il pas cette connaissance et cet amour ? C'est qu'il ne les a pas destinées à cette fin, de même qu'il n'a pas destiné l'eau à devenir feu, ni le feu à devenir eau : c'est qu'il a voulu par là mettre plus d'admirable variété dans ses ouvrages, montrer plus manifestement qu'il est le maître de ses dons, et à fournir à l'homme qu'il en a plus favorisé, un motif de l'en remercier et d'imiter cet ancien philosophe qui rendait grâces à la Divinité de ce que pouvant ne le faire qu'un cheval, un ciron, elle avait bien voulu le faire homme. Quant aux maux que souffrent les bêtes, ils sont compensés par des

rubins. Comme ceux-ci, quoique de même espèce que ceux là, sont restreints par l'institution primitive de Dieu à une condition moins noble dont ils ne peuvent jamais sortir ; ainsi, en supposant que les âmes des bêtes sont radicalement de même espèce que les âmes des hommes, on est en droit de supposer que leur condition, fort inférieure à la nôtre, en est tellement différente que, selon l'ordre établi de Dieu, elles ne peuvent jamais atteindre à la dignité des âmes humaines destinées par la volonté divine à la connaissance et à l'amour de leur Créateur. Dans cette hypothèse il en serait de la diversité des âmes comme de la diversité des différents éléments de la matière, que plusieurs philosophes croient homogène et foncièrement uniforme dans tous les corps qui conséquemment, sont tous de même espèce ; mais cela ne les empêche pas de soutenir que la matière, au moment de sa création, a été divisée en plusieurs ordres ou genres de corpuscules différents les uns des autres en masse, en gravité, en dureté, en flexibilité, en figure, etc., de sorte que chaque genre de corpuscules, chaque élément conserva toujours la différence qui le caractérise, et ne peut être converti en un autre ; par exemple, que l'élément de l'eau ne peut être changé en l'élément du feu par les lois du mouvement ou par les forces actives d'un être créé, mais seulement par la volonté toute-puissante du Créateur, qui néanmoins ne pourrait pas changer l'un en l'autre, s'ils étaient foncièrement d'espèce différente : car les espèces sont des essences. Or les essences sont immuables ; l'une ne peut pas être convertie en l'autre : la substance, par exemple, ne peut devenir accident, ni l'accident devenir substance ; le corps ne peut devenir esprit, ni l'esprit devenir corps, et il n'est pas plus possible à Dieu de communiquer la pensée à la matière, ou la matérialité à l'être pensant, que de communiquer la figure carrée au cercle, ou la ronde au triangle. Si quelqu'un prétendait que par-là nous bornons la puissance infinie de Dieu, s'il demandait avec M. de Voltaire : « Quel est l'homme qui osera assurer sans une impiété absurde, qu'il est impossible au Créateur de donner à la matière la pensée ? » (*Lettres philosophiques.*) Nous lui répondrions que c'est lui-même qui borne le pouvoir divin, et nous lui demanderions à notre tour par une évidente rétorsion : *Quel est l'homme qui osera assurer sans une impiété absurde qu'il est impossible au Créateur de créer une substance incapable de penser, un cercle incapable d'être carré, un triangle incapable d'être rond ?*

biens équivalents qui, tôt ou tard, leur sont accordés dans les différents états par où elles passent successivement. Quoique fort éloigné d'épouser cette singulière opinion, ne peut-on pas la faire valoir comme probable, par un argument qu'on appelle *ad hominem*, contre les incrédules, zélés partisans et admirateurs du philosophe de Leipsick, que Bayle (*Tom. 4, p. 913*) nomme l'un des plus grands esprits de l'Europe, et que les Encyclopédistes (*Tom. 9, p. 379*) disent faire lui seul autant d'honneur à l'Allemagne que Platon, Aristote et Archimède ensemble en font à la Grèce?

Nous ne recourrons pas non plus au système qu'a mis au jour l'auteur de l'*Amusement philosophique sur le langage des bêtes*. Mais comme il a fait naître l'idée d'une autre hypothèse beaucoup plus plausible et plus propre à nous servir de preuve, nous allons en tracer le précis d'après son inventeur.

Tout le monde, dit-il, convient que les bêtes connaissent. Elles ont donc une âme. Mais cette âme est-elle matière ou esprit? Il faut qu'elle soit l'un ou l'autre, et vous n'osez cependant dire ni l'un ni l'autre. Vous n'osez avancer qu'elle est matière, puisqu'il faudrait supposer que la matière peut connaître. Direz-vous que c'est un esprit? Non. Ce sentiment entraîne des conséquences contraires aux principes de la Religion. Eh bien, ajoute-t-il, je vais lever toutes ces difficultés. Apprenez que les bêtes ont une âme spirituelle comme la nôtre, et que ce sentiment, loin de contredire les principes de la Religion, y est tout-à-fait conforme ainsi qu'à la raison.

La raison nous porte naturellement à croire que les bêtes ont une âme spirituelle, et la seule chose qui s'oppose à ce sentiment, ce sont les conséquences que l'on en tirerait, et entre autres celle-ci, que les hommes ne diffèreraient des bêtes que du plus au moins, ce qui ruinerait les fondements de toute religion. Donc, ajoute-t-il, si je puis éluder toutes ces conséquences, si je puis donner aux bêtes une âme spirituelle sans intéresser les dogmes de la Religion, il est évident que mon système, étant d'ailleurs le plus conforme à la raison, est l'unique système recevable.

Or je le puis et le fais le plus aisément du monde. Je trouve même le moyen d'expliquer par la même voie plusieurs passages fort obscurs de l'Ecriture sainte, et de résoudre de grandes difficultés auxquelles on ne répond pas bien. C'est ce qu'il faut développer plus en détail.

La Religion nous apprend que les démons ont été réprouvés du moment qu'ils ont péché, et qu'ils sont condamnés à brûler éternellement dans l'enfer. Mais l'Eglise n'a pas décidé qu'ils souffrent dès à présent le supplice auquel ils sont condamnés. On peut donc croire qu'ils ne le souffrent pas encore, et que l'exécution de la sentence portée contre eux est réservée au jour du jugement dernier. Il n'en est pas ainsi des âmes des hommes : car l'Eglise a décidé que nos âmes sont jugées au moment de leur séparation

d'avec le corps, et que la sentence est exécutée dans le moment, de sorte que ceux qui meurent dans la disgrâce de Dieu sont plongés à l'instant dans les flammes de l'enfer. Mais l'Eglise n'a rien décidé de semblable des démons. Il est vrai qu'on se le persuade assez communément, et qu'il y a une infinité de personnes à qui il n'est pas même venu en pensée d'en douter. Mais par la raison même qu'on le croit sans réflexion et sans examen, cette opinion n'étant d'ailleurs appuyée ni sur l'Ecriture, ni sur l'autorité des saints pères, ni sur aucune décision, ne fait point dans l'Eglise une tradition à laquelle on soit obligé de se soumettre : d'autant plus que mon sentiment n'est point absolument nouveau, et que je pourrais citer quelques auteurs qui l'ont insinué, entre autres un écrivain ecclésiastique, Victor, prêtre d'Antioche, qui l'a formellement publié dans ses ouvrages.

D'ailleurs, lorsque j'avance que les démons ne souffrent pas encore les peines de l'enfer, ce n'est pas une supposition gratuite; mais c'est une proposition appuyée de preuves. C'est un article de la foi que le démon nous tente pour nous porter au péché, qu'il nous tend des pièges pour nous faire tomber, qu'il rode sans cesse autour de nous, suivant l'expression de saint Pierre, pour trouver l'occasion de nous dévorer; il nous remplit l'esprit de mauvaises suggestions; il s'empare des corps, et lorsqu'il s'en est une fois mis en possession, ce n'est point toujours par des fureurs qu'il fait sentir sa présence. Il rit quelquefois, il chante, il se plaît à embarrasser les ministres de l'Eglise qui le veulent chasser. Il raisonne du plus grand sangfroid, comme lorsqu'il tenta Jésus-Christ dans le désert et qu'il séduisit Eve dans le paradis terrestre. Or représentez-vous quelqu'un dans l'enfer tel que la foi nous le dépeint, pénétré dans toute sa substance, dévoré, consumé d'un feu dont la vivacité passe tout ce que l'on peut imaginer, et concevez si un homme, si un esprit dans cet état peut s'occuper de quelque autre chose que de l'effroyable tourment qu'il endure. Dites-moi qu'il est transporté de fureur, et que tous ses moments sont remplis par de nouveaux accès de rage et de désespoir, je le conçois nécessairement. Mais qu'il ait le loisir de songer à nous tenter et à ruser avec nous, c'est ce qui est incompréhensible; et il faudrait conclure ou que les démons ne nous tentent pas, ou que les tourments de l'enfer ne sont pas aussi grands qu'on nous les représente: deux conséquences également contraires à la foi. Concluons donc que les démons ne sont point encore livrés aux tourments.

Je sais ce que disent nos théologiens, que les démons portent partout avec eux leur enfer, et j'en conviens. Je ne crois pas même qu'il soit permis d'en douter. Mais expliquons-nous. Pour qu'il soit vrai de dire que les démons portent partout avec eux leur enfer, faut-il qu'ils en souffrent dès à présent les tourments? Non. Il suffit qu'ils y

soient condamnés par un arrêt irrévocable dont ils portent partout la honte et les premiers effets, comme je l'expliquerai dans un moment. Ne dirions-nous pas d'un scélérat dont on suspendrait le supplice pour lui faire traîner quelques jours d'une vie misérable et ignominieuse qu'il porte partout avec lui la roue sur laquelle il doit expirer. C'est ainsi que les démons portent partout avec eux leur enfer. Leur arrêt est prononcé sans aucune espérance de grâce ; ils sont condamnés sans retour, ils en portent partout la flétrissure éternelle, ce souvenir affreux ne les quitte point, et par conséquent ils portent partout avec eux leur enfer, c'est-à-dire l'idée de l'enfer qui les attend. Mais nous avons tout lieu de croire qu'ils n'en souffrent pas encore les supplices réels.

Eh ! pourquoi ne le croirions-nous pas, si l'Ecriture sainte le dit formellement ? Dans la sentence que Jésus-Christ prononce d'avance contre les réprouvés, comment s'exprime-t-il ? *Allez, maudits, au feu éternel qui est préparé au démon et à ses anges (Matth. 25, 41)*. Il ne dit pas que le démon et ses anges brûlent dès à présent dans ce feu. Il dit seulement que ce feu leur est préparé, et les attend au dernier jour, qui sera le commencement de leurs tourments. Cela est conforme à cet autre endroit de l'Evangile où les démons chassés par Jésus-Christ se plaignent à lui-même de la peine qu'il leur faisait en les chassant du corps des possédés. *Pourquoi, lui disaient-ils, êtes-vous venu nous tourmenter avant le temps (Id. 8, 29)* ? Quel sens raisonnable peut-on donner à cette expression si les démons souffrent dès à présent le supplice de l'enfer ? Le mal que Jésus-Christ leur faisait en les chassant était certainement trop léger en comparaison de leurs tourments pour mériter leurs plaintes ; mais ne devant commencer à souffrir le feu de l'enfer qu'au dernier jour, ils ne laissaient pas d'être, en attendant, sensibles à des peines beaucoup moindres, et ils croyaient avoir quelque sujet de se plaindre de ce que Jésus-Christ les tourmentait avant ce temps marqué par la justice divine.

Ce que je prétends conclure, c'est que, en attendant le jour du jugement dernier, Dieu pour ne pas laisser inutiles tant de légions d'esprits réprouvés les a répandus dans les divers espaces du monde pour servir aux desseins de sa providence et faire éclater sa toute puissance. Les uns, laissés dans leur état naturel, s'occupent à tenter les hommes, à les séduire, à les tourmenter, soit immédiatement, comme le démon de Job et ceux qui s'emparent des corps humains, soit par le ministère des sorciers et des revenants. Ce sont ces esprits malfaisants que l'Ecriture appelle les *puissances des ténèbres* et les *puissances de l'air* (Eph. 2, 2). Des autres, Dieu en fait des millions de bêtes de toute espèce qui servent aux usages de l'homme, qui remplissent l'univers et font admirer la sagesse et la toute puissance du Créateur. Par ce moyen, ajoute-t-il, je conçois sans peine comment d'une part les démons peuvent nous

tenter, et de l'autre comment les bêtes peuvent penser, connaître, sentir et avoir une âme spirituelle, sans intéresser les dogmes de la Religion. Je ne suis plus étonné de leur voir de l'adresse, de la prévoyance, de la mémoire, du raisonnement. J'aurais plutôt lieu d'être surpris qu'elles n'en aient pas davantage, puisque vraisemblablement leur âme est plus parfaite que la nôtre ; mais j'en découvre la raison. C'est que dans les bêtes comme dans nous, les opérations de l'esprit sont assujetties aux organes matériels de la machine à laquelle il est uni, et ces organes étant dans les bêtes plus grossiers et moins parfaits que dans nous, il s'ensuit que la connaissance, les pensées et toutes les opérations spirituelles des bêtes doivent être aussi moins parfaites que les nôtres, et si ces esprits superbes connaissent leur état, quelle humiliation pour eux de se voir ainsi réduits à n'être que des bêtes ! Mais, soit qu'ils le connaissent ou non, une dégradation si honteuse est toujours pour eux ce premier effet de la vengeance divine dont j'ai parlé. C'est un enfer anticipé.

Persuadés que nous sommes que les bêtes ont du sentiment, à qui de nous n'est-il pas arrivé mille fois de les plaindre des maux excessifs auxquels la plupart d'entre elles sont exposées, et qu'elles souffrent réellement ? Que les chevaux sont à plaindre, disons-nous, à la vue d'un cheval qu'un impitoyable charretier accable de coups ! Qu'un chien que l'on dresse à la chasse est misérable ! Que le sort des bêtes qui vivent dans les bois est triste ! Continuellement elles essuient toutes les injures de l'air ; toujours agitées de la crainte de devenir la proie des chasseurs ou d'un animal plus féroce, obligées de chercher sans cesse avec beaucoup de fatigue une légère et insipide nourriture, souffrant souvent une faim cruelle, et sujettes d'ailleurs aux maladies et à la mort. Que les hommes soient assujettis à toutes les misères qui les accablent, la Religion nous en apprend la raison : c'est qu'ils naissent pécheurs. Mais quel crime ont commis les bêtes pour naître sujettes à des maux si cruels ?

Si vous croyez que la réflexion que je viens de faire combat ce que vous appelez en théologie l'état de pure nature, vous vous trompez. Je reconnais comme vous qu'indépendamment d'aucun péché Dieu pouvait créer l'homme (à plus forte raison les bêtes) sujet à toutes les misères qui sont la suite naturelle de sa constitution. Mais ces maux que nous souffrons sont-ils tels en effet qu'ils auraient été dans l'état de pure nature ? Non. Vous êtes obligés de convenir qu'ils sont beaucoup plus grands, et plusieurs théologiens proposent, même après saint Augustin, cet excès de misères comme une preuve de l'existence du péché originel. Que devons-nous donc penser de l'excès effroyable de misères que souffrent les bêtes, misères beaucoup plus grandes que celles des hommes ? C'est dans tout autre système un mystère incompréhensible, au lieu que dans le sentiment que je propose, rien de plus aisé a

comprendre. Les esprits rebelles méritent un châtement encore plus rigoureux ; trop heureux que leur supplice soit différé. En un mot, la bonté de Dieu est justifiée : l'homme lui-même est justifié ; car quel droit aurait-il de donner la mort sans nécessité et souvent par pur divertissement à des millions de bêtes, si Dieu ne l'avait autorisé ; et un Dieu bon et juste aurait-il pu donner ce droit à l'homme, puisque après tout les bêtes sont aussi sensibles que nous-mêmes à la douleur et à la mort, si ce n'étaient autant de coupables victimes de la vengeance divine ?

Voici quelque chose de plus fort et de plus intéressant. Les bêtes sont naturellement extrêmement vicieuses. On sait bien qu'elles ne pèchent point, parce qu'elles ne sont pas libres ; mais il n'y manque que cette condition. Les bêtes carnassières et les oiseaux de proie sont cruels. Beaucoup d'insectes de la même espèce se dévorent les uns les autres. Les chats sont perfides et ingrats. Les singes sont malfaisants. Les chiens sont envieux. Toutes sont jalouses et vindicatives à l'excès, sans parler de beaucoup d'autres vices que nous leur connaissons ; et en même temps qu'elles naissent si vicieuses, elles n'ont, disons-nous, ni la liberté, ni aucun secours pour résister au penchant qui les entraîne. Elles sont, comme on dit dans l'école, nécessitées à faire le mal, à troubler l'ordre général, à commettre tout ce qu'il y a dans la nature de plus contraire à l'idée que nous avons de l'équité naturelle et aux principes de la vertu. Quels monstres dans un monde originellement créé pour y faire régner l'ordre et la justice ! C'est ce qui en partie persuada autrefois aux manichéens qu'il devait y avoir deux principes des choses, l'un bon, l'autre mauvais, et que les bêtes n'étaient pas l'ouvrage du bon principe. Erreur monstrueuse : mais comment, après tout, se persuader que les bêtes soient sorties des mains du Créateur avec des qualités si étranges ? Si l'homme est aussi méchant et aussi corrompu qu'il l'est, c'est que par son péché il a lui-même perverti l'heureux naturel que Dieu lui avait donné en le formant. Il faut donc dire de deux choses l'une, ou que Dieu a pris plaisir à former les bêtes aussi vicieuses qu'elles sont, et à nous donner dans elles des modèles de tout ce qu'il y a de plus honteux, ou qu'elles ont, comme l'homme, un péché d'origine qui a perverti leur première nature.

La première de ces propositions fait une extrême peine à penser, et est formellement contraire à l'Écriture sainte, qui dit que tout ce qui sortit des mains de Dieu à la création du monde *était bon* et même *fort bon* (*Gen. 1, 31*). Car si les bêtes étaient telles alors qu'elles sont aujourd'hui, comment pourrions-nous dire qu'elles fussent *bonnes* et *fort bonnes* ? Où est le bien qu'un singe soit si malfaisant, qu'un chien soit si envieux, qu'un chat soit si perfide ? Aussi plusieurs auteurs ont-ils prétendu que les bêtes étaient avant le péché de l'homme différentes de ce qu'elles sont aujourd'hui, et que c'est pour punir l'homme

que Dieu les a rendues si méchantes ; mais ce sentiment n'est qu'une pure supposition, dont il n'y a pas le moindre vestige dans l'Écriture sainte : c'est une mauvaise défaite pour éluder une difficulté réelle. Cela même ne se pourrait dire tout au plus que des bêtes avec lesquelles l'homme a une espèce de commerce, et nullement des oiseaux, des poissons, des insectes, qui n'ont aucun rapport avec lui. Il faut donc recourir à la seconde proposition, et dire que la nature des bêtes a été, comme celle de l'homme, corrompue par quelque péché d'origine : autre supposition qui n'a aucun fondement, et qui choque également la raison et la Religion dans tous les systèmes que l'on a suivis jusque à présent sur l'âme des bêtes. Quel parti prendre ? Admettez mon système, tout est expliqué. Les âmes des bêtes sont des esprits rebelles qui se sont rendus coupables envers Dieu. Ce péché dans les bêtes n'est point un péché d'origine ; c'est un péché personnel qui a corrompu et perverti leur nature dans toute sa substance. De là tous les vices et toute la corruption que nous leur voyons, sans cependant qu'elles pèchent de nouveau, parce que Dieu, en les réprouvant sans retour, les a en même temps dépouillées de leur liberté.

En supposant l'union de ces esprits rebelles à des corps organisés comme les nôtres, rien ne nous doit plus étonner dans les bêtes : elles doivent connaître et sentir comme nous connaissons et comme nous sentons ; et, à en juger par ce qui se passe dans nous, elles doivent être comme nous jalouses, colères, perfides, ingrates, intéressées. Elles doivent être tristes ou gaies, selon les événements ou leur disposition présente ; elles doivent avoir de l'amour et de la haine, désirer de multiplier leur espèce, aimer leurs petits et les élever ; en un mot, elles doivent faire tout ce qu'elles font, et qui nous paraît si incompréhensible, lorsqu'on ne leur donne point une âme spirituelle. Il est pourtant important d'observer que comme c'est pour avoir abusé de leur raison et de leurs lumières que les esprits rebelles ont mérité d'être ainsi dégradés, Dieu a voulu les humilier par leur raison même, en les assujettissant à des organes si grossiers qu'elle est extrêmement inférieure à celle des hommes : de là vient que nous jugeons bien quelquefois que les bêtes font quelque raisonnement ; mais nous avons tout lieu de croire qu'elles ne font jamais, comme nous, plusieurs raisonnements suivis et réfléchis, parce que leurs organes se refusent à des mouvements si déliés. C'est ce qui en fait des automates qui n'agissent le plus souvent que par machine, quoique avec connaissance ; et voilà pour un esprit le comble de l'humiliation. Il n'en est pas ainsi de leurs sensations : car les esprits rebelles n'ont pas péché par les sens ; ils n'en avaient point : d'ailleurs, les sens sont toujours des organes matériels et des interprètes grossiers. Leur usage, quelque parfait qu'il puisse être, est toujours humiliant pour un démon

qui était créé pour être un pur esprit, et par conséquent pour connaître et sentir d'une manière beaucoup plus parfaite. Voilà pourquoi Dieu n'a pas donné aux bêtes des sens plus grossiers que les nôtres. Les esprits qui les animent sont assez punis d'être assujettis à des sens matériels. Il semble même que Dieu, soit pour nous humilier nous-mêmes, soit pour faire admirer la variété de ses productions, ait voulu donner à quelques bêtes des organes de sensation beaucoup plus délicats que les nôtres. Les oiseaux de proie, par exemple, ont l'œil si perçant, le chien a l'odorat si fin, l'araignée a le toucher si subtil, qu'aucun homme ne les égale en ce point.

Quant à la question sur ce que deviennent les démons après la mort des bêtes, il est encore fort aisé d'y satisfaire. Pythagore enseignait autrefois, et encore aujourd'hui quelques philosophes indiens croient la métempsychose, c'est-à-dire qu'au moment de notre mort nos âmes passent dans un corps, soit d'homme, soit de bête, pour recommencer une nouvelle vie, et toujours ainsi successivement jusqu'à la fin des siècles. Ce système, qui est insoutenable par rapport aux hommes, et qui est d'ailleurs pros crit par la Religion, convient admirablement bien aux bêtes dans le système que je viens de proposer, et ne choque ni la Religion ni la raison. Les démons, destinés par Dieu à être des bêtes, survivent nécessairement à leurs corps, et cesseraient de remplir leur destination si, lorsque leur premier corps est détruit, ils ne passaient aussitôt dans un autre pour recommencer à vivre sous une autre forme. Ainsi tel démon, après avoir été chat ou chèvre, est contraint de passer dans l'embryon d'un oiseau, d'un poisson, d'un papillon pour les animer. Heureux ceux qui rencontrent bien, comme beaucoup d'oiseaux, de chevaux et de chiens, et malheur à ceux qui deviennent bêtes de charge ou gibier de chasseur. C'est une espèce de loterie où vraisemblablement les démons n'ont pas le choix des lots.

On pourrait croire pourtant qu'ils ne changent jamais d'espèce, et que le démon qui a été cheval redevient toujours cheval; mais ce sentiment souffrirait une grande difficulté: car, comme les espèces de bêtes augmentent et diminuent souvent sur la terre, il s'ensuivrait ou qu'il y aurait quelquefois trop peu de démons pour fournir une espèce, ou qu'il y en aurait de reste qui demeureraient en relais sans occupation, ce qui n'est pas vraisemblable; au lieu qu'en admettant une métempsychose générale on prévient toutes les difficultés.

Toutes les espèces de bêtes produisent presque toujours beaucoup plus d'œufs ou d'embryons qu'il n'en faut pour les perpétuer dans la même quantité. Ainsi les démons que Dieu a destinés à les animer ne manquent jamais d'emploi ni de logement: car si une espèce vient à manquer ou à diminuer considérablement, ils peuvent passer dans les œufs d'une autre, et la multiplier,

C'est ce qui fait quelquefois ces prodigieuses nuées de sauterelles et ces armées innombrables de chenilles qui désolent nos campagnes et nos jardins. On cherche dans le froid, dans le chaud, dans les pluies ou dans les vents la cause de ces étonnantes multiplications; et la vraie raison, c'est que dans l'année où elles arrivent ou dans la précédente, il a péri une quantité extraordinaire de bêtes fauves, d'oiseaux ou de poissons avec tous leurs œufs; de sorte que les démons qui les animaient ont été contraints de se jeter promptement dans la première espèce qu'ils ont trouvée préparée à les recevoir, et qui avait, pour ainsi dire, des maisons à louer.

Enfin vous voyez, conclut l'auteur, que plus on approfondit ce système, plus on y découvre de ces traits de vraisemblance qui frappent et qui persuadent. C'est une source d'observations singulières qui satisfont la curiosité. J'en trouve les fondements dans la Religion même. La raison m'en donne les preuves les plus vraisemblables, et les préjugés n'y opposent que des difficultés frivoles. Peut-on se refuser à un système si plausible et si bien appuyé de toutes parts?

Si ce système, disent les Encyclopédistes (Pag. 351), n'est pas vrai, du moins il est ingénieux. Il paraît, ajoutent-ils, qu'on a censuré trop durement son auteur sur ce qu'il dit que les bêtes sont animées par des démons. Il est aisé de voir qu'il n'a jamais regardé ce système que comme une imagination bizarre et presque folle. Le titre d'*Amusement* qu'il donne à son livre et les plaisanteries dont il l'égaie font assez voir qu'il ne le croyait pas appuyé sur des fondements assez solides pour opérer une vraie persuasion. Ce n'est pas que ce système ne réponde à bien des difficultés, et qu'il ne fût assez difficile de le convaincre de faux: mais cela prouve seulement qu'on peut assez bien soutenir une opinion chimérique pour embarrasser des personnes d'esprit, mais non pas assez bien pour les persuader. *Il n'y a*, dit M. de Fontenelle dans une occasion à peu près semblable, *que la vérité qui persuade, même sans avoir besoin de paraître avec toutes ses preuves. Elle entre si naturellement dans l'esprit, que quand on l'apprend pour la première fois, il semble qu'on ne fasse que s'en souvenir. Pour moi, s'il m'est permis de dire mon sentiment, je trouve ce petit ouvrage charmant et très-agréablement tourné. Je n'y vois que deux défauts, celui d'être l'ouvrage d'un religieux, et l'autre, le bizarre assortiment des plaisanteries qui y sont semées, avec des objets qui touchent à la Religion, et qu'on ne peut jamais trop respecter.*

A ces remarques d'un encyclopédiste, joignons celles d'un théologien philosophe dont nous avons parlé ci-dessus (Col. 46 et 97), et qui rejette absolument ce système proposé, soit comme thèse, soit comme hypothèse. Proposé comme thèse, il contredit la doctrine universellement reçue dans toutes les écoles de théologie. Proposé comme hypothèse, il ne donne aucun moyen de concilier ce qu'enseigne l'expérience avec l'idée que l'Écriture

et la tradition nous donnent des démons : l'une et l'autre nous les représentent tous comme autant d'ennemis déclarés et irréconciliables du genre humain, auquel ils prennent plaisir de nuire en toute manière, quant au corps et quant à l'âme. L'expérience fait voir que plusieurs animaux, le cheval, le chien, sont amis de l'homme, à qui ils donnent des marques d'affection et de reconnaissance. D'autres animaux domestiques et la plupart des brutes paraissent plus craindre l'homme que l'aimer, mais ne témoignent pas le haïr, et ne cherchent pas à lui faire du mal lorsqu'il ne leur en fait pas. Les bêtes mêmes les plus sauvages et les plus féroces s'approprient, s'attachent à lui lorsqu'il leur fait du bien. Le système donc en question n'est pas soutenable, même comme simple supposition ; mais il m'a donné occasion, dit ce théologien, d'en imaginer un autre qui me semble avoir toutes les conditions requises par Bayle pour une bonne hypothèse, savoir, qu'elle ne renferme aucune contradiction et qu'elle donne raison des phénomènes (*Dict. hist.*, t. 4, p. 92). Cet autre système consiste dans les suppositions suivantes.

I. Qu'il me soit permis de supposer avec beaucoup d'illustres auteurs que les astres ne sont pas de simples luminaires. Le sentiment qui leur accorde la vie et la raison a été fort commun dans l'antiquité. Les plus anciens philosophes, comme Thalès (*Laert. l. 1 in Thalete*) et Pythagore, les plus habiles et les plus accrédités, comme Platon (*In Timæo et Epinomis*, p. 583), Aristote et les stoiciens, ont soutenu non seulement que les astres étaient animés, mais encore qu'ils étaient raisonnables. S. Clément d'Alexandrie (*In selectis e prophetis*) et Origène dans les premiers siècles de l'Eglise, et plusieurs autres Pères dans les siècles suivants ont cru, dit le père Calmet (1), que les astres étaient capables de mériter et de démeriter ; qu'ils étaient animés par des âmes d'un plus grand mérite et d'une plus grande pureté que celles qui uniment nos corps ; mais les uns ont dit que ces âmes animaient véritablement les astres ; d'autres ont seulement prétendu que les astres étaient gouvernés et assistés de ces âmes, à peu près comme un charriot qui est conduit par un cocher. S. Augustin, S. Jérôme, S. Isidore de Peluse et S. Thomas ont regardé comme une chose assez indifférente la question qu'on agissait de leur temps, savoir, si les astres étaient animés ou non : S. Thomas (2)

soutient qu'elle ne regarde point la foi ; et plusieurs modernes (1) n'ont pas fait difficulté de soutenir l'affirmative, et de donner aux astres des âmes raisonnables : Bodin, Ricius, Ticho et Kepler sont, dit-on, du nombre de ces derniers. Le même commentateur dit ailleurs (*Tom. 5, p. 578*) que parmi les modernes, le cardinal Cajétan a appuyé ce sentiment des anciens, qui attribuent de l'intelligence aux astres.

Ma supposition ne doit pas déplaire ni paraître étrange aux incrédules partisans des Encyclopédistes (*Tom 1, p. 344*), qui disent que depuis quelque temps on s'est fait des idées plus justes du monde intellectuel. On a compris, ajoutent-ils, que ce monde doit être beaucoup plus étendu qu'on ne croyait, et qu'il renferme bien d'autres habitants que les anges et les âmes humaines.... Supposons que le vice surpasse la vertu dans le genre humain, comme l'on suppose que le nombre des réprouvés surpasse celui des élus, il ne s'ensuit nullement que le vice et la misère surpassent la vertu et la félicité dans l'univers. Il faut plutôt juger tout le contraire, parce que la cité de Dieu doit être le plus parfait de tous les états possibles, puisqu'il a été formé, et qu'il est toujours gouverné par le plus grand et le meilleur de tous les monarques. L'univers n'est pas contenu dans la seule planète de la terre. Que dis-je ? Cette terre que nous habitons, comparée avec l'univers, se perd et s'évanouit presque dans le néant. Quand même la révélation ne m'apprendrait pas déjà qu'il y a des intelligences créées aussi différentes entre elles, par leur nature, qu'elles le sont de moi, ma raison ne me conduirait-elle pas à croire que la région des substances pensantes est peut-être aussi variée dans ses espèces que la matière l'est dans ses parties ? Quoi ! cette matière, vile et morte par elle-même, reçoit un million de beautés diverses, qui font presque méconnaître son unité parmi tant de différences ; et je voudrais penser que, dans l'ordre des esprits, il n'y a pas de différences pareilles ? Je voudrais croire que tous ces esprits sont enchaînés dans la même sphère de perfection. Or, dès que je puis et que je dois

ronimus etiam idem sentire videtur, exponens illud Ecclesiastæ primo, Lustrans universa per circuitum pergit spiritus. Basilii vero et Damasceni asserunt corpora cœlestia non esse animata. Augustinus vero sub dubio dereliquit, in neutram partem declinans. 1. q. 70, a. 3.

Voici le texte de S. Jérôme dans son Commentaire sur les paroles de Salomon, rapportées ci-dessus par S. Thomas : « Quod autem ait : *Gyrans gyratione vadit spiritus, et in circuitos suos revertitur* : sive ipsum solem spiritum nominavit (Ecclesiastes) quod animet et spiraret et vegetet, et annuos orbis cursus expleat, ut ait Poeta (Virgil) : *Interea magnum sol circumvolvit orbem* : sive quod lunæ lucentem globum et astrâ tilania spiritus intus alit, totamque infusa per artus mens agitât molem, et magno se corpore miscet. » Ce Commentaire de S. Jérôme est d'autant plus remarquable, que l'Eglise dans son Oraison nomme ce Père, Doctorem maximum in exponendis sacris Scripturis.

(1) Bodin, in *Theatro naturæ*, et Ricius, de *Anima cœli*.

(1) Comment. t. 1, p. 8. Le même commentateur met au nombre des SS. pères défenseurs de la même opinion S. Isidore de Séville. *Tom. 6, p. 5*.

(2) Hoc autem quod dictum est de animatione cœli, non diximus quasi asserendo secundum fidei doctrinam, ad quam nihil pertinet sive sic, sive aliter dicatur : unde Augustinus in *Enchiridio* dicit : Nec illud quidem certum habeo, utrum ad eandem societatem, scilicet Angelorum, pertineant sol et luna, et cuncta sidera : quamvis nonnullis lucida esse corpora, non tamen sensu vel intelligentia videantur. *L. 1, Cont. Gent., c. 70*.

Apud doctores fidei, fuit circa hoc diversa opinio. Origènes enim posuit corpora cœlestia animata. Hye-

supposer des esprits d'un autre ordre que n'est le mien, me voilà conduit à de nouvelles conséquences, me voilà forcé de reconnaître qu'il peut y avoir, qu'il y a même beaucoup plus de bien moral que de mal moral dans l'univers (Tom. 10, p. 27).

II. Qu'on me permette encore de supposer, avec les écrivains cités par le père Calmet, que ces ames raisonnables qui animent ou assistent et gouvernent les astres ne sont pas du nombre des anges, qui tous, soit les bons, soit les mauvais, ont été créés dans un état surnaturel, et dont aucun n'est plus capable de mériter ou de démériter. Capacité que les saints docteurs cités par le père Calmet attribuent à ces ames (1), que je puis par conséquent supposer avoir été créées dans l'état de pure nature, et destinées à y rester du moins jusqu'à la fin du monde.

III. Je suppose, par manière non d'assertion certaine, mais de simple conjecture et de pure hypothèse, que chaque astre (ou du moins chaque planète) a été, dès le moment de sa création, peuplé d'une grande multitude de ces ames pour être occupées non à l'animer, mais à le gouverner (2) selon certaines lois que Dieu a établies, et qu'elles sont obligées de suivre chacune dans son département, à l'égard de la portion de cet astre en laquelle est fixée sa demeure, et dont le

(1) Une autre preuve que les SS. docteurs n'ont pas cru que ces ames fussent du nombre des anges, c'est qu'ils les font résider dans les astres, qu'ils placent dans un ciel distingué de l'empirée qui, selon eux, est la demeure des SS. anges.

(2) Cette supposition est analogue au commentaire du père Calmet sur ces paroles de l'Ecriture : *Principes autem regni Persarum restitit mihi* (Dan. 10, 13). « S. Jérôme, Théodoret et la plupart des interprètes soutiennent que ce prince des Perses était l'ange à qui Dieu avait confié la garde et le gouvernement du royaume des Perses. C'est un sentiment fort commun dans l'antiquité, que non seulement chacun de nous a son bon ange, qui veille à notre conduite ; mais aussi que chaque état, chaque empire a son archange qui en a soin, qui le gouverne. Cet ange des Perses s'opposait, dit-on, à Gabriel, à S. Michel, par ce qu'il voulait retenir les Juifs le plus longtemps qu'il pouvait dans le royaume de Perse, où ils convertissaient quelques Persans, et sur lequel ils attiraient les bénédictions de Dieu. » *Comment. t. 7, p. 694.*

Nota. Hæc pugna Gabrielis cum Angelo Persarum peracta est non gladiando, nec verberando, sed primo contraria volendo ; secundo, contra antagonistam disputando ; tertio, Michaellem et alios angelos ad idem contra eum advocando et concitando ; quarto, Deum ardentem orando contra vota alterius, ejusque rationes solvendo, et suas perurgendo. *Cornel. à Lapid. Comment. in Daniel.*

Si la parfaite charité qui règne parmi les bons anges confirmés en grace n'empêche pas qu'il n'y ait entre eux quelque conflit et combat de sentiment qui fait que les uns résistent aux autres ; rien a plus forte raison n'empêche de supposer que des ames créées dans l'état de nature pure et avec un plein pouvoir de bien user ou d'abuser de leur franc arbitre, sont susceptibles de pareil conflit d'opinions, et capables d'entrer en lice les unes contre les autres par une espèce de guerre spirituelle, en laquelle le bon et le mauvais usage de la raison et de la liberté ait triompher les uns et succomber les autres.

soin lui est confié, ou dont le domaine et l'empire lui sont accordés.

Cette supposition n'est pas moins plausible que plusieurs autres semblables que rapporte le père Calmet (Tom. 9, p. 428), dont voici les propres termes dans son Commentaire sur ces paroles de S. Paul, *Secundum principem potestatis aeris hujus* (Eph. 2, 2), Selon le prince des puissances de l'air. *Théodoret dit qu'au commencement Dieu avait donné aux anges, avant leur rébellion, l'empire de l'air ; mais que depuis leur révolte ils ont été dépouillés de cette domination, et réduits à tenter les hommes et à exercer sur ceux qui se livrent à eux leur malice et leur pouvoir. Mais d'autres croient qu'à la vérité le démon avait été privé de ce pouvoir aussitôt après sa chute ; mais qu'après la désobéissance du premier homme, Dieu permit de nouveau à satan d'exercer son empire sur l'air et sur les corps sublunaires. Il y en a qui tiennent que depuis la mort de Jésus-Christ, les démons sont tous confinés au fond des enfers. D'autres soutiennent qu'il y en a encore une grande partie dans l'air et dans le monde. Mais S. Chrysostôme et la plupart des anciens pères sont persuadés que les démons sont répandus dans l'air, et qu'ils sont réellement princes, ou plutôt tyrans et usurpateurs de ce siècle, parce qu'ils y exercent leur empire sur la plupart des hommes, qui préfèrent la domination du démon au juste empire de leur Seigneur. Il n'est pas proprement prince de l'air, mais il y demeure et y exerce sa malice contre les hommes vicieux et corrompus. « Hæc autem omnium doctorum opinio est, dit S. Jérôme, quod aer iste qui cælum et terram medius dividens inane appellatur, plenus sit contrariis fortitudinibus. »*

Cette même supposition n'est pas moins admissible que l'opinion admise par des chrétiens catholiques du temps de S. Chrysostôme, et jugée probable par ce saint docteur, dont voici les paroles explicatives de ce texte sacré, *Nequam servum projicite in tenebras exteriores* : Non dixit Mittite eum in tenebras inferiores ; sed in tenebras exteriores. Quidam dicunt non tantum esse infernum deorsum, sed extra mundum istum esse aliqua tenebrosissima loca et ignea, in quibus puniuntur qui digni sunt. Forte ergo dixit *Exteriores tenebras* et non inferiores. *Homil. in cap. Matth. 25.*

Cette même supposition n'est pas moins probable que l'opinion d'un célèbre écrivain, dont les Encyclopédistes (Tom. 10, p. 428) parlent en ces termes : *M. de Fontenelle a le premier répandu, dans un ouvrage qui a le même titre que cet article, que chaque planète, depuis la Lune jusqu'à Saturne, était un monde habité comme notre terre. La raison générale qu'il en apporte est que les planètes sont des corps semblables à notre terre, que notre terre est elle-même une planète ; et que par conséquent, puisque cette dernière est habitée, les autres planètes doivent l'être aussi. L'auteur se met à couvert des objections des théologiens, en assurant qu'il ne met point des hommes dans les autres planètes, mais des ha-*

bitants qui ne sont point du tout des hommes. Que sont-ils donc ? Je n'en sais rien, répond M. de Fontenelle (*Préf., Plural. des mondes*), je ne les ai pas vus ; ce n'est pas pour les avoir vus que j'en parle : et ne soupçonnez pas que ce soit une défaite pour éluder votre objection, que de dire qu'il n'y a point d'hommes dans la lune ; vous verrez qu'il est impossible qu'il y en ait, selon l'idée que j'ai de la diversité infinie que la nature, ennemie des répétitions, doit avoir mise dans ses ouvrages.

S. Augustin (*De Civit. Dei*, l. 16, c. 8) se propose la question, s'il y avait jamais eu des peuples tels que l'histoire profane les représentait, d'une figure extraordinaire et toutefois ressemblante à celle de l'homme, par exemple, des nations entières, soit de pygmées, soit de géants, soit de cyclopes, qui n'eussent qu'un œil au milieu du front, soit d'autres qui eussent les yeux aux épaules, ou qui n'eussent pas de bouche, ou qui eussent une tête de chien, ou un aboiement semblable à celui de cet animal : il répond que peut-être tout ce qu'on raconte de merveilleux à cet égard n'est pas vrai ; que supposé que cela soit vrai, ce ne sont pas des hommes, ou si c'en sont ils viennent d'Adam. Il nie qu'il y ait des antipodes, parce que jugeant impossible, selon la fausse opinion de son siècle, la communication de notre hémisphère avec le leur, ces antipodes n'eussent pas été des descendants d'Adam, ce qui est contraire à l'Écriture ; mais cette raison n'attaque pas le sentiment de M. de Fontenelle, qui met dans les planètes des habitants tout-à-fait distingués des hommes, et dont l'on ignore la nature. *Peut-être*, dit là-dessus un illustre auteur (1), *le soleil lui-même est-il l'habitation d'une espèce de créatures qui nous sont inconnues ? Si nous n'étions pas accoutumés à voir des poissons respirer l'eau, aurions-nous jamais soupçonné cet élément propre à nourrir des êtres ? Qui sait donc si le feu n'a point cette vertu ?*

On sait qu'il n'a pas celle de brûler certains corps qu'on nomme incombustibles, l'amiante, l'asbeste (2), et les espèces de toiles qu'on fait avec les filaments de cette pierre. Doit-on trouver de la répugnance à ce que des créatures vivantes dans le soleil fussent pareillement incombustibles ? D'ailleurs qui sait si cet astre est uniquement

composé de cette matière lumineuse et ignée qui seule paraît à nos yeux, parce qu'elle seule se trouve à l'extrémité de sa superficie ? Qui peut assurer qu'au dedans de son globe il n'y a point de grands espaces remplis d'une autre matière ressemblante à celle de ses taches qui, suivant l'opinion commune, sont des corps opaques ? Au temps du déluge, la terre, toute couverte d'eau n'aurait paru à ceux qui auraient seulement aperçu sa superficie que composée de matière fluide : aurait-on eu droit d'en conclure que tout son globe ne contenait qu'une matière aqueuse ? Un homme qui de loin n'aperçoit que la lueur d'un flambeau a-t-il droit d'en inférer que ce flambeau n'est composé que de matière lumineuse et ignée ? Quant aux planètes il n'y a point de difficulté ; tout le monde convient que ce sont des globes opaques comme celui de la terre, qui par conséquent peuvent avoir comme lui des habitants.

IV. Je suppose que, pour exercer leur franc arbitre et leur capacité de mériter et de démeriter, ces ames ont eu à remplir des devoirs de religion envers Dieu et de société les unes envers les autres habitantes du même astre, et divisées en plusieurs ordres ou chœurs formant diverses hiérarchies (1) ; que des récompenses étaient attachées à l'accomplissement de ces devoirs et des peines à leur inobservation ; que ces récompenses consistaient en l'augmentation de leur béatitude commencée, mais imparfaite et amissible, qu'elles avaient reçue dans le premier moment de leur existence, et qui pouvait s'accroître par un accroissement de lumières, de vertus et de satisfactions proportionnées à une plus grande autorité et à un plus vaste domaine, dont la nouvelle acquisition eût été le prix de leur fidélité à s'acquitter de leurs obligations ; que ces peines devaient consister dans la privation ou diminution de cette béatitude, dans la soustraction d'une partie de leurs lumières et de leurs autres bonnes qualités naturelles, dans l'assujettissement à conserver la coulpe du péché, la souillure du péché, l'attache non libre mais spontanée au péché, et à venir animer sur la terre les corps des animaux pendant plus ou moins de temps, avec plus

(1) M. le marquis de Caraccioli, *l'Univers énigmatique*, p. 50.

(2) « Asbeste, matière incombustible. On prétend que c'est une espèce de lin fort délié et aussi fin que de la soie, lequel croît sur les Pyrénées. Les anciens parlent de certains linéuls dans lesquels ils brûlaient les morts, et que le feu ne consumait point. On peut voir une expérience de l'asbeste dans les *Transactions philosophiques d'Angleterre*, de Juin 1685. C'est une pierre noirâtre qu'on appelle aussi amiante. Elle se résout en filaments blancs, qui ont servi à faire les linéuls dont les anciens ont parlé. Quelque temps qu'on la laisse dans le feu elle ne se consume pas, quoique elle soit en feu comme un charbon allumé. » *Diction. de Trévoux*, t. 1, pag. 625. Cela peut servir aussi à expliquer comment les corps des damnés peuvent toujours brûler dans le feu de l'enfer, sans y être jamais consumés.

(1) Ces hiérarchies, semblables à celles des bons et mauvais anges, sont supposées inégales en perfection, en lumière et en force, en grade et en rang, en dignité et en autorité. On peut leur appliquer, ainsi qu'aux ames qui composent chacune d'entre elles, ce que S. Jean Damascène dit des esprits célestes. « *Quoad essentiam quidem æqualesne sint, an dispare, compertum non est : solus hoc scit, creator illorum Deus, qui universa exploret novit. Splendoris modo et gradu differunt ; sive pro splendoris proportionem gradum sint consecuti ; sive contra pro sedis discrimine splendorem perceperint. Alii alios illustrant, ob ordinis vel naturæ præstantiam. Liqueat autem eos qui sublimiores sunt, inferioribus lumen ac scientiam affundere* » (*De Fide orthod.* l. 2, c. 6). On peut donc admettre entre ces hiérarchies et ces ames une supériorité et une subordination qui soient cause qu'elles aient des devoirs de société à remplir, parce que les supérieurs doivent bien commander aux inférieurs, et celles-ci bien obéir à celles-là.

ou moins de douleurs à supporter selon la grièveté plus ou moins grande de leur péché; durant lequel temps, privées entièrement de la connaissance et de l'amour de Dieu, elles seraient uniquement occupées d'objets sensibles, basement dominées par des désirs charnels, nécessairement entraînées par des affections terrestres, dont plusieurs portées à l'excès seraient foncièrement vicieuses, mais non démeritoires, faute de liberté.

V. Qu'il me soit encore permis de supposer que ce qui était possible est arrivé avant la production des animaux dans la mer et sur la terre; que parmi cette multitude presque infinie d'ames, capables toutes de remplir ou ne pas remplir leurs devoirs, et par là de mériter ou de démériter, les unes en plus grand nombre les ont remplis, et ont ainsi mérité les récompenses ci-dessus exposées, les autres aussi en grand nombre ont péché, mais inégalement; les unes plus, les autres moins; les unes plus souvent, les autres plus rarement; les unes d'une manière, en n'observant pas les devoirs de religion envers Dieu; les autres d'une autre, en manquant aux devoirs réciproques de société; les unes par haine et inimitié, les autres par dureté, par défaut de douceur dans le commandement; les autres par indocilité, par refus de se tenir dans la subordination; d'autres par envie et jalousie; d'autres par entêtement, toutes par vanité, par orgueil, à cause que ce vice est le commencement de tout péché (*Eccli.* 10, 15); aucune néanmoins avec toutes les conditions requises pour faire un péché mortel, dont je suppose que Dieu, par une faveur spéciale, les a toutes préservées: faveur qu'il n'a pas accordée aux mauvais anges, qui, comblés des dons de la grace, avaient beaucoup plus de facilité de ne le pas commettre que ces ames douées seulement des dons de la nature; et pour cette raison celles-ci ont été moins ingrates, moins coupables: en sorte que ce qui a été péché mortel dans les démons, à cause de leur plus grande ingratitude, peut être supposé n'avoir été que péché véniel dans ces ames, et n'avoir mérité que les peines temporelles dont j'ai fait ci-devant mention. Après l'expiration du temps plus ou moins long fixé pour la punition de ces ames par leur séjour dans les corps d'animaux sur la terre, qui est pour elles une espèce de purgatoire, elles peuvent être supposées recouvrer, avec l'usage de leur raison, la connaissance de Dieu, (ainsi qu'il arriva à Nabuchodonosor après sept années passées dans sa métamorphose en bœuf), et retourner dans l'astre qu'elles habitaient auparavant (1), pour y reprendre,

(1) Ce retour des ames dans les astres d'où elles étaient venues animer les corps des bêtes était enseigné par les anciens philosophes, dont Virgile exprime la doctrine avec tant de grace par ces vers sur les abeilles, où il dit que toutes les merveilles qu'on y admire ont fait croire à plusieurs qu'elles étaient animées par un souffle divin, par une portion de la Divinité qui, remplissant tout l'univers, est le principe de toutes les générations; que c'est de là que

avec leurs précédentes fonctions, leur ancien domaine, dont d'autres ames plus fidèles et pour cette raison plus heureuses avaient obtenu la jouissance jusque à leur retour. Comme la béatitude dont jouissent les ames qui habitent et gouvernent les astres n'est point invariable ni inamissible, rien n'empêche de supposer que, par différents exercices du franc arbitre, il y en a qui la perdent, d'autres qui la conservent, d'autres qui la recouvrent, et peut-être qui la perdent ensuite de nouveau; en sorte qu'il y en a toujours un nombre suffisant, tant pour gouverner les globes célestes, que pour animer les corps des bêtes.

VI. Sans recourir à la métempsycose pour expliquer comment il y a toujours des ames prêtes à animer les fœtus au moment qu'ils sont dans l'état qu'exigent pour cette animation les lois établies par le Créateur, je suppose que le nombre des ames pécheresses surpasse de beaucoup celui de ces fœtus, et que Dieu, qui est le maître de différer leur punition, la diffère en effet jusque au temps où ces mêmes lois requièrent qu'il les unisse aux corps organisés de ces fœtus. S'il arrive que ces corps soient détruits par la mort avant que les ames aient expié leur faute, Dieu peut être supposé les punir d'une autre manière, en commuant cette peine satisfaisante en une autre équivalente; si au contraire il arrive que ces corps ne doivent mourir qu'après l'expiration du temps destiné à la punition de ces ames, qui, jusque à ce qu'ils meurent, continuent de leur être unies et souffrent plus de peines qu'elles n'ont mérité, cet excédent de peine peut être réparé par quelque faveur spéciale que Dieu en ce cas leur accorde tôt ou tard, et qui les dédommage suffisamment de cette prolongation ultérieure du temps de leur pénitence.

les bêtes, les troupeaux et les hommes reçoivent la vie en naissant, et qu'ensuite, au moment de leur mort, leurs ames se détachent de toute la matière terrestre, pour retourner d'où elles étaient venues, et pour s'envoler au ciel, où elles roulaient au nombre des astres.

Esse apibus partem divinæ mentis et haustus
Æthereos dixere; Deum namque ire per omnes
Terrasque, tractusque maris cœlumque profundum.
Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,
Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas.
Scilicet huc reddi deinde, ac resoluta referri
Omnia, nec morti esse locum, sed viva volare
sideris in numerum, atque alto succedere cœlo.

(*Georg.* l. 4.)

Selon le père Calmet (*Diction. de la Bible*, t. 3, page 78), les Juifs donnent de l'intelligence aux étoiles; ils tiennent qu'elles connaissent Dieu, qu'elles se connaissent elles mêmes; que Dieu est l'objet de leurs désirs; que leurs connaissances et leurs actions sont plus parfaites que celles de l'homme. Philon, un de leurs plus célèbres écrivains, qui vivait dans le premier siècle de l'Eglise, dit que les astres sont non seulement des animaux, mais même qu'ils sont des esprits très-purs; que l'air est plein d'animaux ou d'esprits, qui en descendent continuellement pour animer les corps. Ce sont les propres paroles que le père Calmet attribue à cet auteur, en indiquant le livre d'où il les a extraites (*Leg. Allégor.* l. 1, p. 41).

Ce dédommagement est une espèce de compensation semblable à celle dont il est probable, selon S. Augustin, que Dieu use envers certains enfants, pour les indemniser des souffrances qu'il leur a fait endurer, même après le baptême, dont la réception a été suivie de leur mort, avant qu'ils eussent atteint l'âge de raison. *Quis ergo novit, dit-il, quid ipsis parvulis in secreto judiciorum suorum bona compensationis reservet Deus (De libero Arbitrio, l. 3)?*

Voilà sans doute bien des suppositions conjecturales ; mais celles que renferment les systèmes de Copernic sur le mouvement de la terre, de Descartes sur la formation du monde, sur la diversité des tourbillons, de Leibnitz sur la nature des monades, ne sont-elles pas aussi en grand nombre ? Pourquoi ces systèmes, fondés sur de simples conjectures, ont-ils tant de défenseurs ? C'est qu'au jugement de ceux-ci ils ne contiennent rien d'absurde, rien d'impossible, rien qui blesse la raison ou la religion, rien qui ne puisse servir à expliquer les phénomènes. Or tous ces traits caractérisent mon hypothèse, dont le seul exposé montre qu'il ne s'y trouve aucune impossibilité, aucune contrariété aux principes de la vraie philosophie et de la saine théologie. Il ne me reste qu'à faire voir que, moyennant toutes les suppositions qu'elle renferme, je donne raison des phénomènes, par des réponses satisfaisantes, aux questions qui concernent la diversité qu'on aperçoit dans les bêtes, dans leurs bonnes ou mauvaises qualités, dans leurs louables ou vicieuses inclinations, dans la durée plus ou moins longue de leur vie, dans la rigueur plus ou moins grande de leurs travaux et de leurs souffrances.

Demande-t-on d'où vient la variété qu'on remarque dans les corps des différentes espèces d'animaux plus ou moins grands, beaux, forts, et même dans ceux des individus d'une même espèce ? Je réponds qu'elle vient de ce que cette variété des corps est analogue à celle des âmes divisées pareillement en différents ordres, qui sont inégaux en élévation, en beauté, en force, et dont les individus, quoique semblables dans les attributs essentiels, ont quelque dissemblance accidentelle qui les distingue les uns des autres. La variété de structure des corps d'animaux de différentes espèces est aussi relative et analogue à la variété caractéristique des âmes qui les animent : ainsi celles qui animent les corps des lions étant naturellement plus fortes, plus fières, plus hardies que celles qui animent les corps des renards, leurs membres, leurs organes ont aussi plus de force, et on aperçoit sur la face du lion un assemblage de traits fiers, de linéaments terribles, qu'on n'aperçoit pas sur celle du renard, et qui portent l'épouvante dans le cœur des autres animaux et même des hommes. Cette même variété de structure des corps est aussi analogue à la diversité caractéristique des fonctions auxquelles les âmes de différentes espèces d'animaux sont destinées. Ainsi celles des bœufs et des

chevaux destinés à labourer les terres et à transporter les fardeaux animent les corps construits de manière à bien exercer ce labourage et ce transport.

Demande-t-on pourquoi ils ont plus ou moins de bonnes ou mauvaises inclinations ? Je réponds que l'usage plus ou moins bon ou mauvais que leurs âmes, avant d'être unies à leurs corps, ont fait de leur liberté, en est la cause, et par conséquent qu'on aurait tort de m'objecter le texte de l'Écriture où il est dit que *Dieu vit tous les ouvrages qu'il avait faits, et que tous étaient bons et très-bons (Gen. 1, 31)* : car ce texte, appliqué aux animaux, doit s'entendre de la bonté de leurs corps, que Dieu avait fait produire les uns par la terre, les autres par l'eau, et non de la bonté de leurs âmes, que ni la terre ni l'eau n'avait produites et n'avait pu produire, puisque ce qui vient de ces deux éléments étant matériel ne peut être spirituel comme elles le sont. D'ailleurs leur création est supposée antérieure à celle du monde visible, et par conséquent à l'ouvrage que Dieu fit en formant les corps des animaux ; il est vrai qu'alors il les unit à ces corps, et que cette union fut son ouvrage. Mais il n'est pas moins vrai que cette union ainsi faite était bonne et très-bonne, quoique ces âmes eussent des qualités mauvaises et des penchants vicioeux. La conservation de ces qualités et de ces penchants qu'elles avaient auparavant contractés par leur péché en était la punition, et servait par conséquent à glorifier Dieu, en manifestant sa justice.

Demande-t-on pourquoi on aperçoit dans certains animaux plusieurs indices de connaissance, d'adresse, d'intelligence, de réflexion, de raison, qu'on n'aperçoit pas dans d'autres, ou qu'on y remarque beaucoup moins ? Je réponds que c'est parce que ceux-là ayant moins abusé que ceux-ci de leurs lumières, de leur franc arbitre et de leurs autres bonnes qualités naturelles, en ont moins mérité la soustraction ou diminution. Dieu leur en a laissé une partie suffisante pour opérer certains ouvrages auxquels il les a destinés, et auxquels seuls il a tellement restreint leur industrie, leur intelligence, qu'ils en manquent pour tous les autres. C'est ainsi qu'on voit des hommes fort industrieux dans certains arts, ou fort intelligents dans certaines sciences, qui ne le sont nullement dans d'autres. On voit des fous qui raisonnent très-bien sur toutes sortes de sujets, à l'exception d'un seul sur lequel ils extravaguent.

Demande-t-on d'où vient que certains animaux paraissent avoir des vertus, la simplicité, la prudence, la fidélité, la reconnaissance, et d'autres au contraire paraissent avoir des vices, la malignité, la cruauté, la perfidie, l'ingratitude ? J'ai encore recours au différent exercice que les âmes des uns et des autres ont fait de leur liberté avant qu'elles fussent unies à leurs corps, et dont elles conservent l'impression et l'habitude soit vertueuse, soit vicieuse, mais qui n'est

ni méritoire ni démeritoire, parce que les actes qui en proviennent ne sont pas plus libres que ceux des saints dans le ciel, des réprouvés dans l'enfer, et des âmes souffrantes dans le purgatoire.

Demande-t-on enfin pourquoi parmi les animaux il y en a qui souffrent les uns plus, les autres moins, les uns une telle espèce de peines, les autres une autre? Je fais la même réponse, fondée sur ce que leurs âmes, avant que d'être jointes à leurs corps, ont péché les unes plus, les autres moins, les uns sont tombées dans un vice, les autres dans un autre, et que Dieu inflige à chacune le châtiment analogue et proportionné à son vice, ainsi qu'il le fait à l'égard des malheureux habitants de l'enfer, selon les textes que j'indique (1) : mais un châtiment qui est commun à toutes, parce qu'il est la punition du péché d'orgueil, qui a été commun à toutes, c'est d'une part la privation entière de l'honneur et du bonheur qu'elles avaient de connaître et d'aimer Dieu, et d'une autre part l'humiliation bien honteuse pour des âmes destinées à ces deux spirituelles et sublimes fonctions d'être dominées par des inclinations sensuelles et des passions basses et terrestres dans les corps qu'elles animent. Quoique le séjour qu'elles y font soit pour elles une espèce de prison et de purgatoire, elles ne laissent pas de s'y plaire, parce que Dieu leur faisant oublier leur état passé, et ignorer leur état futur, elles ne sont occupées que du présent, et ne peuvent résister au penchant invincible qu'il leur imprime d'aimer leur corps, de pourvoir à ses besoins, de chercher à conserver sa vie, d'éviter et d'empêcher, autant qu'elles peuvent, sa mort, en fuyant les herbes vénémeuses et les animaux ennemis (2) qui tâchent de la lui procurer, ou en le défendant contre leurs attaques avec les griffes, les dents, les cornes, ou autres armes dont il est pourvu. Dieu imprima un pareil penchant à Nabuchodonosor, qui transformé en bœuf exerçait nécessairement, mais toutefois spontanément, les viles fonctions de cet animal, et ne pensait ni à sa situation précédente, ni à son rétablissement futur sur le trône. C'était néanmoins pour lui une vraie et grande punition d'en avoir été chassé, banni de la société des hommes, réduit à la basse condi-

tion des bêtes, à leur nourriture, à leurs souffrances pendant sept années, après lesquelles il recouvra son bon sens et son sceptre.

Toutes ces explications des phénomènes par mon hypothèse suffisent, selon le principe de Bayle, pour faire voir sa bonté; mais afin de la montrer encore plus probable, je crois devoir insister sur la vraisemblance de la principale supposition qu'elle renferme; savoir, que les astres, du moins les planètes, sont habités.

Les habitants des planètes ne sont pas bien certains, dit M. Fontenelle (Pag. 120, 121), mais ils sont plus que vraisemblables. On ne saurait vous les faire voir, et vous ne pouvez pas demander qu'on vous les démontre comme l'on ferait une affaire de mathématique; mais toutes les preuves qu'on peut souhaiter d'une pareille chose, vous les avez; la ressemblance entière des planètes avec la terre qui est habitée, l'impossibilité d'imaginer aucun autre usage pour lequel elles eussent été faites, la fécondité et la magnificence de la nature, de certains égards qu'elle paraît avoir eus pour les besoins de ses habitants, comme d'avoir donné des lunes aux planètes éloignées du soleil, et plus de lunes aux plus éloignées; et, ce qui est très-important, tout est de ce côté-là, et rien du tout de l'autre, et vous ne sauriez imaginer le moindre sujet de doute, si vous ne reprenez les yeux et l'esprit du peuple.

Il serait bien étrange, dit-il encore (Page 70), que la terre fût aussi habitée qu'elle l'est, et que les autres planètes ne le fussent point du tout; car ne croyez pas que nous voyons tout ce qui habite la terre, il y a autant d'espèces d'animaux invisibles que de visibles. Nous voyons depuis l'éléphant jusqu'au ciron; là finit notre vue, mais au ciron commence une multitude infinie d'animaux, dont il est l'éléphant, et que nos yeux ne sauraient apercevoir sans secours. On a vu avec des lunettes de très-petites gouttes d'eau de pluie, ou de vinaigre, ou d'autres liqueurs remplies de petits poissons ou de petits serpents, que l'on n'aurait jamais soupçonnés d'y habiter... On a trouvé jusque dans des espèces de pierres très-dures de petits vers sans nombre, qui étaient logés de toutes parts dans des vides insensibles, et qu'on se nourrissaient que de la substance de ces pierres qu'ils rongeaient. Figurez-vous combien il y avait de ces petits vers, et pendant combien d'années ils subsistaient de la grosseur d'un grain de sable; et sur cet exemple, quand la lune ne serait qu'un amas de rochers, je la ferais plutôt ronger par ses habitants que de n'y en pas mettre. Enfin tout est vivant, tout est animé: mettez toutes ces espèces d'animaux nouvellement découvertes, et même toutes celles que l'on conçoit aisément, qui sont encore à découvrir, avec celles que l'on a toujours vues, vous trouverez assurément que la terre est bien peuplée, et que la nature y a si libéralement répandu les animaux, qu'elle ne s'est pas mise en peine que l'on en vît seulement la moitié. Croirez-vous qu'après qu'elle a poussé ici sa fécondité jusqu'à l'excès, elle ait été pour

(1) In quibus homo magis peccavit, in illis gravius puniatur. Ibi acediosi ardentibus stimulis perurgentur: et gulosi ingenti siti ac fame cruciabantur. Ibi luxuriosi, et voluptatum amatores, ardent pice et foetido sulphure perfunduntur: et sicut furiosi canes præ dolore invidiosi ululabunt. Nullum vitium erit, quod suum proprium cruciatum non habebit. Ibi superbi omni confusione replebuntur: et avari miserrima egestate arctabuntur. *De Imitat. Chr. l. 1, c. 24.*

(2) L'inimitié qu'on remarque dans de certains animaux contre d'autres qu'ils cherchent à tuer et à dévorer peut être supposée provenir de ce que leurs âmes connaissent par perception ou par sentiment que leur corps se nourrira mieux de la chair de telle espèce de brutes que de celle d'une autre espèce.

toutes les autres planètes d'une stérilité à n'y rien produire de vivant...? On dit qu'il pourrait bien manquer un sixième sens naturel, qui nous apprendrait beaucoup de choses que nous ignorons. Ce sixième sens est apparemment dans quelque autre monde, où il manque quelqu'un des cinq que nous possédons. Peut-être même y a-t-il effectivement un grand nombre de sens naturels; mais dans le partage que nous avons fait avec les habitants des autres planètes il ne nous en est échu que cinq, dont nous nous contentons faute d'en connaître d'autres.

M. de Fontenelle propose, non comme certaine, mais comme fort vraisemblable, cette pluralité de mondes presque innombrables, puisque, selon lui, toutes les étoiles fixes sont autant de soleils, ayant, comme le nôtre, plusieurs planètes qui sont autant de mondes habités. Il avoue que son opinion est combattue par l'imagination et par les sens, puissances redoutables et difficiles à vaincre : car on ne persuade pas facilement aux hommes de mettre leur raison en la place de leurs yeux; mais il soutient qu'elle ne donne nulle atteinte aux vérités révélées : L'Écriture, il est vrai, ne dit pas expressément qu'outre la terre il y ait d'autres mondes habités, mais elle ne dit pas le contraire. Elle dit, en parlant des ouvrages du Tout-Puissant, que ceux qui nous sont cachés sont plus grands que ceux qui nous sont connus. Le peu que nous en voyons comparé à ce que nous n'en voyons pas n'est que comme une étincelle (*Eccli. 42, 23*) comparée à un très-grand incendie. Elle parle des bons et des mauvais anges, à cause des relations qu'ils ont avec les hommes, qui doivent invoquer les uns comme leurs protecteurs, et se tenir en garde contre les autres qui sont leurs tentateurs. Mais quand même elle n'en aurait point parlé, son silence ne conclurait rien contre leur existence; de même qu'il ne conclut rien contre celle soit des antipodes, dont elle ne dit pas un seul mot, soit des animalcules, dont elle ne parle point, et que jusque au temps de l'invention du microscope personne ne croyait exister.

Au reste, quoique elle ne fasse pas une mention claire ou expresse des intelligences résidentes dans les astres, elle contient plusieurs textes favorables à cette opinion. On y lit que les étoiles louaient le Seigneur au commencement du monde (*Job 38, 7*); que quand Dieu les appelle elles répondent : *Nous voici*; que le soleil connaît le temps de son coucher (*Ps. 103, 19*). Ces expressions, il est vrai, s'entendent aisément dans un sens figuré; mais, comme l'observe le père Calmet, elles paraissent donner de la connaissance et du sentiment à ces globes lumineux qui, selon le même commentateur (*Tom. 6, p. 267*), étaient considérés par plusieurs Hébreux comme des êtres intelligents, ou du moins animés par des intelligences qui les habitaient et les gouvernaient : il y a d'autres passages qui favorisent davantage cette opinion.

Le premier est celui de l'Ecclésiaste que

nous avons ci-dessus rapporté (*Col. 586*), avec l'explication qu'en a donnée S. Jérôme.

Le second est celui-ci : *Laudate Dominum de cælis; laudate eum in excelsis (Ps. 148, 1)*. Le père Calmet le traduit ainsi. Louez le Seigneur, ô vous qui êtes dans les cieus; louez-le dans les plus hauts lieux. Il dit, en le commentant, que plusieurs interprètes reconnaissent deux cieus; l'un l'empirée, l'autre nommé le firmament, qui sépare les eaux inférieures des supérieures. Le Psalmiste, selon ces auteurs, invite ces deux cieus, et tous les corps qui y sont, et tous les esprits qui les habitent, à louer le Seigneur. Il cite Théodoret, qui explique ce verset en la manière suivante. *Duos cælos a Deo factos esse magnus Moses nos edocuit, unum simul cum terra conditum, alterum postea medium inter aquas positum esse, quod et firmamentum appellavit : propterea de cælis et excelsis Deum laudare præcepit, hoc est, et eos qui in hoc et in illo degunt, nimirum incorporeorum choros (Interpret. in Ps., p. 353)*. Théodoret passe ensuite à l'explication de cet autre verset : *Laudate eum omnes angeli ejus; laudate eum omnes virtutes ejus. Angelos, dit-il, et virtutes, intelligentes naturas vocat : angelos quidem ut pote qui divina verba transmittunt; virtutes vero, quippe quæ corporeis affectibus carent, et jussa perficere possunt : potentes enim, inquit, fortitudine ad faciendum verbum ejus : totam enim naturam intelligibilem per hæc nomina comprehendit. Cæterum congruenter admodum cælestes choros primos in hymnorum cantilenam vocavit*. Il est clair par là que, selon Théodoret et d'autres interprètes qui ont adopté son sentiment, le plus haut des cieus, l'empirée, le paradis est habité par les anges, qu'il appelle *Cælestes choros*, et que le ciel inférieur qu'il nomme le firmament, est habité par d'autres esprits incorporels, par d'autres intelligences, par des puissances distinguées des saints anges qui sont élevés au-dessus d'elles.

Au reste si les écrivains sacrés n'ont parlé que rarement et obscurément de ces intelligences habitantes des astres, cela peut être attribué à un motif de prudence et à la crainte de donner occasion aux Juifs de tomber dans l'idolâtrie, en rendant des hommages divins à ces intelligences et à ces astres : idolâtrie à laquelle était fort porté ce peuple, à qui l'Écriture reproche en plusieurs endroits d'avoir adoré l'armée des étoiles, la milice du ciel (*Jer. 19, 13; Act. 7, 42*).

Le troisième texte sur lequel Théodoret et les autres saints docteurs ont pu fonder leur opinion touchant les astres habités par des intelligences se trouve dans l'Apocalypse (*Cap. 12, v. 12*) : *Réjouissez-vous, ô cieus et vous qui les habitez*. Le mot *cieus* signifie-t-il le seul ciel empirée, le seul paradis qui est l'habitation des anges et des saints? ou signifie-t-il plusieurs cieus, savoir, celui qu'on nomme l'empirée, et celui que l'Écriture appelle le firmament où sont les astres? Cette dernière signification a pu paraître plus probable que la première, à ceux qui

ont fait attention que S. Jean, soit dans son Evangile, soit dans ses Epîtres, soit dans son Apocalypse (1), se sert toujours du mot *ciel* au singulier, pour exprimer l'empirée, le paradis. On peut voir dans la concordance soixante-dix endroits cités, dans lesquels il est clair que ce mot a cette unique signification. On peut aussi y voir que le mot *cali* au pluriel n'est employé par S. Jean que dans un seul texte, qui est celui dont il s'agit, *Lætamini, cali, et qui habitatis in eis*. Or, si l'écrivain sacré n'avait voulu parler dans ce texte que de l'empirée et de ses habitants, n'est-il pas fort probable que suivant son usage constant et observé dans tous les autres endroits, il se serait servi du mot *ciel* au singulier, en disant *Lætare, celum, et qui habitatis in eo*? Pourquoi donc s'en est-il servi au pluriel dans ce seul endroit? N'est-il pas vraisemblable que c'est parce qu'il y parle non pas uniquement de l'empirée, que S. Paul nomme le troisième ciel, mais de plusieurs cieux; savoir, de l'empirée, et en outre du firmament, que les Juifs appelaient le second ciel, et qu'ils distinguaient du premier, connu sous le nom de *ciel aérien*. Par le mot *cieux*, ils entendaient souvent l'ensemble des trois, ou au moins l'ensemble du troisième, qu'ils croyaient être la demeure des saints anges, et du second, renfermant les astres, que Philon, auteur contemporain de S. Jean, croyait animés ou gouvernés par des substances spirituelles. *Je ne sais*, dit le père Calmet (Tom. 1, page 8), *si les anciens Juifs n'étaient pas dans la même opinion : il est certain, ajoute-t-il, que Philon était tout-à-fait platonicien à cet égard..... Le rabbin Maimonides donne aussi des ames aux astres*. Il n'est donc pas sans vraisemblance que les saints docteurs qui ont été dans cette même opinion aient cru que le texte de S. Jean lui était, sinon conforme, du moins favorable.

Quoi qu'il en soit, quand même ces conjectures ne seraient pas fondées, il n'en est pas moins certain que l'opinion de ces saints docteurs ne doit pas être accusée d'hétérodoxie. Celle de M. Fontenelle mérite-t-elle davantage cette odieuse accusation? L'une et l'autre, jointes ensemble, ne sont-elles pas plutôt dignes d'éloges, en ce qu'elles sont propres à faire naître les sentiments de la plus haute admiration et de la plus profonde humiliation, aussi honorables à Dieu que salutaires à l'homme? Quand Dieu n'aurait mis sur les voûtes immenses qui couvrent nos têtes tant de millions d'astres que comme des flambeaux allumés pour briller à nos yeux, un spectacle si étonnant, si ravissant suffirait, il est vrai, pour nous faire admirer sa puissance et sa bonté. Mais une telle profusion, bornée à cet unique dessein en faveur des seuls habitants de ce petit globe qu'on nomme la terre, et qui n'est qu'un petit coin de l'univers, nous ferait moins admirer sa sagesse et sa munificence que s'il avait peuplé tous ces globes prodigieusement grands de créatures capables de

le connaître et de l'aimer. Chacun de nous aurait aussi plus de motifs, dans cette dernière hypothèse, de s'écrier : Combien est puissant, sage, magnifique celui qui, non seulement a fait tant de mondes matériels en aussi grande quantité que les grains de sable qui couvrent les rivages des mers, mais encore a rempli chacun d'eux d'êtres spirituels qui en sont les habitants beaucoup plus nombreux que ceux de la terre! Combien dois-je m'abaisser profondément sous cette majesté suprême devant qui tous ces globes sans nombre et tous les êtres qui les habitent, auprès desquels je disparaissais et ne suis rien, disparaissent eux-mêmes et ne sont que comme un néant!

Enfin, dit ce philosophe théologien, mon hypothèse touchant la création d'une multitude d'ames dans un état naturel, c'est-à-dire, qui convient à leur nature, est, si on la considère en elle-même, plus vraisemblable, moins surprenante, moins difficile à croire que la création des anges et des hommes dans un ordre surnaturel, auquel par pure grace Dieu a daigné les élever. Cette grace refusée à tant d'ames, dont tôt ou tard ils sauront l'existence, devra les toucher plus sensiblement et exciter en eux une plus vive reconnaissance que si elle n'avait été refusée qu'à des créatures purement possibles qui n'existeront jamais. Si le nombre de ces ames créées dans l'état de pure nature peut être supposé égal ou surpasser celui des hommes et des anges, les uns et les autres trouveront dans cette prédilection purement gratuite dont Dieu les a honorés préférablement à tant d'autres êtres d'une nature aussi ou même plus excellente que la leur un nouveau motif de l'en remercier et de l'en aimer davantage.

Quoique mon hypothèse, soutenue d'ailleurs de diverses probabilités dans plusieurs de ses suppositions fondées en raison et en autorité, me paraisse plus vraisemblable que celle de l'auteur de l'*Amusement philosophique*; je n'ai garde de m'en glorifier, et je n'ose pas la faire trop valoir en m'écriant comme lui : *Peut-on se refuser à un système si suivi et si bien appuyé de toutes parts* (1)? Mais je dis que, ne renfermant nulle contradiction et rendant raison des phénomènes, elle a toutes les conditions requises par Bayle pour une bonne hypothèse : j'ajoute que supposant que ces ames existeront du moins jusqu'à la fin du monde, elle prouve la vérité de cette assertion; supposé que les ames des bêtes soient foncièrement d'une espèce aussi noble que l'ame humaine, point de certitude qu'elles meurent avec leur corps et soient anéanties.

(1) Il est caduc par bien des endroits. Les bêtes, selon le père Bougeant, sont des démons. Les démons, selon l'Ecriture, tiennent assujettis à leur puissance les hommes devenus par le péché leurs esclaves; les hommes, quoique pécheurs, exercent leur empire sur les bêtes. Si donc celles-ci sont des démons, elles sont tout à la fois soumises et non soumises aux hommes : ce qui, impliquant contradiction, fait voir que ce système, loin d'être suivi, bien appuyé, tombe en ruine de toutes parts.

(1) Le mot *ciel* y est répété 50 fois.

QUATRIÈME ASSERTION. *Supposé que l'ame des bêtes meure avec le corps et soit anéantie, point de conséquence qu'il en soit de même de l'ame des hommes.*

Cette ame, il est vrai, n'est pas un être permanent par soi-même et qui ait une existence nécessaire : il n'y a qu'un être qui ait l'existence par soi qui ne puisse jamais la perdre, et qui la donne, ou qui l'ôte, comme il lui plaît, à tous les autres. Dieu n'aurait besoin d'aucune action pour anéantir une créature. Il n'aurait qu'à faire cesser un moment l'action par laquelle il continue sa création en chaque moment, pour la replonger dans l'abîme du néant d'où il l'a tirée; comme un homme n'a besoin que de lâcher la main, pour laisser tomber une pierre qu'il tient en l'air, elle tombe d'abord par son propre poids. La conservation est sans doute un bienfait, de même que la création, et elle ne serait pas un bienfait, si, étant due, Dieu ne pouvait la refuser à l'être qu'il a créé, quelque excellent qu'on le suppose. L'ange même, dit S. Jean de Damas (1), n'est point immortel par sa nature; mais il l'est par la faveur et la grace de Dieu. La question donc sur l'immortalité de l'ame ne consiste nullement à savoir si l'ame peut être anéantie, en cas que Dieu le veuille : il est certain qu'elle peut l'être; mais il s'agit de savoir si de la supposition qu'il veuille anéantir l'ame des bêtes il s'ensuit qu'il veuille aussi anéantir l'ame de l'homme. Nous soutenons que ce dernier cas n'est pas une conséquence, une suite nécessaire du premier, puisque les raisons qui militent pour l'un ne militent pas pour l'autre. Nous avons ci-dessus montré qu'en accordant à l'ame des bêtes la pensée, la réflexion, le raisonnement sur les êtres créés, on est en droit de lui refuser toute idée de règle et de loi, toute liberté pour le bien ou le mal moral, toute susceptibilité de vertu ou de vice, de mérite ou de démerite, de récompense ou de châtement. Incapables de la connaissance et de l'amour de Dieu, elles n'ont pu être créés pour le connaître et l'aimer; mais elles peuvent être supposées n'avoir été faites que pour animer les corps. Or la raison nous dit que Dieu, qui, essentiellement sage, ne fait rien en vain, doit cesser de conserver des êtres dont la conservation, n'ayant plus de fin à remplir, devient inutile : l'expérience nous apprend qu'il en agit ainsi à l'égard des modalités, soit de notre ame, soit de notre corps, lesquelles cessent d'exister, lorsque, après avoir duré un temps plus ou moins long selon leur destination, elles cessent d'avoir une fin à remplir. Si donc les ames des bêtes ne sont destinées qu'à animer leur corps, elles doivent être anéanties (2) dès que la destruc-

tion du corps animal fait cesser le motif de leur existence et l'objet de leur destination.

D'une autre part la raison nous dit que Dieu, essentiellement juste, doit mettre de la distinction entre le vice et la vertu, ne pas traiter le pécheur comme le juste, mais punir l'un et favoriser l'autre. L'expérience nous apprend que cela ne se fait pas toujours en ce monde, où l'on ne voit que trop souvent le vice triomphant et la vertu opprimée. Il faut donc qu'il y ait une autre vie dans laquelle Dieu rendra à chacun selon ses œuvres (Eccli. 3, 16 et 17). Cette conclusion, tirée par le plus sage des rois, est si conforme au bon sens, au sens commun, qu'elle a été admise par l'écrivain même le plus amateur des paradoxes. *Quand je n'aurais d'autre preuve, dit J. J. Rousseau, de l'immortalité de l'ame que le triomphe du méchant et l'oppression du juste en ce monde, cela seul m'empêcherait d'en douter. Une si choquante dissonance dans l'har-*

matin un million d'esprits qu'il anéantit le soir ! cette idée n'est-elle pas révoltante ? Quoi, peut-on lui répondre, Dieu fait éclore le matin, selon vous-même, un million de belles fleurs qu'il détruit le soir ! Dieu fait naître au matin, selon de célèbres naturalistes, un million de petits corps organisés qu'ils nomment *animalcules*, dont ils assurent qu'un très-grand nombre ne vit que durant quelques heures, et il les fait mourir même avant le soir ! cette idée n'est-elle pas révoltante ? Non, elle ne l'est pas, et en voici la raison : la beauté de ces fleurs et la vie de ces animalcules sont de purs dons que Dieu leur accorde, et qu'il est le maître de leur conserver plus ou moins longtemps, selon son bon plaisir. Leur prompte destruction peut être pour les intelligences, soit angéliques, soit humaines, que Dieu n'anéantit jamais, une leçon et un motif de continuelle reconnaissance pour le bienfait de la conservation perpétuelle dont il daigne les favoriser. Plus cette conservation est longue en comparaison de celle des animalcules et des ames des bêtes, plus ils doivent en être reconnaissants, et en louer, en remercier Dieu, qui a pu se proposer de leur faire par-là connaître plus clairement et sentir plus vivement la grande obligation qu'ils lui ont de ce qu'il daigne leur faire part de sa bienheureuse immortalité. Lui seul la possède essentiellement et par nature : *Solus habet immortalitatem*. Il pouvait ne jamais la leur communiquer; il pouvait ne leur donner l'être que pour en jouir pendant un certain temps, après lequel il le leur aurait ôté, en les faisant rentrer dans le néant d'où il les a tirés. Il est vrai que dans l'état présent des choses, nous ayant destinés à cette bienheureuse immortalité, il en a gravé dans nos cœurs le désir, qui est une marque et une preuve que par son bon plaisir il a fait nos ames immortelles; mais dans un autre ordre possible, dans l'état de pure nature, il aurait pu ne nous destiner qu'à une béatitude passagère qui, après un certain laps de temps, eût été suivie de l'anéantissement : comme dans cette hypothèse il ne nous eût pas imprimé le désir d'une perpétuelle existence; de même, en supposant qu'il n'ait destiné les ames des brutes qu'à exister pendant un certain temps, on doit conséquemment supposer qu'il ne leur fait pas désirer d'exister toujours, et qu'il leur donne seulement une forte inclination à conserver la vie de leur corps et à fuir tout ce qui tend à sa destruction, au moment de laquelle il a fixé celui de leur anéantissement, dont elles n'ont pas plus sujet de se plaindre qu'elles n'en ont de ce qu'il ne les a pas fait exister pendant plusieurs siècles qui ont précédé leur existence.

(1) *Immortalis est, non quidem natura, sed Dei munere et gratia. De Fide orthodoxa, l. 2.*

(2) Un auteur moderne objecte que l'anéantissement d'une substance spirituelle est un morceau difficile à digérer. « Quoi, s'écrie-t-il, Dieu crée le

monie universelle me ferait chercher à la résoudre; je me dirais: Tout ne finit pas pour nous avec la vie; tout rentre dans l'ordre à la mort (*Emile*, t. 3, p. 59). Si la mort était la ruine et la dissolution du tout, disait le plus raisonnable des anciens philosophes (1), ce serait un grand gain pour les méchants après leur mort d'être délivrés en même temps de leur âme, de leur corps et de leurs vices.

A cette preuve nous pourrions en ajouter plusieurs autres: un savant religieux (2) les a recueillies dans un ouvrage (3) dont nous vous conseillons, mes chers frères, la lecture. Vous y trouverez aussi la solution des principales difficultés des matérialistes; et quant à celles qu'ils tirent de l'âme des bêtes, vous y verrez qu'elles tournent à leur confusion, parce qu'elles n'aboutissent qu'à vouloir qu'on s'enfonce follement dans les ténèbres, afin de pouvoir se persuader que la lumière n'existe point. Rien de plus lumineux que les idées claires qui montrent la spiritualité de nos âmes; rien de plus certain que les motifs convainquants qui établissent leur immortalité, admise dans tous les siècles parmi tous les peuples, ainsi que l'atteste l'Orateur romain (4), qui observe que le pressentiment d'une vie à venir est inhérent à la nature de l'homme, et que ce pressentiment, cette idée de l'immortalité existe et paraît avec le plus d'éclat dans les plus grands génies et dans les âmes les plus élevées. Rien au contraire de plus obscur ni de plus douteux que ce qui concerne l'âme ou l'instinct des animaux. Ce ne sont que des incertitudes, que des peut-être, que des possibilités, que des conjectures, que des opinions hasardées qui, quand même elles seraient supposées véritables, n'empêcheraient pas que nos quatre assertions n'aient démontré faux les principes allégués dans l'objection de Bayle en faveur du matérialisme. Vous avez recours aux bêtes, écrivait le célèbre père Tournemine (5) à un matérialiste, c'est le dernier retranchement des incrédules. Je vous laisse le choix; prenez sur

l'âme des bêtes le parti que vous voudrez; vous n'en conclurez rien contre la spiritualité de notre âme. Vous ne paraissez pas disposé à les croire de pures machines. Les cartésiens vous diront qu'elles sont déterminées par l'objet, que leurs actions ne changent point sans quelque changement dans l'objet motif, que cela indique l'effet d'un ressort; ils vous diront que des machines fabriquées par la sagesse infinie doivent passer de bien loin les machines inventées, exécutées par les hommes; si cela ne vous contente pas, donnez avec quelques philosophes et même avec quelques théologiens, une âme spirituelle aux bêtes, que le défaut des organes empêche de raisonner et d'agir librement; laissez-vous persuader à l'exemple des enfants, et à la figure très-différente des hommes et des bêtes. Si vous ne goûtez pas ce sentiment, supposez avec des philosophes et des théologiens plus hardis un être qui ne soit ni corps ni esprit, donnez-le pour âme aux bêtes. Je vous laisserai, monsieur, prendre un libre essor, raisonner à perte de vue, vous épuiser en conjectures. Pour moi, docile en cette seule occasion aux règles que donnent les esprits forts, et qu'ils n'observent pas, je ne m'exposerai point à raisonner sur ce qui m'est inconnu, je me bornerai à des idées claires, à des sentiments convainquants. Je ne sais point ce qui se passe dans la bête, je sais ce qui se passe dans moi. La bête pense-t-elle? Je l'ignore. Je suis sûr que je pense. Je suis donc sûr, infailliblement sûr que je ne suis point matière, la bête sera ce qu'il vous plaira.

TROISIÈME DIFFICULTÉ, TIRÉE DU LIVRE INTITULÉ : *L'Homme-machine*. — Les opérations de l'âme suivent les progrès et les décrets du corps. Faibles dans l'enfance, fortes dans la jeunesse, vigoureuses dans l'âge viril, languissantes dans la vieillesse, débiles dans la maladie, elles disparaissent entièrement à la mort. Donc elles n'ont pas d'autre sujet d'inhérence que le corps organisé, et s'éteignent, meurent avec lui par la cessation du mouvement des esprits animaux dans ses nerfs et ses organes, dont la structure et l'ébranlement le rendaient susceptible de sentiment.

Ainsi raisonne l'auteur du livre intitulé *L'Homme-machine*: L'âme, dit-il, suit les progrès du corps, comme ceux de l'éducation; et si elle donne quelques signes de maturité et de force dans un certain âge, bientôt la vieillesse l'affaiblit, la glace, et la replonge dans sa première faiblesse.... On m'objectera, dit-il, que si l'âme n'est pas spirituelle, si elle n'est pas distinguée du corps, si elle est matérielle comme lui, il s'ensuit que le sentiment accompagne toujours le corps, qu'il ne cesse pas même dans les cadavres, et qu'on se flatterait en vain qu'il ne persévérerait point après la mort. Rien n'est plus facile, répond-il, que de lever la difficulté, en supposant que le sentiment soit une propriété non de la matière, et du corps en général, mais de telle matière de tel corps en particulier, par exemple, de la matière organisée. Pour fonder la supposition, il suffit que nous ne connaissions aucun corps organisé qui ne sente ainsi, et aucune matière qui, sans le se-

(1) Socrate. Voyez Platon, l. 29 de *Anima*.

(2) Le R. P. Hubert Hayer, récollet.

(3) Intitulé, *La spiritualité et l'immortalité de l'âme*.

(4) Maximum vero argumentum est naturam ipsam de immortalitate animorum tacitam judicare... Nescio quomodo inhaeret in mentibus quasi saeculorum augurium futurorum; idque in maximis ingeniis altissimisque animis existit et apparet facillime... Permanere animos arbitramur consensu nationum omnium. *Tuscul. Quæst. l. 1*.

(5) La lettre de ce savant se trouve dans le tome 4 des *Mémoires de Trévoux* de l'année 1735, et contient la réflexion suivante, qu'avait faite avant lui M. de la Bruyère (Voyez *Mœurs du Siècle*, p. 585). Si tout était matière, d'où l'âme matérielle aurait-elle tiré l'idée d'un être immatériel et la persuasion qu'elle est immatérielle? Je défie d'imaginer sur cette difficulté rien qui contende. On conçoit aisément qu'un esprit attaché à la matière, dépendant de la matière, occupé de plaisirs et de douleurs qui viennent de la matière, plein d'images des choses matérielles, s'enfonce dans la matière, perd de vue les idées spirituelles, et en vient jusque à se croire matière; mais la matière existante est la source de son erreur: l'erreur de la matière qui se croirait esprit n'aurait point de sources s'il n'existait point d'esprit.

cours de l'organisation, soit capable de sentiment. Or de cette vérité incontestable il s'ensuit nécessairement que ce sentiment ne doit se rencontrer dans un corps qu'autant qu'on le suppose organisé; que par conséquent les esprits animaux ne peuvent conserver aucun sentiment hors des nerfs, puisque outre qu'à leur sortie ils cessent eux-mêmes d'être esprits animaux, changeant alors de propriété, je veux dire de mouvement et de figure, ils sont dès lors privés du secours des organes dans lesquels se produit le sentiment; et qu'enfin le sentiment ne doit se rencontrer ni dans la pierre, le bois ou les métaux, ni dans les cadavres.

RÉPONSE. — Nous avons déjà réfuté, du moins en grande partie, cette difficulté dans nos Instructions précédentes : nous vous exhortons, mes chers frères, à en relire les endroits que nous vous indiquons (1). En y démontrant que tous les corps ont été créés par un pur esprit, nous avons sapé par les fondements le spinosisme et le matérialisme ; en y expliquant l'union de l'ame et du corps, nous avons fait voir que ce sont deux substances de nature essentiellement diverse qui, par elles-mêmes, et indépendamment du bon plaisir divin, n'ont entre elles aucune liaison : quel'ame, qui se sert de tout le corps, qui le transporte à son gré où bon lui semble, qui l'expose à tels périls qu'il lui plaît, et même, lorsqu'elle le veut, à sa ruine entière, est sans doute d'une nature beaucoup supérieure à ce corps qu'elle fait servir en tant de manières et si impérieusement à ses desseins ; que ce corps n'est qu'une machine ou qu'un instrument dont le bon ou le mauvais état influe sur les opérations de l'ame selon les lois que Dieu a librement établies touchant leur correspondance et leur assujettissement mutuels (2); qu'ainsi il ne faut pas s'étonner si l'ame fait bien ou mal ses fonctions, paraît forte ou faible, selon que le corps est bien ou mal disposé, et selon qu'il est vigoureux ou languissant; qu'enfin, quand il meurt, l'ame cesse d'agir sur lui et d'exercer les opé-

rations sensibles attachées au mouvement des organes corporels.

Mais cesse-t-elle d'agir sur elle-même et d'exercer les fonctions intellectuelles qui font penser, concevoir, juger, raisonner, réfléchir, délibérer, vouloir ou ne pas vouloir, choisir ou ne pas choisir une chose plutôt qu'une autre? Ces opérations, il est vrai, disparaissent, c'est-à-dire que l'ame ne les manifeste plus par la parole ou par d'autres signes extérieurs, ainsi qu'elle le faisait, lorsque son corps vivait? Mais s'éteignent-elles, meurent-elles avec lui, parce qu'elles n'ont point d'autre sujet d'inhérence que la matière organisée, que les nerfs et les esprits animaux? C'est ce que suppose l'auteur de la présente difficulté, mais c'est ce qu'il ne prouve pas; et nous allons prouver le contraire, en démontrant la vérité des deux propositions suivantes :

Première proposition. Les opérations intellectuelles, quoique distinctes entre elles, quoique plus ou moins nombreuses, quoique se succédant les unes aux autres et existant en des temps plus ou moins éloignés, n'ont toutes qu'un même sujet, un même fonds, une même substance individuelle, à l'unité de laquelle leur distinction, leur multiplicité, leur succession n'apporte nul changement. *En changeant de pensée, dit M. Bossuet (Tom. 10, p. 33), je ne change pas de substance, et ma substance demeure une, pendant que mes pensées vont et viennent.... Ma substance est toujours la même dans son fonds, quoiqu'elle entre toute entière dans toutes ces manières d'être si différentes. L'essence de nos ames, dit un autre écrivain moderne (1), est le sens intime de notre existence individuelle, par lequel chacun de nous, soit en sortant d'un sommeil profond, soit étant éveillé, sent qu'il est le même individu, qui se rappelle beaucoup de sensations, de pensées, de vouloirs qui ont précédé le sommeil, qui a subsisté durant le sommeil, qui subsiste après. Voilà le fonds de notre substance. Qu'est-ce effectivement qu'une substance? Ce qui subsiste le même sous une variété successive de modifications, et qui peut les perdre toutes les unes après les autres, sans cesser d'être le même? Quel est le fonds commun de toutes nos sensations agréables ou désagréables, de toutes nos perceptions, de toutes nos pensées, de tous nos vouloirs? Quel est le sujet commun de tous ces modes, et qui reste constamment le même, sous toutes ces variations, et même sous une infinité de modalités actuelles dans l'enfance, dans l'adolescence, dans l'âge viril, dans le déclin de l'âge, dans la décrépitude, à la mort? Le sens intime de mon individualité persévérante et identique. Je ne me rappelle absolument rien de plusieurs années de ma vie : cependant je sens que j'étais le même être qu'à présent, dans ces intervalles de ma durée, dont toutes les époques sont échappées à ma mémoire. Les Encyclopédistes, dont nous avons cité ailleurs le texte, enseignent la même vérité, qu'aucun homme sensé ne peut révoquer en doute, et que Bayle, quoique fort*

(1) Instruct. sur le mystère de la sainte Trinité, col. 106 et suivantes. Prem. Instruction sur l'Incarnation, col. 189 et suiv.

(2) Assujettissez le plus industrieux agent à une certaine machine, en sorte qu'il ne puisse remuer sans elle ; dès que la machine se détraque, l'agent, cessant de pouvoir opérer avec justesse, ne donne plus les mêmes preuves d'industrie. Si le jeu de la machine s'arrête, l'agent s'arrête aussi ; l'on dirait qu'il a perdu toute son activité. Que l'on donne au plus excellent musicien un luth qui n'est point d'accord, il n'en tirera que de faux tons, vous ne saurez ce que son talent est devenu. Cependant il n'est ni augmenté ni diminué, il reste le même. Ainsi dans l'enfant, dans le jeune homme, dans le vieillard, dans le frénétique, dans le malade, l'ame est essentiellement la même ; elle ne croît ni ne diminue par rapport à sa substance, elle ne se fortifie ni ne s'affaiblit à l'égard du fonds de son être : seulement son assujettissement au corps qu'elle anime dans ces différents états la fait paraître enfantine dans les enfants, vigoureuse dans les jeunes gens et dans les jeunes hommes sains, usée dans les vieillards, et infirme dans les malades. Voyez là-dessus la seconde lettre critique sur la nature de l'ame, page 61 et suivantes.

(1) Voyez Témoignage du sens intime, t. 3, p. 44.

enclin au pyrrhonisme, propose comme indubitable (1).

Seconde proposition. Si l'ame n'était pas spirituelle, si elle n'était pas distinguée du corps, si elle était matérielle comme lui et comme les organes, les os, la chair, les nerfs et les esprits animaux qu'il contient, les opérations intellectuelles qui se succèdent dans l'enfance, dans l'adolescence, dans l'âge viril, dans la vieillesse, n'auraient pas un même sujet toujours subsistant, un même fonds toujours persévérant, et ne seraient pas inhérentes à une même substance individuelle, toujours exempte de changement dans les différentes époques de la vie : cette substance changerait totalement, puisque toutes les parties, soit charnues, soit osseuses du corps humain, à plus forte raison celles qui composent les nerfs et les esprits animaux, sont entièrement changées après un temps considérable que les physiiciens fixent les uns à sept années, les autres à dix, après lesquelles ils soutiennent que le corps d'un homme est entièrement renouvelé. Ce qui arrive aux os rougis par la garance rend incontestable cette vérité, appuyée d'ailleurs de preuves et d'autorités qu'on pourra voir dans notre Instruction sur l'Eucharistie, où nous citerons ce que disent là-dessus les Mémoires de Trévoux et les Encyclopédistes. Citons maintenant sur ce qui concerne ce mot le même, idem, Bayle, dont le témoignage n'est pas suspect aux matérialistes. Le mot idem, dit-il, signifie deux choses, ou identité, ou similitude. Un tel, disons-nous, est né le même jour que son père, et mort le même jour que sa mère. A l'égard d'un homme qui serait né le premier mars 1630, et mort le 10 février 1655, et dont le père serait né le premier mars 1610, et la mère serait morte le 10 février 1655, la proposition serait véritable selon les deux sens du mot même. On le prendrait pour semblable dans la première partie de cette proposition, mais non pas dans la seconde.... Il y a bien peu d'idées dans notre esprit qui soient plus claires que celles de l'identité. On la brouille, j'en conviens, et on l'applique très-mal dans le langage ordinaire : les peuples, les fleuves, etc., passent pour les mêmes peuples et les mêmes fleuves pendant plusieurs siècles ; le corps d'un homme passe pour le même corps pendant soixante ans ou plus : mais ces expressions populaires et abusives ne nous ôtent point la règle sûre de l'identité. (Diction. hist., t. 5, au mot Spinoza) Cette règle consiste à distinguer dans une chose qu'on dit être la même, sa substance d'avec ses modalités, son être essentiel, son fonds individuel et immuable d'avec ses manières ou façons d'être accidentelles et chan-

geantes. Qu'on prenne une portion de matière, qu'on la mette d'abord en mouvement, et qu'après on la laisse en repos ; qu'on lui donne une figure ronde et ensuite une figure carrée, l'identité proprement dite convient à cette portion de matière, dont le fonds substantiel, l'être individuel est toujours le même, quoique ses modalités, ses manières et façons d'être ne soient pas les mêmes et reçoivent du changement. Qu'on prenne une autre portion de matière, et qu'on lui donne des modalités tout-à-fait semblables à celles de la première, il y aura entre elles une *similitude*, mais non une *identité* proprement dite, puisque l'une n'est pas l'autre, et que les parties individuelles de l'une sont réellement distinctes de celles de l'autre. Par conséquent, puisque toutes les parties individuelles du corps d'un homme dans la vieillesse sont vraiment distinctes de toutes celles qui composaient son corps dans l'adolescence, et dont il n'en conserve pas une seule, il n'y a pas entre ces deux corps une *identité* réelle et strictement dite.

Il n'y a pas non plus de vraie *identité* entre le sujet d'inhérence des modalités de l'un et le sujet d'inhérence des modalités de l'autre, entre le fonds substantiel, essentiel, individuel de l'un et celui de l'autre. Or les matérialistes mettent au nombre de ces modalités toutes les opérations intellectuelles de cet homme dans tous les âges de sa vie, dans sa vieillesse comme dans sa jeunesse : toutes, selon eux, ont pour sujet d'inhérence quelque portion de matière de l'un ou de l'autre de ces deux corps. Donc, puisque aucune portion de matière n'est individuellement la même quant au fonds et à la substance dans ces deux corps, il est clair que nulle de celles de l'un ne peut être le même sujet d'inhérence de celles de l'autre. Nulle ne peut dire, *Moi*, qui dans la jeunesse ai connu telle personne, aimé tel objet, voulu telle chose, je connais dans ma vieillesse telle autre personne, j'aime tel autre objet, je veux telle autre chose, et malgré la multiplicité, la diversité de toutes ces modalités accidentelles, qui se sont succédé les unes aux autres, j'ai toujours conservé et je conserve encore le même *moi*, le même fonds essentiel d'être, la même substance individuelle. Voilà néanmoins ce que cet homme a droit de dire, et en le disant il a une entière certitude qu'il dit vrai. Cette ferme certitude qu'aucune subtilité, qu'aucun effort ne peut ébranler dans son esprit ni arracher de son cœur, est fondée

1° Sur son sentiment intime, règle infaillible de vérité, ainsi que le soutiennent tous les philosophes et même les Encyclopédistes (1).

(1) Nous savons par expérience que la même ame en nombre pêche et fait de bonnes actions. Quand on se repent et qu'on implore la miséricorde, et qu'on répare par des aumônes, etc., sa mauvaise vie, ce ne sont pas deux substances qui font tout cela ; c'est un seul et même sujet, nous le savons par conscience ; la raison veut que la chose soit ainsi : car pourquoi s'affligerait-on et se repentirait-on d'une faute qu'on n'aurait point faite ? *Eclaircissem. sur les manichéens*, p. 740.

(1) Le *sentiment intime* que chacun de nous a de sa propre existence et de ce qu'il éprouve en lui-même, c'est la première source et le premier principe de toute vérité dont nous soyons susceptibles. Il n'en est point de plus immédiat, pour nous convaincre que l'objet de notre pensée existe aussi réellement que notre pensée même, puisque cet objet et notre pensée, et le *sentiment intime* que nous en avons, ne sont réellement que nous mêmes qui pensons, qui exis-

2^e Sursa faculté de comparer les opérations intellectuelles qu'il a eues dans sa jeunesse avec celles qu'il a dans sa vieillesse, et de se dire à soi-même, *Moi*, qui ai aimé étant jeune tel objet, j'en aime actuellement un autre : moi-même j'ai aimé plus celui-là que je n'aime celui-ci, ou j'aime plus celui-ci que je n'ai aimé celui-là. Or comment pourrait-il faire cette comparaison si le sujet d'inhérence de ces deux actes d'amour n'était pas le même ? N'y aurait-il pas une contradiction visible et une absurdité ridicule à tenir pareil langage, qui énonce formellement, clairement l'identité de ce sujet, si ce sujet n'avait pas toutefois cette identité, et ne devait pas être dit *idem* ? Oui, sans doute ; ce serait là le comble de l'absurdité, et un matérialiste ne saurait former là-dessus quelque doute, sans donner dans un pyrrhonisme extravagant, qui irait jusque à éteindre toutes les lumières de la raison, jusque à renverser toutes les notions du sens commun, et jusque à nier le sentiment intime de sa propre expérience. Tout homme sensé doit donc admettre ses assertions. Je suis certain d'une part qu'il y a dans moi quelque chose que j'appelle intelligence ou esprit, qui demeure toujours le même invariablement, malgré la variété et la multiplicité des opérations intellectuelles dont il est le sujet ; je suis certain d'une autre part que ni mon corps, ni rien de tout ce qu'il contient, chair, os, membres, nerfs, esprits animaux, ne demeure pas toujours invariablement le même, puisque tout cela change entièrement dans les divers âges de ma vie, se décompose et se dissipe totalement, sans qu'il en reste la moindre parcelle individuelle en moi. Rien donc de tout cela n'est en moi ce qui dans tous les divers âges persévérablement est le même sujet d'inhérence des opérations de ce que j'appelle mon intelligence ou mon esprit. Mon esprit est donc une substance totalement distincte de mon corps, et par conséquent ne meurt pas avec lui, quoique, selon les lois de leur union librement établies par leur Créateur, les fonctions de l'un et de l'autre aient une dépendance mutuelle et une influence réciproque, qui sont cause des différents phénomènes de faiblesse, de force, de maturité, de décadence qu'on aperçoit dans les différentes époques de la vie.

Est-il besoin de nous arrêter davantage à réfuter une doctrine aussi monstrueuse que l'est le matérialisme ? « Cent fois, dit éloquemment un illustre prélat (1), dans son Mandement contre un livre qui a pour titre, *De l'Esprit*, on a développé l'horreur et l'absurdité de

ce système. On a démontré la spiritualité de notre âme par le sentiment que nous avons de la pensée, par la faculté qui est en nous de produire des jugements, des raisonnements, des desirs, des doutes, des résolutions, par la vivacité avec laquelle nous comparons nos idées, nos sensations, nos reminiscences ; par l'avantage de pouvoir nous élever à la connaissance de Dieu, de la vertu, de la loi, du mérite, et en général de tous les objets purement intellectuels, par le libre arbitre inséparablement attaché à notre nature. Et cet amour nécessaire de l'existence, cette ardeur dominante que nous éprouvons pour la gloire, ce cri violent de toutes nos facultés vers la possession d'un bonheur sans bornes et sans vicissitudes, ne sont-ce pas autant de gages d'une vie future, autant de témoignages sensibles et subsistants de l'immortalité de l'âme ? Arguments infailibles par eux-mêmes, et qui se présentent à l'intelligence humaine jusque au milieu des ténèbres de l'idolâtrie. Quelle force n'acquièrent-ils point par les lumières de la révélation ! Quelle joie ne répandent-ils point dans les cœurs que la grâce a détachés du monde !

QUATRIÈME DIFFICULTÉ, EXTRAITE DES OUVRAGES DE M. TILLOTSON, ARCHEVÊQUE DE CANTORBÉRY (Tome 5, p. 13). - Il y a cette différence remarquable entre les promesses et les menaces, que tout promettant donne un vrai droit à celui en faveur de qui il s'engage, et ainsi est obligé par les règles de la justice et de la fidélité de tenir inviolablement sa parole ; en sorte que s'il y manque, l'autre est non seulement frustré de son attente, mais encore reçoit une véritable injure. Au lieu qu'en matière de menaces celui qui en est l'auteur se réserve le droit de les exécuter ou non, et il n'est tenu de les mettre en effet, qu'autant que le demandant les fins du gouvernement. Il peut, sans faire aucun tort à celui qu'il avait menacé, relâcher de la peine autant qu'il le juge à propos. C'est une grâce qu'il fait alors et non pas une injustice : ainsi personne n'a sujet de s'en plaindre ou d'y trouver à redire.

Une telle conduite ne donne aucune atteinte à la *fidélité* ou à la *vérité* de Dieu. On ne peut pas plus pour cela le soupçonner de quelque supercherie que l'on ne traite parmi les hommes de fourbes et de menteurs ceux qui manquent d'exécuter leurs menaces. Dieu menaça autrefois les *Ninivites*, en termes absolus, de les détruire entièrement : son prophète trop rigide prenant cela à la lettre, fut extrêmement fâché que Dieu l'eût commis, pour ainsi dire, en mettant dans sa bouche des menaces qui ne se vérifièrent pas par l'événement. Mais Dieu, qui savait les droits que lui donne sa liberté souveraine, fit ce qu'il jugea à propos, nonobstant la délicatesse mal entendue de *Jonas*, qui s'imaginait qu'il y allait de son honneur que la prédiction s'accomplît, jusque là que, si la chose eût été à son choix, il eût mieux aimé mourir que de voir échapper les *Ninivites*, de crainte d'être pris pour un faux prophète.

Je sais ce que l'on dit là-dessus. On prétend

tons, et qui en avons le *sentiment*. Tout ce qu'on voudrait dire afin de prouver ce point ou de l'éclaircir davantage ne ferait que l'obscurcir : de même que si l'on voulait trouver quelque chose de plus clair que la lumière, et aller au-delà, on ne trouverait plus que ténèbres. Il faut nécessairement demeurer à cette première règle qui se discerne par elle-même dans le plus grand jour, et qui pour cette raison s'appelle *évidence* au suprême degré. Tome 15, page 57.

(1) M^{on}seigneur l'archevêque de Paris.

que Dieu ayant confirmé par serment les menaces des supplices éternels, c'est une preuve certaine de l'immuabilité de sa résolution ; et qu'ainsi sa *véracité* demande nécessairement qu'il exécute à la rigueur ses menaces. Le pays de *Canaan* était un type du *ciel* ; et les *Israélites*, qui se rebellèrent dans le désert un type des pécheurs impénitents sous l'Evangile. Par conséquent le serment que Dieu fit au sujet des *Israélites* rebelles, lorsqu'il jura en sa colère qu'ils n'entreraient point dans son repos, c'est-à-dire, dans le pays de *Canaan*, lui impose aussi une nécessité indispensable d'exécuter ce dont il a menacé tous les pécheurs impénitents sous l'Evangile, qu'ils n'entreront jamais dans le royaume de Dieu. Voilà qui est bien, pourvu qu'on n'entende pas les menaces au-delà de leur juste borne, c'est-à-dire, au-delà de la force des termes dans lesquels elles ont été conçues. Or ici l'expression de l'écrivain sacré semble seulement exclure les pécheurs impénitents de l'entrée dans le *ciel*, ou dans le bonheur des gens de bien, représenté sous l'idée d'un repos ; et elles renversent ainsi l'opinion, attribuée à Origène, que les démons et les méchants seront sauvés à la fin ; ce qui est incompatible avec le serment que Dieu fit dans sa colère, que des âmes criminelles comme celles-là n'entreraient jamais dans son repos.

Comme les supplices éternels, dont Dieu menace les méchants dans l'autre vie, ne sont pas nécessairement compris dans ce serment : *Ils n'entreront point dans mon repos* ; de même la teneur de la sentence que notre Seigneur nous assure devoir être prononcée contre eux au grand jour du jugement : *Loin de moi, maudits, allez-vous-en au feu éternel* ; et ce qui est dit aussi dans notre texte, que les méchants s'en iront subir un *supplice éternel* : tout cela, dis-je, n'empêche pas que Dieu ne puisse faire ce qu'il lui plaira.

RÉPONSE. — Nous disons d'abord avec les saints docteurs cités par le père Calmet (*Tom. 7, pag. 901*), que, quoique la prophétie de Jonas parût absolue dans les termes, elle était pourtant conditionnelle dans le sens du prophète. Les Ninivites jugèrent bien que Dieu ne les aurait pas fait menacer par un homme envoyé de si loin, et avec des circonstances si remarquables (car Jonas ne manqua pas de leur raconter ce qui lui était arrivé), s'il n'eût eu d'autre dessein que de les perdre. Les menaces, jointes au retardement du supplice, leur firent aisément comprendre l'intention du Seigneur. Ils s'humilièrent et changèrent de conduite ; ils firent une véritable et sincère pénitence ; dignes en cela d'être proposés pour modèles par Jésus-Christ même et par les pères, qui remarquent que la conversion des Ninivites accomplit d'une manière plus parfaite la prédiction de Jonas que n'aurait pu faire la ruine de leur ville. *Factum est ergo quod prædixit Deus*, dit S. Augustin : *Eversa est Ninive, quæ mala erat, et bona ædificata est, quæ non erat ; stantibus enim mœnibus, atque domibus, eversa est civitas in perditis moribus.*

Nous répondons en second lieu que les

expressions dont Dieu s'était servi en ordonnant à son prophète d'aller annoncer sa parole aux habitants de Ninive laissaient entendre que la menace de la ruine prochaine de leur ville n'était que conditionnelle. *Allez, lui dit-il, en la grande ville de Ninive, et y prêchez. Pourquoi y prêcher ? Parce que la voix de sa malice monte jusque à moi, elle sollicite ma vengeance. Vade in Ninivem civitatem grandem, et prædica in ea, quia ascendit malitia ejus coram me.* Mais que devait-il prêcher, et qu'y prêcha-t-il en effet ? Sans doute ce que Dieu lui avait fait connaître, savoir que la malice, la dépravation actuelle des Ninivites était cause qu'il voulait la punir non pas actuellement comme il pouvait le faire, mais après quarante jours ? *Encore quarante jours et Ninive sera détruite.* Ces paroles précédées ou suivies de celles-ci, *parce que la malice de ses habitants crie vengeance au ciel, Quia, ascendit malitia ejus coram me (Deo)*, ne leur donnaient-elles pas à entendre que cet espace de quarante jours leur était accordé pour ôter par leur conversion la cause du prochain châtement dont ils étaient menacés, et pour éviter ce châtement par leur pénitence, qui, en faisant cesser leur malice, ferait cesser la raison qui le provoquait.

C'est ce que comprit leur roi, qui fit publier un édit pour leur enjoindre d'apaiser la colère divine par le jeûne et par le repentir de leurs iniquités. *Qui sait, dit-il, si le Seigneur ne se tournera point vers nous pour nous pardonner (Jon. 3, 9) ?* C'est ce que comprit aussi Jonas, et c'est ce qui fut cause qu'il reçut l'ordre de Dieu avec une extrême opposition, dans la crainte que sa prophétie n'étant pas accomplie, il ne passât pour un visionnaire dans l'esprit de ceux qui, la prenant trop à la lettre, n'y auraient pas aperçu la condition qu'elle renfermait, eu égard aux circonstances dont elle était accompagnée et à celles qui pouvaient la suivre : il prévint qu'il pourrait bien arriver que les Ninivites, touchés de ses discours et effrayés des maux dont ils étaient menacés, auraient recours à la pénitence ; que le Seigneur, porté comme il était à la clémence, ne se résoudrait pas à les exterminer, mais leur pardonnerait, et ne détruirait pas leur ville. C'est ce que lui-même déclara, lorsque voyant qu'après les quarante jours écoulés, leur ville subsistait encore, à cause qu'ils s'étaient convertis, il dit en son chagrin à Dieu : *N'est-ce pas ce que je disais, lorsque j'étais encore dans mon pays ? C'est ce que j'ai prévu d'abord, et c'est pour cela que j'ai fui à Tharsis ; car je savais que vous êtes un Dieu clément, plein de miséricorde (Jon. 4, 2).*

Y a-t-il dans ce que dit l'Ecriture de l'éternité du supplice des pécheurs impénitents quelque circonstance pareille qui donne lieu de croire ou de conjecturer que ce n'est qu'une menace conditionnelle ? Non ; au contraire tout y fait voir qu'elle est absolue. 1° L'Ecriture ne désigne aucun laps de temps, soit d'années, soit de jours pendant lequel, après leur mort, ils pourront se convertir, avant

que d'être punis. 2^e Elle les représente, à la mort, implorant en vain la clémence de Dieu, qu'elle dépeint leur rendant alors mépris pour mépris, et aussi sourd à leurs prières qu'ils l'avaient été à sa voix lorsque, pendant leur vie, ils les avaient appelés à la pénitence (1). 2^e La manière dont elle parle du jugement, soit particulier, soit général, montre clairement que la sentence qui sera prononcée s'exécutera sans délai et pour toujours, suivant les règles de la justice divine, qui *rendra à chacun selon ses œuvres*. 4^e Elle fait dire à Jésus-Christ, parlant des damnés, que *le ver qui les ronge ne meurt point; et que le feu qui les brûle ne s'éteint point*. Ce n'est pas ici une simple menace ni une simple prédiction de l'avenir, mais une déclaration formelle d'un événement actuel et d'une vérité qui subsiste et subsistera toujours, ayant été proférée par celui dont les paroles, plus permanentes que les cieux et la terre, ne passeront jamais (Matth. 24, 35).

On trouve la confirmation de cette même vérité dans ces autres textes de l'Evangile : *Quelqu'un ayant fait cette demande, Seigneur, y en a-t-il peu qui sont sauvés? Jésus-Christ répondit: Faites effort pour entrer par la porte étroite; car je vous assure que plusieurs chercheront les moyens d'y entrer, et ne le pourront. Et quand le père de famille sera entré, et aura fermé la porte, et que vous étant dehors, vous commencerez à heurter, en disant: Seigneur ouvrez-nous; il vous répondra: Je ne sais d'où vous êtes. Alors vous direz: nous avons mangé et bu en votre présence, et vous avez enseigné dans nos places publiques. Et il vous répondra: Je ne sais d'où vous êtes: retirez-vous de moi, vous tous qui vivez dans l'iniquité. Ce sera alors qu'il y aura des pleurs et des grincements de dents, quand vous verrez qu'Abraham, Isaac, Jacob et tous les prophètes seront dans le royaume de Dieu, et que vous autres vous serez chassés dehors (Luc. 13, 23 et seq.)* Quoi de plus clair que ce récit pour montrer que l'arrêt d'exclusion du royaume des cieux et de condamnation au séjour des enfers, où il y aura des pleurs et des grincements de dents, sera mis à exécution, malgré les instances et les efforts que ceux contre qui il aura été prononcé feront inutilement pour le faire révoquer? Quoi par conséquent de plus poppe à faire voir que la menace qui y a rapport n'est pas conditionnelle, mais doit être regardée comme absolue? ainsi qu'aurait dû être regardée comme telle la menace de Jonas, si, non content de dire aux Ninivites que leur ville serait détruite dans quarante jours, il avait ajouté expressément que ce serait en vain qu'ils voudraient et tâcheraient de fléchir Dieu, et de l'engager à ne les pas faire périr?

Nous répondons en troisième lieu que si la prédiction de Jonas avait été absolue, Dieu l'aurait nécessairement accomplie: Car je suis, dit-il lui-même, le Seigneur, et je ne change point (Mal. 3, 6). Dieu n'est point comme

l'homme pour mentir, ni comme le fils de l'homme pour être sujet au changement; il a dit, et ne le fera-t-il pas? il a parlé, et n'exécutera-t-il pas (Num. 23, 19). Il ne menace point comme un homme (Judith 8, 15). Un homme peut quelquefois ne point exécuter ses menaces, même absolues, sans qu'on puisse le soupçonner de supercherie, ni le traiter de fourbe et de menteur; parce qu'il arrive quelquefois qu'ayant menacé absolument de punir, et y étant entièrement résolu, il survient ensuite des circonstances qu'il n'avait pas prévues, et qui sont pour lui des motifs raisonnables et légitimes de changer de résolution. Mais cette raison n'a point lieu à l'égard de Dieu, qui avant que de faire une menace absolue n'a rien ignoré de ce qui pouvait l'en détourner, et a prévu tout ce qui précéderait, accompagnerait, suivrait son exécution. Il ne saurait donc avoir aucun motif de changer de résolution; et lui attribuer pareil changement, c'est une impiété qui ne blesse pas moins la raison que la foi, et qui, par l'atteinte mortelle qu'elle donne à la fidélité, à la véracité de Dieu, ne tend à rien de moins qu'à affaiblir ses lois, et qu'à détruire la force de ses menaces: car, *une menace ne fait presque aucun effet, du moment qu'on se persuade qu'elle ne s'exécutera point*. Ce sont les propres paroles du Prélat anglican, qui en tire cette conséquence bien remarquable. Ainst, dit-il, on ne saurait, sans une grande impiété, enseigner ou tâcher de persuader quoi que ce soit qui tende à insinuer le contraire de ce que signifient clairement les termes dans lesquels les menaces sont conçues: ce serait livrer les hommes à une misère qu'ils auraient peut-être évitée, s'ils avaient été bien convaincus du danger où ils étaient d'y tomber. Or il s'est rendu lui-même coupable de cette grande impiété, en enseignant et tâchant de persuader la proposition suivante qu'on lit dans son sermon: *La teneur de la sentence que Notre-Seigneur nous assure devoir être prononcée au grand jour du jugement: Loin de moi, maudits; allez-vous-en au feu éternel, et ce qui est aussi dit que les méchants s'en iront subir un supplice éternel, tout cela n'empêche pas que Dieu ne puisse faire ce qu'il lui plaira*. Cette proposition toutefois tend ouvertement à insinuer le contraire de ce que signifient clairement les termes dans lesquels sont conçues les menaces que contiennent plusieurs textes sacrés qu'elle rapporte. Elle fait donc tomber ce prélat en une contradiction d'autant plus blâmable qu'il soutient que la forte impression que ces menaces peuvent faire pour détourner du vice devrait plutôt être augmentée que diminuée. Je soutiens, dit-il que s'il y avait quelque chose de plus terrible que la crainte des peines éternelles pour épouvanter les ouvriers d'iniquité, on n'aurait pas mal fait de s'en servir; parce que cela même n'aurait pas encore eu trop de force pour détourner les hommes de s'abandonner au vice.

Quant à la différence qu'il établit entre les promesses dont l'inexécution est une injustice pour celui à qui on les a faites, et les menaces dont l'inexécution est une grâce;

(1) Ego quoque in interitu vestro ridebo et subsannabo. Prov. 1, 24.

nous avouons que si, par impossible, Dieu n'exécutait point ses menaces absolues, il ne ferait, en faisant grace au coupable, injustice à personne, il ne manquerait à rien de tout ce qu'il doit à ses créatures; mais il manquerait à ce qu'il se doit à soi-même, à ses perfections, à sa véracité, à son immutabilité, qui exigent qu'il ne soit ni menteur ni inconstant. Or les menaces qu'il a faites aux pécheurs impénitents sont absolues: il leur a déclaré que, comme ils *n'ont pas voulu l'écouter* lorsqu'il les appelait pendant leur vie, il ne les écoutera pas, lorsqu'ils l'invoqueront au temps de la mort, *qui viendra fondre sur eux comme une tempête* (Prov. 1, 26, 27, 28); qu'en vain ils l'appelleront à leur secours, lorsque, à la vue du bonheur des justes, ils seront saisis d'une horrible frayeur, et que touchés de regret et de repentir ils reconnaîtront leur folie, et que jetant des soupirs dans le serrement de leur cœur ils diront: *Ce sont là ceux qui ont été autrefois l'objet de nos railleries et de nos outrages; qu'ils seront parmi les morts dans une ignominie durable à perpétuité, et dans un opprobre éternel qu'ils auront toujours devant les yeux* (Sap. 3, 2, 3; Ibid. 4, 19).

Tous ces textes de l'Écriture, qui n'étaient pas ignorés du Prélat anglican, auraient dû le convaincre que les menaces de l'enfer sont absolues, et que Dieu, malgré la souveraine liberté qu'il avait de ne les point faire, les ayant faites, leur exécution future est aussi certaine qu'il est certain que Dieu ne peut mentir ni se contredire.

Au reste, de l'aveu même de M. Tillotson, la sévérité même de ces menaces est un grand effet de miséricorde; et rien, ajoute-t-il, n'est plus capable de justifier l'infliction actuelle des peines éternelles que la témérité insensée des pécheurs à s'y exposer, malgré des menaces si claires et si expresses.... Que peut faire davantage la bonté même, que de nous avertir du malheur extrême auquel nous nous exposons en vivant mal; de nous exhorter fortement à l'éviter, et de nous effrayer par la vue des plus terribles menaces?

CINQUIÈME DIFFICULTÉ, EXTRAITE D'UN OUVRAGE DE M. KING, ARCHEVÊQUE DE DUBLIN (1). — La bonté du Créateur ne permet pas qu'il mette sa créature dans un état où elle ait lieu de souhaiter de n'avoir point été créée, parce qu'il vaudrait mieux pour elle de n'avoir jamais existé que d'être exposée à souffrir toujours des maux horribles, dont l'idée seule fait souffrir.

Répondre que c'est par sa faute qu'elle tombe dans cet état de tourments éternels, ce n'est pas disculper suffisamment la bonté divine, qui n'aurait pas dû l'exposer au péril de tomber dans cet abîme perpétuel de malheurs affreux. Péril lui-même si affreux, qu'une créature raisonnable qui aurait le choix ou d'y être exposée, ou d'être anéantie, aimerait mieux ne pas exister que de courir, en existant, le risque d'être horri-

blement et éternellement malheureuse. Comment donc l'existence accompagnée d'un danger si effroyable serait-elle un vrai présent, un don digne de la bonté du Créateur? Comment mériterait-elle la reconnaissance et les actions de grâces de la créature? Peut-on nier que celle-ci ne serait pas sage, si pouvant par l'anéantissement se garantir d'un tel danger elle consentait à y être exposée? Peut-on assurer que Dieu, en l'y exposant, ne cesserait pas d'être bon? Ne doit-on pas convenir de cette maxime, que celui-là n'est point sage qui expose tout son patrimoine au risque d'être entièrement perdu, et que celui-là n'est pas bon qui contraint un autre à s'exposer ainsi au risque de tout perdre et de se perdre soi-même? *Sapiens non est, dit un célèbre auteur, qui sorti patrimonium totum committit, nec bonus, qui cogit ut aliquis committat.*

RÉPONSE. — Cette maxime, à la vérité, se lit dans l'ouvrage de M. King (P. 203), et fait partie de la difficulté ci-dessus qu'il se propose à lui-même; mais il la réfute par plusieurs raisons que nous allons exposer; nous ne prétendons pas les approuver toutes, mais elles contiennent quelques réflexions judicieuses qui méritent que nous les rapportions, et même que nous les développiions beaucoup plus qu'il ne l'a fait.

I. Il est incertain, dit-il, s'il vaut mieux n'être pas que d'être misérable: c'est une question indécise sur laquelle on dispute, et on cite de part et d'autre des textes des saints docteurs (1). Mais ce que l'Évangile dit de Judas prouve qu'il aurait mieux valu pour ce traître, sinon de n'avoir pas existé, du moins de n'être point né, et par conséquent que les biens dont il a joui depuis sa naissance seulement jusqu'à sa mort ne lui ont pas causé tant de joie que lui ont causé de douleur les maux par lui endurés pendant sa vie, et que lui en ont aussi causé et causeront les supplices qu'il a ensuite soufferts et qu'il souffrira toujours.

II. Je conviens, à l'égard non pas de tous les réprouvés, mais seulement des plus scélérats d'entre eux, auxquels seuls S. Augustin (2) approprie ce que l'Évangile assure du malheureux sort de Judas (3), et qui sont

(1) Considera quantum bonum est esse, quod et beati et miseri volunt: majus enim est esse et esse miserum, quam omnino non esse. S. August. l. 3, de lib. Arbit., c. 7. Melius est non esse quam male esse. S. Hieron. in explicatione horum verborum Job: *Maledicta dies in qua natus sum.*

(2) Non dico parvulos tanta poena Dei esse plectendos ut eis non nasci potius expediret, cum hoc non de quibuslibet peccatoribus, sed de scelestissimis impiissimisque dixerit. L. 5 cont. Jul., c. 11.

(3) La terre a produit des monstres si semblables à celui-là, qu'une éternité de peines, surtout lorsqu'on les suppose soulagées de temps en temps par quelque interruption, ou diminution, ou relâche (ainsi que la foi permet, selon S. Augustin, de le supposer ou de le conjecturer), ne sera pas assez longue pour punir leurs détestables forfaits. Lorsqu'on réfléchit, par exemple, sur ceux de Caïn, qui par pure malice, pour assouvir sa furieuse envie, trempa de gaieté de cœur ses mains dans le sang de

(1) Il a pour titre: *De origine mali.*

en petit nombre, qu'il vaudrait mieux pour eux ne pas être que d'être toujours misérables. J'avoue, dit le même auteur, que c'est là le jugement qu'en porteraient des hommes prudents et sensés; mais je ne conviens pas que ce soit le jugement qu'en portent les réprouvés. On peut supposer leur raison dérangée sur ce seul article : semblables à plusieurs fous qui ne le sont que sur un sujet, ils raisonnent de bon sens sur toute autre matière; mais lorsqu'on vient à toucher certaine corde, on s'aperçoit du désordre de leur esprit, qui ressemble à un jeu d'orgues où il se trouve quelques tuyaux dérangés : l'organiste joue fort juste, tant qu'il ne touche pas à ces tuyaux; mais dès qu'il les remue, il n'en résulte qu'une cacophonie. On peut encore comparer les réprouvés à ces insensés furieux qui, quoique très-misérables, se plaisent dans leur misère, et aiment mieux continuer à la sentir, en laissant subsister la cause qui la produit, que de la faire cesser, en ôtant cette cause dont la destruction paraît à leur cerveau blessé et à leur imagination extravagante un plus grand mal que la misère même qu'ils souffrent : cette misère envisagée sous ce point de vue leur plaît tellement, que si on leur donnait à choisir ou d'en être délivrés, ou d'être anéantis, ils aimeraient mieux la sentir toujours, en jugeant (quoique sans raison et contre toute raison) qu'elle est un moindre mal que l'anéantissement qui les priverait de l'espèce de plaisir qu'ils ont à persévérer dans le choix qu'ils ont fait et dans l'affection qu'ils conservent pour les objets de leur passion. De là il conclut (1) que Dieu, sans blesser sa

bonté, peut laisser pour toujours ces réprouvés dans cet état d'existence très-malheureuse dont ils ne veulent jamais sortir, et il allègue plusieurs exemples de pareille folie en des personnes assez insensées pour aimer mieux souffrir toutes sortes de peines, de douleurs, de tortures, et la mort même, que de reconnaître leur tort et de changer leur résolution ou de quitter leur mauvaise habitude.

Les paroles que l'Ecriture met dans la bouche des méchants et par lesquelles ils conjureront les montagnes et les collines de les couvrir, de les écraser, pour les soustraire à la vengeance divine, ne prouvent pas que les réprouvés désirent d'être anéantis : car elles ne sont dites que des méchants vivant encore sur la terre, et par conséquent ne sont pas contraires à l'opinion de M. King; mais cette opinion ne résoud point le principal nœud de la difficulté, qui consiste en ce que la bonté de Dieu devait, ce semble, l'empêcher d'exposer l'homme au péril affreux de tomber dans un gouffre horrible de misère éternelle, dont le seul risque paraît renfermer un mal prépondérant au don de l'existence qui, conséquemment, ne

cruciatu, fortunæ jacturas, vitæ pericula, quam fascinant et stultus hosce affectus deponere. Auctis igitur impiorum pervercia et stultitia apud inferos, in miseria summa eos versari, nec tamen ab his libertatem velle, facile concipiamus. De origine Mali, page 205, 206.

Un autre écrivain protestant (a) paraît avoir eu des sentiments encore plus favorables aux réprouvés. Une opinion, dit-il, qui est la plus tolérable, mais qui ne nous accommode pourtant pas entièrement, c'est celle qui enseignerait que quelque fortes que soient les expressions de l'Ecriture, si on en excepte un petit nombre des plus scélérats de tous les hommes, tous les autres damnés souffriront des peines assez tolérables pour préférer leur état, quelque malheureux qu'il soit, à celui de n'être point. Les damnés seront semblables à certains malheureux que nous voyons sur la terre, qui ont incessamment à combattre contre la pauvreté, contre les maladies, contre les infirmités, qui jouissent à peine d'un moment de repos; mais qui ne laissent pas de préférer leur vie, toute malheureuse qu'elle est, à la mort; qui aiment mieux vivre que d'être délivrés de toutes leurs misères par cette voie. Il y a, ajoute-t-il, quelque chose de vrai dans cette opinion, mais elle n'est pas vraie en tout. Ce qu'elle a de vrai, selon lui, est que le plus malheureux des hommes sur la terre ne l'est pas tant que celui qui l'est le moins entre les damnés. Comment et pourquoi? Parce que les damnés conservant toutes leurs passions, qu'ils veulent toujours et ne peuvent jamais assouvir font de tout ce qui en est l'objet la matière de leur supplice, et deviennent eux-mêmes leurs propres bourreaux; en sorte néanmoins qu'ils ne souhaitent pas leur anéantissement. Il réduit ainsi l'enfer des ambitieux, des avarés, des voluptueux, à un violent désir des honneurs, des richesses, des plaisirs, et à un grand dépit de ne pouvoir y parvenir : semblables à ce roi fabuleux que les poètes représentent tourmenté d'une faim continuelle et d'une soif excessive que sans cesse il se flatte de pouvoir éteindre, et que sans cesse il s'efforce inutilement d'étancher.

son frère; d'un Absalon, qui, comblé des bienfaits d'un trop bon père, dont il avait déjà éprouvé la clémence, ne laisse pas de vouloir lui arracher tout à la fois l'honneur, le sceptre et la vie; d'un tyran qui a pris plaisir à tourmenter ses semblables, qui, la flamme et le fer à la main, s'est plu à porter la désolation dans toutes les familles dont il devait être le père et le protecteur, qui a regardé les biens, l'honneur et la vie de ses sujets, comme autant de jouets de ses passions; d'un renégat, qui, après avoir été éclairé des lumières de la foi, s'est aveuglé lui-même jusqu'à leur préférer les plus extravagantes superstitions de l'idolâtrie et de la magie; on conçoit que de tels monstres de méchanceté, d'ingratitude, d'irréligion, peuvent et doivent être pour jamais traités selon leurs œuvres, et que les supplices éternels de l'enfer sont une juste punition du taureau de Phalaris, des torches ardentes de Néron, des sanguinaires sacrifices de victimes humaines, et des horribles blasphèmes de Julien l'Apostat. C'est à eux et à leurs semblables qu'on peut appliquer ce que dit M. King : *Quid mirum si paucos in miseria, quam pravis electionibus sibi accersierunt, relinquendo, reliquis documentum Deus dat, quantum a similibus cavere debent?*

(1) Non igitur sævitie insimulanda bonitas divina, quod illis tale esse permittat, licet infelicissimum; cum ipsi ablatum esse nolunt : nec quod statum eorum non mutet, quem mutatum esse penitus recusent : præstat illis igitur non esse quam esse, at sapientium sententia, cui non assentiuntur : indulgent enim sibi in electione sua obstinata, et licet undique miseriis circumdati et oppressi, mutare nolunt, quod semel amplexi sunt... Licet infinitis malis se mergi videant, malunt tamen ea perferre quam penitere; ut amantes, ambitiosi et invidi malunt

(a) Jacques Bernard. *Traité de l'excellence de la Religion.*

mériterait pas la reconnaissance de la créature envers le Créateur. Quelle est donc la vraie solution de cette difficulté ? C'est celle que nous avons donnée dans notre Instruction précédente, en justifiant la permission du péché, et qui reçoit une nouvelle force des éclaircissements que nous avons ajoutés en celle-ci.

Nous y avons fait voir que la magnificence éternelle des récompenses surnaturelles promises par pure grâce à la vertu compense et même surpasse de beaucoup la rigueur perpétuelle des châtimens destinés au vice ; par conséquent les hommes de bonne volonté auxquels l'état présent est plus favorable que ne l'aurait été l'état d'impeccance ne sauraient trop en remercier la bonté divine. En les exposant au risque de tomber dans un abîme éternel de malheurs, elle leur fournit des motifs et des moyens non seulement de s'en préserver, mais encore d'acquiescer une félicité beaucoup plus honorable, plus abondante, plus satisfaisante, plus flatteuse pour eux que celle qu'ils auraient pu obtenir en ne courant pas ce même risque, qui a, il est vrai, de quoi les effrayer ; mais cette frayeur que doit leur inspirer la faiblesse de leur nature et la défiance d'eux-mêmes, trouve dans la puissance de la grâce et dans la confiance en Dieu, avec le secours de qui ils peuvent tout (Philipp. 4, 13), un contre-poids plus que capable (au cas qu'ils eussent à choisir entre l'état présent ou l'état d'impeccance, ou celui d'anéantissement) de les décider en faveur du premier. Le risque qu'ils y courent augmente à la vérité le nombre et la difficulté de leurs combats, la grandeur et la multiplicité de leurs efforts nécessaires pour repousser les tentations, et surmonter les ennemis de leur salut ; mais par cela même il sert à augmenter la gloire de leur courage, à rehausser le prix de leurs victoires, à donner plus de lustre à leurs triomphes, plus d'éclat à leurs couronnes, plus d'étendue à leur félicité. On a donc tort d'objecter cette maxime. Ce n'est pas être sage que d'exposer au sort tout son patrimoine : maxime vraie en certaines circonstances où non seulement on aurait plus à craindre la perte qu'à espérer le gain, mais encore où ce gain ne serait pas assez considérable pour que l'espoir de l'obtenir contrebalançât suffisamment la crainte d'une perte entière ; maxime fautive en des conjonctures contraires, telles que sont celles où se trouvent tant de militaires et de négociants qui exposent aux périls de la guerre et au hasard de la mer toute leur fortune, leur liberté, leur vie même, *Et hi quidem ut corruptibilem coronam accipiant; nos autem incorruptam* (1 Cor. 9, 15). Ah, inestimable couronne d'immortalité, si les hommes pesaient bien ce que tu vauds, quel courage supérieur à tous les risques (1) ne leur inspirerait pas la

bienheureuse espérance (Tit. 2, 13) de l'acquiescer ! Les martyrs t'ont achetée au prix de tout leur sang ; et ils ont cru après cela que tu leur étais donnée pour rien.

SIXIÈME DIFFICULTÉ, EXTRAITE DE L'ENCYCLOPÉDIE (Tom. 17, pag. 391).—Un juge équitable ne voudrait pas faire souffrir des peines éternelles à un coupable pour des péchés temporels et qui n'ont duré qu'un temps. Pourquoi donc veut-on que Dieu soit moins juste et plus cruel que lui ? D'ailleurs, comme le dit très-bien un auteur célèbre (Thomas Burnet), un tourment qui ne doit avoir aucune fin ni aucune relâche ne peut être d'aucune utilité à celui qui le souffre ni à celui qui l'inflige ; il ne peut être utile à l'homme s'il n'est pas pour lui un état d'amélioration, et il ne peut l'être s'il ne reste aucun lieu à la repentance, s'il n'a ni le temps de respirer, ni celui de réfléchir sur sa condition. L'éternité des peines est donc de tout point incompatible avec la sagesse de Dieu, puisque dans cette hypothèse il serait méchant uniquement pour le plaisir de l'être.

RÉPONSE. — Le péché mortel peut être considéré, ou en tant que, comme offense d'homme à homme, il est nuisible à la société : un juge équitable qui le considérerait sous ce seul aspect ne voudrait pas faire souffrir des peines éternelles au coupable, dont le crime ainsi envisagé ne contient qu'une malice bornée ; ou en tant que, comme offense d'homme à Dieu, il est injurieux à la majesté souveraine qu'il outrage et qu'il tend à détruire et anéantir. Nous avons ci-devant démontré que sous ce regard il renferme une malice infinie, et par conséquent qu'un juge équitable qui proportionne la gravité du châtimement à la gravité du crime exerce un acte non de cruauté, mais de justice, en punissant une offense infinie dans son énormité par une peine infinie dans sa durée.

Quant à l'autre objection, elle suppose qu'afin qu'un supplice soit équitable il doit être utile ou à celui qui le souffre, ou à celui qui l'inflige : principe faux et contraire à l'idée qu'on doit avoir de la justice vindicative, dont l'office propre est de punir le péché, parce que de lui-même et à cause de sa malice intrinsèque il mérite d'être puni, et non point parce que cette punition sert à améliorer le coupable (1), ou à procurer quelque avantage au juge : de même que l'office propre de la gratitude est de reconnaître le bienfait

pour la plupart de ses descendants ; mais c'est une suite du péché originel, dont nous avons montré ailleurs (a) que la transmission ne blesse pas la bonté divine.

(1) Lorsqu'on condamne un scélérat à être rompu vif sur un échafaud, est-ce pour l'amélioration du criminel ? Point du tout ; d'ordinaire on n'y pense même pas, mais c'est pour détourner les autres du crime, et pour venger la loi et l'honneur du législateur. Quand même ce scélérat aurait été amélioré par une sincère conversion avant son supplice, il ne serait pas moins condamné à le subir.

(1) La très-grande facilité qu'Adam, selon les propres paroles de S. Augustin, avait de ne point pécher, rendait très-petit le risque auquel il était exposé de devenir, en péchant, malheureux. Ce risque est grand

(a) Instruction précédente, col. 938 et suiv.

à cause qu'il mérite la reconnaissance par lui-même, et non point par aucune vue intéressée d'obtenir un nouveau bienfait : de même encore que l'office propre de la bienfaisance est de faire du bien, non pas pour sa propre utilité, ou en vue d'en recevoir des louanges ou des remerciements, mais en vue du bien même, et parce qu'il est beau, honnête, louable en soi d'en faire : de même enfin que la vertu doit être récompensée, parce que d'elle-même elle mérite la récompense, mais non point parce que cette récompense peut être utile, soit à celui qui l'accorde et à qui elle procure une belle réputation, soit à celui qui la reçoit et qu'elle encourage à continuer de bien faire ou à faire mieux. Quoique ce motif d'*encouragement* n'ait pas lieu à l'égard des anges et des bienheureux dans le ciel, leur récompense n'en est pas moins juste : ainsi, quoique le motif d'*amélioration* n'ait pas lieu à l'égard des démons et des réprouvés dans l'enfer, leur châtement n'en est pas moins équitable, ni moins conforme aux lois de la sagesse, qui, appréciant les actions en elles-mêmes, et les traitant selon leur mérite ou démerite intrinsèque, porte à récompenser les bonnes précisément à cause de leur bonté, et à punir les mauvaises, précisément à cause de leur malice. Elle peut avoir d'autres vues ; mais rien ne prouve qu'elle le doive ; et quand même elle le devrait, l'incrédule ne montrera jamais qu'elle n'en a point d'autres que celles qui nous sont connues.

Nous ne savons pas si l'éternité du supplice des damnés sera toujours utile pour empêcher d'autres êtres libres de pécher, ou pour les engager à s'améliorer ; mais nous ne savons pas le contraire, ou du moins nous n'avons pas là-dessus une certitude entière. Quoique la pluralité des mondes soutenue par M. de Fontenelle ne soit pas sans difficulté, elle n'est pas non plus sans vraisemblance ; et nous avons droit d'opposer à l'incrédule, par un argument qu'on nomme *ad hominem*, ce qu'en disent les Encyclopédistes (T. 10, p. 640), dont le témoignage ne lui est pas suspect. Selon eux, elle ne blesse ni la raison, ni la foi. Elle fait admirer le Tout-Puisant, dont la fécondité inépuisable dans la production de nouveaux êtres, s'étend à tous les siècles. Ces nouveaux êtres, qui existeraient successivement sans fin, seraient des créatures intelligentes, capables de profiter du spectacle ou de la créance de l'enfer pour concevoir une grande horreur du péché, ou un plus grand amour de la vertu : il suffit que cela soit possible, pour que la présente objection n'ait aucune solidité : car un châtement qui n'est utile ni à celui qui l'inflige, ni à celui qui le reçoit, ne laisse pas d'être sage et équitable, dès qu'il est utile pour l'exemple de ceux qui, en étant témoins ou en ayant connaissance, sont par là intimidés et détournés de mal faire.

On peut ajouter avec S. Augustin, S. Grégoire, S. Thomas (1) que la punition des ré-

prouvés est utile aux bienheureux, à qui elle fournit un motif d'admirer la sainteté de Dieu, d'adorer sa justice, de louer et d'aimer sa bonté, qui, en les préservant ou les délivrant du péché, leur a fait la grâce d'éviter les tourments de l'enfer et de mériter les délices du paradis, où ils chanteront éternellement ses miséricordes (Psal. 88, 1). N'est-il pas évident que la cessation des peines qui ne seraient pas éternelles ferait cesser en grande partie ce motif ? Leur perpétuité le fera toujours subsister dans toute sa force, et par conséquent sera toujours utile. Elle sera aussi toujours agréable à Dieu par motif non de cruauté et de méchanceté, mais de justice et par amour de l'ordre, qui demande qu'une créature toujours criminelle soit toujours malheureuse ; de même qu'il demande qu'une créature toujours sainte soit toujours heureuse. L'éternité des peines n'est donc nullement incompatible avec la sagesse divine, dont le propre caractère est de suivre en tout les règles de l'ordre.

Une autre propriété caractéristique de cette perfection est de prendre, en se proposant une fin, les moyens d'y parvenir. Nous avons fait voir ailleurs (Col. 283 et suiv.) que Dieu, en choisissant l'ordre actuel de choses plus avantageux en soi aux bons qu'aux méchants, avait eu dessein de leur faire mériter la félicité surnaturelle et perpétuelle, à laquelle il a destiné les hommes pour leur faire remplir dans le ciel les places que la rébellion des mauvais anges y a laissées vacantes. Nous avons aussi montré que, si Dieu n'avait établi que des peines passagères, cet établissement eût été en général moins avantageux aux bons, qui, dans l'état présent, méritent en grand nombre une éternelle béatitude, et dont presque aucun ne l'eût méritée, si la punition décernée contre le péché mortel n'avait été que temporelle. Que serait-il arrivé dans cette dernière hypothèse ? Presque tous ceux des justes qui, craignant un enfer éternel, ont conservé leur innocence, l'eussent perdue, parce que des plaisirs présents et certains font beaucoup plus d'impression que des peines futures qu'on sait devoir finir, qu'on aime à ne considérer que dans le lointain, à ne regarder que comme incertaines, et

Primo ad hoc, quod in eis divina justitia conservatur, quæ est Deo accepta propter seipsam. Unde Greg. in 4 Dialog. (Cap. 44) : Omnipotens Deus, quia pius est, miserorum cruciatu non pascitur : quia autem justus est, ab iniquorum ultione in perpetuum non sedatur. Secundo, ad hoc sunt utiles, ut de his electi gaudeant, dum in his Dei justitiam contemplantur, et dum eas cognoscunt se evasisse. Unde in Psal. 57, Laetabitur justus cum viderit vindictam ; et Isa. ultimo, Erunt (scilicet impii) usque ad satisfactionem visionis, scilicet Sanctis, ut Gloss. interlin. dicit. Et hoc est quod Greg. dicit in 4 Dial. : Iniqui omnes æterno supplicio deputati, sua quidem iniquitate puniuntur : et tamen ad aliquid ardebunt, scilicet ut justi omnes et in Deo videant gaudia, quæ percipiunt : et in illis respiciant supplicia quæ evaserunt : quatenus tanto magis in æternum divinæ gratiæ debitores se esse cognoscant, quanto in æternum mala puniri conspiciunt, quæ ejus adjutorio vicerunt. 3. q. 89, a. 1.

(1) Impiorum pœnæ in perpetuum duraturæ non runt omnino inutiles. Utiles enim erunt ad duo.

qu'on se flatte de ne jamais encourir. Presque tous ceux des pécheurs qui, frappés de cette même crainte, se sont convertis, se sont sauvés, seraient restés toute leur vie dans la voie de damnation ; les autres, morts dans l'impénitence, malgré la terreur d'un châtiment perpétuel, seraient à plus forte raison morts impénitents, s'ils n'avaient été menacés que d'un châtiment temporel. Ainsi dans cette hypothèse, presque aucun homme n'eût obtenu cette béatitude surnaturelle et immortelle dont la promesse et la concession sont les plus grands effets de la souveraine bonté de Dieu ; et Dieu n'aurait pas obtenu la fin qu'il a eu en vue dans la création du genre humain, et conséquemment n'aurait pas manifesté sa sagesse dans le choix des moyens employés pour exécuter son dessein. En l'exécutant, bien loin d'être méchant, uniquement pour le plaisir de l'être, il a le plaisir d'être singulièrement bon envers les bons et les saints, dont il a raison de préférer les intérêts à ceux des méchants et des réprouvés, qui ne doivent imputer qu'à eux-mêmes et à l'abus criminel de leur liberté le malheur qu'ils ont de n'être pas du nombre des justes et des prédestinés.

DERNIÈRE DIFFICULTÉ, EXTRAITE DES OUVRAGES DE BAYLE (*Dict. hist.*, t. 5, p. 114). — Faire du bien, user de miséricorde, c'est l'occupation quotidienne et favorite de Dieu, selon l'Ecriture ; il y règne, si j'ose m'exprimer ainsi, une affectation perpétuelle de relever la bonté de Dieu sur les autres attributs ; châtier, punir, user de rigueur, c'est son œuvre non accoutumée et malplaisante. Ainsi, tant qu'on en demeurera là et qu'on ne se soumettra point humblement à quelques textes de l'Evangile, on regardera avec horreur le dogme des tourments et des supplices infinis de tous les hommes, à quelques-uns près.

Nous voyons manifestement, dit-il ailleurs (1), qu'un souverain qui veut exercer et la justice et la clémence, lorsqu'une ville s'est soulevée, doit se contenter de la punition d'un petit nombre de mutins et pardonner à tous les autres : car, si le nombre de ceux qui sont châtiés est comme mille à un, en comparaison de ceux à qui il fait grâce, il ne peut passer pour débonnaire, et il passe pour cruel : il passerait à coup sûr pour un tyran abominable, s'il choisissait des châtimens de longue durée, et s'il n'épargnait le sang que parce qu'il serait persuadé qu'on aimerait mieux la mort qu'une vie misérable ; et si enfin l'envie de se venger avait plus de part à ses rigueurs que l'envie de faire servir au bien public la peine qu'il ferait porter à presque tous les rebelles. Les malfaiteurs que l'on exécute sont censés expier leurs crimes si pleinement par la perte de la vie, que le public n'en demande pas davantage, et qu'il s'indigne quand les bourreaux sont maladroits. On les lapiderait, si l'on savait qu'expressément ils donnent plusieurs coups de hache ; et les juges qui assistent à l'exécution ne seraient pas hors de péril, si l'on croyait qu'ils se plaisent

à ce mauvais jeu des bourreaux, ou qu'ils les ont exhortés sous main à s'en servir. (Notez qu'on ne doit pas entendre ceci dans l'universalité à la rigueur : il y a des cas où le peuple approuve qu'on fasse mourir à petit feu certains criminels, comme quand François I^{er} fit ainsi mourir quelques personnes accusées d'hérésie, après les fameux placards de l'an 1534. On n'eut aucune pitié pour Ravallac, qui fut tourmenté en plusieurs manières horribles. Voyez le *Mercure français*, tom. 1, fol. m. 455 et suivantes. Voyez aussi Pierre Matthieu dans son histoire de la mort d'Henri IV, et n'oubliez pas ce qu'il dit, pag. m. 99, touchant ce que les juges discutèrent à l'égard du supplice de ce parricide.) Enfin il est d'une notoriété qui n'a presque point d'égale, que les souverains qui se régleraient sur saint Paul, je veux dire qui condamneraient au dernier supplice tous ceux qu'ils condamnent à la mort éternelle, passeraient pour ennemis du genre humain, et pour destructeurs des sociétés : il est incontestable que leurs lois, bien loin d'être propres selon le but des législateurs à maintenir la société, en seraient la ruine entière. (Appliquez ici ces paroles de Pline le Jeune, *Epist.* 22, lib. 8 : *MANDEMUS MEMORIAE QUOD VIR MITISSIMUS, ET OB HOC QUOQUE MAXIMUS, THRASEA CREBRO DICERE SOLEBAT, QUI VITIA ODIT, HOMINES ODIT*).

RÉPONSE. — Pour faire disparaître le vain éclat de ces objections de Bayle, qui ne sont spécieuses et captieuses que parce qu'il a eu l'art insidieux d'y mêler d'une manière éblouissante le vrai et le faux, distinguons, séparons l'un d'avec l'autre.

I. Il est vrai que faire du bien, user de miséricorde envers les pécheurs pénitents, c'est l'occupation quotidienne et favorite de Dieu, selon l'Ecriture, qui relève sa bonté sur les autres attributs, en le représentant plein de tendresse, de compassion et de clémence envers les imitateurs de l'enfant prodigue revenu de ses égarements dans la maison de son père, empressé à le recevoir avec joie et à lui faire du bien au-delà même de ses espérances. Il est vrai encore que châtier, punir, user de rigueur c'est pour Dieu une œuvre malplaisante, si par rigueur on entend une justice outrée, trop sévère, ou si par œuvre malplaisante on entend celle qui prive Dieu du plaisir qu'il aurait eu à pardonner et à user de miséricorde si les pécheurs s'étaient convertis ; mais il est faux que châtier, punir par des peines justement proportionnées aux crimes les pécheurs obstinés et impénitents ce soit pour Dieu une œuvre non accoutumée et malplaisante, selon l'Ecriture ; il y est dépeint comme un Dieu trois fois saint qui a en horreur l'impiété et l'impie, comme un Dieu vengeur entre les mains de qui c'est une chose horrible de tomber, parce que ses châtimens égalent sa miséricorde, et que comme il est puissant pour pardonner à ceux qui se convertissent, il l'est aussi pour punir ceux qui, méprisant les richesses de sa bonté par l'impénitence et la dureté de leur cœur, s'amusent des trésors de colère pour le jour de son juste jugement, où il rendra à chacun selon ses œu-

(1) Réponse aux quest. d'un provincial, t. 3, c. 178, p. 1225.

vres (*Eccli.* 16, 12, 13; *Rom.* 2, 4-6). C'est alors qu'il se consolera par la perte de ses ennemis (*Isa.* 1, 24), et qu'il se satisfera par la rigueur de leurs tourments. Ce n'est pas que ces tourments, considérés en eux-mêmes, lui fassent plaisir, et que son premier dessein ait été de les infliger (1); mais, envisagés comme la punition des crimes, ils plaisent à sa justice, dont l'exercice et la manifestation lui sont agréables, parce qu'ils sont conformes aux règles de l'ordre suprême, qui demande que, malgré son infinie bonté, il ne traite pas les méchants comme les bons. Les tyrans les plus féroces, dit Bayle lui-même (*Diction. hist.*, t. 3, p. 2211), font une très-grande distinction entre ceux qui les honorent et ceux qui les méprisent; et les rois les plus débonnaires font la même distinction entre ceux qui les respectent et ceux qui les offensent. Nous avons fait valoir ailleurs (*Col.* 326) ce texte comme très-propre à confondre Bayle, et à le convaincre d'inconséquence par l'avoué qu'il y fait : Quoi, vous avouez, lui disons-nous, qu'un prince en faisant une très-grande distinction entre ceux qui l'honorent, le respectent, et ceux qui le méprisent et l'offensent, ne laisse pas d'être très-débonnaire ! vous donnez même à entendre qu'en ne la faisant pas, il serait moins bon que le tyran le plus féroce qui ne manque pas de la faire; et toutefois vous prétendez que Dieu en faisant la même distinction entre les observateurs respectueux de ses lois, et les infracteurs insolents de ses ordres, ne mérite pas la même louange de bonté, et qu'il mérite plutôt d'être accusé de cruauté ! Quoi donc, Dieu a-t-il moins de droit de commander aux anges et aux hommes ses créatures, qu'un prince à ses sujets ? et ceux-ci en obéissant ou désobéissant à leur roi, sont-ils plus dignes de faveur ou de défaveur, de récompense ou de châtement que les agents libres, en respectant ou en méprisant leur Créateur, en lui obéissant de cœur et d'affection, ou en lui désobéissant, selon votre langage, avec une franche volonté, qui se fait un plaisir et un jeu de l'offenser ?

II. Il est vrai que si la souveraine bonté de Dieu consiste à ne mettre aucune distinction entre les bons et les méchants, à toujours faire du bien également et à tout le monde, et à n'user de rigueur envers personne, le dogme de l'éternité des tourments devrait être regardé avec horreur; mais il est faux qu'elle consiste en cela; autrement il faudrait dire que Dieu ne pourrait, sans blesser sa souveraine bonté, infliger la moindre peine pendant un seul moment pour le crime même le plus atroce. Quoique l'absurdité de cette conséquence révolte la raison, Bayle l'admet comme une suite de ses principes, dans la manière dont il fait raisonner le manichéen contre l'origéniste, à qui il fait dire par celui-là : Vous trouveriez de la cruauté dans un supplice continué pendant cent mille millions de siècles; prenez seulement la moitié de cette durée; et si vous y trouvez autre chose qu'une

diminution de rigueur, vous vous abusez vous-même; car cinquante millions d'années ne diffèrent de cent mille millions que du plus au moins, et l'on ne passe pas de la cruauté à la souveraine bonté par la simple diminution de la cruauté. Les qualités in summo gradu, la chaleur, par exemple, exclut absolument tous les degrés de froideur : il faut donc que la bonté in summo gradu, exclue tous les degrés quelconques de la qualité opposée. Vous ne pouvez donc parvenir à la suprême bonté de Dieu qu'en supprimant jusqu'à la dernière minute les supplices de l'enfer : car ce que Dieu peut être un moment, il le peut être deux heures et deux siècles et dans toute l'éternité; mais ce qui serait incompatible avec sa nature dans l'éternité, l'est aussi dans chaque instant de la durée des choses (*Dict. hist.*, t. 3, p. 2127).

D'ailleurs l'éternité des peines, loin de donner atteinte à la bonté divine, sert à la faire éclater envers les bons par les menaces mêmes qu'elle leur en fait pour les forcer en quelque sorte d'être à jamais souverainement heureux; aussi ne sera-t-elle pas trop longue pour punir les méchants qui ont criminellement abusé de ses grâces, et qui, malgré les remords de leur conscience et les autres secours qu'ils ont eus pour se convertir, ont persisté jusqu'au dernier soupir dans leur méchanceté. Cette détestable et opiniâtre méchanceté ayant privé Dieu des éternelles actions de grâces que méritaient de leur part ses bienfaits, sa justice, vengeresse des outrages faits à son infinie bonté, ne peut être satisfaite que par un châtement qui rende les coupables à jamais malheureux.

III. Il est vrai qu'il y a un grand nombre de réprouvés en qui se réalise le dogme des tourments et des supplices infinis dans leur durée; mais il est faux que tous les hommes soient de ce nombre, à quelques-uns près. Bayle avait-il oublié ce texte de l'Apocalypse (*Cap.* 17, v. 9) : Je vis une grande multitude que personne ne pouvait compter, de toute nation, de toute tribu, de tout peuple et de toute langue. Ils étaient debout devant le trône et devant l'Agneau, vêtus de robes blanches, et ayant des palmes à la main. Texte qui ne doit s'entendre que de la multitude des seuls martyrs, qui seuls ont lavé et blanchi leurs robes dans le sang de l'Agneau sans tache (*Ibid.*, v. 14). Or, si les seuls martyrs forment une multitude innombrable, combien doit être prodigieusement grand le nombre de tous les autres saints, dont cette multitude n'est peut-être pas la cent millième partie; surtout si on y comprend une foule d'enfants morts après le baptême avant d'avoir atteint l'âge de raison. Bayle ignorait-il qu'une infinité d'autres enfants mouraient sans baptême doivent ou peuvent être exceptés du nombre des réprouvés qui souffrent les tourments de l'enfer (1)? Or le nombre de ces enfants est innombrable (2), puisque, à en croire un

(1) Voyez notre Instruction précédente, col. 426.

(2) Il est démontré par les dénombrements faits à Séville qu'il meurt à peu près autant d'enfants avant

(1) De suo bonus, de nostro justus. Tertull.

auteur moderne (1), selon les calculs les plus exacts, la multitude des hommes qui meurent avant de naître, ou naissent morts, ou meurent de maladie ou d'accident avant huit ans, est à peu près aussi grande que celle de ceux qui passent cet âge. Combien aussi qui ne le passent que de peu d'années, et qui meurent sans avoir commis de péché mortel ! Leur ignorance, ou leur peu de lumières, la faiblesse de leur raison peu capable de réflexion, la légèreté de leur imagination et d'autres circonstances sont cause que des fautes qu'ils commettent (quoique grièves en elles-mêmes) deviennent vénielles par accident, ainsi que l'expliquent les théologiens. Selon eux, pour qu'un péché soit mortel, il faut, outre l'importance de l'objet, une parfaite liberté, c'est-à-dire, une parfaite adverteance, un parfait consentement : il arrive souvent aux personnes même d'un âge mûr, mais beaucoup plus souvent aux jeunes gens, de n'avoir point cette pleine liberté en péchant ; et quand même les péchés qu'ils commettent sans l'avoir seraient mortels de leur nature, ils ne leur font pas perdre la vie de la grace.

Il est d'ailleurs très-permis de soutenir comme bien probable l'opinion de Suarès (2), selon laquelle la plupart des catholiques vont en paradis : il est encore permis de soutenir comme probable le sentiment de divers théologiens dont parle M. Nicole (3), et qui, suivant ses propres termes, reconnaissent parmi les sectes hérétiques et schismatiques beaucoup de gens qui ne sont, comme ils le disent, que matériellement schismatiques, c'est-à-dire, qui ne sont pas coupables d'une hérésie ni d'un schisme formel, sous prétexte qu'ils sont dans une ignorance invincible de la vraie Eglise, ou de quelque erreur condamnée.

La faculté de théologie de Paris, cette école si célèbre, qui depuis tant de siècles s'est acquis la gloire d'être un des plus puissants boulevard de la religion et une des plus fermes colonnes de l'Eglise, ne condamne pas

l'usage de raison qu'il en meurt après ; et il résulte du calcul fait à Londres que de cent enfants il n'y en a pas plus de soixante-quatre qui atteignent l'âge de six ans, et plus de quarante qui aillent jusque à seize. *Traité des devoirs des pasteurs, par M. Collet, page 307.*

(1) Dictionnaire philosophique de la Religion, par l'auteur des Erreurs de Voltaire.

(2) Si per Christianos intelligamus solos illos, qui intra Ecclesiam catholicam moriuntur, verisimilius mihi est plures illosum salvari, in lege gratiae. Ratio est, quia in primis ex his, qui moriuntur ante adultam aetatem, maxima multitudo decedit cum baptismo : ex adultis vero, licet major pars hominum saepius mortaliter peccet, tamen saepius resurgunt, et ita cadendo, et resurgendo vitam transigunt. Tandem vero in fine pauci sunt, qui per Sacramenta non praeparantur ad mortem, et de peccatis doleant, saltem, per attritionem : hoc autem sufficit, ut in eo tempore justificentur. Et postquam justificantur, facile solent illo parvo tempore perseverare sine novo peccato mortali : ergo pensatis omnibus, verisimile est plures ex his Christianis salvari. *L. de Comparat. et Praedestin. et Reprob., c. 3.*

(3) Traité de l'Unité de l'Eglise.

le sentiment des théologiens dont parle M. Nicole. Elle paraît même le favoriser dans sa censure du livre intitulé, *Emile* ; après avoir observé que la connaissance des faits qui concernent les communions séparées doit les faire abandonner, elle ajoute que cette connaissance est impossible à tous les enfants qui y sont baptisés et qui n'ont pas encore atteint l'usage de raison, aussi bien qu'à plusieurs simples qui y vivent. *Ces simples*, dit-elle (*Page 102*), *peuvent dans plusieurs de ces communions être instruits de plusieurs vérités de foi qu'on y a retenues, et qui suffisent absolument au salut ; ils peuvent les croire sincèrement ; ils peuvent, avec les secours de la grace, mener une vie pure et innocente : Dieu ne leur impute pas des erreurs auxquelles ils ne sont attachés que par une ignorance invincible. Ainsi ils peuvent appartenir à l'ame de l'Eglise, avoir la foi, l'espérance, la charité. Quel est le nombre de ces simples ? Dieu, dit-elle encore, le connaît. Sans le connaître au juste, la charité chrétienne qui, selon l'Apôtre, croit tout, espère tout (2 Cor. 13, 7) ce qui est favorable au salut du prochain, aime mieux le présumer plutôt grand que petit.*

On objecte que, selon l'oracle de l'Evangile, il y en a peu qui entrent par la porte étroite du salut, et beaucoup qui suivent le chemin large de la perdition. Mais cet oracle doit s'expliquer par ces autres textes qui y ont rapport. *Quelqu'un ayant fait cette demande, Seigneur, y en a-t-il peu qui sont sauvés ? Jésus-Christ répondit : Faites effort pour entrer par la porte étroite ; car je vous assure que plusieurs cherchent les moyens d'y entrer et ne le pourront ; et quand le père de famille sera entré et aura fermé la porte, et que vous étant dehors, vous commencerez à heurter, en disant, Seigneur, ouvrez-nous ; il vous répondra : Je ne sais d'où vous êtes ; alors vous direz : Nous avons mangé et bu en votre présence, et vous avez enseigné dans nos places publiques (Luc. 13, 25 et seq.). Ces dernières phrases font connaître que ce qui est dit dans les phrases précédentes touchant la porte étroite et le petit nombre de ceux qui entrent par elle doit s'appliquer aux Juifs qui étaient présents à ce discours de Jésus-Christ, et dont plusieurs avaient mangé et bu avec lui. Ainsi l'oracle dont il s'agit doit s'entendre du temps et du lieu où il a été proféré et des personnes à qui il était adressé, c'est-à-dire, aux Juifs qui étaient tenus de joindre à l'observation de la loi naturelle celle de la loi mosaïque. Or cette loi qui était à leur égard une chose de nécessité pour le salut, n'était observée que par très-peu d'entre eux, puisque Jésus-Christ leur disait, *Personne de vous n'accomplit la loi (Joan. 7, 19)*, et qu'il reprochait aux pharisiens, qui passaient pour être les plus attachés à cette loi, d'être pleins d'hypocrisie, de vanité, d'avarice, de rapine.*

Mais en est-il de même de la loi évangélique, nommée à juste titre la loi de grace, parce que les graces y sont beaucoup plus abondantes, plus fortes, plus fé-

condes en fruits de justice et de sainteté! Qui oserait nier que, depuis sa propagation par toute la terre, elle a eu dès le premier siècle de l'Eglise (1), et dans chacun des siècles suivants jusqu'à nos jours, un fort grand nombre de fidèles et fervents observateurs, non seulement de ses préceptes, mais encore de ses conseils. *On ne peut compter*, dit M. Bossuet, (Tom. 8, 195), *les exemples, ni des riches qui se sont appauvris pour aider les pauvres, ni des pauvres qui ont préféré la pauvreté aux richesses, ni des vierges qui ont imité sur la terre la vie des anges, ni des pasteurs charitables qui se sont fait tout à tous, toujours prêts à donner à leur troupeau non seulement leurs veilles et leurs travaux, mais encore leur propre vie. Que dirai-je de la pénitence et de la mortification? Les juges n'exercent pas plus sévèrement la justice sur les criminels que les pécheurs pénitents ne l'ont exercée sur eux-mêmes. Bien plus les innocents ont puni en eux, avec une rigueur incroyable, cette pente prodigieuse que nous avons au péché. La vie de saint Jean-Baptiste, qui parut si surprenante aux Juifs, est devenue commune parmi les fidèles; les déserts ont été peuplés de ses imitateurs; et il y a eu tant de solitaires, que des solitaires plus parfaits ont été contraints de chercher des solitudes plus profondes, tant on a fui le monde, tant la vie contemplative a été goûtée.*

Tels étaient les fruits précieux que devait produire l'Evangile. L'Eglise n'est pas moins riche en exemples qu'en préceptes, et sa doctrine a paru sainte en produisant une infinité de saints.

On objecte encore que, selon l'Evangile, où il est dit qu'il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus, le nombre des habitants du ciel est petit : Il n'est point, répondons-nous, petit en soi, puisque Jésus-Christ a dit : *Il y a beaucoup d'habitations dans la maison de mon père (Joan. 14, 2).* Or où il y a beaucoup d'habitations, il y a sans doute beaucoup d'habitants. Jésus-Christ a dit aussi en parlant aux Juifs. *Beaucoup de Gentils viendront d'Orient et d'Occident, et s'assièront avec Abraham, Isaac et Jacob dans le royaume des cieux; mais les enfants du royaume seront jetés dans les ténèbres extérieures (Matth. 8, 21).* Si donc ces mots, *il y a peu d'élus*, signifient, il y a peu de sauvés, cela doit s'entendre des Juifs, et non des Gentils. Mais nous ferons voir ci-après qu'ils ont une autre signification. Nous nous bornons à remarquer ici que le nombre des sauvés ne doit point être dit petit par opposition à la multitude des réprouvés, si par ce mot *réprouvés* on entend les pécheurs impénitents qui souffrent la peine du dam et celle du sens, dont sont exempts les insensés nés, les enfants innombrables morts avant l'âge de raison, auxquels plusieurs théologiens accordent même une béatitude naturelle : il n'est

petit que par opposition au nombre des infidèles positifs et des mauvais juifs ou chrétiens qui, appelés à la foi ou à la pénitence, ne correspondent pas à leur vocation; c'est d'eux que Notre-Seigneur a dit, *Il y a beaucoup d'appelés.* Paroles qui ne regardent pas les enfants, les imbécilles, les infidèles négatifs : car on n'appelle que ceux qui sont en état d'entendre et de répondre : ni les uns ni les autres n'entendent et ne peuvent entendre la prédication de l'Evangile; on doit leur appliquer ces paroles de l'Apôtre, *Quomodo credent ei quem non audierunt? Quomodo autem audient sine prædicante?* Ce n'est donc que relativement à beaucoup d'appelés par la prédication de l'Evangile, que Jésus-Christ a dit qu'il y a peu d'élus.

Cela n'empêche pas qu'avant cette prédication, avant même la loi de Moïse, avant et après le déluge, il n'y ait eu un nombre considérable d'hommes justes qui, ressemblant à Abel, à Seth, à Enos, à Enocq, à Noë, à Abraham, à Melchisédech, à Job, à Corneille; observant avec le secours de la grace, la loi de nature écrite dans leur cœur; croyant, adorant, aimant un Dieu rémunérateur (Hebr. 11, 6), ont été sauvés par la foi implicite en celui qui était l'attente des nations (Gen. 49, 10). On n'a qu'à lire une savante dissertation du père Calmet (Comm. t. 9, p. 28) sur la possibilité du salut des Gentils qui n'ont pas connu la loi mosaïque : il y rapporte les sentiments de S. Clément d'Alexandrie, de S. Justin, d'autres saints docteurs, et de plusieurs célèbres théologiens. On n'a qu'à bien examiner leurs textes, et on verra qu'ils donnent lieu de croire ou de présumer que la plus grande partie des hommes qui ont existé, qui existent, qui existeront, sans être du nombre des élus, n'est ou ne sera pas du nombre des réprouvés, c'est-à-dire, de ceux qui souffrent ou souffriront les supplices, les tourments infinis dont parle Bayle. Comment lui qui n'ignorait pas le passage que nous avons cité de l'Apocalypse où la multitude des saints est dite si grande que personne ne peut les compter, a-t-il eu le front d'attribuer calomnieusement à la doctrine chrétienne le prétendu dogme des tourments infinis de tous les hommes, à quelques uns près? Quelle impudente témérité! quelle horrible exagération!

Pour mieux faire sentir toute l'horreur qu'elle mérite, et pour trancher entièrement le nœud de la difficulté prise de ces paroles, *Beaucoup d'appelés, mais peu d'élus*, nous allons expliquer leur sens littéral (1), dans les deux paraboles à la fin desquelles on les lit.

La première est celle des ouvriers que le

(1) En disant le sens littéral, nous n'excluons pas le sens moral ou accommodatif, qu'ont donné à ce texte plusieurs saints pères, et que leur donnent les prédicateurs. Sans prétendre faire la leçon à ceux-ci, dont quelques uns augmentent de beaucoup trop le nombre des réprouvés, par des exagérations plus propres à porter au découragement et au désespoir qu'à inspirer une sainte confiance jointe à une crainte salutaire, nous leur conseillons de lire les Pensées du père Bourdaloue sur le petit nombre des élus, tome 1^{er}, pag. 83 et suiv.

(1) Voyez dans les Actes des apôtres combien était grande la piété, la concorde, la charité des premiers chrétiens.

le maître de famille loue à différentes heures, et à qui il donne le même salaire, en commençant par les derniers et finissant par les premiers. Cette parabole est proposée par Jésus-Christ comme une explication et une preuve de ce qu'il avait dit immédiatement auparavant, que plusieurs qui sont les premiers seront les derniers, et plusieurs qui sont les derniers seront les premiers. *Multi autem erunt primi novissimi, et novissimi primi.* Sentence qui est répétée à la fin de cette parabole : *Sic erunt novissimi primi, et primi novissimi.* Ce mot *sic* fait voir que la parabole est proposée en exemple et en preuve que beaucoup des premiers seront des derniers, et que beaucoup des derniers seront du nombre des premiers.

Mais qui faut-il entendre par ceux qui auront été les premiers ? il faut entendre les riches ; et par ceux qui auront été les derniers et qui deviendront les premiers il faut entendre les pauvres. C'est ce qui est prouvé par ce qu'on lit dans le chapitre précédent, où est rapportée l'histoire de ce jeune homme fort riche qui ne voulut point quitter ses grands biens et les donner aux pauvres, pour suivre Jésus-Christ pauvre. Alors Jésus-Christ dit à ses disciples qu'il est difficile à un riche d'entrer dans le royaume des cieux, et qu'il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume des cieux. Ses disciples étonnés s'écrièrent : *Qui donc pourra être sauvé ?* Jésus-Christ leur répondit : *Cela est impossible pour les hommes, mais toutes choses sont possibles à Dieu.* S. Pierre alors prenant la parole, lui dit : *Pour nous autres, vous voyez que nous avons tout quitté, et que nous vous avons suivi : Quelle sera donc la récompense que nous en recevrons ?* Jésus leur dit : *Je vous dis en vérité, que pour vous qui m'avez suivi, lorsqu'au temps de la résurrection le Fils de l'homme sera assis sur le trône de sa gloire, vous serez aussi assis sur douze trônes, et vous jugerez les douze tribus d'Israël. Et quiconque abandonnera pour mon nom sa maison, ou ses frères, ou ses sœurs, ou son père, ou sa mère, ou sa femme, ou ses enfants, ou ses terres, en recevra le centuple, et aura pour héritage la vie éternelle. Mais plusieurs qui avaient été les premiers seront les derniers ; et plusieurs qui avaient été les derniers seront les premiers (Matth. 19, 25 et seq.).*

C'est par cette dernière proposition que finit le chapitre 19 de l'Evangile de S. Matthieu ; et c'est pour en prouver la vérité et en apporter un exemple que dès le premier verset du chapitre suivant commence la parabole dont il s'agit, et à la fin de laquelle on lit cette autre proposition : *C'est ainsi que les premiers seront les derniers, et que les derniers seront les premiers.* Ce mot ainsi est remarquable, parce qu'il fait connaître que ces deux propositions se rapportent l'une à l'autre, et que la première qui précède immédiatement la parabole et la seconde qui la suit immédiatement expriment une même

vérité, un même oracle qu'on verra s'accomplir au temps de la résurrection générale dont il est parlé dans le verset 28. Alors les riches (c'est-à-dire un très-grand nombre d'entre eux) après avoir été les premiers en ce monde seront les derniers en l'autre, soit parce qu'ils seront damnés, soit parce que la plupart de ceux mêmes qui seront sauvés (1) n'obtiendront que les dernières places dans le ciel. Au contraire, la plupart des premières seront occupées par des pauvres semblables aux apôtres ; ceux-ci, après avoir été les derniers en ce monde, où on les foulait aux pieds comme des ordures et des balayures (1 Cor. 4, 15), sont du nombre des premiers dans le royaume céleste, où, assis sur des trônes, ils jugeront les douze tribus d'Israël : ils y auront pour associés, dans des rangs fort honorables, les imitateurs de leur détachement de cœur et d'affection des biens de la terre, auxquels les riches ont communément beaucoup plus d'attache que les indigents, qui, par là même qu'ils en manquent, ou qu'ils en ont peu, ont moins de quoi satisfaire les passions ennemies de la vertu et favorables au vice. Par là même encore ils ont moins d'obstacles à leur salut, que s'ils étaient dans l'état d'opulence, où ordinairement les tentations sont plus fortes, plus fréquentes, les moyens de conserver ou de réparer l'innocence plus difficiles et plus rares.

C'est donc des personnes qui sont dans cet état qu'il faut entendre ces paroles de l'Evangile : *Ceux qui étaient les premiers seront les derniers ; car il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus : Primi (erunt) novissimi : multi enim vocati, pauci vero electi.* Le sens de ces paroles ainsi entendues est conforme à ce que dit S. Paul parlant des premiers chrétiens entre lesquels il n'y avait pas beaucoup de riches : *Non multi potentes, non multi nobiles* (1 Cor. 1, 26) ; à ce que dit S. Jacques, *Pauperes elegit Deus, divites in fide, hæredes regni ;* à ce que Jésus-Christ dit de lui-même : *Evangelizare misit me pauperibus.... pauperes evangelizantur ;* à ce que lui-même dit dans le même verset 16 du même chapitre : *Sic erunt novissimi primi, et primi novissimi ;* c'est pour prouver cette proposition qu'il ajoute immédiatement après, *multi enim vocati, pauci vero electi.* Ces mots se rapportent à ces deux-ci qui les précèdent, *Primi novissimi*, et qui signifient que les premiers, c'est-à-dire, les riches, seront les derniers. Pourquoi ? Parce qu'encore qu'il y en ait parmi eux beaucoup d'appelés à la foi, au christianisme, au royaume des cieux, il y en a peu d'élus, c'est-à-dire, peu qui soient favorisés ou peu qui usent bien des grâces

(1) Parmi les riches sauvés, il y en a qui, ayant mérité par leurs admirables vertus les grands éloges contenus dans ces textes de l'Ecriture, *Beatus dives qui inventus est sine macula, qui post aurum non abiit*, etc., occupent quelques-unes des premières places du paradis ; mais leur nombre est si petit relativement à celui des pauvres sauvés, que ces exceptions rares et particulières n'empêchent pas la vérité de cette proposition générale, qui doit être prise moralement, *Les premiers seront les derniers.*

particulières et spéciales, nécessaires, soit pour embrasser la foi, soit pour pratiquer la loi chrétienne, dont l'observation leur est très-difficile et comme impossible, parce que leur état d'opulence est d'ordinaire un état d'orgueil, de fierté, d'arrogance, un état de vie molle, oisive, voluptueuse, un état de dureté, d'inhumanité, d'insensibilité à la misère des pauvres, et par là même un état de malédiction (1), de perdition, de réprobation, ainsi que le démontre l'histoire du mauvais riche et la conduite de la multitude de ceux que l'Écriture appelle *hommes de richesses*. Cet oracle donc *pauci electi* ne devant s'entendre que des seuls riches, ne peut nullement servir à Bayle pour prouver que parmi tous les hommes, dont le plus grand nombre est dans l'état de pauvreté ou de médiocrité, il y a peu d'élus, peu de sauvés.

La seconde parabole à la fin de laquelle on lit ces mots, *Multi vocati, pauci autem electi* (Matth. 22, 14), est de toutes celles de l'Évangile la plus énigmatique, la plus difficile à expliquer. Aussi est-elle diversement interprétée. Voici le commentaire du père Calmet sur ces paroles, *Il y en a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus*. « On a déjà vu la même manière de parler. Là elle signifie qu'il y a beaucoup de Juifs appelés et invités au royaume du ciel, mais que peu en ont profité : ici Jésus-Christ en fait l'application aux chrétiens et à ceux qui sont entrés dans l'Eglise, mais qui n'ayant pas la robe nuptiale en sont honteusement chassés. Mais comment dit-il qu'il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus, puisque selon la parabole même il n'y en a qu'un seul d'exclus de tout ce grand nombre qui était venu dans le festin ? Ne serait-il pas plus naturel de dire : Il y a peu d'appelés et encore moins d'élus, mais presque aucun d'exclus ? En effet de tous les Juifs il y en a très-peu qui soient entrés ; plusieurs païens n'entrèrent pas ; et de tous ceux qui entrèrent il n'y en eut qu'un seul de chassé. Mais ce n'est pas là le sens de la parabole. Le fils de Dieu veut dire, 1° que de tout ce grand nombre de Juifs à qui l'Évangile est prêché, il y en a si peu qui en profitent, que cela sera compté pour rien. 2° De ceux même qui croiront, tant des Juifs que des Gentils, il y en aura encore qui seront exclus de la salle du festin où ils étaient entrés. Ainsi beaucoup d'appelés, peu d'élus ; et de ceux mêmes qui paraissent élus et qui étaient entrés dans l'Eglise il y en aura encore quelques-uns qui en seront chassés à cause de leur indignité. S. Augustin croit que cet homme qui est chassé ignominieusement du festin est la figure de tous les réprouvés (Tom. 1, p. 195).

Cette réponse de dom Calmet à l'objection qu'il s'était faite, ne paraît point suffire pour la résoudre ; elle n'explique point pourquoi Notre-Seigneur ayant dit dans le verset précédent : *C'est là qu'il y aura des pleurs et des grincements de dents*, en donne pour raison qu'il y en a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus. Ces mots ne signifient pas peu de sauvés ; car il n'est pas possible de concilier

cette signification avec le texte sacré, dont voici les principaux articles : 1° Le père de famille invita d'abord à son festin beaucoup de personnes, *Vocavit multos*. 2° Au défaut de ces personnes, dont aucune ne voulut y venir, il en invita beaucoup d'autres, afin que sa maison fût remplie, *Ut impleatur domus mea*. 3° La salle des noces fut remplie de personnes qui se mirent à table : *Impletæ sunt nuptiæ discumbentium*. 4° Le père de famille entra ensuite dans la salle pour voir ceux qui étaient à table : *Intravit ut videret discumbentes*. 5° Il n'en vit qu'un qui n'avait pas la robe nuptiale : *Vidit ibi hominem non vestitum veste nuptiali*. Tous les autres donc, à l'exception de celui-là, avaient cette robe, c'est-à-dire, comme l'interprète dom Calmet d'après les saints docteurs et les autres commentateurs, l'innocence, la charité, qui empêcha qu'ils ne fussent exclus comme lui de la salle du festin. Puis donc qu'ils n'en furent pas exclus, ils y restèrent, ils y conservèrent jusque à la fin cette robe, cette innocence ; par conséquent si ce mot *élus* signifie *sauvés*, ils furent du nombre des *élus*. Cependant ils étaient beaucoup de personnes, puisqu'ils remplissaient la maison, la salle du festin. Si donc ce mot *élus* signifie *sauvés*, cette proposition, *Il y a peu d'élus*, serait fausse. C'est donc une nécessité de donner à ce mot une autre signification.

Celle que nous lui donnons est relative à ce qu'on lit dans S. Luc (Cap. 14), que le serviteur qui, par ordre de son maître, avait amené dans la salle du festin les pauvres, les estropiés, les aveugles et les boiteux, lui ayant dit qu'il y avait encore des places de reste, le maître lui répondit. *Allez dans les chemins et le long des haies, et contraignez les gens d'entrer, Compelle intrare*. Ceux en qui s'accomplirent ces dernières paroles, furent non pas seulement appelés, invités au festin comme les autres dont il est parlé auparavant, mais encore contraints, forcés ; c'est-à-dire, sollicités, pressés si fortement et avec de si vives instances, qu'encore qu'ils donnassent librement leur consentement à venir au festin, ils étaient dans l'impossibilité morale de le refuser. Ceux-là étaient en petit nombre et figuraient ceux qui, parmi les Juifs et les Gentils auxquels la loi fut annoncée, reçurent des grâces si puissantes, si victorieuses, qu'encore qu'ils fussent libres de n'y pas consentir, ils avaient une impuissance morale d'y résister. La concession de ces sortes de grâces singulières et surabondantes, suppose et renferme de la part de Dieu une élection, c'est-à-dire, un choix particulier, une prédilection spéciale à l'égard de ceux à qui il les accorde préférentiellement au grand nombre d'autres aidés seulement de secours généraux, qui quoique abondants et puissants ne le sont pas assez pour les mettre dans une impuissance d'y résister.

Parmi les appelés à la foi du temps de la première prédication de l'Évangile, et après la mort de Jésus-Christ, il y en eut beaucoup qui, quoique aidés de ces secours, refusèrent d'embrasser le christianisme : mais il y en

(1) *Væ vobis divitibus. Luc. 6, 24.*

eut aussi beaucoup qui, profitant de ces secours, entrèrent dans l'Eglise chrétienne avec la robe nuptiale que leur avait conférée le baptême dignement reçu, et qu'ils conservèrent ainsi qu'on a lieu de croire, en faisant attention à ce que les Actes des apôtres rapportent de la grande ferveur des premiers chrétiens : il y en eut cependant quelques-uns, comme un Simon, qui ne reçurent pas cette robe nuptiale, n'ayant pas apporté au baptême les dispositions requises, autres que la foi, qui suffisait à la vérité pour les incorporer à l'Eglise, mais qui, n'étant pas accompagnée de la charité, ne suffisait pas pour les exempter de mériter d'en être exclus. Comme il n'y en eut que quelques-uns à qui, par des cas extraordinaires et fort rares, cette exclusion arriva, leur très-petit nombre est cause que dans la parabole ils ne sont figurés que par un seul chassé de la salle du festin et jeté dans les ténèbres extérieures.

C'est là, ajoute le texte sacré, qu'il y a des pleurs et des grincements de dents. Ces termes expriment de grandes et douloureuses peines infligées, non pas uniquement à l'homme entré dans l'Eglise sans la robe nuptiale, mais encore à tous ceux qui étant appelés au christianisme n'avaient pas répondu à cette vocation, et avaient d'autant plus mérité d'être rigoureusement punis de leur résistance aux secours de la grace, que ces secours avaient été puissants et abondants, puisque beaucoup d'autres appelés pareillement à la foi et aidés de pareils secours s'étaient convertis et avaient obtenu la robe d'innocence, et en la conservant s'étaient sauvés.

Voilà ce qui produira les pleurs et les grincements de dents des damnés, qui seront accablés de la plus humiliante et de la plus désolante confusion, en pensant et en sentant qu'ils ont pu opérer leur salut par tant de moyens qui leur ont été accordés, et qu'ils ne l'ont point voulu par leur propre et très-grande faute, puisque beaucoup d'autres l'ont opéré, quoiqu'ils n'eussent pas plus de secours, ou même qu'ils en eussent moins. Celui des réprouvés qui est figuré dans la parabole par l'homme exclus de la salle du festin des noces, à cause qu'il y était entré sans la robe nuptiale, aura lieu de pleurer et de grincer des dents, en se reprochant à soi-même de s'être rendu très-coupable et très-punissable pour deux raisons.

1° Parce que, ayant eu comme tous les autres appelés les mêmes graces pour entrer dans l'Eglise comme eux par la charité jointe à la foi, il n'a pas correspondu comme eux à ces graces, s'étant contenté de croire, et n'ayant pas apporté au baptême les dispositions requises pour y recevoir la charité.

2° Parce que l'exemple de tous ces autres appelés qu'il a su avoir bien usé de ces graces était pour lui un puissant motif de les imiter, et plus ils étaient en grand nombre, plus ce motif était puissant. S'il y avait eu beaucoup d'élus et peu d'appelés, ce motif tiré de leur exemple aurait eu moins de force, et la culpabilité encourue pour ne l'avoir pas suivi eût été moindre et digne d'une moindre punition.

L'explication que nous venons de donner à la seconde parabole contient des éclaircissements que nous n'avons trouvés dans aucun commentateur. Quoiqu'ils soient nouveaux, la signification qui y est donnée à ce mot *élus* et à ce texte, *Contraignez-les d'entrer*, n'est pas nouvelle. Elle est tirée, quant à ce mot *élus*, du père Calmet, dans son Dictionnaire universel de l'Ecriture sainte (Tom 1, au mot *Electus*) ; il y dit que ce mot *electus* signifie élu, choisi pour avoir part aux bienfaits particuliers de Dieu, ce qui peut s'entendre de son alliance dans laquelle on entre ; et il y cite plusieurs passages (1) soit de l'Ancien Testament qui montrent que les Juifs sont nommés *élus*, comparativement aux Gentils, à qui Dieu n'avait pas conféré, comme à eux, des faveurs spéciales, soit du Nouveau Testament, où les chrétiens sont nommés *élus*, comparativement aux Juifs à cause des graces plus abondantes dans l'Eglise que dans la Synagogue : comme donc ceux qui, par des secours spéciaux et très-puissants, avaient été en quelque sorte contraints d'entrer dans la salle du festin avaient été beaucoup plus favorisés que ceux qui n'avaient été qu'invités et que pourvus de secours généraux, cette dénomination *élus*, convenait aux premiers comparativement aux seconds.

Quant à notre explication de ce texte, *Compelle intrare*, elle est non seulement conforme à celle qu'on lit dans le commentaire de Cornelius à Lapidé (2), mais encore elle pulvérise l'objection de Bayle. Quel avantage peut-il tirer pour ses énormes exagérations touchant la multitude des réprouvés de cette proposition, *Il y a peu d'élus* ? Aucun, puisque ainsi expliquée elle signifie seulement que le nombre de ceux qui avaient été favorisés de graces extraordinaires et comme miraculeuses pour entrer dans l'Eglise chrétienne, était petit en comparaison du grand nombre de ceux qui pour y entrer n'avaient reçu que des graces communes et des secours généraux. Nous avons aussi fait voir qu'il ne peut tirer avantage du sens que cette proposition a dans la première parabole. Sans donc nous arrêter davantage là-dessus, passons à ses autres allégations.

IV. Il est vrai pour l'ordinaire qu'un souverain qui veut exercer et la justice et la clémence, lorsqu'une ville s'est soulevée, doit se

(1) Dedi in deserto aquas ut darem potum populo meo, electo meo. Isa. 25, 20. Disposui testamentum electis meis. Psal. 88, 4. Electis. advenis. 1 Petr. 1, 1. Vos autem genus electum. Ibid. 2, 9.

(2) Compelle intrare ; quia enim gentes multæ idololatræ, barbaræ et belluinae, hinc majori et validiori vi prædicationis vocandæ, et quasi compellendæ fuere ad salutem, nimirum per miracula, per spiritum ardentem, per plagas etiam et vindictas a Deo subinde immissas, in ostensione spiritus et virtutis, ait Paulus 1 Corinth. 2, vers. 4, et 1 Thessal. 1, vers. 5. Evangelium nostrum, ait, non fuit ad vos in sermone tantum, sed et in virtute, et in Spiritu sancto, et in plenitudine multa. Hinc et noster Suarez : Compelle intrare, ait, vel laboribus et doloribus affligendo, vel vehementi vocatione et impulsu quasi miraculose convertendo.

contenter de la punition d'un petit nombre de mutins, et pardonner à tous les autres ; car si le nombre de ceux qui sont châtiés est comme mille à un, en comparaison de ceux à qui il fait grâce, il ne peut passer pour débonnaire, et il passe pour cruel. Mais il est faux que cette proposition ou cette règle ne souffre aucune exception. L'empereur Tite (1) a passé non pour cruel, mais pour très-débonnaire, quoique il eût exercé sur Jérusalem et sur tous ses habitants, à quelques-uns près, la plus terrible vengeance qui fit périr par l'épée ou par la famine plus d'un million d'entre eux : il condamna aussi une foule prodigieuse de Juifs à l'esclavage. En leur infligeant ce châtiment de longue durée, il ne passa point pour un tyran abominable : pourquoi ? C'est que l'envie de se venger eut moins de part à ses rigueurs que l'envie de faire servir au bien public la peine qu'il faisait porter à un si grand nombre de rebelles. La vengeance, dont il est probable que cet empereur suivit en partie les mouvements, était en lui un vice ; mais elle est une vertu en Dieu, qui, jugeant toujours avec tranquillité (*Sap. 22, 18*), sans passion, sans émotion, ne condamne jamais sans qu'on l'ait mérité, ne punit jamais avec excès, et suit toujours les règles d'une parfaite équité, en proportionnant la mesure du châtiment à la grièveté du crime. Voilà pourquoi il s'est réservé à lui-même la vengeance (2) et l'a interdite aux particuliers, que leur excessive sensibilité aux injures requies exposerait à en outrer la punition.

V. Il est vrai pour l'ordinaire que les malfaiteurs que l'on exécute sont censés expier leurs crimes si pleinement par la perte de la vie, que le public n'en demande pas davantage, et qu'il s'indigne quand les bourreaux sont maladroits. On les lapiderait, si l'on savait qu'expressément ils donnent plusieurs coups de hache : et les juges qui assistent à l'exécution ne seraient pas hors de péril si l'on croyait qu'ils se plaisent à ce mauvais jeu des bourreaux, ou qu'ils les ont exhortés sous main à s'en servir. Mais il est faux qu'on doive entendre ceci dans l'universalité à la rigueur. Bayle lui-même en excepte plusieurs cas, et cite l'exemple de Ravaiillac, dont ni les juges ni les spectateurs n'eurent aucune pitié, quoique il fût tourmenté longtemps en plusieurs manières horribles : pourquoi ? C'est qu'il le méritait bien, ayant attenté à la vie d'un grand et bon roi : mais qu'était-ce que les grandes et bonnes qualités de Henri IV, en comparaison des grandeurs et des bontés infinies de Dieu, sinon quelque chose de moins qu'un atome comparé à tout l'univers, ou qu'un jour comparé à toute l'éternité ? Celui donc qui par le péché mortel a attenté, ainsi que nous l'avons montré (*Col. 451*), à la vie d'un Dieu infiniment grand et bon ne mérite pas plus, mérite même moins qu'on ait compassion de lui, quoique il endure des supplices éternels, que

Ravaiillac, qui n'était plaint de personne, malgré les longs et affreux supplices qu'on lui voyait souffrir.

VI. Il est vrai que les souverains ne se réglent pas sur S. Paul, et qu'ils agissent sagement en ne condamnant pas au dernier supplice tous ceux qu'il condamne à la mort éternelle. La raison en est que le nombre de ceux-ci est si grand, que s'ils étaient tous condamnés au dernier supplice, à la mort, il resterait peu d'hommes en vie sur la terre ; et que par conséquent cette condamnation, qui diminuerait fort considérablement le genre humain, serait en grande partie destructive des sociétés. Mais il est faux que ce motif, qui, pour éviter un plus grand mal ; ou pour ne pas empêcher un plus grand bien, engage prudemment les souverains à ne pas condamner à la mort tous les pécheurs dont parle S. Paul, ait lieu par rapport à Dieu, et doive l'empêcher de punir d'un supplice éternel tous ceux qui meurent en état de péché mortel ; car il est évident que ce supplice, qui ne leur est infligé qu'après la mort, ne diminue pas le nombre des hommes vivants, et ne blesse pas l'intérêt social.

Il est d'ailleurs certain que le dogme des peines de l'enfer est très-utile au genre humain, pour l'empêcher de commettre bien des crimes destructeurs de la société. Le Dictionnaire philosophique, composé par un des principaux docteurs de l'incrédulité, contient là-dessus ces paroles bien remarquables. *Dès que les hommes vécurent en société, ils durent s'apercevoir que plusieurs coupables échappaient à la sévérité des lois : ils punissaient les crimes publics ; il fallait établir un frein pour les crimes secrets. La religion seule pouvait être ce frein. Les Persans, les Chaldéens, les Egyptiens, les Grecs imaginèrent des punitions après cette vie. L'auteur du même livre appelle le dogme de l'enfer un dogme réprimant et nécessaire au peuple ; il ne laisse pas toutefois de le combattre et de s'en moquer : en quoi il ne se montre pas moins ennemi de la raison et de la saine philosophie que de la religion et même de la société, dont l'intérêt demande qu'on ne s'efforce pas d'ôter au peuple la croyance d'un dogme nécessaire pour le contenir dans le devoir. La nécessité de ce dogme est une preuve qu'il tire son origine non des hommes, qui par politique l'auraient imaginé, mais de Dieu même, qui, par une providence attentive à tout ce qui est nécessaire au maintien du bon ordre et du culte divin, l'a enseigné au genre humain pour empêcher que le libertinage, la dissolution, l'impiété ne régnassent dans le monde. C'est là une suite évidente du principe admis par cet écrivain, qui, ne raisonnant pas conséquemment, ne mérite que le nom de sophiste, et non celui de philosophe, c'est-à-dire, selon la définition que lui-même en donne, d'amateur de la sagesse et de la vérité. Il y a d'autres endroits (1) dans son Dictionnaire où son*

(1) Ce prince ne comptait ses jours que par ses bienfaits, dont la multitude le fit nommer les Délices du genre humain.

(2) *Mea est ultio. Deuter. 32, 35.*

(1) Tels sont ceux-ci. « Il est donc absolument nécessaire pour les princes et pour les peuples que l'idée d'un Etre suprême, créateur, gouverneur, ré-

prétendu esprit philosophique tombe hon-
teusement en contradiction avec soi-même.

Mais voyons ce qu'on y lit contre le dogme de l'éternité des peines. « Une faute d'un moment ne peut mériter un châtiment infini, une peine éternelle. » Faut-il donc mesurer la durée de la peine sur celle de la faute, et s'il ne faut qu'un moment pour commettre le plus énorme forfait, ne faudra-t-il qu'un moment pour le punir? Faudra-t-il réprouver comme injustes et cruelles toutes les lois humaines qui, pour des transgressions momentanées, infligent des peines longues et en quelque sorte éternelles, puisqu'elles privent pour toujours, autant qu'il est en leur pouvoir, de l'honneur et de la vie les scélérats qu'elles condamnent à l'infamie et à la mort? Il est donc clair qu'il faut mesurer la durée du châtiment non sur la durée, mais sur la grièveté du crime, et que si cette grièveté est infinie, elle mérite une peine infinie, du moins dans sa longueur : mais l'incrédule prouvera-t-il qu'il n'y a aucun crime dont la grièveté soit infinie? Réfutera-t-il d'une manière satisfaisante les raisons sur lesquelles les philosophes et les théologiens appuient cette infinité de l'offense que contient la malice du péché mortel? Suffit-il d'objecter avec les sociniens, dont l'*Encyclopédie* (Tom. 17, p. 391) rapporte l'objection que *l'homme ne peut pas offenser Dieu*? Sans doute qu'il ne peut pas lui causer aucune douleur, aucune tristesse, ni diminuer en aucune manière son bonheur sans bornes. Mais s'ensuit-il de là qu'il ne peut pas l'*offenser*? N'est-ce pas une conséquence aussi absurde que si de ce qu'un sujet, en foulant aux pieds la statue de son prince, ne cause aucune souffrance à la personne de son souverain on en concluait qu'il ne lui fait aucun outrage, aucune offense? Cet impie qui *dit dans son cœur, Il n'y a point de Dieu*, ne porte-t-il pas son ingratitude et son audace monstrueuse jusque à vouloir, autant qu'il est en lui, ôter le bonheur d'exister à l'auteur même de son existence? En voulant ainsi que Dieu ne soit pas éternellement heureux, ne mérite-t-il pas lui-même d'être éternellement malheureux? S'il voulait ôter la vie à son père ou à son prince, quoique il ne pût pas exécuter son dessein, ne serait-il point coupable d'un affreux parricide, et digne de douloureux et longs tourments? Mais qu'est-ce que le parricide en comparaison du déicide? N'y a-t-il pas autant de disproportion entre l'énormité de l'un et celle de l'autre

munérateur et vengeur, soit profondément gravée dans les esprits, » pag. 34, au mot *Athée*. « L'éternité de la matière n'a nui chez aucun peuple au culte de la Divinité. La religion ne fut jamais effarouchée qu'un Dieu éternel fût reconnu comme le maître d'une matière éternelle, » p. 226, au mot *Matière*. La contradiction qui se trouve entre ces deux textes est évidente; si l'éternité de la matière n'a nui chez aucun peuple au culte de la Divinité, il s'ensuit clairement qu'il n'est point nécessaire pour les peuples que l'idée d'un Être suprême, créateur, c'est-à-dire, qui a tiré le monde du néant, et a donné commencement à la matière, soit profondément gravée dans les esprits.

qu'il y en a entre le Créateur et la créature, entre le fini et l'infini, entre le temps et l'éternité? Si donc un criminel de lèse-majesté humaine mérite la sévérité d'un châtiment temporel, un criminel de lèse-majesté divine ne mérite-t-il pas la rigueur d'un supplice éternel?

Suffit-il encore d'alléguer avec l'auteur du livre intitulé *Bélisaire*, cette excuse qu'il met dans la bouche de son héros : *Dieu sait bien que je n'ai ni la folie ni la malice de vouloir l'offenser; c'est une rage impuissante et absurde que je ne conçois même pas*? Quoi donc! n'y a-t-il d'autres offenses que celles qui renferment une telle volonté, formelle, expresse de les commettre? Un sujet, sans avoir une volonté directe d'offenser son roi, ne l'offense-t-il pas grièvement lorsque par haine, non contre la personne du prince, mais contre celle de son ministre ou de son favori, ou par amour de l'indépendance, il enfreint ses lois? Une femme adultère n'offense-t-elle pas fort son mari lorsque, sans le haïr formellement et sans vouloir directement lui déplaire, elle manque, pour satisfaire sa passion, à la fidélité conjugale? L'auteur qui fait tenir à Bélisaire ce langage ne se croirait-il pas lui-même fort offensé par quelqu'un qui, sans en vouloir expressément à sa personne et sans attenter à sa vie, lui ravirait ses biens, sa réputation, son honneur? Nous avons montré ci-devant que, sans avoir la *rage* aussi impuissante qu'absurde de vouloir réellement enlever à Dieu ses perfections, son bonheur, son être, l'homme qui pèche mortellement veut, autant qu'il est en son pouvoir, le détrôner, le détruire, l'anéantir, et que la malice que renferme cette volonté étant infinie en sa grièveté mérite une peine infinie en sa durée.

Nous avons aussi fait voir qu'il faut raisonner d'un acte énorme de scélératesse comme d'un acte héroïque de vertu. Celui-ci, quoique momentané, peut mériter une récompense plus grande et plus longue qu'un autre acte vertueux, mais faible, très-peu intense, qui serait continué pendant un temps fort considérable : de même un seul forfait atroce, par exemple, un parricide commis dans un seul moment, peut mériter une peine beaucoup plus douloureuse et plus durable qu'une très-légère faute, par exemple, un très-petit sentiment de vanité qu'un homme qui l'aurait conçu dans son cœur serait supposé l'y entretenir sans cesse et l'y conserver sans interruption fort longtemps, même pendant tout un siècle.

Achevons de confondre cet auteur, en lui faisant la demande suivante. Y a-t-il, selon vous, de la proportion entre un verre d'eau froide donné par charité et un torrent de volupté éternelle dont, selon nous, il sera récompensé, ou n'y en a-t-il point? Répondez-vous qu'il y en a? Si cela est, vous répliquons-nous, vous devez convenir qu'il y en a pareillement entre la faute d'un moment et la rigueur d'un châtiment infini dans sa durée. Répondez-vous qu'il n'y en a pas, et qu'une récompense souverainement magni-

fique et perpétuelle n'excède infiniment le mérite d'un don modique et passager? Cet excédent infini du côté de la récompense, vous disons-nous, compense l'autre excédent que vous prétendez être du côté du châ-timent; et cette équitable compensation établit une juste proportion de part et d'autre. C'est ce que nous avons ci-dessus démontré par des principes et des exemples auxquels nous vous défions de répondre d'une manière satisfaisante.

VII. Il est vrai que Pline le Jeune cite cette maxime d'un ancien : *Qui vitia odit, homines odit*; mais rien de plus faux que cette maxime à laquelle nous opposons la vérité de celle-ci : *Qui vitia diligit, homines odit*. Qui aime les vices et veut qu'ils soient impunis hait les hommes. Car, comme dit excellemment l'Orateur romain (1), l'espoir de l'impunité des crimes est l'attrait le plus fort qui porte à les commettre; et néanmoins tous les hommes, même les plus méchants, ont intérêt à ce qu'ils ne se commettent pas. Bayle lui-même va nous en donner la preuve. *Il est vrai, dit-il (2), qu'un méchant homme trouverait son compte, par rapport à sa conscience, dans une doctrine qui lui permettrait l'empoisonnement, l'adultère, le parjure, etc.; mais par bien d'autres endroits il ne l'y trouverait point. Il a mère, femme, sœur et nièces qui le chagrineront mortellement si elles se diffamèrent par leurs impudicités; il y a plus de gens qui le peuvent empoisonner, voler, tromper, etc., qu'il n'y en a contre qui il puisse commettre ces mêmes crimes. Chacun est plus capable d'être offensé que d'offenser; car entre vingt personnes égales, il est manifeste que chacune a moins de force contre dix-neuf que contre une : il est donc de l'intérêt de chaque particulier, quelque corrompu qu'il soit, que l'on enseigne une morale très-propre à intimider la conscience. S'il est commode, dit-il encore au même endroit, à chaque particulier de ne pas craindre les supplices de l'autre vie, il est encore plus incommode de songer qu'on a tous les jours affaire avec des gens qui ne les redoutent pas; il n'est donc point de l'intérêt des particuliers qu'aucun dogme qui est capable de diminuer la peur des enfers s'établisse dans le pays; et il est assez probable que les prédicateurs de cette espèce de relâchement choqueront toujours le public beaucoup plus qu'ils ne lui plairont.*

Ces dernières réflexions de Bayle sont judicieuses; nous croyons qu'elles doivent vous empêcher, mes très-chers frères, de proposer dans vos instructions publiques (3) certaines

opinions permises ou tolérées, qui favorisent cette espèce de relâchement; mais comme nous faisons une dissertation théologique, adressée seulement aux ecclésiastiques de notre diocèse, nous allons, en exposant le pour et le contre, mettre sous vos yeux ces opinions, avec les preuves qui les appuient et les difficultés qui les combattent.

Pour lever le scandale de la cruauté prétendue de la doctrine des enfers, ou du moins pour en adoucir la rigueur, on fait valoir plusieurs textes de l'Écriture et des saints pères.

server d'un si grand malheur, ou d'un si grand crime, leur proposer ces opinions qui ne sont pas condamnées par l'Église, et qui peuvent servir à dissiper leurs frayeurs immodérées. On peut, par le même motif, leur représenter comme bien probable l'opinion selon laquelle le feu de l'enfer et le ver des réprouvés ne sont que métaphoriques. Ne peut-on pas aussi en agir de même à l'égard des incrédules, quand ce ne serait que pour faciliter leur conversion ou du moins diminuer leurs blasphèmes, et modérer la fureur avec laquelle ils se déchaînent contre le dogme de l'éternité des peines?

« Juste Ciel! s'écrient-ils, selon le langage que l'Encyclopédie (Tom. 17, page 391) met dans leur bouche, quelle idée faudrait-il avoir de Dieu, si cette hypothèse, dont tout homme doit avoir horreur, était seulement vraisemblable? Comment ces ames de pierre qui osent la soutenir peuvent-elles, sans trembler, annoncer ce terrible arrêt? De quel droit et à quel titre se donnent-elles ainsi l'exclusion, et s'exemptent-elles des peines dont ils menacent inhumainement leurs frères? Qui leur a dit, à ces hommes de sang, qu'ils ne prononceraient pas eux-mêmes leur propre condamnation? » Un prêtre de ce diocèse nous a communiqué une lettre que lui a écrite un de ces incrédules ou *inconvincus*, pleine de pareilles invectives contre le dogme de l'enfer, qui, joint à celui du petit nombre des élus, est, dit l'Auteur de cette lettre, un dogme affreux, surtout si l'on suppose un véritable feu dans l'enfer: on ne peut y penser sans perdre la foi ou la raison.

Transportez-vous, ajoute-t-il, dans une verrerie, dites-vous à vous-même: Dieu plonge dans un pareil feu presque tous ses enfants, ou du moins le plus grand nombre. Ce feu les brûle sans les consumer; Dieu est le spectateur de ces supplices affreux: il entend les cris, les hurlements effroyables de tous ces malheureux; et insensible à tout, il les tourmente continuellement, et entretient sans cesse ce feu dévorant qu'il pourrait éteindre. Je vous défie de dire après cela, *Nemo tam Pater...* Je sais qu'il n'est pas de foi qu'il y ait un véritable feu en enfer. Mais peut-on le croire sans témérité? Je vous avoue que cela me consolera beaucoup. » Il ne tiendra qu'à lui d'avoir cette grande consolation, s'il lit notre présente Instruction, et s'il y joint la lecture de la précédente sur la permission du péché; nous espérons qu'il trouvera en l'une et l'autre les principes propres à résoudre toutes les difficultés qu'il propose d'après Bayle, et dont la principale est prise de la bonté de Dieu, qui prévoyant que le péché rendrait horriblement malheureuses tant de créatures, n'aurait pas dû le permettre. Il est vrai, y dit-il encore, que l'objection de Bayle a lieu dans tous les sentiments, et qu'elle conduit à l'athéisme; mais il faut avouer qu'elle est bien affaiblie, si on admet un enfer beaucoup moins effroyable, qui ne doit être le partage que d'un assez petit nombre de scélérats ou de grands pécheurs. Je vous avoue que, si je pouvais me persuader que Dieu punit moins sévèrement, je l'en aimerais beaucoup mieux, et je le servais de meilleur cœur. »

(1) *Impunitas, peccandi maxima illecebra. L. 4 de Offic.*

(2) Dictionnaire historique, au mot *Socin*.

(3) Nous disons *publiques*; car nous n'oserions blâmer (dans quelques cas rares et extraordinaires) des instructions particulières adressées à des personnes que la terreur des peines de l'enfer, fortement empreintes dans leur imagination trop vivement frappée des peintures épouvantables et outrées qu'on leur en a faites, jette dans un trouble extrême, au point qu'il y a lieu de craindre qu'elles n'en perdent la raison, ou ne succombent à la tentation d'accuser Dieu de cruauté. On peut, ce semble, pour les pré-

1° On cite les passages de l'Evangile où le mauvais riche, après avoir prié en vain Abraham de lui envoyer Lazare, afin que, trem-pant le bout de son doigt dans l'eau, il lui rafraîchisse la langue, le supplie de l'envoyer dans la maison de son père, afin que leur at-tenant (à ses frères) ces choses, il les empêche de venir aussi eux-mêmes dans ce lieu de tourments (Luc. 16, 24, 27, 28). Si ces tourments, dit-on, sont aussi douloureux que le suppo-sent les descriptions qu'en font les peintres et les prédicateurs; s'ils égalent et même surpassent ceux qu'endure un homme à qui on fait l'opération de la pierre, ou à qui on arrache le cœur et les entrailles, ou que l'on tire à quatre chevaux, ou dont le corps posé au milieu d'un grand feu y brûle de toutes parts, est-il possible qu'un damné souffrant des peines si excessives, qui le percent jus-qu'au vif et le pénètrent jusqu'au fond de l'âme, ait en même temps d'autres sentiments que celui de sa souffrance actuelle, et qu'il détourne sa pensée, son attention de sa dou-leur présente pour les porter sur d'autres objets, pour se souvenir du passé, se rap-peler son père, ses frères, s'attendrir ou s'inquiéter sur leur sort futur, et s'occuper des moyens propres à les préserver d'un malheur pareil au sien? On n'a qu'à con-sulter l'expérience et le sens intime. On sait ce qu'on éprouve en soi-même dans des états de crises et de douleurs très-violentes. On ne pense alors qu'à soi et qu'à son mal. On n'est pas même capable de penser à autre chose, à moins qu'on n'ait des secours sur-humains, semblables à ceux qu'ont reçu plusieurs martyrs : leurs corps étaient dé-chirés ou embrasés ; leurs âmes néanmoins s'occupaient à louer Dieu et à prier pour leurs persécuteurs : mais c'était-là des mi-racles de la grace de Jésus-Christ, qui rem-plissait leurs cœurs d'une joie surnaturelle ; sans quoi ils eussent été uniquement con-centrés, abîmés, absorbés dans la douleur. Une violente colique néphrétique suffit seule pour mettre celui qu'elle tourmente hors d'état de faire des réflexions aussi suivies que celles que l'Evangile attribue au mauvais riche : comment donc celui-ci est-il en état de les faire, si les maux qu'il souffre sont à chaque instant fort supérieurs à tous ceux de cette vie ?

2° On cite encore des passages, soit de l'Ecriture, soit des saints pères, sur lesquels est appuyée la doctrine commune des théolo-giens (1) qui, d'après S. Thomas, enseignent

(1) Tenenda est auctoris nostri (S. Thomæ) senten-tia, dæmonum, ut et animarum damnatorum sup-plicium, non differri usque ad judicium universale. Ita docent Prosper, lib. 1 de Vita Contemp., c. 5; Beda in c. 5 Jac.; August., lib. de Corrept. et Gratia, c. 10. Sicut ergo sancti Angeli statim in ipsa confir-matione acceperunt premium essentielle beatitudinis, neque illud post universale judicium augebitur, quam-vis usque ad illud crescant gaudia accidentalia ; ita dæmones tam carentiæ visionis Dei, quam ignis inferni pœnam, statim à lapsu acceperunt, neque illa erit aliquando auctior, quamvis accidentalis crescat usque ad diem judicii.... Neque vero his obstat, quod, Lucæ 8, dæmones rogaverint Christum ne mitteren-

que le supplice des démons, même de ceux qui, sans être détenus dans l'enfer, sont ré-pandus dans l'air et sur la terre, n'est point différé jusqu'au jour du jugement dernier ; mais que dès à présent ils l'endurent, quant à la peine essentielle, qui n'est pas moins douloureuse que celle des damnés. Ce sup-plice toutefois n'empêche pas les démons de tenter les hommes, de leur dresser des em-bûches, etc. De là on conclut, par un argu-ment semblable au précédent, que les dé-mons et les réprouvés n'endurent pas des douleurs aussi grandes que celles qui ont coutume de leur être attribuées, puisque celles-ci, accompagnées de continuel trans-ports de fureur et de rage, les mettraient dans l'impuissance de s'occuper d'autre chose que de leurs tourments.

3° On fait valoir ce qu'assurait S. Ber-nard (1) que, sans l'espérance du ciel, les maux de ce monde ne lui paraîtraient guère plus tolérables que ceux de l'enfer ; et on en infère que ceux-ci ne lui paraissent pas aussi grands que les supposent plusieurs au-teurs et prédicateurs, qui les dépeignent tel-lement affreux et douloureux, que les peines de cette vie ne laisseraient pas d'être beau-coup plus supportables que les tourments de l'autre, quand même elle ne seraient point diminuées par l'espoir du paradis. Combien

tur in abyssum : id enim non petierunt, quasi jam ab igne abyssi non paterentur ; sed propter alias causas : quarum prima est, quia tunc cum erunt in abyssis, non poterunt amplius nocere hominibus mortalibus, quod eis vehementer displicet. Secunda, quia quando hic sunt cum hominibus, extorquent ab illis aliquem cultum, quem in gehenna non habebunt. Tertia, quia in die judicii, quem tunc timebant, omnibus mani-festa erunt ipsorum maleficia et tormenta ; ex quo pœna eorum accidentaliter crescet. Sylvius, Comment. in prim. part. Sum. S. Thom.

Ce grand théologien, qui a fait tant d'honneur à la célèbre université de Douai, réfute au même endroit l'objection tirée de ces paroles de l'Evangile, *Ignem æternum qui paratus est diabolo*, etc. Respondeo, dit-il, Christum ibi quidem affirmare ignem infernalem esse præparatum diabolo et Angelis ejus ; non tamen negare, quin modo pœnam aliquam ab isto igne pa-tiantur.

Le même auteur fait au même endroit, la remar-que suivante, fort analogue à la question présente. « Adverte in dubium verti, num in dæmonibus sit verum gaudium de victoria quam reportant homines superando, ac in peccata dejiciendo. Resp. Non esse verum ac proprie dictum gaudium. Dolor enim sum-mus, quo afficiuntur, non compulsiur secum veri nominis gaudium. Confirmatur, quoniam etsi eate-nus, obtineant id quod desiderant, in eo tamen vo-luntas eorum non quietatur ; tum quia neque tam multos, neque tam frequenter homines superant quam vellent ; tum quia dolor de amissa beatitudine, et invidia de hominum salute, deque Dei gloria, non permittit voluntatem ipsorum quietari. Unde B. Thom. in 4, d. 45, quæst. 2, art. 2, quæstiuncula 1, ad 4, de damnatis dicens, quod habent aliquod gaudium, dum impletur hoc quod desiderant ; sicut et dæmones gaudere dicuntur dum homines ad peccata pertrahunt ; expresse dicit illud gaudium non verum, sed phan-tasticum esse.

(1) Non multo mihi tolerabilior videretur hujus mundi habitatio quam gehenna, nisi Dominus Sa-baoth reliquisset nobis semen fiduciæ et expectatio-nis, quando est elevatus in nubibus. *Serm. de Ascens.*

de personnes qui, quoique elles ne croient ni n'espèrent les récompenses célestes, et quoique elles souffrent de grands maux sur la terre, aimeraient néanmoins mieux, si elles avaient à choisir, vivre toujours dans cette vallée de larmes que de mourir ou d'être anéanties!

4° On insiste principalement sur les textes, que nous indiquons, de S. Augustin (1), et qui méritent grande attention. Le saint Docteur n'y blâme pas ceux qui croient que les peines afflictives des réprouvés sont de temps en temps soulagées et mitigées par quelque adoucissement ou par quelque interruption, *Dolorum relevatione vel intermissione*. Il laisse la liberté de soutenir cette opinion, pourvu qu'on ne la propose que comme une simple conjecture, et qu'on ne nie pas l'éternité du supplice des damnés. Il fait consister ce supplice principalement dans la peine du dam, qui, fût-elle à chaque instant fort légère, fût-elle même souvent adoucie ou interrompue, ne laisserait pas toutefois de former à la longue, dès qu'elle n'aurait pas de fin, une quantité si grande de douleurs souffertes successivement, que toutes les peines imaginables des tourments les plus

douloureux et les plus longs, dont la durée aurait une fin, ne sauraient lui être comparées et ne seraient presque rien auprès d'elle.

La raison en est que toutes ces peines ne formeraient qu'une quantité finie, qu'un nombre déterminé, et qu'il n'y a pas de quantité finie et de nombre déterminé qui ne soient, à la longue, surpassés incomparablement par une autre quantité et un autre nombre, qui vont toujours en augmentant à l'infini, et dont l'augmentation ne sera jamais déterminée. Le même saint docteur ne détermine pas, dans le texte que nous examinons, les degrés de douleurs des damnés. Il dit dans un autre endroit qu'ils reçoivent une damnation plus ou moins grande, à proportion du plus ou du moins de péchés qu'ils ont commis. Il enseigne, selon le savant Continuateur de M. Tournely (1), que les prières qu'on fait pour eux leur sont utiles, non pour faire cesser leur damnation, mais pour la rendre plus tolérable par l'adoucissement de leurs peines. Il ne juge pas ces peines si douloureuses pour tous, qu'il valût mieux pour chacun d'eux de ne pas exister que de les souffrir. Il paraît restreindre (2) ce qui est dit de Judas, *C'eût été un bien pour lui de n'être pas né*, à ce traître et à d'autres semblables monstres de scélératesse et d'impiété. Il n'empêche pas, ce semble, il ne défend pas de penser ou de conjecturer que les autres qui sont en beaucoup plus grand nombre n'endurent pas des maux si rigoureux, si supérieurs aux biens (3) à eux accordés, qu'ils aient lieu d'être fâchés (eu égard non seulement au présent et à l'avenir, mais encore au passé) d'avoir été tirés du néant. Il ne trouve pas à redire qu'on soutienne que Dieu, loin de les traiter avec dureté, use envers eux d'une véritable miséricorde en les punissant moins qu'ils ne méritent. Ce qui est conforme à des textes sacrés

(1) Nonnulli, imo quam plurimi æternam damnatorum pœnam, et cruciatus sine intermissione perpetuos, humano miserantur affectu, atque ita futurum esse non credunt, non quidem Scripturis adversando divinis, sed pro suo motu dura quæque molliendo, et in leniorem flectendo sententiam, quæ putant in eis terribilius esse dicta quam verius. Non enim obliviscetur, inquit, misereri Deus, aut continebit in ira sua miserationes suas. Hoc quidem in Psalmo legitur sancto : sed de his sine ullo scrupulo intelligitur, qui vasa misericordiæ nuncupantur, quia et ipsi non pro meritis suis, sed Deo miserante de miseria liberantur. Aut, si hoc ad omnes existimant pertinere, non ideo necesse est, ut damnationem opinentur posse finire eorum, de quibus dictum est : et ibunt hi in supplicium æternum : ne isto modo putetur habitura finem quandoque felicitas etiam illorum de quibus e contrario dictum est justis autem in vitam æternam. Sed pœnas damnatorum certis temporum intervallis existiment, si hoc eis placet, aliquatenus mitigari : etiam sic quippe intelligi potest manere in illis ira Dei, hoc est, ipsa damnatio. Hæc enim vocatur in ira Dei ; non fit divini animi perturbatio (a) : ut in ira sua, hoc est, manens in ira sua, non tamen contineat miserationes suas, non æterno supplicio finem dando, sed levamen adhibendo, vel interponendo cruciatibus : quia nec Psalmus ait, Ad finiendam iram suam, vel, Post iram suam, sed, In ira sua. Quæ si sola esset, quanta ibi minima cogitari potest, perire a regno Dei, exulare a civitate Dei, alienari a vita Dei, carere tam magna multitudine dulcedinis Dei quam abscondit timentibus se, perfecti autem sperantibus in se : tam grandis est pœna, ut ei nulla possint tormenta quæ novimus comparari, si illa sit æterna, ista autem sint quamlibet multis sæculis longa.

Manebit ergo sine fine mors illa perpetua damnatorum, id est alienatio a vita Dei, et omnibus erit ipsa communis, quamlibet homines de varietate pœnarum, de dolorum relevatione vel intermissione pro suis humanis motibus suspicentur, sicut manebit communiter omnium vita æterna sanctorum, quamlibet bonorum distantia concorditer fulgeant. *Enchir.*, c. 112.

(a) Ceu mutatio.

DE PRESSY. I.

(1) Certe, inquit, sunt ex SS. Patribus, qui probable putant minui aliquando, aliquando augeri damnatorum pœnas. Opinionem hanc proponit et permittit Augustinus *Enchir.*, cap. 112, his verbis : *Pœnas damnatorum certis temporum intervallis existiment, si hoc eis placet, aliquatenus mitigari : etiam sic quippe intelligi potest manere in illis ira Dei, hoc est ipsa damnatio... ut in ira sua... non tamen contineat miserationes suas, non æterno supplicio finem dando, sed levamen adhibendo, vel interponendo cruciatibus*. Idem exprimitur in Missa quam exhibet pœvetsus Codex Gellonensis, in qua petitur pro anima summi quam traxit Deus de præsentis sæculo absque pœnitentiæ spatio, ut si forsitan non meretur surgere ad gloriam, per hæc sacra oblationis libamina, vel tolerabilia fiant ipsa tormenta. *Tractat. de Relig.*, pag. 79.

(2) Non dico parvulos tanta pœna esse plectendos, ut eis non nasci potius expediret, cum hoc Deus non de quibuslibet peccatoribus, sed de scelestissimis et impiissimis dixerit. *Lib. 5 cont. Julian.*, c. 11.

(3) Mon fils, dit Abraham dans l'Evangile au mauvais riche, souvenez-vous que vous avez reçu des biens pendant votre vie (*Luc. 16, 25*). Comme la jouissance de ces biens n'excluait pas la souffrance de tout mal, ne peut-on pas dire avec S. Thomas que les maux qu'endure un réprouvé n'excluent pas la jouissance de tout bien? Voyez ci-dessus le texte de ce saint docteur et plusieurs autres passages qui favorisent la même

(Vingt-une.).

où Dieu est représenté se souvenant, même dans sa colère, de sa miséricorde, se plaisant

opinion qu'on appuie encore sur ce que Dieu (a) aime toutes les choses qui sont et ne hait aucun de ses ouvrages. Il déteste à la vérité le péché, qui n'est pas son ouvrage, et le pécheur, en tant qu'il est l'auteur du péché; mais il ne laisse pas d'aimer ce pécheur, en tant que, malgré son péché qui est en lui une propriété accidentelle, il conserve les propriétés essentielles à la nature humaine, qui sont l'ouvrage du Créateur, et qui, malgré le péché, continuent d'être en elles-mêmes bonnes et très-bonnes : comme telles elles ont l'estime, l'amour de leur auteur, et celui en qui elles se trouvent, quelque criminel qu'il soit, ne laisse pas d'éprouver la vérité de ce que dit un écrivain sacré en parlant à Dieu : Vous êtes indulgent envers tous, parce que vous êtes le Seigneur de tous : *Ob hoc quod omnium Dominus es, omnibus te parcere facis* (Sap. 11, 16). Au reste, disent les défenseurs de cette opinion, nous ne la proposons que comme une simple suspicion (b) ou conjecture qui peut servir à diminuer la trop forte impression que fait sur certains esprits l'idée de tourments affreux soufferts sans le moindre adoucissement ou sans la moindre interruption; mais par cela même qu'elle n'est qu'une conjecture, elle ne doit pas enhardir les méchants à commettre le péché, puisque 1° dans une matière aussi importante, ce serait une folie de ne pas suivre, pour la pratique, l'opinion contraire qui est plus probable, plus fondée, sinon en raison, du moins en autorité, et qui par conséquent oblige d'agir, c'est-à-dire de fuir le mal et de faire le bien, comme si on n'avait aucun doute sur la continuité de ces supplices. 2° Quand même on serait certain qu'ils dussent être de temps en temps diminués ou interrompus, ce serait encore une grande folie de s'exposer pour des plaisirs passagers et fort courts non seulement à la privation d'une gloire immortelle et d'une souveraine félicité sans fin, mais encore à des peines que cette diminution ou interruption n'empêcherait pas d'être perpétuelles et bien douloureuses : car quand même on restreindrait ce que Notre-Seigneur a dit de Judas aux plus impies et aux plus scélérats des réprouvés, suivant l'interprétation que S. Augustin a donnée à ces paroles, *Bonum erat homini*, et que d'autres saints docteurs ne leur ont pas donnée, il ne s'ensuivrait pas que les moins scélérats, les moins impies, n'endurent pas de grandes souffrances, puisque elles peuvent être grandes sans l'être au point de rendre l'anéantissement préférable à l'existence. Celles que les Hébreux endurèrent durant leur servitude en Egypte étaient bien grandes; car l'Écriture compare en trois endroits l'Égypte à une fournaise ardente où l'on fait fondre le fer (c); elle les dépeint plongés au milieu de cette fournaise comme ce métal l'est au milieu des flammes, pendant qu'on l'y fond : peinture fort ressemblante à celle que l'Évangile fait de l'enfer (d), et fort expressive de la grandeur des maux qu'ils souffrirent en ce royaume, mais qui, mêlés de la jouissance de plusieurs biens et adoucis ou interrompus de temps en temps, ne leur paraissaient point insupportables au point de leur faire préférer la mort à la vie et le néant à l'être. Dégoutés de la manne dans le désert, ils regretteront les ognons d'Égypte et les poissons qu'ils y man-

plus à exercer sa clémence que sa justice, dont il y déclare lui-même que les plus affreux châtimens qu'il fit sentir aux Juifs du temps de Nabuchodonosor étaient au dessous de ce que méritaient leurs crimes (1).

Les défenseurs de cette opinion citent encore en sa faveur les vers d'une hymne composée par Prudence, poète chrétien et catholique, qui florissait dans le quatrième siècle :

Sunt et spiritibus sæpe nocentibus
Pœnarum celebres sub Styge feriæ,
Illa nocte, sacer qua redivit Deus
Stagnis ad superos ex Acheronticis :

(Prudent., Hym. 5, Cathemer. v. 123.)

Marcent supplicis Tartara mitibus,
Exsultatque sui carceris otio.
Umbrarum populus liber ab ignibus ;
Nec fervent solito flumina sulphure.

(Ibid., v. 133.)

Le père le Quien, dans une de ses dissertations sur les ouvrages de S. Jean Damascène, soutient et prouve que le sentiment de l'Eglise grecque est que les tourments des damnés peuvent être soulagés par les prières et les aumônes des fidèles. Il cite pour preuve deux discours que fit le fameux Marc (2), archevêque d'Ephèse, au concile de Florence, qui ne condamna pas ce sentiment, et n'exigea point des grecs, pour être réunis à l'Eglise latine, qu'ils y renoncassent.

Saint Thomas, exposant dans son ouvrage sur les livres du Maître des Sentences les diverses opinions des théologiens touchant l'effet des prières pour les damnés, les réfute comme fausses, mais non comme hérétiques ou erronées. Réfutant ailleurs (3, q. 99, a. 3)

geaient avec d'autant plus de plaisir qu'ils les avaient gratuitement (Num. 11, 5).

Il est à observer que l'opinion selon laquelle le feu de l'enfer n'est que métaphorique n'exclut pas la peine du sens consistant dans une vive douleur afflictive du corps, quoique non causée par le feu. Les Israélites, pendant leur servitude en Egypte comparée à une fournaise ardente, n'enduraient pas le supplice du feu, mais ils souffraient de grandes peines corporelles. Il est dans l'ordre de la justice que les corps qui ont coopéré avec les âmes des réprouvés aux crimes en partageant avec elles le châtimement. L'Écriture sainte donne à entendre que leur chair aura part à ce châtimement : *Vindicta*, dit-elle, *carnis impii, ignis et vermis*. Sur quoi S. Augustin fait cette remarque : *Potuit brevius dici vindicta impii; cur ergo dictum est carnis impii? Nisi quia utrumque, id est, et ignis et vermis, pœna erit carnis* (De Civit. Dei l. 21, c. 9). La même Écriture se sert souvent du mot *ignis* pour signifier affliction, peine, soit de l'esprit, soit du corps, épreuve par tribulation (a).

(1) Non feci juxta scelera tua. *Ézech.* 12, 45.

(2) In utraque oratione asserit (Marcus Metropolitæ Ephesinus) peccatorum animas quæ æternis suppliciis addictæ sunt, tantillum quandoque relaxationis ex fidelium precibus percipere. Quo plane sensu Augustinus ipse in Enchiridio, cap. 110, ait, supplicationes et sacrificia defunctis prodesse, illis quidem qui, cum valde mali non essent, mortem obierunt, *ut sit plena remissio*, et valde malis, *ut tolerabilior fiat ipsa damnatio*. Tom. 4. Oper. S. Joan. Damasc., pag. 65.

(a) Igne nos examinasti. *Ps.* 10, 7. Igne nos examinasti. *Ps.* 65, 19. Transivimus per ignem. *Ibid.*, v. 12. In medio ignis non sum æstuat. *Ecclesi.* 5, 6.

(a) Diligis enim omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti.... Parsis autem omnibus, quoniam tua sunt, Domine, qui amas animas. *Sap.* 11, 27.

(b) Cette expression est relative à celle de S. Augustin, dans le texte ci-dessus rapporté, *Suspiciuntur*.

(c) Eduxit de fornace ferrea Egypti. *Deut.* 4, 20. De fornace ferrea. *Jerem.* 11, 4. De medio fornacis. 3 Reg. 8, 51.

(d) Mittent eos in caminum ignis. *Matth.* 13, 42.

une objection tirée de ce texte : *Numquid in æternum irascetur Deus*, il rapporte deux solutions, dont la dernière est exprimée en ces termes : *Hoc intelligitur de misericordia aliquid relaxante, non de misericordia totaliter liberante, si extendatur etiam ad damnatos; unde non dicit, Continebit ab ira misericordias suas, sed, In ira, quia non aliter tota pœna tolleretur, sed ipsa pœna durante, misericordia operabitur eam diminuendo.*

Mais comment accorder cette diminution ou cet adoucissement de la peine des damnés avec la parabole ou l'histoire du mauvais riche, auquel la moindre goutte d'eau pour rafraîchir sa langue est refusée ? C'est là une des plus fortes objections contre l'opinion dont nous examinons le pour et le contre. Ceux qui la soutiennent distinguent deux sortes de réprouvés (1) : les uns qui par leur cruelle dureté envers les pauvres ont mérité, comme ce mauvais riche, d'éprouver la vérité de cet oracle de l'Écriture, *Point de miséricorde à qui n'a point fait miséricorde* (Jacobi 2, 1) ; les autres envers qui Dieu use de quelque miséricorde, en diminuant la rigueur de leurs peines, parce qu'eux-mêmes ont été, du moins quelquefois, miséricordieux, en soulageant la misère de leur prochain.

Leur objecte-t-on ces paroles de l'Apocalypse (Cap. 14, 11), *Cruciantur die ac nocte.... nec habent requiem die ac nocte*, ils répondent qu'elles ne prouvent pas plus la rigueur continuelle et sans aucune relâche du supplice de tous les réprouvés, que ces paroles de saint Paul, *Nocte et die non cessavi cum lacrymis, monens unumquemque* (Act. 20), ne prouvent la continuité des larmes et des avertissements de cet apôtre en chaque instant de la nuit et du jour. Ils appuient leur réponse sur ce qui est dit dans l'Apocalypse (Cap. 5, 8) des quatre animaux hiéroglyphiques, *Requiem non habebant die ac nocte, dicentia, Sanctus* : sur quoi le père Calmet (Tom. 9, p. 944) remarque qu'encore qu'ils ne cessassent point de dire jour et nuit ce cantique, il y avait toutefois quelque intervalle entre chaque reprise. Ils confirment la même réponse par cet autre texte sacré : *Servietis ibi diis alienis die ac nocte, qui non dabunt vobis requiem* (Jerem. 16, 13) : texte par lequel Jérémie prédisait aux Juifs qui devaient être conduits en captivité à Babylone, qu'ils y seraient assujettis à des dieux étrangers, c'est-à-dire, selon l'explication du père Calmet et des autres interprètes, à des maîtres étrangers, qui, avarés et cruels, les fatigueraient en les faisant travailler jour et nuit, sans leur donner de repos ; ce qui s'entend moralement d'un travail qui durerait une grande partie du jour et de la nuit, pendant lesquels toutefois il serait de temps en temps discon-

tinué ou diminué. Ils peuvent ajouter à ces textes celui où il est dit que Notre-Seigneur resterait dans le cœur de la terre pendant trois jours avant sa résurrection, ce qui ne doit pas s'entendre de trois jours entiers, puisque le corps du Sauveur ne demeura dans le tombeau que pendant plusieurs heures du troisième jour : pourvu donc que les réprouvés souffrent sans discontinuation pendant beaucoup d'heures de chaque jour et de chaque nuit, cela suffit pour vérifier ce que dit l'Apocalypse, qu'ils n'ont, dans leurs tourments, du repos ni jour ni nuit.

Enfin leur objecte-t-on que si on admet quelque diminution ou discontinuation dans les douleurs des damnés il s'ensuit qu'on en doit aussi admettre dans les joies des bienheureux, ils nient cette conséquence, et allèguent pour disparité l'inclination de Dieu plus grande, selon les saints docteurs, à récompenser qu'à punir, parce que sa miséricorde, qui s'élève au-dessus de la rigueur du jugement, s'étend sur tous ses ouvrages (Jac. 2, 13), même sur les hommes méchants et ingrats, même sur les démons dont il a daigné en plusieurs occasions exaucer les demandes, et qui, par l'accomplissement de leurs désirs, ont reçu alors quelque plaisir ou quelque soulagement dans leurs peines (Job 2, 6 ; 2 Par. 18, 21 ; Luc. 8, 33).

Comment, dit-on aux défenseurs de cette opinion, pouvez-vous la concilier avec ces paroles de l'Écriture touchant le supplice des réprouvés : *Ignis eorum non extinguatur* ? C'est, dit l'un d'eux, en reconnaissant que ce supplice, quoique interrompu ou adouci de temps en temps, ne finit pas : la fournaise de feu où les Israélites, selon le langage métaphorique de l'Écriture, furent plongés durant leur servitude en Egypte, ne s'éteignit point jusque à leur sortie de ce royaume. Ils en éprouvèrent jusque à cette époque les ardeurs qui étaient de temps en temps amorties ou suspendues, mais non éteintes. Le feu des persécutions qu'essuya le christianisme depuis la mort du Sauveur jusque à la conversion de Constantin, ne s'éteignit point jusque alors ; il était toutefois interrompu et diminué de temps en temps. Le feu d'une fièvre qui n'est pas continue n'est pas censé éteint par la diminution ou l'interruption des accès, mais seulement par leur cessation. Ce n'est aussi que par une cessation proprement dite que le feu de la guerre s'éteint : une trêve, une suspension d'armes suffit bien pour son interruption, mais non pas pour son extinction.

Ce qui vient d'être dit du feu doit s'appliquer au ver des damnés qui ne meurt point : *Vermis eorum non moritur*. Un ver vit dans le corps d'un homme, dont il ronge habituellement les entrailles ; quoique il ne les ronge pas continuellement, on ne peut pas dire que cette discontinuation le fait mourir. Au reste ce passage et un autre (1) de la sainte Écriture étant susceptibles de plusieurs sens et

(1) *Quod ergo dictum est, judicium sine misericordia fieri illi qui non fecit misericordiam : ita intelligi potest, quod judicium damnationis fiet illi qui non fecit misericordiam, pro eo quod fuit sine misericordia. Vel fiet judicium ei sine misericordia liberante et salvante ; qui tamen in aliqua pœnæ allevatione misericordiam Dei sentiet. Magist. Sentent. lib. 4, dist. 46.*

(1) *Ibi erit fletus et stridor dentium. Christus non dixit, Ibi erit continuus fletus, etc.*

pouvant être entendus des peines ou continues ou interrompues, il convient, ce semble, de les interpréter dans le sens le moins rigide, le plus favorable, le plus conforme à cet autre texte sacré : *Sentite de Domino in bonitate* (Sap. 1, 1), et à ce principe du droit : *Odia restringenda, favores ampliandi*.

Quoique ces réponses ne satisfassent point les défenseurs du sentiment contraire, elles sont toutefois assez plausibles pour montrer à l'incrédule que l'opinion qu'elles appuient, et qui n'est point condamnée, ne blesse ni la foi ni la raison; par conséquent elles peuvent servir à lever dans son esprit le scandale de la cruauté qu'il attribue au dogme de l'éternité des peines; mais rien n'est plus propre à le lever entièrement qu'un discours de saint Chrysostôme, qui, quoique il semble d'abord annoncer un paradoxe révoltant, ne laisse pas d'exprimer une vérité édifiante. Ne cessez, dit-il, de remercier la bonté divine, non seulement de ce qu'elle vous a préparé les délices perpétuelles du paradis, mais encore de ce que, pour vous faciliter leur obtention et pour vous faire en quelque sorte une nécessité de travailler à leur bienheureuse acquisition, elle a creusé les abîmes de l'enfer et vous a menacé de vous y rendre éternellement malheureux. Cette menace est un bienfait d'autant plus grand, qu'elle est plus terrible et par là même plus capable de vous éloigner du souverain malheur dont Dieu, en vous la faisant, a dessein de vous préserver : car il ne menace pas les hommes afin qu'en péchant ils donnent lieu à la peine, mais afin que ne faisant pas le mal, ils n'encourent pas la punition, et que faisant le bien, ils donnent lieu à la récompense. Ce n'est pas seulement sa justice qui par haine du vice a allumé pour toujours les feux de l'enfer; c'est aussi sa miséricorde qui par amour de la vertu a eu intention de multiplier les citoyens du ciel. Ah! que le nombre des âmes vertueuses serait petit, que celui des pécheurs et des scélérats serait grand sur la terre, si Dieu n'avait pas fait d'enfer ou s'il ne l'avait pas fait éternel!

En veut-on voir la preuve? Qu'on considère combien fait peu d'impression la crainte des peines du purgatoire sur ceux mêmes qui, convaincus de leur réalité, croient fermement que semblables à celles de l'enfer dans leur rigueur, elles n'en diffèrent que dans leur durée qui n'est que passagère. Voit-on que cette crainte fasse faire beaucoup de bonnes œuvres, ou éviter beaucoup de péchés? Parmi même les âmes pieuses et timorées, n'en voit-on pas un très-grand nombre que l'appréhension de ces peines ne touche guère, et n'empêche pas de commettre souvent des transgressions vénielles et toutefois graves dont, avec le secours de la grâce, il leur était facile de s'abstenir? Parmi même ceux des fidèles qui croient le plus fermement un enfer éternel n'en voit-on pas qui éprouvent qu'en mille occasions cette pensée effrayante d'un supplice perpétuel peut à peine contrebalancer dans leurs cœurs le poids de la passion

violente qui les entraîne au désordre? Que serait-ce donc si ce frein leur était ôté? Et comment des hommes que la crainte d'une éternité malheureuse ne retient que difficilement dans le devoir pourraient-ils sans cette affreuse idée se contenir dans l'ordre?

Ne lit-on pas dans les actes de plusieurs martyrs que, quoique embrasés de l'amour de Dieu, pour qui ils étaient prêts de souffrir les plus cruels tourments, à la vue toutefois et aux approches de ces tourments, ils se rappelaient ceux de l'enfer, et s'armaient de ce souvenir comme nécessaire ou très-utile pour ne pas craindre les hommes, qui n'ont de pouvoir que sur le corps, mais pour craindre uniquement Dieu, qui peut précipiter l'âme et le corps dans cet abîme de maux sans fin? Osons donc le dire, et ne craignons point de donner atteinte par cette exclamation au mérite des saints : Oh! qu'il y aurait peu de saints aujourd'hui dans le ciel s'il n'y avait pas eu d'enfer! qu'il y aurait peu de chrétiens que la magnificence du royaume céleste engagerait à faire leurs efforts pour le conquérir s'il leur était permis de renoncer à sa conquête sans devenir la proie éternelle des flammes infernales! Osons donc encore le dire, c'est l'enfer qui peuple le ciel; c'est la crainte du feu éternel qui d'ordinaire commence à allumer dans les cœurs le feu de l'amour divin et qui continue à l'entretenir. C'est à elle qu'une infinité d'âmes pécheuses doivent leur conversion, et d'âmes justes leur persévérance. Sans elle la corruption des mœurs ne serait-elle pas presque générale, et le débordement des crimes presque universel? L'éternité heureuse et l'éternité malheureuse sont les deux grands contrepoids des vices et les deux grands aiguillons des vertus; mais le second est le plus fort, le plus efficace. Les hommes doivent donc remercier Dieu de le leur avoir donné, ainsi que le premier, comme un très-puissant moyen de salut : il connaissait leur cœur naturellement intéressé, vivement sensible aux biens et aux maux, et encore plus sensible au mal et à la douleur qu'au plaisir et à la joie. Voulant donc les sauver par l'obéissance à ses lois, il a daigné condescendre à leur faiblesse et s'accommoder à leurs inclinations qui les portent à aimer moins l'honnête que l'utile, et à redouter plus la souffrance qu'à rechercher la félicité : il a donc intéressé leur amour-propre non seulement par l'espoir d'un souverain bonheur, mais encore par la crainte d'un souverain malheur : c'est dans cette vue, dit saint Chrysostôme (*Orat. in secunda Domin. Advent.*), qu'après avoir créé pour eux le paradis, il a ensuite creusé l'enfer, non afin qu'ils s'y précipitassent, mais afin que la menace d'une si terrible punition les empêchant d'être ennemis d'eux-mêmes jusque au point de vouloir être éternellement malheureux les forçât en quelque sorte de vouloir se sauver et de mériter, par l'observation de ses commandements, le royaume qu'il leur a préparé dès la constitution du monde.

Ainsi toutes les spécieuses objections de

Bayle, prises de l'idée brillante de la bonté divine, s'en vont en fumée; puisque c'est cette bonté même de Dieu qui a pu l'engager, suivant ce que nous avons prouvé ci-dessus (Col. 468), à établir une éternité de peines pour les méchants.

Enfin, comme il y a dans l'enfer, de même que dans le paradis, beaucoup de demeures (Joan. 14, 2) différentes et inégales, le dogme de l'inégalité des peines n'adoucit pas peu ce qu'a de rigoureux le dogme de leur éternité. Comme il n'y a peut-être pas deux hommes dans le monde qui aient été partagés également des dons du ciel, il n'y a pas peut-être deux réprouvés qui aient une portion égale des supplices de l'enfer : il y a, du côté des dons reçus, beaucoup d'inégalité entre un païen et un juif, entre un juif et un mahométan, entre un mahométan et un chrétien, entre un chrétien hérétique ou schismatique et un chrétien catholique. Or, selon l'oracle de l'Evangile, *Il sera beaucoup demandé à celui à qui il a été beaucoup donné* (Luc. 12, 48) : il faut donc que le païen et le juif, le juif et le mahométan, le mahométan et le chrétien, le chrétien hérétique et le catholique reçoivent une punition aussi inégale que l'est la mesure des dons qu'ils ont reçus et des abus qu'ils en ont faits. Bien plus cette inégalité de dons et d'abus se trouve aussi entre païen et païen, entre juif et juif, entre mahométan et mahométan, entre chrétien et chrétien, entre hérétique et hérétique, entre catholique et catholique; il faut donc qu'il y ait une inégalité de punition entre tel catholique et tel autre catholique, entre tel hérétique et tel autre hérétique, entre tel juif et tel autre juif, entre tel païen et tel autre païen.

De combien de difficultés, dit un auteur (1) que nous avons déjà cité avec éloge sur cette matière, *s'est-on laissé envelopper pour n'avoir pas fait attention à ce dogme des différents degrés de peine! De quel usage eût-il été, par exemple, pour répondre aux objections qu'on a faites sur la destinée des païens! Comme on a considéré les peines de l'enfer sous l'idée de toutes les plus vives douleurs, on n'a pu comprendre comment Dieu voudrait condamner les sages païens à un état qui ne paraissait sortable qu'à ces monstres qui bouleversent la société et qui défigurent la nature. L'on a élargi la porte du ciel; on a admis d'autres voies pour y parvenir que ce nom de Jésus qui seul a été donné aux hommes : on a mêlé les Caton, les Socrate, et les Aristide avec ces troupes rachetées de toutes les nations et de tous les peuples. Au lieu que si l'on avait fait attention au dogme de la diversité des peines on eût trouvé que la condamnation des païens n'a rien d'opposé aux perfections divines, pourvu qu'on ne l'envisage que comme une peine proportionnée à ce qu'il y eut de défectueux dans leur état et de criminel dans leur vie : car personne n'est en droit de taxer Dieu d'injustice sur les malheurs des païens, à moins qu'il n'ait prouvé*

que le degré de leur peine excèdera celui de leur crime; et comme personne ne peut faire cette combinaison, comme l'Ecriture assure positivement que Dieu observera cette proportion, personne ne peut murmurer sans blaspème contre sa conduite.

Nous disons que personne ne peut faire cette combinaison, soit à l'égard des païens, soit à l'égard des chrétiens. Car pour la faire il faudrait savoir au juste et le degré de leur crime et le degré de leur peine, pour comparer l'un avec l'autre, et voir si la proportion s'y trouve ou non. Or qui est-ce qui peut savoir le degré de leur crime? Il faudrait pour cela connaître clairement le plus ou le moins de secours, de moyens, de lumières, de grâces qu'ils ont eus pour l'éviter ou le réparer, le plus ou le moins de résistance qu'ils ont opposé à ces secours, à ces grâces : mais comment l'homme peut-il avoir cette claire connaissance réservée à Dieu seul? Qui est-ce aussi qui peut savoir au juste le degré de leur peine? Ni la raison ni la foi ne nous montre déterminément ce degré. L'Ecriture, il est vrai, nous parle d'un feu qui ne s'éteint point et d'un ver qui ne meurt point. Mais ce feu, ce ver sont-ils effectifs ou seulement métaphoriques, en sorte que sous le nom de feu on ne doive entendre qu'une douleur vive, et sous le nom de ver que le remords de la conscience? Les pères et les théologiens sont partagés sur l'une et l'autre question. C'est ce qui paraît dans leurs textes cités ou indiqués par le père Calmet (*Comment. t. 6, pag. 313, 314*). Ceux des écrivains sacrés ne peuvent pas servir à décider incontestablement laquelle de ces opinions est mieux fondée; puisque on y voit des expressions semblables à celles qu'ils ont employées pour représenter un état de misère et de souffrance tel qu'était celui de la servitude du peuple de Dieu en Egypte, sous l'image d'une fournaise de terre ou de fer embrassée (3 Reg. 8, 51; Jerem. 11t 4), dans laquelle tous les Hébreux étaient, plongés durant toute cette servitude. Expressions figurées, ainsi que celles dont l'Eglise se sert, en appelant la terre une vallée de larmes, pour marquer qu'on y souffre beaucoup, mais sans fixer le degré de ces souffrances qui, quoique communes à tous, sont cependant fort inégales, c'est-à-dire, beaucoup plus grandes dans les uns et beaucoup moindres dans les autres; de sorte qu'il est vrai de dire que ceux-ci ne souffrent presque rien en comparaison de ceux-là.

Il y a de même une si grande différence entre les peines des mauvais chrétiens et celles des païens dans l'enfer, que les souffrances de ceux-ci, en comparaison des tourments de ceux-là, sont peu de chose ou presque rien, si l'on en croit un ancien auteur. Nous citons ses paroles (1) que nous

(1) Sic quidem differt inter christianorum qui ibi torquentur penas et paganorum, ut paganorum cruciamenta respectu eorum quæ falsi christiani et peccatores sustinent, sint quasi nulla. *Inter Opera S. Aug. tom. 10, pag. 181.*

(1) Le ministre Saurin, Sermon. t. 2, page 243.

avons lues dans le recueil des ouvrages de saint Augustin, où elles font partie d'une lettre qu'on a longtemps cru par erreur avoir été écrite à ce père par S. Cyrille de Jérusalem. Nous les citons, non point pour soutenir que l'extrême différence dont elles font mention soit aussi grande qu'elles le supposent ; mais parce qu'en resserrant dans de justes bornes ce qui y est dit par manière d'exagération, elles nous paraissent pouvoir servir de contrepoison au venin d'un livre qui n'a fait que trop d'éclat et de mal dans ce royaume, livre qui n'eût pas fait tant d'impression sur les esprits, si on avait été plus attentif à cette différence qui, sans avoir autant d'étendue qu'elles lui en donnent, ne laisse pas d'en avoir beaucoup (1) : livre dont l'auteur a renfermé le fond de son système dans deux propositions anti-chrétiennes.

(1) Quelque intolérable que doive paraître l'enfer toutes les victimes que Dieu y condamnera, leurs douleurs y paraîtront légères, comparées à celles que le chrétien réprouvé doit y souffrir. *Serm. du Père Chapelain, tom. 4, pag. 217.*

En effet, la plus grande peine du chrétien réprouvé est celle du dam. Elle est pour lui, qui a eu tant de moyens d'acquiescer le ciel, mille fois plus douloureuse, dit S. Chrysostôme (a), que celle du sens. Mais comparativement elle est en quelque sorte légère pour les païens, du moins pour ceux que les théologiens appellent infidèles négatifs, parce qu'ils n'ont point entendu ni été à portée d'entendre la parole de la foi, sans laquelle il est impossible de plaire à Dieu et d'entrer dans le royaume des cieux ; la douleur d'en être exclus ne se fait sentir à eux qu'à proportion du pouvoir éloigné et de la faculté peu considérable qu'ils ont eu d'y parvenir : car la droite raison ne permet de s'affliger de la privation d'un bien qu'autant qu'on a pu s'en procurer l'acquisition. Principe incontestable, selon S. Thomas, qui en conclut que les enfants morts sans baptême ne s'affligent nullement d'être sujets à la peine du dam, qu'ils n'ont pu en aucune manière éviter. *Recta ratio, dit-il, non patitur ut aliquis perturbetur de eo quod in ipso non fuit, ut vitaretur : propter quod Seneca probat, quod perturbatio in sapientem non cadit : sed in pueris est recta ratio, nullo actuali peccato obliquata. Ergo non turbabuntur de hoc quod talem penam (damni) sustinent, quam vitare nullo modo potuerunt... Nihil omnino dolebunt de carentia visionis divinæ ; imo magis gaudebunt de hoc, quod participabunt multum de divina bonitate et perfectionibus naturalibus* (In l. 2, Sentent., dist. 34, a. 4). La principale de ces perfections naturelles, qui est de connaître et d'aimer Dieu comme auteur des effets de la nature, se trouve aussi dans les païens ou infidèles négatifs dont nous parlons, et dans tous les damnés. *Damnati*, dit le même saint docteur, *naturali affectu diligunt Deum, quantum ad effectus naturæ. Habebunt tamen eum odio quantum ad effectus justitiæ per quam puniuntur* (In l. 4 Sentent., dist. 50, a. 2). Ces effets de la justice divine, par rapport à la peine soit du dam, soit du sens, n'affligent ceux qui les endurent qu'autant et à proportion qu'ils ont pu être évités : moins donc les païens, les infidèles négatifs ont eu des secours avec lesquels ils aient pu les éviter, moins ils en sont affligés, et ils le sont peu en comparaison du chrétien réprouvé qui a eu incomparablement plus de moyens de s'en préserver.

La cour de Dieu, dit-il, sera composée de ces Titus, de ces Trajan, de ces Antonin qui ont fait les délices du monde ; c'est avec eux et tous les gens de bien de tous les pays et de tous les âges que le pauvre aveugle Bélisaire se trouvera devant le trône du Dieu juste et bon. Et plus loin : Je ne puis me résoudre à croire qu'entre mon ame et celle d'Aristide, de Marc-Aurèle et de Caton, il y ait un éternel abîme. Livre par conséquent dont la perverse doctrine ne se borne pas à retirer de l'éternel abîme et à soustraire au feu de l'enfer les ames de plusieurs païens, mais encore leur ouvre le paradis, leur décerne, à titre de gens de bien seulement et sans leur supposer des vertus surnaturelles, une place dans la cour céleste. N'est-il point clair que par là il détruit la nécessité de la foi, du moins implicite, en Jésus-Christ, rend inutile l'œuvre de la rédemption, anéantit le mystère de la croix, et sape le christianisme par ses fondements pour élever sur ses ruines l'édifice monstrueux du déisme ou même du paganisme ? Livre justement censuré par monseigneur l'archevêque de Paris, dont nous vous exhortons, mes chers frères, de lire le Mandement ainsi que d'autres instructions pastorales, par lesquelles cet illustre prélat a prêté aux fidèles contre d'autres ouvrages encore plus pernicieux que celui-là. Elles pourront suppléer à ce que nous omettons dans celle-ci, déjà trop longue pour que nous voulions l'étendre davantage. Finissons-la par une courte récapitulation des principales vérités que contiennent ses différentes parties.

I. C'est à tort que l'incrédule blâme comme *désordonnée* la permission du péché. Rien de plus conforme aux idées de l'ordre que les motifs non d'obligation et de nécessité, mais de convenance et de décence, qui ont engagé Dieu à cette permission, plus avantageuse aux bons que ne l'aurait été l'état d'impeccance, et plus propre à augmenter leur mérite, leur récompense, leur gloire et la sienne par la manifestation de ses attributs, surtout de sa très-haute sagesse, qui tire du mal un plus grand bien, et de son incomparable sainteté, qui éclate dans la différence infinie entre sa nature essentiellement impeccable et celle de toute créature foncièrement et radicalement faillible. Les objections et les comparaisons qu'oppose Bayle sont toutes défectueuses, particulièrement à cause de la fausse idée qu'elles donnent de la bonté divine, qui n'exige pas que Dieu, qui fait tout ce qu'il doit, et même beaucoup plus qu'il ne doit, fasse tout ce qu'il peut pour empêcher l'abus du franc arbitre. Abus que les agents libres ne doivent imputer qu'à eux-mêmes, et dans lequel ni la prévision, ni l'action de Dieu n'influent en aucune manière. Abus que sa bonté a pu permettre, parce que, quelque grande qu'elle soit, elle n'a pas dû l'empêcher de mettre, en le permettant, une très-grande distinction entre les bons, reconnaissants de ses bienfaits, et les méchants, rebelles à ses ordres. Cette très-grande distinction, dont nous avons ap-

(a) Si mille aliquis ponat gehennas, nil tale quid dicturus est, ab oblata illius gloriæ possessione repellit. *Homil. 24 in cap. 7 Matth., rom. 10, 8.*

puyés les sages motifs sur les propres paroles de Bayle, est un bouclier impénétrable et plus que suffisant pour parer tous les coups du manichéisme. Elle doit aussi faire sentir toute la force du raisonnement suivant. Une bonté bornée n'est pas incompatible avec une justice également bornée : pourquoi une bonté infinie ne compatirait-elle pas avec une justice également infinie ?

II. L'incrédule a tort de rejeter comme *injuste* la transmission du péché d'Adam à sa postérité qui en est coupable, parce qu'elle l'a commis non physiquement, mais moralement, en vertu d'un pacte qui renfermait dans la volonté du premier homme toutes celles de ses descendants, et qui faisait dépendre du mérite de son obéissance ou du démerite de sa désobéissance leur justice ou leur dépravation originelle, leur acquisition ou leur exclusion du royaume céleste. Les conditions de ce pacte n'avaient rien d'injuste ou de trop rigoureux à leur égard. Elles leur étaient au contraire si favorables en soi (à cause de la très-grande facilité qu'avait Adam d'obéir et de persévérer), que la prudence exigeait qu'au cas qu'elles leur eussent été proposées, ils les acceptassent avec joie. Dieu donc et Adam ont eu droit de supposer leur acceptation, et de faire en leur nom ce pacte, comme si eux-mêmes y avaient personnellement consenti. D'ailleurs, dans l'opinion permise qui admet la coexistence de toutes leurs âmes à celle d'Adam, ni la foi ni la raison n'empêchent de supposer ou de conjecturer que toutes y ont donné leur consentement personnel. Nulle injustice donc ne leur a été faite, suivant cette maxime du droit, *Volenti non fit injuria*. Quant à la manière dont ce péché leur est transmis, elle n'est pas plus difficile à concevoir que celle dont leur eût été transmise la justice originelle, si Adam ne l'avait pas perdue. L'une ou l'autre transmission était une suite du pacte : il y a toutefois entré elles cette différence que l'opération de Dieu aurait influé directement dans la transmission de la justice, au lieu qu'elle n'influe nullement ou n'influe qu'indirectement dans la transmission du péché, laquelle doit être imputée à la volition d'Adam, ou à l'action du démon, ou à l'une et à l'autre.

III. L'incrédule a grand tort de condamner comme *inique* et *cruelle* la punition éternelle d'un péché momentané. Plusieurs exemples de peines très-longues infligées sans cruauté par la justice humaine pour des forfaits commis dans un instant font voir que ce n'est point la durée du temps employé à commettre un crime qui doit décider de la brièveté ou de la longueur du châtement. La durée de ce châtement doit se régler, suivant la loi du talion, sur celle du mal que le coupable a causé réellement ou autant qu'il pouvait à la personne innocente, et sur celle de son affection habituelle au péché qui, s'il n'est jamais réparé ou expié, ne doit jamais être pardonné, et par conséquent doit être toujours puni, suivant cette maxime du

droit, *Peccati venia non datur nisi correcto*. La durée de la peine doit aussi se mesurer sur la noirceur du crime, sur la nature du péché mortel qui outrage une majesté infinie : il mérite donc une peine infinie ; et comme cette peine ne peut être infinie en son intensité, il faut qu'elle le soit dans sa perpétuité.

D'ailleurs, quand même le péché mortel ne mériterait point par sa nature une peine perpétuelle, il n'y aurait ni cruauté ni injustice à le punir toujours, pourvu que l'excès de la durée du châtement fût compensé par l'excès de la récompense d'un acte d'amour divin rémunéré toujours, quoique par sa nature il ne mérite point d'être toujours récompensé. Nous avons fait là-dessus un dilemme dont l'incrédule ne pourra jamais éluder la force. Jamais aussi il n'ébranlera par ses objections spécieuses la solidité des preuves employées par les saints docteurs pour établir l'équité des peines éternelles. Puissent les éclaircissements par lesquels nous avons tâché de mettre ces preuves dans tout leur jour, vous affirmer de plus en plus, mes chers frères, dans la croyance de ce dogme et des autres grandes vérités qu'il suppose et que vous devez rappeler souvent aux peuples confiés à vos soins ! Pour percer leurs chairs d'une crainte (*Psal.* 118, 120) salutaire de la justice redoutable d'un Dieu vengeur perpétuel de l'obstination dans le crime, représentez leur fréquemment avec de vives couleurs et des traits frappants ce qu'il y a de plus terrible dans la religion ; l'énormité monstrueuse du péché mortel ; l'infinité de la malice, de l'ingratitude, de l'injustice et de l'offense qu'il renferme ; la multitude et la grandeur des châtements horribles qu'il traîne après soi ; une conscience cruellement déchirée par des remords rongeurs ; une vie tristement troublée dans le sein même de la volupté par un avenir effrayant ; une mort impénitente, un jugement rigoureux, une condamnation irrévocable à des maux sans fin : mais en même temps, pour faire dominer dans leurs cœurs, selon l'avertissement de S. Jean Chrysostôme (1), l'amour filial sur la crainte servile,

(1) Ce n'est pas, dit ce saint docteur, le moment auquel Dieu nous punira que nous devons craindre ; quand nous n'aurions point fait d'autres péchés que celui de craindre plus l'enfer que Jésus-Christ même, nous mériterions par cela seul d'y être précipités. Si nous aimions, ajoute-t-il, véritablement Jésus-Christ comme nous y sommes obligés, nous regarderions le mal d'offenser celui que nous aimons plus grand que les supplices mêmes de l'enfer. Mais parce que nous n'avons point d'amour pour Notre-Seigneur nous ne connaissons point toute l'étendue du mal que nous cause la privation de cet amour. Ce n'est qu'afin de nous obliger à l'aimer qu'il nous a menacés de l'enfer, et qu'il nous a promis son royaume. Aimons-le donc, comme il est juste de l'aimer : c'est là notre plus grande récompense, notre royaume céleste ; ce sont nos plaisirs et nos délices, c'est notre bonheur, notre gloire, notre lumière et notre souveraine félicité. *Homél. cinquième sur l'Épît. aux Rom.*

On lit dans une autre de ses homélies cette belle sentence : « Aucun de ceux qui pensent souvent et

ne manquez pas de mettre sous leurs yeux ce que la foi enseigne de plus consolant, un Dieu créateur et père des hommes, un Dieu rédempteur et mort en croix pour les hommes, un Dieu bienfaiteur et prodigue de ses dons et de soi-même envers les hommes, un Dieu propice aux pécheurs pénitents, à qui il pardonne les plus grands forfaits,

sérieusement aux tourments de l'enfer ne les souffrira ; au lieu qu'aucun de ceux qui les méprisent, parce qu'ils ne les croient point, ne les évitera. » (*Homél. 2^e sur la 1^{re} Epître aux Thessalon.*) C'est à ces incrédules qu'il faut appliquer ces autres paroles du même saint docteur. « Dites tant qu'il vous plaira que Dieu est bon, tôt ou tard vous reconnaîtrez aussi qu'il est juste. »

un Dieu rémunérateur des justes, dont il récompense magnifiquement les moindres œuvres par une couronne de gloire surnaturelle et immortelle dans son royaume céleste, où leurs âmes et leurs corps brilleront comme la splendeur du firmament et comme les astres (*Dan. 12, 3*) durant tous les siècles des siècles. Amen.

Donné à Boulogne dans notre Palais Episcopal, le 8 Juillet 1776.

† FRANÇOIS JOSEPH, Evêque de Boulogne.

Par Monseigneur,

CLÉMENT, Secrétaire.

INSTRUCTION PASTORALE

DE MONSEIGNEUR L'ÉVÊQUE DE BOULOGNE

SUR L'ACCORD DE LA FOI ET DE LA RAISON DANS LE MYSTÈRE DE LA DISTRIBUTION DES DONNÉES DE LA GRACE ET DES MOYENS SUFFISANTS DE SALUT.



FRANÇOIS JOSEPH, etc., etc., à tout le clergé de notre diocèse ; salut et bénédiction en notre Seigneur Jésus-Christ, *Sauveur de tous les hommes, principalement des fidèles* (1 *Timoth. 4, 10*), par les grâces du *Saint-Esprit distribuées selon sa volonté* (*Hebr. 2, 4*) inégalement, mais toutefois équitablement.

I. *Courte récapitulation des trois instructions précédentes.* — Les trois dernières Instructions que nous vous avons adressées, mes très-chers frères, vous ont montré l'accord des pures lumières de la raison avec les saintes ténèbres de la foi dans les mystérieux prodiges de puissance et de bonté d'un Dieu fait homme et mort en croix pour les hommes. Nous y avons fait voir que, quelque inconcevables que soient ces mystères de l'Incarnation et de la Rédemption, ils ne renferment rien d'absurde, rien d'impossible, rien de plus difficile à croire que les merveilles de la création, que les secrets de la nature, que les paradoxes de la physique, que les lignes incommensurables de la géométrie, que certains faits fort extraordinaires, très-contraires à la vraisemblance, et toutefois très-conformes à la vérité de l'histoire. Nous y avons réfuté les objections de l'incrédule sur la convenance ou la nécessité que le Verbe s'incarnât, sur la compatibilité de ses grandeurs divines avec ses infirmités humaines, de son entière liberté avec sa parfaite impeccabilité, de sa vision béatifique avec ses extrêmes souffrances, sur ses satisfactions plus que suffisantes pour l'expiation du péché, sur les motifs de la permission du péché, sur les causes de la transmission du péché, sur l'éternité des peines dues au péché, sur l'immortalité de l'âme et sur la résurrection des corps.

Nos réponses à toutes ces objections sont-

elles si victorieuses, si satisfaisantes à tous égards, qu'elles ne laissent rien à désirer ? Oserions-nous adopter ce jugement favorable qu'en porte un illustre écrivain (1) ? Nous souhaiterions, il est vrai, que nos ouvrages polémiques méritassent autant son approbation que les siens méritent celle des ennemis de la fausse sagesse qui caractérise les chefs de la philosophie anti-chrétienne, contre laquelle il a exercé la force et l'élégance de sa plume. Cette plume, qui joint aux tours nerveux d'un style ferme et mâle les vives couleurs d'une élocution belle et brillante, lui a servi de pinceau pour faire un portrait bien ressemblant à ce qu'il nomme *le philosophisme*. Il en peint au naturel non seulement les causes perverses, les effets funestes, les ruses trompeuses, les vices masqués, les conséquences manifestes ; mais encore les affectations superbes d'esprit fort, les airs arrogants, les tons altiers, les manières fanfaronnes, les vanteries odieuses et ridicules, qui ne sont pas moins propres à inspirer de l'horreur et du mépris qu'à faire voir que *le philosophe du siècle* a été bien défini par S. Jérôme, *Un animal glorieux, vil esclave de la renommée* (2). Nous conseillons la lecture de ses Mémoires philosophiques à nos diocésains, surtout à ceux qui ayant l'esprit à moitié

(1) L'Evêque de Boulogne a écrit sur tous nos mystères avec la plus grande profondeur, et y a répandu de vives lumières ; il expose avec toute la force possible toutes les objections qui ont été faites par les incrédules et particulièrement par Bayle, etc., et les solutions qu'il en donne ne laissent rien à désirer ; on ne peut trop admirer l'abondance de ses preuves dans tous les genres. *Mémoires philosophiques*, tome 2, page 128.

(2) *Philosophus mundi animal gloriæ, popularis auræ atque rumorum venale mancipium. T. 4, Epist. 54 ad Pammachium.*

perversi par des discours séduisants ou à demi-gâté par des livres pestilentiels éprouvent des doutes qui rendent leur foi chancelante et flottant au gré de tout vent de doctrine (Eph. 4, 14) : ils y trouveront, pour l'affermir et la fixer, ce judicieux mélange de l'utile et de l'agréable, si fort loué par un ancien (1) : il leur sera facile d'en profiter sans que, pour les bien entendre, ils aient besoin d'une profonde application. Elle leur serait nécessaire s'ils voulaient pénétrer le fond de plusieurs raisonnements contenus dans nos dissertations théologiques.

Nous les avons adressées, non aux simples fidèles qui ne sont ni versés dans ces matières, ni obligés de les approfondir, ni chargés d'en instruire les autres, et d'attaquer ou de repousser les contradicteurs de la saine doctrine (Tit. 1, 9); mais aux ecclésiastiques, surtout aux prêtres, qui, comme chefs de la milice sainte, doivent être plus aguerris, plus exercés aux combats que les ennemis de la religion ne cessent de lui livrer. Nous avons tâché, selon le plan et le but que nous nous étions proposé, d'y recueillir, comme dans un arsenal universel, toutes les armes offensives et défensives que les plus célèbres auteurs, soit anciens, soit modernes, ont employées, les uns pour insulter nos mystères en les accusant d'être absurdes ou du moins inintelligibles, les autres pour les venger de cette calomnie en les conciliant avec la raison, dont le flambeau fait disparaître leur contradiction apparente sans toutefois dissiper entièrement leur obscurité réelle.

Nous avons cherché, mes très-chers frères, à y mettre sous vos yeux, sur des vérités anciennes, ces éclaircissements nouveaux, ces développements lumineux que S. Augustin, Vincent de Lerins, le cinquième concile de Latran témoignent désirer qu'on donne aux dogmes de la foi (2). Y avons-nous réussi ? Si cela est, donnez-en, Seigneur, la gloire, non pas à nous dignes de tout mépris, mais à votre nom (1 Reg. 2, 3) digne de tout honneur. Vous êtes nommé à juste titre le Dieu des sciences, le père des lumières, vous découvrirez à qui il vous plaît les choses profondes et cachées (Dan. 2, 22). Vous les révélez, non aux sages et aux prudents dont vous détestez la confiance présomptueuse en leur prétendue force d'esprit; mais aux petits et aux humbles de cœur (Matth. 11, 25) que vous jugez mériter d'autant plus vos insignés faveurs, qu'ils se jugent eux-mêmes plus indignes de vos moindres bienfaits. Soyez béni d'avoir manifesté les secrets de votre sagesse (Psal. 50, 8) au théologien dont nous avons souvent parlé dans nos dissertations, et qui par modestie ne veut ni être connu, ni passer pour inventeur des éclaircissements qu'elles renferment. Cette même modestie ne lui permet pas de se flatter qu'ils méritent les

grandes louanges que l'auteur des Mémoires philosophiques, plusieurs savants prélats et d'autres personnes d'un haut rang et d'un mérite distingué leur ont, selon lui, plutôt libéralement prodiguées que justement données. Quoiqu'il en soit, ils nous ont paru bien propres à résoudre les principales difficultés que renferment nos ouvrages et que nous avons extraites la plupart mot pour mot de ceux de Bayle et des autres insignes docteurs de l'incrédulité.

II. *Objection faite par les bonzes à S. François Xavier.* — Parmi ces difficultés il s'en trouve une à laquelle nous n'avons pas entièrement répondu : c'est celle que proposaient les bonzes à l'Apôtre du Japon : *Où Dieu prévoyait que Lucifer et ses complices devaient se révolter, et être damnés éternellement, ou il ne le prévoyait pas. S'il ne le prévoyait pas, ses lumières ne s'étendent pas si loin que vous dites; mais s'il le prévoyait, c'est bien pis de n'avoir pas empêché leur révolte et leur damnation qui ont été, selon vous, la source de tant de maux; ainsi vous êtes contraint, disaient les bonzes, de reconnaître ou de l'ignorance ou de la malice dans votre Dieu. Quoi donc, ajoutaient les Japonais, nos pères brûlent éternellement dans l'enfer, parce qu'ils n'ont pas adoré un Dieu qui leur était inconnu, et qu'ils n'ont pas observé une loi dont ils n'avaient point ouï parler? Si notre mal, à cause du prétendu péché de notre premier père, est aussi ancien que le monde, disaient-ils subtilement, pourquoi Dieu a-t-il laissé passer tant de siècles sans y remédier? Que n'est-il descendu du ciel pour se faire homme et pour racheter le genre humain par sa mort, dès que l'homme a été coupable? En quoi les premiers hommes ont-ils péché pour s'être rendus indignes d'une telle grâce? Et quel a été le mérite de leurs descendants pour être traités d'une manière plus favorable (1)? Une religion dont le Dieu est partial dans ses dons peut-elle être véritable?*

S. Xavier, si l'on en croit son historien, répondit à la seconde partie de cette objection d'une manière qui satisfait les Japonais : il leur montra en général que la plus ancienne de toutes les lois est la loi de Dieu, non celle qui est publiée avec le son des paroles, mais celle qui est écrite dans les cœurs de la main même de la nature; en sorte que qui-conque vient au monde apporte avec soi certains préceptes que son propre instinct et la raison lui enseignent.

III. *Réponse de l'Apôtre du Japon à cette objection.* — Avant que le Japon prit ses lois des sages de la Chine, disait Xavier, on y savait que l'homicide, le larcin et l'adultère étaient à fuir : c'est pourquoi on cherchait des lieux écartés et obscurs pour les commettre. Après les avoir commis, on sentait les reproches de la conscience, qui accuse toujours secrètement les coupables, bien que leurs mauvaises actions ne soient pas connues du public, ni même défendues par les lois humaines. Qu'un enfant soit nourri avec les bêtes dans les bois, loin du commerce des hommes et hors des villes

(1) Omne tulit punctum qui miscuit utile dulci.

(Horat.)

(2) Voyez notre Instruction sur la Religion, col. 49 et suivantes.

(1) Vie de S. François-Xavier, p. 159, 160.

bien policées, il ne laissera pas de savoir quelles sont les règles de la société civile : car étant interrogé si c'est une chose malhonnête de tuer un homme, de lui ôter son bien, de violer son lit, de le surprendre ou par artifice ou par force, il répondra indubitablement que oui. Que si cela est vrai d'un sauvage qui n'a nulle éducation, combien le sera-t-il plus des hommes polis qui vivent ensemble et qui ont l'esprit cultivé ? Donc, ajoutait le Saint, Dieu n'a pas laissé tant de siècles le Japon dans l'ignorance, comme prétendent vos bonzes.

Il leur faisait entendre par là que la loi naturelle était un degré qui conduisait insensiblement à la loi chrétienne, et qu'un homme qui vivrait moralement bien ne manquerait pas de connaître Jésus-Christ par quelque voie que ce fût, c'est-à-dire, qu'avant sa mort Dieu lui enverrait un prédicateur, ou l'éclairerait immédiatement lui-même.

L'historien de S. François Xavier rapporte que ces raisons contentèrent si fort les païens qu'ils n'eurent plus de difficulté sur un point qui leur faisait tant de peine ; mais devaient-ils en être contents ? Non, si l'on en croit les déistes ennemis de toute religion révélée. Le sort infortuné de tant de millions d'hommes qui, faute d'une révélation dont ils n'ont pas même de soupçon, ont le malheur de n'être pas chrétiens, fait le fond d'une objection favorite que les incrédules rebattent sans cesse dans leurs écrits et dans leurs discours. Comme ils s'imaginent qu'elle est sans réponse, ils en concluent d'abord à la tolérance universelle ou à l'indifférence de toutes les religions, à celles même du polythéisme et de l'idolâtrie, parce que, disent-ils, toutes ces différentes pratiques ou manières de penser se réduisent au culte de la Divinité. Sur cela ils demandent d'un ton moqueur et par une espèce de sarcasme si un Japonais, un Chinois, un Iroquois seront damnés pour avoir ignoré l'histoire de Jésus-Christ et pour n'avoir pas été les membres de son Eglise, qu'ils n'ont ni connue ni pu connaître.

Un poète (1) trop malheureusement célèbre, après avoir mis cette spécieuse objection dans la bouche de son héros (2), y joint

(1) M. de Voltaire.

(2) « Quelle est, disait Henri, s'interrogeant lui-même,
« Quelle est de Dieu sur eux la justice suprême ?
« Ce Dieu les punit-il d'avoir fermé les yeux
« Aux clartés que lui-même il plaça si loin d'eux ?
« Pourrait-il les juger tel qu'un injuste maître,
« Sur la loi des chrétiens qu'ils n'ont point pu connaître ?
« Non, Dieu nous a créés, Dieu veut nous sauver tous.
« Partout il nous instruit, partout il parle à nous.
« Il grave en tous les cœurs la loi de la nature,
« Seule à jamais la même, et seule toujours pure ;
« Sur cette loi, sans doute, il juge les païens,
« Et si leur cœur fut juste, ils ont été chrétiens. »
Tandis que du héros la raison confondue
Portait sur ce mystère une indiscrete vue,
Aux pieds du trône même une voix s'entendit.
Le ciel s'en ébranla, l'univers en frémit :
Ses accents ressemblaient à ceux de ce tonnerre,
Quand du mont sinai Dieu parlait à la terre.
Le chœur des immortels se tut pour l'écouter ;
Et chaque astre en son cours alla la répéter.
A ta faible raison garde-toi de le rendre ;
Dieu t'a fait pour l'aimer et non pour le comprendre.

une réponse qui, mêlée de vrai, de faux, d'équivoque, est susceptible d'un bon et d'un mauvais sens. Un autre écrivain (1) également fameux et dangereux par le charme séducteur des saillies de son esprit, des jeux de son imagination, des agréments de son style, des attraits du faux brillant de ses paradoxes et du tour neuf de ses parallogismes, propose la même difficulté d'une manière plus énergique et aussi pleine de malignité que d'artifice et d'imposture. Il accuse la doctrine chrétienne de nous peindre un Dieu partial, qui commence par se choisir un seul peuple et proscrire le reste du genre humain ; il la calomnie en lui imputant de nous faire croire que c'est un crime digne des supplices éternels de n'avoir point la foi, parce qu'on n'a jamais entendu parler de la révélation : il prétend qu'afin que la révélation fût véritable et qu'on dût s'y soumettre, il faudrait qu'elle eût des signes évidents, manifestes, également sensibles à tous les hommes.

Écoutez-le proposant lui-même ses raisonnements captieux. *Ou toutes les religions, dit-il, sont bonnes et agréables à Dieu, ou s'il en est une qu'il prescrive aux hommes et qu'il les punisse de méconnaître, il lui a donné des signes certains et manifestes pour être distinguée et connue pour la seule véritable. Ces signes sont de tous les temps et de tous les lieux, également sensibles à tous les hommes, grands et petits, savants et ignorants, Européens, Indiens, Africains, Sauvages. S'il était une religion sur la terre hors de laquelle il n'y eût que peine éternelle et qu'en quelque lieu du monde un seul mortel de bonne foi n'eût pas été frappé de son évidence, le Dieu de cette religion serait le plus inique et le plus cruel des tyrans.... Cependant, ajoute-t-il, combien de millions d'hommes n'ont jamais entendu parler de Moïse, de Jésus-Christ?... Quand il serait vrai que l'Evangile est annoncé par toute la terre, qu'y gagnerait-on ? La veille du jour que le premier missionnaire est arrivé dans un pays, il y est sûrement mort quelqu'un qui n'a pu l'entendre. Or dites-moi ce que nous ferons de ce quelqu'un-là ? N'y eût-il dans tout l'univers qu'un seul homme à qui l'on n'aurait jamais prêché Jésus-Christ, l'objection serait aussi forte pour ce seul homme que pour le quart du genre humain.*

IV. Précis et éloge de la censure que la Sorbonne a faite du livre intitulé *Emile*. — Cet auteur, dont nous avons rapporté les propositions extraites mot pour mot de son livre intitulé *Emile* (Tom. 3, p. 119), ne pourra pas nous faire le reproche qu'il y fait aux théologiens. Où sont, s'écrie-t-il, ceux qui se piquent de bonne foi ? Où sont ceux qui, pour réfuter les raisons de leurs adversaires ne commencent pas par les affaiblir ? Loin d'affaiblir les siennes, nous en ajouterons

*Invisible à tes yeux, qu'il règne dans ton cœur ;
Il pardonne aux humains une invincible erreur :
Mais il punit aussi toute erreur volontaire ;
Mortel, ouvre les yeux quand son soleil t'éclaire.*

(Henriade, chant VII.)

(1) J. J. Rousseau.

encore de plus fortes dans le cours de cette Instruction ; mais pour les réfuter par où commencerons-nous ? Pouvons-nous mieux faire que de leur opposer d'abord la censure qu'en a faite la Sorbonne ? Cette école si célèbre, qui depuis tant de siècles s'est acquise la gloire d'être un des plus puissants remparts de la religion, a proscrit comme fausses, téméraires, impies, les propositions où l'on ose prescrire à la sagesse et à la bonté de Dieu les règles et les lois auxquelles on prétend l'assujettir dans la distribution de ses dons ; où l'on refuse avec opiniâtreté et en blasphémant de se soumettre à sa volonté manifestée, et de faire usage des lumières et des grâces qu'il présente, à moins qu'il ne le fasse à la manière qu'on s'imagine qu'il le devrait.

Elles sont d'ailleurs contraires à la raison, qui nous apprend que quand Dieu choisit des hommes préférablement à d'autres pour leur communiquer sa révélation il n'y a pas en lui d'injustice, parce qu'on ne viole aucun droit en n'accordant pas un bien qu'on ne doit pas ; et que dans ce choix Dieu ne fait pas non plus acception des personnes, puisque faire acception d'une personne c'est enlever quelque chose à l'une pour rendre la condition de l'autre meilleure, et que Dieu n'ôte rien à ceux qu'il laisse dans leur ignorance naturelle, tandis qu'il accorde à d'autres des dons surnaturels et qui ne leur étaient point dus.

La raison nous apprend que nous devons recevoir avec action de grâces les lumières ou la révélation que Dieu nous donne, et en profiter, pour accomplir sa volonté sans vouloir pénétrer les raisons pourquoi d'autres hommes n'ont pas les mêmes lumières et les mêmes secours que nous, et sans que notre ignorance là dessus doive nous faire rejeter les dons qui nous sont offerts. Nous devons savoir que nous sommes trop faibles pour sonder les desseins de Dieu, et qu'il n'est pas surprenant que ses voies soient au-dessus de notre portée. L'auteur vante beaucoup les lumières de la raison. Nous l'avons blâmé de les avoir exagérées aux dépens de la révélation. Mais nous ne les rejetons pas : nous nous y conformons même quand nous adhérons à la révélation. Mais que répondrait l'auteur si on lui objectait que la lumière de la raison n'éclaire point également tous les hommes sur les dogmes et les devoirs de la religion naturelle ? Sa réponse sera la nôtre, excepté que nous ne dirons pas, comme nous avons vu qu'il le fait, que ceux mêmes qui, faute de lumières, ne croient pas en Dieu seront sauvés. Mais nous dirons que la condamnation de tous ceux qui l'auront méritée sera proportionnée au degré de lumière et de force que chacun d'eux aura reçu et à la manière plus ou moins criminelle dont il en aura abusé.

Telle est la vraie solution des faux raisonnements du Philosophe de Genève. Elle contient un riche fonds de vérités importantes et de preuves solides, mais exposées seulement en abrégé. On ne les y voit tracées

(pour ainsi parler) qu'en raccourci et qu'en petit, par une première ébauche et par une légère esquisse. Afin donc qu'on puisse les apercevoir mieux représentées en grand et en entier par un tableau accompli qui les fasse luire dans tout leur jour, briller dans tout leur éclat, sentir dans toute leur force, ce fonds demande d'être développé avec plus de clarté, d'étendue et d'énergie : c'est ce qu'avec l'aide du ciel nous tâcherons de faire dans cette Instruction. Nous nous proposons aussi d'y examiner les questions suivantes, qui ont des rapports d'analogie à notre sujet. Pourquoi le Verbe divin s'est-il uni à la nature humaine plutôt qu'à la nature angélique ? Pourquoi après la chute de l'une et de l'autre a-t-il réparé la première plutôt que la seconde ? Pourquoi a-t-il choisi la race d'Abraham pour en tirer son extraction et pour en faire son peuple chéri, plus favorisé de ses grâces que toutes les autres nations ? Pourquoi certaines âmes sont-elles unies à certains corps moins viciés plutôt qu'à d'autres qui le sont davantage ? Pourquoi tant de millions d'hommes ont-ils le malheur de naître dans les pays infidèles, où ils ont moins de secours pour se sauver, tandis que d'autres ont le bonheur de venir au monde dans les régions chrétiennes, où ils en ont beaucoup plus ?

Notre dessein encore est d'y réfuter les objections que les incrédules empruntent des hérétiques pour attaquer la suffisance des moyens de salut donnés ou offerts à tous les hommes. Nous voulons faire voir qu'encore que Dieu les leur dispense inégalement, il les leur distribue toutefois équitablement. La manière souvent occulte dont il les accorde ou les présente à chacun d'eux est un mystère sur lequel il faut s'écrier : *O inscrutabilité des voies de Dieu ! Ses jugements là-dessus sont de grands abîmes* (Rom. 11, 33 ; Ps 35, 7). Leurs profondeurs impénétrables, lorsqu'on les considère en particulier et en détail, sont inaccessibles à la vue la plus perçante. Nous espérons cependant montrer que lorsqu'on les regarde en général et (pour ainsi parler) en gros on peut voir que ce sont des abîmes qui renferment, non des amas confus de fantaisie, d'ignorance, de partialité, de dureté, mais des trésors bien ordonnés de sagesse, de science (Rom. 11, 13), de justice, de bonté.

Le Très-Haut, le Créateur tout-puissant, le Roi et le souverain Dominateur de l'univers (Eccli. 1, 8) a sans doute plus droit que le plus absolu monarque du monde de dire, en faisant des décrets, Tel est mon bon plaisir : mais ce bon plaisir est-il sujet, comme l'est quelquefois celui des potentats de la terre, aux illusions de l'erreur, aux caprices du despotisme, aux bizarreries de l'humeur, aux dérèglements de la passion ? Non ; il est toujours éclairé des lumières infaillibles de la souveraine raison, toujours guidé par les règles immuables de l'ordre essentiel, toujours observateur des commandements éternels (Eccli. 1, 5), qui ordonnent d'aimer la vertu, de haïr l'iniquité partout où elle

se trouve, de ne pas faire acception de personnes et de rendre à chacun selon ses œuvres. Enfin dans le choix arbitraire des moyens indifférents ou non nécessaires pour parvenir à ses fins il est toujours dirigé par des motifs de convenance que nous expliquerons en général dans le cours de cette Instruction.

V. *Plan de cette Instruction.*—Pour procéder avec ordre, nous la diviserons en deux parties. Dans la première, nous établirons les principes d'équité, par lesquels la raison, de concert avec la foi, justifie l'inégalité de la distribution des dons de la grace. Dans la seconde, nous détruirons les principes d'illusion, par lesquels l'impiété de concert avec l'hérésie, attaque l'équité de cette distribution à qui elle impute fausement de ne fournir des moyens suffisants de se sauver qu'à ceux des hommes qui se sauvent.

La carrière des questions de la grace où il nous faudra entrer, parce qu'elles sont analogues à notre sujet, aurait de quoi effrayer notre faiblesse, si nous n'avions pas d'autre appui que les forces de la nature. Carrière entrecoupée de mille routes obscures et compliquées qui forment une espèce de labyrinthe, où il est aussi facile que dangereux de s'égarer, et d'où l'on a bien de la peine à sortir. Le trajet en est vaste, le terrain glissant, le chemin semé d'épines et bordé de précipices. Ah! qu'il est à craindre qu'on ne s'y perde pour peu qu'on abandonne les traces anciennes des saints docteurs, et que, emporté par une téméraire curiosité, pour avoir la gloire d'y faire de nouvelles découvertes, on veuille pénétrer trop avant dans les profondeurs de ces abîmes! L'histoire des premiers siècles de l'Eglise et celle des derniers temps nous font déplorer le sort funeste de plusieurs hommes célèbres par leur génie et leur savoir, mais encore plus par leur chute et leur perte pour n'avoir point suivi ces salutaires maximes : *Ne cherchez point ce qui est au-dessus de votre portée; ne vous appuyez pas sur votre prudence; ne soyez point sage à vos propres yeux* (Prov. 3, 5, 7).

O vous, sagesse éternelle qui, sortie de la bouche du Très-Haut, avez prononcé ces oracles, venez nous apprendre à ne marcher que dans les voies de la prudence des justes (Ibid. 9, 6), et à ne prendre que des guides sûrs dans la route périlleuse où nous entrons. Que l'Ecriture, la tradition, les conciles, les saints pères et les théologiens orthodoxes conduisent tous nos pas vers le terme de la vérité, où nous tendons. Que

pour y parvenir nous nous éloignons avec respect du côté ténébreux de la colonne de feu et de nuée (1), où parmi les ombres d'une obscurité majestueuse vous avez placé votre trône; mais que nous approchions avec confiance de son côté lumineux, pour le considérer d'un œil attentif à l'aide du flambeau de la raison, dont les vives clartés jointes aux sombres lueurs de la foi nous fassent apercevoir l'équité de votre conduite dans la dispensation inégale de vos dons. Accordez-nous celui de connaître les mystères du royaume des cieux (Matth. 13, 11) et de les bien expliquer. Ouvrez-nous l'esprit, afin que nous ayons comme vos apôtres l'intelligence du vrai sens de vos divines Ecritures (Luc. 24, 45), en sorte qu'une sainte érudition nous mette au nombre de ces véritables et bienheureux savants qui, pour récompense de leur application à vous éclaircir et à manifester aux autres vos secrets, auront la vie éternelle (2) et brilleront comme les astres durant tous les siècles (Dan. 12, 3). Ainsi soit-il.

(1) La colonne de nuée qui guidait les Israélites dans le désert était en partie obscure, en partie lumineuse. Quelques Hébreux ont voulu, dit le père Calmet, qu'il y ait eu deux colonnes différentes, dont l'une ait été lumineuse, pour éclairer les Israélites durant la nuit, et l'autre obscure et épaisse comme un nuage, pour les mettre à couvert des ardeurs du soleil pendant le jour. Le sentiment le plus reçu est qu'il n'y avait qu'une seule nuée qui servait à ces deux usages successivement, à éclairer pendant la nuit et à mettre à couvert les Israélites pendant le jour. Comment. T. 1, page 451.

Un autre commentateur expliquant le vingtième verset du chapitre quatorze de l'Exode, où est décrit le passage de la mer-Rouge, dit que pendant la nuit où il se fit, la colonne de nuée eut deux usages : car du côté qu'elle regardait le camp des Israélites, elle était si brillante et si lumineuse, que les Hébreux voyaient parfaitement à se conduire, et que la nuit devint pour eux un beau jour. Du côté au contraire qu'elle regardait les Egyptiens, elle formait une nuit sombre et obscure qui leur dérobait la vue des Hébreux, et les empêchait de s'approcher d'eux. Ces deux usages opposés représentent bien les deux effets contraires que produit sur les fidèles et sur les incrédules la révélation des mystères que l'Ecriture propose à notre foi. Dieu, qui gouvernait la main et conduisait la plume des écrivains sacrés, a tellement dispensé par une juste et prudente économie les dogmes contenus en leurs livres, qu'il y a répandu des clartés suffisantes pour faire naître la lumière dans les cœurs droits (Ps. 111, 4), et qu'il y a laissé assez de ténèbres pour aveugler les esprits déréglés, ennemis de la vérité, parce qu'ils sont ennemis de la vertu.

(2) Qui elucidant me, vitam æternam habebunt. Eccli. 24, 31.

Première partie.



Dieu, dit S. François de Sales (1), montre admirablement la richesse incompréhensible de son pouvoir en cette si grande variété de

choses que nous voyons en la nature ; mais il fait encore plus magnifiquement paraître les trésors infinis de sa bonté en la différence non pareille des biens que nous reconnaissons en la grace. Car, Théotime, il ne s'est pas contenté

(1) Traité de l'amour de Dieu, l. 2, c. 6, p. 13, 342.

en l'excès sacré de sa miséricorde, d'envoyer à son peuple, c'est-à-dire au genre humain, une rédemption générale et universelle par laquelle un chacun peut être sauvé ; mais il l'a diversifiée en tant de manières, que sa libéralité, refusant en toute cette variété, cette variété réciproquement embellit aussi sa libéralité... La variété de ses faveurs est si grande, qu'on ne peut dire qui est plus admirable, ou la grandeur de toutes les graces en une si grande diversité, ou la diversité en tant de grands. Qui ne voit qu'entre les chrétiens les moyens du salut sont plus grands et puissants qu'entre les barbares, et que parmi les chrétiens il y a des peuples et des villes où les pasteurs sont plus fructueux et capables ? Or de nier que ces moyens extérieurs ne soient point des faveurs de la providence divine, ou de révoquer en doute qu'ils ne contribuent pas au salut et à la perfection des âmes, ce serait être ingrat envers la bonté céleste, et démentir la véritable expérience qui nous fait voir que, pour l'ordinaire, où ces moyens extérieurs abondent les intérieurs ont plus d'effet et réussissent mieux.

Cette inégalité des moyens du salut que le S. Evêque de Genève trouvait si louable, si aimable, si équitable, l'incrédule la trouve blâmable, odieuse, inique. Si Dieu, nous dit-il, gratifiait également de ses dons tous les anges et tous les hommes qui sont tous également ses créatures, je vous avoue que personne n'aurait lieu de se plaindre ; mais, je vous le demande, dans l'état présent des choses, ceux des anges dont vous avouez qu'il n'a pas voulu réparer la nature tombée, quoique il ait réparé celle des hommes, ceux des infidèles à qui vous convenez qu'il refuse les graces qu'il accorde aux fidèles, et ceux des chrétiens à qui il en accorde moins qu'à d'autres chrétiens, n'ont-ils pas droit de l'accuser d'injustice, de partialité, d'acception de personnes ? Non, lui répondons-nous, et en vain fait-on revivre de nos jours cette objection aussi ancienne que le christianisme : dès son berceau, les Celse, les Porphyre et d'autres célèbres philosophes se flattèrent, en la lui opposant, de porter dans son sein un coup mortel. Les Clement d'Alexandrie, les Justin et ses autres savants apologistes le firent triompher à l'aide des principes victorieux dont ils se servirent pour sa défense. Nous suivrons leur exemple, et en profitant de leurs lumières, nous tâcherons par de nouvelles observations d'éclaircir de plus en plus ces principes d'équité naturelle, c'est-à-dire fondée sur la nature même des choses et capable d'être aperçue par les seuls yeux de la droite raison. On peut réduire tous ces principes aux six suivants.

Premier principe d'équité. Etre en droit de ne distribuer aucun des dons qu'on peut faire, c'est être aussi en droit d'en distribuer d'inégaux aux personnes à qui on veut bien en faire.

Second principe d'équité. L'inégalité des dons est compensée par l'inégalité tant des obligations et des périls qui accompagnent leur réception, que des mérites ou des démerites, des récompenses ou des châtimens

qui suivent leur bon ou mauvais usage.

Troisième principe d'équité. L'inégalité des dons est justement proportionnée à l'inégalité des dispositions de celui qui, ne les demandant pas, ou les demandant mal, ou les payant d'ingratitude, ou mettant obstacle à leur réception, ne les reçoit pas, ou en reçoit moins que celui qui tient une conduite toute contraire.

Quatrième principe d'équité. Quelque inégaux que soient les moyens de salut, un homme qui par le bon usage des secours faibles et généraux peut en recevoir de puissants et de spéciaux ne doit pas se plaindre de cette inégalité.

Cinquième principe d'équité. Un homme n'a pas sujet de se plaindre de n'être pas plus favorisé qu'il l'est, lorsque l'abus qu'il a fait de moindres faveurs donne sujet à Dieu de prévoir qu'il abuserait pareillement de plus grandes, si elles lui étaient accordées.

Sixième principe d'équité. Personne ne doit se plaindre de ce qu'en la distribution des dons inégaux et même prévus inefficaces Dieu suive sagement des lois générales dont il fait dépendre l'application aux cas particuliers, non de sa seule prescience ni de son seul bon plaisir, mais de la nature des choses ou des circonstances, et de la volonté des agents libres.

Reprenons séparément, parcourons successivement ces six principes qui, comme des anneaux formant une même chaîne de vérités pour atteindre le même but, se tiennent tous ensemble, s'entraident et se fortifient les uns les autres. Tirons-en des conséquences dont la liaison manifeste soit capable de porter la lumière dans l'esprit et d'entraîner sa conviction. Pour lui rendre plus sensible le vrai, attachons-nous à le lui présenter par tous les côtés qui peuvent mieux le lui faire connaître. Ne cherchons point à lui plaire par des fleurs agréables qui amusent la curiosité, par des pensées brillantes qui charment l'imagination, par des périodes harmonieuses qui flattent l'oreille. Tâchons, s'il est incrédule, de vaincre sa résistance par des arguments solides d'une saine philosophie et par les traits frappants d'une éloquence mâle, nerveuse, armée de raisons pressantes contre l'erreur qu'elle poursuit, pour ainsi dire, l'épée dans les reins, jusque à ce que l'ayant poussée à bout elle l'ait forcée de rendre hommage à la vérité.

PREMIER PRINCIPE D'EQUITÉ.

Etre en droit de ne distribuer aucun des dons qu'on peut faire, c'est être aussi en droit d'en distribuer d'inégaux aux personnes à qui on veut bien en faire.

Faire un don n'est pas payer une dette, faire un acte de bienfaisance ou de miséricorde n'est pas faire un acte de justice, accorder une grace n'est pas remplir une obligation. La gratuité est bien définie par le Dictionnaire de Trévoux, *favor, chose nullement due, nullement méritée* La libéralité

est aussi bien définie par les Encyclopédistes, *vertu qui s'exerce en faisant part gratuitement aux autres de ce qui nous appartient*. Si donc avec ce qui nous appartient nous avons de quoi faire des dons à plusieurs personnes, nous sommes en droit de ne leur en faire aucun; elles n'ont pas sujet de se plaindre si nous ne leur donnons rien, si nous ne leur faisons nulle distribution. A plus forte raison n'en ont-elles pas sujet si nous leur faisons des distributions inégales, dont la moindre, quelque petite qu'elle soit, est plus que rien. Tout cela est si clair qu'on l'obscurcirait en voulant l'éclaircir davantage. Mais que s'ensuit-il de là? Que faut-il inférer du principe sur lequel nous venons d'insister à cause de l'importance du grand nombre de corollaires que nous allons en déduire, comme autant de divers ruisseaux qui découlent d'une même source heureusement féconde en eaux bien limpides et salubres?

VI. Première conséquence de ce principe d'équité, considéré en général et rendu sensible par des exemples. — I. Inférons-en avec saint Thomas (1) qu'il n'y a point d'acception de personnes, point de partialité, point d'injustice, lorsque de deux personnes qui n'ont nul droit à une faveur purement gratuite on l'accorde à une plutôt qu'à l'autre; par exemple, lorsque de deux pauvres on fait à l'un l'aumône qu'on ne fait point à l'autre; lorsque de deux débiteurs on remet à l'un la dette que l'on fait payer à l'autre; lorsque de deux coupables, l'un obtient du prince des lettres de grâces refusées à l'autre; lorsque de deux ouvriers on donne à l'un au-dessus de son salaire un excédent qu'on ne donne pas à l'autre. Si celui-ci s'en plaignait et imitait les ouvriers murmurateurs dont parle l'Evangile, le maître n'aurait-il pas raison de lui répondre: Quel sujet avez-vous de vous plaindre? Quel tort vous fais-je? En donnant à un autre plus que je lui dois, je ne vous ravis ni ne vous retiens ce qui vous appartient. *Ne m'est-il pas permis de faire de mon bien ce que je veux et d'en être libéral? Votre œil est-il mauvais parce que je suis bon?* N'êtes-vous pas vous-même méchant et injuste, en trouvant à redire de ce que j'use à mon gré du droit que j'ai? Si vous l'aviez comme moi, et que vous voyant n'en pas user en ma faveur je me plaindissiez de vous, approuveriez-vous ma plainte? Comment donc et pourquoi voulez-vous que j'approuve la vôtre? N'est-elle pas contraire à ces principes de la loi naturelle, Chacun doit avoir ce qui lui appartient; ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fit?

(1) Duplex est datio, una quidem pertinens ad iustitiam, qua scilicet aliquis dat alicui, quod ei debetur: et circa tales dationes attenditur personarum acceptio. Alia est datio ad liberalitatem pertinens, qua scilicet gratis datur alicui quod ei non debetur, et talis est collatio munerum gratiæ, per quam peccatores assumuntur à Deo. Et in hac donatione non habet locum personarum acceptio, quia quilibet absque injustitia potest de suo dare quantum vult et cui vult. S. Thom. 2-2, q. 63, a. 1

La réponse de ce maître, quoique d'homme à homme, paraîtrait sans doute équitable. Combien plus doit-elle paraître telle si on la met dans la bouche de Dieu, qui a une souveraine liberté de répandre davantage ses largesses sur l'un plutôt que sur l'autre! Si celui sur qui il les répand moins s'en plaint, O homme! peut lui dire Dieu, est-ce à la créature de faire la loi ou la leçon à son Créateur, comme si lui, de qui seul tout dépend, dépendait d'elle, ou comme si elle, qui ne se connaît pas elle-même, savait mieux que lui, qui sait tout, ce qu'il convient de donner à chacun. Sans envier malignement ce que je donne à ton semblable, dont en augmentant le bonheur je ne diminue pas le tien, contente-toi sagement de ton heureux sort que des murmures criminels te feraient perdre. Loin de te plaindre, rends-moi grâces d'une foule de bienfaits que tu as reçus de ma libéralité. En eusses-tu reçu beaucoup moins, ce serait encore plus qu'il ne t'était dû, puisque pouvant te laisser toujours dans les abîmes du néant, où tu étais moins qu'une fourmi, moins qu'un atome, je ne te devais rien, et qu'ayant bien voulu t'en tirer par pure bonté, tu me dois tout ce que tu as et tout ce que tu es: ignores-tu qu'étant moi seul celui qui est (*Exod. 3, 14*) par excellence, je suis le premier auteur, le maître absolu, le souverain seigneur de tous les êtres créés? Cieux, terres, mers, honneurs, dignités, royaumes, empires, biens de la nature, biens de la grâce, biens de la gloire, *toutes choses sont à moi, tout m'appartient* (*Exod. 13*). J'ai donc droit de disposer de tout comme de mon domaine, selon ma volonté toujours sage, juste, sainte, parfaite, puisque je suis la sagesse, la justice, la sainteté, la perfection même. C'est là mon droit que je suis jaloux de conserver, c'est là ma gloire que je ne donnerai, que je ne céderai à personne. *Ego Dominus, gloriam meam alteri non dabo* (*Ps. 42, 8*).

VII. Seconde conséquence du même principe, relativement à la nature humaine, préférée par le Verbe divin à la nature angélique. — Que s'ensuit-il encore de là? Que la plus grande de toutes les grâces, qui est l'union hypostatique à la divinité, n'étant due ni à la nature angélique ni à la nature humaine, a pu sans injustice, sans partialité, être accordée à celle-ci plutôt qu'à celle-là, quoique plus parfaite; préférence qui fut l'origine de la rébellion des anges apostats et orgueilleusement jaloux, ainsi que nous l'avons dit ailleurs, d'après S. Chrysostôme et plusieurs autres célèbres auteurs (1); préférence qui, quoique purement

(1) *Invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum*. Sap. 2, 24. Plusieurs théologiens croient que l'envie du démon contre l'homme avait principalement pour objet l'honneur que devait recevoir la nature humaine par l'union hypostatique du Verbe avec elle. Lucifer crut que cet avantage lui était dû plutôt qu'à l'homme, et voilà ce qui fait dire à l'Ecriture qu'il eut l'ambition de devenir semblable au Très-Haut; car on ne voit point d'autre voie que celle-là par où il aurait pu prétendre à cette égalité. Ita Bern., serm. 17 in Cantica. Rupert., l. 8 in Joan. in hæc verba: Ille homicida erat ab initio. Capharin.,

gratuite, a été toutefois fondée sur plusieurs motifs de convenance qui méritent que nous les exposions.

1° En préférant, par rapport à l'union hypostatique au Verbe divin, la nature humaine, quoique moins parfaite que l'angélique, Dieu a manifesté davantage sa puissance, sa bonté, son autorité suprême, sa liberté souveraine et indépendante. On peut voir ce motif plus développé dans notre seconde Instruction sur le mystère de l'Incarnation.

2° Il était convenable, ainsi que l'observe M. Bossuet (*Tom. 10, p. 571*), afin qu'il y eût toutes sortes d'êtres au monde, qu'il s'y trouvât et des corps qui ne fussent unis à aucun esprit, tels que sont la terre et l'eau et les autres de cette nature, et des esprits qui, comme Dieu même, ne fussent unis à aucun corps, tels que sont les anges, et aussi des esprits unis à un corps, telle qu'est l'âme raisonnable, à qui, comme à la dernière de toutes les créatures intelligentes, il devait échoir en partage ou plutôt convenir naturellement de faire un même tout avec le corps qui lui est uni. Or Dieu en choisissant pour l'union hypostatique au Verbe divin la dernière de toutes les espèces des créatures intelligentes préférablement à la première qui n'était unie à aucun corps et à qui cette union ne convenait pas, n'a-t-il pas pu avoir en vue de faire participer à la nature divine non seulement les êtres intelligents et spirituels, mais encore les êtres matériels et corporels; ce qui n'aurait pas eu lieu s'il s'était borné à s'unir à la seule nature angélique? Au contraire, en s'unissant à la seule nature humaine, il s'est uni à toute créature dans le sens que S. Grégoire (*Homil. in Evang. 29*) enseigne qu'on peut donner cette dénomination universelle à l'homme, qui a en soi quelque propriété de chacune des différentes espèces de créatures.

Nous avons dit ailleurs (*Col. 506 et suiv.*), en expliquant la surnaturalité, que comme les animaux sont partagés en diverses espèces inégales, dont les unes valent mieux que les autres, ainsi les substances spirituelles sont partagées en différents ordres inégaux, dont les uns surpassent les autres en excellence, en dignité. Dans ces ordres, les séraphins tiennent le premier rang, les chérubins le second, et les hommes le dernier. L'inégalité qui se trouve entre les substances spirituelles d'un ordre, comparées à celles d'un autre ordre, provient-elle de ce qu'elles sont d'une espèce différente essentiellement et indépendamment du bon plaisir divin? ou provient-elle de la libre volonté de Dieu, qui, quoique leurs facultés et propriétés essentielles fussent égales, aurait fixé et réglé leur excellence et leur dignité spécifique plus ou moins grande sur les qualités accidentelles plus ou moins parfaites qu'il lui aurait plu de leur donner? C'est ce que ni la foi ni la raison ne nous découvrent évidemment. Les opinions là dessus sont arbitraires. Si l'on embrasse la seconde (1), ne peut-on pas

présumer ou conjecturer que Dieu ayant mis dans le dernier ordre les substances spirituelles qui dans l'état présent des choses composent la classe des âmes humaines, quoique il eût pu en composer le premier ordre, qui est celui des séraphins, ou le second, qui est celui des chérubins, ou le troisième ou un autre inférieur, a voulu ensuite les dédommager de cet abaissement par la haute

jection très-difficile à résoudre. En supposant, dit-on, que de deux substances spirituelles A et B non existantes, Dieu veuille créer A préférablement à B, il faut que, pour faire cette préférence, il puisse discerner A d'avec B. Discernement qu'il ne saurait faire à moins qu'il n'aperçoive quelque dissemblance entre A et B : car deux êtres entièrement égaux et semblables en tout sont indiscernables; mais quelle dissemblance Dieu peut-il apercevoir entre A et B? Tous deux ont également une semblable nature générale, une semblable nature spécifique, une semblable nature numérique; tous deux se ressemblent en genre, en espèce, en nombre, en unité individuelle; chacun d'eux est pareillement une substance; chacun d'eux est une substance pareillement spirituelle; chacun d'eux est une substance pareillement une, indivise en soi, et divisée d'avec tout autre être; *Indivisa in se, et divisa a quolibet alio ente*. Les défenseurs de cette seconde opinion sont donc contraints d'avouer que Dieu ne peut discerner A et B par le moyen de leurs attributs essentiels, qui sont totalement égaux et semblables.

Diront-ils qu'il pourra faire ce discernement par le moyen de leurs attributs accidentels? Mais ceux-ci présupposant ceux-là, auxquels ils sont surajoutés, ne peuvent être connus que conséquemment et postérieurement à ceux-là. Ils ne peuvent donc servir à les faire connaître et à les discerner. Cette opinion donc est insoutenable. Mais en soutenant celle qui lui est opposée, on explique sans peine comment Dieu peut discerner A d'avec B par le moyen de la différence et de l'inégalité qui se trouvent entre leurs attributs essentiels.

On résout aussi sans peine la question suivante. Quoique Dieu puisse connaître et créer toutes les substances spirituelles prises séparément, il ne peut les connaître et les créer toutes collectivement, puisque il ne pourrait plus en créer, et que par là sa puissance qui est inépuisable serait épuisée. Mais s'il ne peut ni les connaître ni les créer toutes prises collectivement, comment peut-il les connaître et les créer toutes prises séparément? N'y ayant pas de raison ni de moyen d'en connaître et d'en créer une plutôt que l'autre, A plutôt que B, comment arrive-t-il qu'il connaisse et crée l'une A plutôt que l'autre B? On répond que quoique Dieu ne connaisse d'abord, par le moyen de sa science d'intelligence, qu'en général et qu'indéterminément le nombre des substances spirituelles créables et leurs degrés de perfection, cependant lorsqu'il se résout à en créer, il ne peut prendre cette résolution sans déterminer leur nombre et les degrés de perfection, soit essentielle, soit accidentelle, qu'aura chacune d'elles au moment de sa création. Conséquemment et postérieurement à cette libre détermination de sa volonté toute-puissante, son entendement, qui auparavant n'avait de ces substances qu'une notion générale et indéterminée, en a une particulière et déterminée, inséparable de leur création, parce que Dieu ne peut créer aucun être sans le connaître distinctement au moment qu'il le crée; de même que je ne puis produire un acte d'amour sans en avoir au même instant une connaissance particulière et déterminée, quoique avant sa production je n'en eusse qu'une générale et indéterminée. Cette solution sera développée davantage dans la suite de notre présente Instruction.

Vignes., Naclant., Ruard., alii apud Cornel. a Lapide hic. Commentaire du P. Calmet, t. 6, pag. 156.

(1) On fait contre cette seconde opinion une ob-

dignité où il a élevé leur nature en lui unissant la sienne? Autant qu'il avait fait descendre l'espèce humaine au-dessous de l'espèce angélique, quoique l'une et l'autre fussent égales en perfections essentielles; autant et plus même il a fait monter celle-là au-dessus de celle-ci, n'accordant qu'à elle seule l'honneur ineffable d'être unie à sa divinité. Ainsi à cet égard il lui a donné le premier rang parmi les ordres des intelligences créées, quoique à d'autres égards il ne lui ait donné que le dernier (1). Ainsi a-t-il coutume d'en agir dans la distribution de ses dons, qu'il dispense inégalement avec un tel mélange de supériorité d'une part et d'infériorité de l'autre, qu'il en résulte une sorte de compensation et d'égalité entre les personnes à qui il les accorde. Par là, loin d'avoir sujet de s'enorgueillir et de se préférer aux autres qu'elles surpassent en certaines prérogatives, elles ont lieu de s'humilier et de préférer les autres à elles-mêmes surpassées par eux en d'autres bonnes qualités. De là ces saintes maximes de l'Apôtre : *Que nul ne s'enfle de vanité contre un autre (1 Cor. 4, 6). Que chacun par humilité croie les autres au-dessus de soi. Que chacun considère non ses propres avantages, mais ceux des autres (Philip. 2, 3, 4).*

Mais si l'on suit l'opinion selon laquelle les âmes humaines sont essentiellement moins parfaites que les intelligences angéliques, voici un autre motif de convenance qui a pu engager Dieu à unir sa nature à celle de l'homme plutôt qu'à celle de l'ange. L'un et l'autre, il est vrai, sont faits à l'image de Dieu, parce qu'ils peuvent le connaître, l'aimer, et par ce moyen être comme lui éternellement heureux. En cela ils ressemblent à la Divinité, qui trouve son bonheur dans la connaissance et l'amour d'elle-même, océan immense de perfections souverainement aimables. Il est vrai aussi que l'ange supposé essentiellement plus parfait que l'âme de l'homme et par conséquent plus capable de connaître Dieu, de l'aimer et de trouver en cet amour sa félicité, lui ressemble par là davantage : mais d'un autre côté l'homme, c'est-à-dire le composé de l'âme et du corps, a d'autres traits de plus grande ressemblance avec Dieu : traits que l'ange n'a pas, et qui consistent en ce que la manière dont l'âme unie au corps y opère et y est présente ressemble à celle dont Dieu agit dans ses créatures et y est présent.

Nous pouvons dire avec Louis de Grenade (*Catéch., t. 1, p. 425*) que tout ce que Dieu fait dans le monde notre âme le fait dans le plus petit monde, qui est l'homme. Nous voyons dans le grand monde une foule de créatures. Dieu opère tout en elles toutes, leur donnant la faculté de faire tout ce qu'el-

les font, parce que la première cause concourt avec toutes les causes secondes, qui sans son influence ne pourraient pas agir. N'en est-il pas de même de notre âme, qui domine et préside tellement sur tout le corps, qu'il ne s'y fait pas la moindre action dont elle ne soit la cause et le principe? N'est-ce pas elle qui lui donne le mouvement, la vie et toutes les fonctions vitales? N'est-ce pas elle qui, unie à lui, voit par nos yeux, entend par nos oreilles, sent par nos narines, goûte par notre langue, touche par nos mains, cuit le manger dans notre estomac, le convertit en sang dans le foie, et le distribue dans toutes nos veines? N'est-ce pas elle qui anime, vivifie tous nos membres par sa présence, par son action, dont dépend la leur que la fin de la sienne fait finir? L'âme est à l'égard du corps ce que les poids sont à l'égard de l'horloge. Lorsque vous ôtez les poids, toutes les roues de l'horloge s'arrêtent : de même dès que notre âme est hors de notre corps dont elle anime et vivifie chaque membre, toutes les fonctions de la vie cessent.

Mais lorsqu'elle y est, comment y est-elle présente? Elle y est, non point comme dans un vaisseau qui la contient, ni comme dans une maison où elle loge, ni comme dans un lieu où elle soit renfermée; elle y est, pour ainsi parler, par sa présidence, par son empire qui ne s'exerce pas moins sur tout le corps, lorsqu'elle veut le mouvoir tout entier, que sur un seul de ses membres, par exemple, sur son bras, lorsqu'elle ne veut mouvoir que lui. Elle y est donc présente et y opère, comme Dieu est présent et agit tout entier dans tout le monde, et tout entier dans chaque partie du monde. C'est ce qui rend l'homme, en tant que composé de l'âme et du corps, une image plus ressemblante à Dieu que l'ange, qui n'étant uni hypostatiquement à aucun corps ne peut y agir et y être présent comme l'âme agit et est présente dans celui qu'elle anime. Cette plus grande ressemblance a donc pu être pour Dieu un motif de convenance d'unir sa nature à celle de l'homme plutôt qu'à celle de l'ange.

Un autre motif qui a pu l'y exciter davantage se tire de la personne en qui s'est faite cette union : c'est la personne de Dieu le Fils, c'est la sagesse, qui née de Dieu avant tous les siècles était avec lui composant et arrangeant tous ses ouvrages, et se faisant un plaisir, un divertissement, un jeu (*Eccles. 24, 14; Prov. 8, 30*) de les façonner, de les diversifier, de les orner; afin qu'on connût qu'ils n'étaient pas les effets du hasard ou d'une cause aveugle et sans intelligence; elle s'est peinte elle-même dans chacun d'eux avec des traits frappants qui ne permettent pas de la méconnaître. On y aperçoit partout un ordre marqué, un dessein suivi, un assemblage de moyens choisis pour parvenir à une fin précise; mais c'est surtout dans la majestueuse structure du corps humain et dans son admirable union à l'âme qu'on remarque l'empreinte et le caractère d'une cause infiniment sage et industrieuse. Ce n'est pas qu'elle ait plus fait le corps de l'homme que

(1) La prérogative de l'union hypostatique à la divinité n'a été accordée qu'à un seul individu de l'espèce humaine, que son union d'ailleurs aux corps abaisse au-dessous des purs esprits : mais toutes les prérogatives attachées à la qualité de purs esprits ont été accordées à tous les individus de l'espèce angélique.

celui des autres animaux, mais elle l'a fait supérieur en air de dignité à tous les autres et tel qu'il convenait à leur roi. C'est parmi les animaux le seul qui est droit, le seul tourné vers le ciel, le seul où reluit, par une si noble situation, l'inclination naturelle de la créature raisonnable aux choses hautes. C'est de là aussi qu'est venue à l'homme cette singulière beauté dans le visage, dans les yeux, dans tout le corps. D'autres animaux montrent plus de force, d'autres plus de vitesse et plus de légèreté, et ainsi du reste. La prééminence de la beauté appartient à l'homme, et c'est, comme s'exprime M. Bossuet (*Tom. 10, pag. 77*), un admirable rejaillissement de l'image de Dieu sur sa face. L'empereur Constantin défendit de marquer au front ceux qui étaient condamnés aux mines, *pour ne pas déshonorer*, dit-il dans sa loi, *le visage humain, sur lequel il paraît quelques vestiges de la beauté divine*.

Que dirons-nous ici des merveilles que renferme la manière dont l'esprit et le corps sont unis ensemble! Nous les avons expliquées ailleurs (*Col. 186*), et on ne peut trop les admirer. L'esprit et le corps diffèrent plus que le feu et l'eau, puisque la matière du feu peut être changée en eau et celle de l'eau en feu; au lieu qu'il répugne absolument que l'esprit devienne corps et le corps esprit. Comment deux substances si essentiellement différentes, si séparées par un espace immense l'une de l'autre, ont-elles pu être jointes ensemble par une société si étroite, si intime, si sensible, par une communication si exactement proportionnée, si régulièrement assortie, si visiblement marquée entre leurs fonctions mutuelles et leurs opérations réciproques, que toutes deux paraissent n'avoir qu'une même action, qu'une même vie, et ne former qu'un même être? Qui a pu par l'assemblage de deux natures si opposées faire un composé si juste, que tant de gens sont tentés de croire que c'est un tout simple et indivisible? Qui a pu rapprocher et unir avec tant d'art et d'adresse deux extrémités si distantes et si disparates? C'est vous, ô Verbe divin, qui l'avez pu, l'avez voulu, l'avez fait. Soyez-en à jamais loué, béni, glorifié. O vous, Sagesse incréée, qui, *quoique vous soyez seule, pouvez tout* (*Sap. 7, 27*), arrangez tout, réglez tout d'une manière digne de votre souveraine intelligence; *vous qui, plus active que toutes les choses les plus agissantes, atteignez avec force d'un bout à l'autre* (*Sap. 7, 24*), et disposez tout avec suavité; vous, dont le propre caractère est de *faire tout avec poids, nombre, ordre et mesure* (*Ibid. 11, 21*), vous avez répandu les marques visibles de ce caractère sur tous vos ouvrages, par l'ordonnance merveilleuse qui y règne. Mais c'est surtout dans la nature humaine que vous les avez rendues plus manifestes, plus éclatantes. On les y voit si fort briller, et elles lui confèrent une dignité si grande, que l'Eglise n'en parle qu'avec admiration, *Humanæ substantiæ dignitatem mirabiliter condidisti*. L'homme est nommé à très-juste titre votre chef-d'œuvre, à cause

qu'en faisant de son corps et de son âme le composé le plus artistement, le plus industrieusement, et par là même le plus sagement accompli, vous vous êtes signalée davantage dans sa formation que dans celle du reste de l'univers. De là vient que vous mettez en lui singulièrement votre complaisance, et que vous faites vos délices d'être avec les enfants des hommes (*Prov. 8, 31*). De là vient que vous avez jugé convenable d'unir votre nature à la leur, préférablement à celle des anges. Voulant d'ailleurs éprouver la fidélité de ceux-ci, vous avez jugé qu'un moyen très-propre pour cela était votre union hypostatique à la nature humaine, dont ils ne devaient pas envier le bonheur, qui ne diminuait rien du leur, et dont ils devaient plutôt se réjouir, pour se conformer au bon plaisir de leur Créateur, qui, maître de ses dons, les dispense quand il veut, à qui il veut, et en la mesure qu'il veut.

VIII. Troisième conséquence du même principe, relativement à la nature humaine, réparée préférablement à la nature angélique.—III. Que s'ensuit-il encore de ce même principe d'équité naturelle? Que Dieu était libre de ne réparer ni la chute des anges, ni celle des hommes, puisque tous étaient coupables; qu'il pouvait même réparer la première sans réparer la seconde: cependant voici plusieurs raisons, non de nécessité, mais de convenance et de fort grande décence, qui lui ont fait sagement préférer la réparation de la nature humaine à celle de la nature angélique.

1° Les deux tiers des anges, suivant l'opinion commune, étant demeurés fermes dans la justice, la fin de l'institution de leur nature, qui était de glorifier Dieu, n'était point totalement frustrée par la défection de l'autre tiers; mais toute la nature humaine étant entièrement tombée par la chute du premier homme, Dieu n'aurait point eu de glorificateurs dans la race des hommes, s'il n'en eût formé en les rachetant.

2° Trois circonstances rendirent le péché des anges plus grief et par conséquent moins excusable que celui de nos premiers parents: ils péchèrent avec plus de malice; ils n'avaient ni concupiscence au dedans, ni tentation au dehors; ils avaient plus de lumières et de forces, parce que ce sont de purs esprits; la mesure des grâces qu'ils reçurent fut proportionnée à la dignité de leur nature supérieure à celle d'Adam. L'âme de celui-ci, quoique soumise à Dieu, n'était pas insensible aux plaisirs du corps. Elle ne se porta point d'elle-même à la révolte, mais elle y fut poussée par sa complaisance pour Eve, que le rusé serpent attaqua d'abord comme la partie la plus faible (1). Ils péchèrent avec

(1) Quelque parfaite que fût et dans le corps et encore plus dans l'esprit la première femme immédiatement sortie des mains de Dieu, elle n'était selon le corps qu'une portion d'Adam et une espèce de diminutif. Il en était à proportion à peu près de même de l'esprit: car Dieu avait fait régner dans son ouvrage une sagesse qui y rangeait tout avec une certaine convenance... Si cet artifice réussit à cet espi

plus d'ingratitude, parce qu'ils avaient reçu plus de dons naturels et surnaturels, plus de motifs conséquemment de reconnaissance envers leur Créateur, contre qui toutefois ils tournèrent ses propres bienfaits, dont ils firent les aliments de leur orgueil et les instruments de leur rébellion. Ils péchèrent avec plus de scandale et d'obstination, s'étant animés les uns les autres par leurs mutuels exemples à rendre leur prévarication contagieuse et à y persévérer, en résistant aux grâces qui leur furent données pour se repentir et se convertir, ainsi que l'enseignent plusieurs auteurs, spécialement un illustre professeur de Sorbonne (*M. Grandin, t. 1, page 43*).

3^e Selon S. Chrysostôme et S. Bernard, les mauvais anges furent superbement envieux de l'union future du Verbe divin à la nature humaine préférée à la leur. Selon Scot, Albert-le-Grand, Catharin et d'autres célèbres théologiens, qui appuient leur sentiment de raisons plausibles, cette union aurait eu lieu, soit qu'Adam eût conservé son innocence, soit qu'il l'eût perdue. Que serait-il donc arrivé si, l'ayant perdue, il n'avait pas eu de rédempteur? Lui et tous ses descendants, quoique devenus frères et membres du Verbe, qui par cette union eût été leur allié et leur chef, non seulement eussent été privés de la béatitude surnaturelle à laquelle il les avait destinés, se faisant homme comme eux, pour les faire en quelque sorte dieux comme lui; mais encore ils eussent été tous honteusement et misérablement asservis pour toujours à la maudite domination des anges rebelles. Quel insigne et perpétuel triomphe pour ces envieux et arrogants ennemis du Verbe incarné! Leur joie maligne d'avoir en quelque manière prévalu contre l'Homme-Dieu, en rendant à jamais criminels et malheureux, contre ses intentions et au mépris de sa divinité, tous les innombrables compagnons de son humanité, n'eût-elle pas tourné à son grand déshonneur? N'était-il pas bien convenable pour les intérêts de sa gloire et bien digne de son amour et de sa tendresse pour ses semblables qu'il eût compassion de leur triste sort? N'avaient-ils pas de quoi émouvoir d'autant plus les entrailles de sa miséricorde, qu'ils étaient moins coupables qu'infortunés, aucun d'eux, excepté leurs premiers

parents, n'ayant péché par sa propre volonté, mais seulement par celle d'autrui? Oui sans doute, et ces motifs l'ont sagement engagé à réparer la nature humaine, qui, quoique déchue, ne laissait pas d'être honorée de son alliance divine plutôt que la nature angélique.

Celle-ci, plus criminellement tombée par une prévarication personnelle, offrait-elle à ses yeux dans les anges apostats des objets propres à exciter sa commisération et sa clémence? Quoi au contraire de plus capable d'allumer sa colère et de provoquer sa vengeance que leur orgueilleux et opiniâtre mépris des richesses de sa bonté! Il leur avait offert le pardon de leur révolte, pourvu qu'ils le demandassent. Mais Lucifer (1) et ses complices s'étaient obstinés à le refuser. Ils aimèrent mieux, (pouvons-nous le dire ou même y penser sans frémir d'horreur?) ils aimèrent mieux avoir l'exécrable satisfaction de toujours haïr et blasphémer leur Créateur que le déplaisir et la honte de s'humilier et de reconnaître leur tort. Un extrême dépit, une malice effrénée, une furieuse envie les fit chercher à se venger de Dieu sur l'homme, son très-cher ouvrage, son très-agréable portrait, sa créature favorite. Ils étaient outrés de le voir destiné à posséder en leur place son royaume dans le ciel, possédant déjà sur la terre l'empire de tous les êtres corporels, et participant de la nature divine (2 *Petr. 1, 4*) par les dons de la grâce. Une folle audace leur avait fait faire de vains efforts pour renverser le trône de Dieu en lui-même : ils tentèrent de le renverser en l'homme, que son élévation à une si haute dignité associait en quelque sorte à ce trône. Leur prince, leur chef l'ayant attaqué, avait remporté la victoire. Le premier Adam par sa désobéissance était devenu leur esclave. Dieu avait cessé de régner dans son cœur qu'ils avaient subjugué, conquis par sa désobéissance. Plus leur orgueil se glorifiait, s'applaudissait d'une si grande, si flatteuse conquête, faite sur le domaine de Dieu même, plus il méritait que, pour le confondre, un second Adam, un divin chef et prince du genre humain la leur enlevât par son obéissance. Il était convenable que Satan, vainqueur auparavant par le fruit d'un arbre funeste, fût vaincu à son tour par le fruit d'un arbre salutaire. Ces convenances jointes à beaucoup d'autres exposées dans un de nos Mandements (2), montrent la sagesse et l'é-

malicieux, il ne faut pas s'étonner qu'il le continue, et qu'il tâche encore d'abattre l'homme par les femmes, quoique d'une autre manière, parcequ'il n'avait point encore de concupiscence. Il suscita contre Job sa propre femme, et souleva contre lui cette ennemie domestique, pour pousser à bout sa patience. Tobie, qui devait être après lui le modèle de cette vertu, eut dans sa maison une semblable persécution. Les plus grands rois sont tombés par cet artifice. Qui ne sait la chute de David et de Salomon? Qui peut oublier la faiblesse d'Hérode et la meurtrière de saint Jean-Baptiste? Le diable, en attaquant Eve, se préparait dans la femme un des instruments les plus dangereux pour perdre le genre humain; et ce n'est pas sans raison que le Sage a dit qu'elle avait assujéti les plus puissants, et donné la mort aux plus courageux. M. Bossuet, tome 10, page 93.

(1) Sunt qui Luciferi casum deplorant, Deumque nimis severitatis postulanti, quod in creatura tam pulchra et felici, unam cogitationem, unumque momentum æternis suppliciis damnaverit. Quod si istis dicas : Luciferum malle infernum quam celum, nec veniam optare, quamvis Deus dare velit, non ergo injuste veniam negari nec optanti, nec accipere volenti; quis hoc crederet? et tamen ita est. Refert enim S. Brigitta in *lib. Revelat.* visam a se animam æternis ignibus addictam divino tribunali assistere, ac judicem sic alloqui : *Quamvis possem salvari, noltem tamen.* Causam rogata, *Ne tu, inquit, aliquod de me gaudium habeas; hæc est enim voluntas mea.* Cardin. Sfondrat. L. *Nod. Prædestin.* Solut. p. 359.

(2) Ce Mandement se trouve imprimé à la fin de notre 1^{re} Instruction sur l'Incarnation, col. 248.

quitte de la conduite de Dieu, réparateur de la nature humaine, préférablement à la nature angélique. Cette réparation toutefois est une insigne faveur de la miséricorde divine, maîtresse absolue de ses dons qu'elle dispense à qui il lui plaît, et comme il lui plaît.

IX. Quatrième conséquence du même principe, relativement à la race d'Abraham, père du Verbe incarné, et à la nation juive, plus favorisée que les autres peuples. — IV. Que s'ensuit-il encore de ce même principe d'équité naturelle? Que Dieu ayant résolu de se faire homme, était maître de choisir parmi toutes les nations telle famille qu'il voulait pour en tirer son extraction. Ce n'était point pour lui une nécessité qu'il la tirât de la race d'Abraham; mais des motifs de convenance l'y ont engagé: il a voulu par là récompenser la grande foi et l'obéissance héroïque de ce patriarche, qui, malgré sa vieillesse et celle de son épouse, avait, en *espérant contre toute espérance*, cru qu'il lui donnerait un fils, et qui malgré toute sa tendresse pour ce fils unique avait été prêt de l'immoler lui-même, selon l'ordre qu'il en avait reçu; il s'y soumit sans la moindre plainte ni la moindre représentation, quoique tout contribuât, ce semble, à justifier la résistance qu'il y aurait pu apporter: le sacrifice d'une victime humaine à un Dieu infiniment bon qu'il pouvait craindre d'offenser par une si apparente barbarie; le meurtre du fils à exécuter par la propre main du père; la mort de cet enfant même, qui alors sans postérité, lui avait auparavant été promis et donné, comme devant être le père d'un grand peuple et du Messie même *en qui toutes les nations seraient bénies* (*Gen. 12, 5*).

Toutes ces considérations n'ébranlèrent pas sa foi. Ferme comme un rocher qui résiste à toute la furie des vents et des flots, fidèle à la grace, il triompha de toutes les répugnances de la nature par des efforts généreux et magnanimes, dont l'héroïsme surpassa vraisemblablement de beaucoup les plus grands actes de vertu produits par la chute d'Adam. L'énorme désobéissance de celui-ci avait mérité d'être punie dans sa postérité, comme faisant partie de sa substance. La parfaite obéissance d'Abraham mérita d'être récompensée dans sa race, comme *renfermée dans ses lombes* (*Hebr. 7, 5*). Dieu la multiplia comme les étoiles du ciel et le sable de la mer. Il répandit sur elle une foule de faveurs spéciales, non seulement temporelles, mais encore spirituelles, qu'il refusa aux autres peuples. Ceux-ci ne manquèrent pas de secours nécessaires pour parvenir à le connaître, à l'aimer comme auteur de la nature, et ensuite comme auteur de la grace et de la gloire. C'est ce que nous ferons voir dans le cours de cette Instruction. Il nous suffit pour le présent d'avoir montré que Dieu, libre dans la dispensation de ses dons, a eu un motif de convenance pour les en favoriser moins que la nation sainte. Celle-ci a éprouvé, en vertu non de ses mérites, mais de ceux d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, ses fondateurs, la vérité de cet oracle divin: *Le Seigneur, fidèle à son*

alliance, fait sentir les effets de sa miséricorde jusque à mille générations, envers ceux qui l'aiment et qui gardent ses préceptes (*Deuter. 7, 9*).

Nous pouvons, avec le père Mallebranche (1), alléguer un autre motif de convenance. Dieu, dit-il, prévoyant que ce qui devait arriver au peuple juif, par une suite nécessaire des lois naturelles, avait plus de rapport au dessein qu'il avait de figurer Jésus-Christ et son Eglise que tout ce qui devait arriver aux autres nations; il a été plus à propos qu'il choisit ce peuple que tout autre. Jésus-Christ n'étant point encore, il devait au moins être figuré: car il devait être attendu, il devait être désiré, il devait répandre par ses figures quelque beauté dans l'univers, pour le rendre agréable à son Père..... Or supposé que Jésus-Christ dût être figuré, il fallait qu'il le fût principalement par ses ancêtres, et que leur histoire, dictée par le S. Esprit, se conservât dans tous les temps, afin que l'on pût encore maintenant comparer Jésus-Christ avec ses figures, et le reconnaître pour le vrai Messie. De toutes les nations de la terre, Dieu aimant davantage celle qui avait plus de rapport à son fils, les Juifs devaient être les pères de Jésus-Christ selon la chair: ils devaient recevoir ce bienfait, puisqu'ils avaient été les figures de son Fils les plus vives et les plus expresses.

Que la Synagogue figurât l'Eglise, et que les plus remarquables d'entre les patriarches représentassent le Messie, c'est une vérité certaine dont tous les chrétiens conviennent, et dont l'on peut voir les applications détaillées dans plusieurs auteurs, spécialement dans Louis de Grenade (*Catéch., t. 3, p. 195 et suiv.*); mais comme les déistes, que nous combattons, la nient, nous n'insisterons vis-à-vis d'eux que sur une réflexion tirée de l'histoire du patriarche Joseph, en qui Dieu a pris plaisir de marquer d'une manière si visible tant de ressemblances avec Jésus-Christ, qu'il est bien difficile à l'incrédulité même de ne les pas apercevoir: le simple exposé que nous en allons faire en sera une preuve bien évidente.

RAPPORTS

ENTRE JOSEPH ET JÉSUS-CHRIST.

JOSEPH.

Il est haï de ses frères;
1^o Parce qu'il les accuse d'un grand crime.
2^o Parce qu'il est tendrement aimé de son père.

3^o Parce qu'il leur prédit sa gloire future.

Il est envoyé par son père

JÉSUS-CHRIST.

Il est haï des Juifs;
1^o Parce qu'il leur reproche leurs vices.
2^o Parce qu'il déclare qu'il est le Fils de Dieu; et que Dieu lui-même l'appelle son Fils bien-aimé.

3^o Parce qu'il leur prédit qu'ils le verront à la droite de Dieu.

Il est envoyé de Dieu son

(1) Traité de la Nature et de la Grace, p. 173.

JOSEPH.

JÉSUS-CHRIST.

vers ses frères, qui étaient éloignés.

Ses frères conspirent contre sa vie.

Il est vendu vingt pièces d'argent.

Il est livré à des étrangers par ses propres frères.

Les frères de Joseph le dépouillent de cette belle robe de toutes couleurs que son père lui avait donnée.

Sa robe est teinte de sang.

Il est condamné par Putiphar, sans que personne parle pour lui.

Il souffre en silence.

Placé entre deux criminels, il prédit à l'un son élévation, et à l'autre sa mort prochaine.

Il est trois ans en prison.

Il laisse couler des larmes de tendresse sur ses indignes frères.

Il arrive à la gloire par les souffrances et par les humiliations.

Il est établi sur la maison de Pharaon et sur toute l'Egypte.

Pharaon seul est au-dessus de lui.

Il est appelé le Sauveur du monde.

Tous fléchissent le genou devant lui.

Il remplit l'Egypte d'une grande quantité de blé, qui sert à nourrir les corps.

Tous sont renvoyés à Joseph par Pharaon.

Toutes les provinces viennent en Egypte pour y chercher du blé.

Joseph pardonne à ses frères, qui avaient conspiré sa mort, et intercède pour eux auprès de Pharaon.

Les frères de Joseph viennent à lui, le reconnaissent, l'adorent, s'établissent en Egypte.

Père vers les brebis perdues de la maison d'Israël.

Les Juifs forment le dessein de le mettre à mort.

Il est vendu trente pièces d'argent.

Il est livré aux Romains par les Juifs.

Les Juifs, frères de Jésus-Christ selon la chair, le dépouillent de la robe de son humanité sainte, ornée par son père des couleurs de toutes les vertus.

L'humanité dont il est revêtu souffre une mort sanglante.

Il est condamné sans que personne prenne sa défense.

Il souffre toutes sortes d'injures et de supplices, sans se plaindre.

Placé entre deux voleurs, il prédit à l'un qu'il ira en Paradis, et laisse mourir l'autre dans son impénitence.

Il est trois jours dans le tombeau.

Il verse des larmes de compassion sur l'infidèle Jérusalem.

Il fallait que le Christ souffrit, et qu'il entrât ainsi dans sa gloire.

Il est établi chef de toute l'Eglise, et toute créature lui est soumise.

Il est au-dessus de toute créature, mais soumis à Dieu comme homme.

Son nom de Jésus signifie Sauveur : et il est en effet le seul par qui nous puissions être sauvés.

Toute créature doit fléchir les genoux au nom de Jésus-Christ.

Il remplit tout le monde de sa doctrine, qui est le pain des ames.

Point de salut, point de grâces que par Jésus-Christ.

Toutes les nations entrent dans l'Eglise pour y trouver le salut.

Jésus-Christ pardonne sa mort à ses bourreaux, et intercède pour eux auprès de son Père.

Les Juifs reviendront un jour à Jésus-Christ, le reconnaîtront, l'adoreront, et entreront dans l'Eglise.

singulières, a été d'y peindre les principaux traits de la vie de son Fils.

Nous pourrions montrer dans l'histoire de plusieurs autres patriarches des rapports pareils de ressemblance qu'ils ont eus avec Jésus-Christ. Mais comme leur détail nous mènerait bien loin au-delà de notre but, bornons-nous à Abraham et à Isaac. Le premier, prêt à immoler son fils, ne représentait-il pas le Père éternel, *qui n'a point épargné son propre fils*, et qui *l'a livré pour nous*? Le second consentant à ce que son père lui ôte la vie, ne figurait-il pas Jésus-Christ *obéissant jusque à la mort*? L'un et l'autre par ces actes héroïques de vertu ont fourni à Dieu, ainsi que nous l'avons montré ci-dessus, un motif de les récompenser dans leur race, en la choisissant pour son peuple plus chéri que toutes les autres nations. Ce motif était non de nécessité, mais de convenance, parce que Dieu, maître de ses dons, peut les distribuer à qui bon lui semble, même à ceux qui, pour les obtenir, n'ont aucun mérite, pas même celui que les théologiens appellent *de congruité*.

X. Cinquième conséquence du même principe par rapport au sens de ce texte sacré, Miserebor cujus miserebor. — V. Que s'ensuit-il encore de ce principe? Qu'il n'est rien de plus juste que la réponse que fit Dieu à Moïse, qui le priait de pardonner aux adorateurs du veau d'or, contre lesquels la justice divine sollicitait une punition aussi prompt que terrible. Je ferai, lui dit-il, miséricorde à qui je voudrai, et j'userai de clémence envers qui il me plaira. Cette clémence, cette miséricorde n'était due à aucun des coupables, qui tous méritaient d'être mis à mort sur le champ, comme l'avaient été les vingt-trois mille d'entre eux que les lévites passèrent au fil de l'épée. Dieu, à la prière de Moïse, voulait bien exempter de ce prompt châtement la plupart des Juifs, qu'il laissa encore nombre d'années vivre et errer dans le désert. Ce délai de leur mort fut de sa part une pure grace, qui, si elle leur avait été due, n'eût pas été une grâce! *Alioquin gratia*, dit S. Paul, *non est gratia* : il en est de même du bienfait de la rédemption, qui n'eût pas été un bienfait, si Dieu l'avait dû aux hommes. Entièrement maître de ne jamais l'accorder à aucun d'eux, à plus forte raison était-il libre de l'accorder plus tôt ou plus tard, aux uns avec plus de libéralité, aux autres avec moins de largesse; aux uns dépendamment de conditions plus aisées et de circonstances plus avantageuses, aux autres conséquemment à des conditions plus difficiles et moins favorables.

S. Paul dans son Epître aux Romains a eu raison d'appliquer à son sujet cette réponse de Dieu à Moïse : *Miserebor cujus miserebor*, etc. L'Apôtre se sert de ce texte pour prouver que la vocation au christianisme était une pure grace tant pour les Juifs que pour les Gentils nouvellement convertis, parce que les uns et les autres s'en étaient rendus indignes par leurs crimes précédents. Ainsi nul de ceux à qui Dieu par pure misé-

Après cet exposé dont nous avons tiré la plus grande partie de l'abrégé de l'Histoire sainte de M. Rollin, n'avons-nous pas droit de nous écrier avec lui : *Y a-t-il dans toutes ces applications quelque chose de forcé et de contraint? Serait-il possible que le pur hasard eût ramassé tant de traits de ressemblance si différents, et en même temps si naturels? J'aimerais autant dire, ajoute le même auteur, que le portrait le plus achevé et le plus ressemblant ne serait aussi que l'effet du hasard. Il est visible qu'une main intelligente a répandu et appliqué à propos toutes les couleurs pour en faire un tableau parfait, et que le dessein de Dieu, en réunissant dans la seule vie de Joseph tant de circonstances*

ricorde l'avait accordée n'avait lieu de s'en glorifier, et nul de ceux à qui il aurait pu la refuser justement à cause qu'aucun ne l'avait méritée, n'aurait eu sujet de se plaindre s'il en eût été privé. Ainsi est exacte la comparaison dont se sert S. Paul d'un potier qui pouvant ne faire de toute une masse d'argile que des vases destinés à des offices vils et honteux fait avec une partie de cette masse des vases propres à ces offices, et avec l'autre partie fait des vases destinés à des fonctions honnêtes; ni ceux-ci n'ont de quoi se glorifier d'être ce qu'ils sont préférablement à ceux-là, puisqu'ils n'ont pas mérité cette préférence, ni ceux-là n'ont sujet de se plaindre de n'être pas comme ceux-ci destinés à des usages honnêtes, puisque cette destination n'était pas due à la portion de masse d'argile dont ils ont été formés, et dont le potier pouvait à son gré, par un choix purement arbitraire, faire ce qu'il voulait.

Ils auraient encore moins sujet de se plaindre si on supposait (pour rendre plus sensible l'exactitude de la comparaison) les uns et les autres doués de liberté, en sorte que, par le différent usage de leur franc arbitre, les vases d'honneur pussent se changer en vases d'ignominie, et les vases d'ignominie pussent être changés en vases d'honneur. Or cette liberté, cette puissance d'un changement de sort est supposée par S. Paul dans ceux dont il parle. Les appelés, les convertis à la foi, nommés *vases d'honneur*, pouvaient par le libre abus de la grace perdre ce don inestimable; et les non encore appelés, les non encore convertis, nommés *vases d'ignominie*, pouvaient l'obtenir par le bon usage des moyens suffisants de salut qui leur étaient fournis ou offerts de la part de Dieu, voulant que tous les hommes soient sauvés : ce sont les propres termes de cet apôtre, qui ailleurs ajoute ces autres paroles bien remarquables, et bien analogues à notre observation : *Dans une grande maison il n'y a pas seulement des vases d'or et d'argent; mais il y en a aussi de bois et de terre; et les uns sont pour des usages honnêtes, et les autres pour des usages honteux. Si quelqu'un donc se purifie de ces choses, il sera un vase d'honneur, sanctifié et propre au service de Dieu* (2 Tim. 2, 20, 21). S. Paul attribue ici à l'homme aidé de la grace (que Dieu, selon S. Thomas, est prêt, autant qu'il est en lui, de donner à quiconque n'y met point obstacle) le pouvoir de se purifier des souillures du péché qui font le vase d'ignominie, et de devenir un vase d'honneur. Par ces mots *vases d'honneur*, l'Apôtre n'entend pas les seuls prédestinés, mais les convertis à la foi : car, 1° dans son Epître aux Romains (Cap. 9, v. 23, 24) il ne dit pas que ces vases, qu'il nomme *vases de miséricorde*, sont prédestinés à la gloire, mais seulement *préparés*, rendus propres à la gloire, *Vasa misericordiae, quæ præparavit in gloriam*; 2° immédiatement après ces mots, il explique dans le verset suivant quels sont ces vases de miséricorde, en ajoutant, *Quos et vocavit nos, non solum ex Judæis, sed etiam*

ex Gentibus. Par ces paroles, qu'il adresse à tous les chrétiens de Rome auxquels il écrivait, il fait clairement entendre que tous ceux des Juifs et des Gentils qui avaient été appelés et convertis à la foi en cette ville, étaient les *vases de miséricorde* dont il parle dans le verset précédent. Or qui oserait assurer que ces appelés, ces convertis fussent tous prédestinés?

XI. Sixième conséquence du même principe, qui sert à réfuter une objection des sociniens. — VI. Que faut-il encore inférer du même principe? Que rien n'est plus mal fondé que ce qu'on lit dans l'Encyclopédie, qui met dans la bouche des sociniens l'objection suivante : Qu'est-ce que le méchant, sinon une machine organisée qui agit par l'effort irrésistible de certains ressorts qui la meuvent dans telle et telle direction, et qui la déterminent nécessairement au mal? Mais si une montre est mal réglée, l'horloger qui l'a faite est-il en droit de se plaindre de l'irrégularité de ses mouvements, et n'y aurait-il pas de l'injustice ou plutôt de la folie à lui, d'exiger qu'il y eût plus de perfection dans l'effet qu'il y en a eu dans la cause? Ici l'horloger est Dieu, ou la nature, dont tous les hommes, bons ou méchants, sont l'ouvrage : il est vrai que S. Paul ne veut pas que le vase dise au potier, *Pourquoi m'as-tu ainsi fait?* Mais, comme le remarque judicieusement un philosophe illustre, cela est fort bien, si le potier n'exige du vase que des services qu'il l'a mis en état de lui rendre; mais s'il s'en prenait au vase de n'être pas propre à un usage pour lequel il ne l'aurait pas fait, le vase aurait-il tort de lui dire, *Pourquoi m'as-tu fait ainsi?* Non répondons-nous, il n'aurait pas tort. Mais, vous sociniens, vous avez tort de donner à entendre que selon S. Paul, 1° Dieu exige de l'homme d'autres services que ceux qu'il l'a mis en état de lui rendre; 2° que Dieu s'en prend à l'homme de n'être pas propre à un usage pour lequel il ne l'a pas fait : deux insignes faussetés que la foi et la raison réprouvent de concert. Vous avez tort encore de comparer l'homme doué de liberté et maître d'user de son franc arbitre pour choisir à son gré le bien ou le mal, la vie ou la mort, le salut ou la damnation, à une machine organisée qui agit par l'effort irrésistible de certains ressorts qui la déterminent nécessairement.

XII. Dernière conséquence du même principe; comparaison entre le bienfait gratuit de la rédemption et celui de la création. — VII. Que faut-il en conclure du même principe? Qu'il faut raisonner de la rédemption comme de la création. Dieu a été le maître de ne créer aucun des hommes, à plus forte raison de créer les uns dans un temps, les autres dans un autre, de favoriser plus ou moins ceux-ci ou ceux-là des dons de la nature, d'accorder plus ou moins d'intelligence et de pénétration d'esprit, de force et d'adresse de corps, sans que ceux qui sont moins avantagés aient lieu de l'accuser d'injustice ou de partialité. Certes comme nous voyons, dit S. François de Sales, qu'il ne se trouve jamais

deux hommes parfaitement semblables à des dons naturels, ainsi ne s'en trouve-t-il jamais de parfaitement égaux à des surnaturels..... Mais il se faut bien garder de jamais rechercher pourquoi la suprême sagesse a départi une grâce à l'un plutôt qu'à l'autre, ni pourquoi il fait abonder ses faveurs en un endroit plutôt qu'en l'autre. Non, Théotime, n'entrez jamais en cette curiosité ; car ayant tous suffisamment et abondamment ce qui est requis pour le salut, quelle raison peut avoir l'homme du monde de se plaindre, s'il plaît à Dieu de départir ses grâces plus largement aux uns qu'aux autres ? Si quelqu'un s'enquerrait pourquoi Dieu a fait les melons plus gros que les fraises, ou les lys plus grands que les violettes ; pourquoi le romarin n'est pas une rose, ou pourquoi l'aillet n'est pas un souci ; pourquoi le paon est plus beau qu'une chauve-souris, ou pourquoi la figue est douce et le citron aigrelet ? on se moquerait de ses demandes, et on lui dirait : Pauvre homme, puisque la beauté du monde requiert la variété, il faut qu'il y ait de différentes et inégales perfections à des choses, et que l'une ne soit pas l'autre : c'est pourquoi les unes sont petites, les autres grandes ; les unes aigres, les autres douces ; les unes plus, et les autres moins belles. Or c'en est de même à des choses surnaturelles ; chaque personne a son don : Un ainsi, et l'autre ainsi, dit le S. Esprit. C'est donc une impertinence de vouloir rechercher pourquoi S. Paul n'a pas eu la grâce de S. Pierre, ni S. Pierre celle de S. Paul ? pourquoi S. Antoine n'a pas été S. Athanase, ni S. Athanase S. Hierosme ? car on répondrait à ces demandes que l'Eglise est un jardin diapré de fleurs infinies : il y en faut donc de diverses grandeurs, de diverses couleurs, de diverses odeurs, et en somme de différentes perfections. Toutes ont leur prix, leur grâce et leur émail ; toutes en l'assemblage de leur variété font une très-agréable perfection de beauté. (Traité de l'amour de Dieu, l. 2, c. 7).

XIII. Autres comparaisons et exemples qui montrent que la beauté du monde requiert la variété. — On pourrait encore répondre que l'homme est un petit monde, et qu'il faut raisonner de ce qui se trouve dans l'homme, comme de ce qui se passe dans le grand monde. Or tous les êtres qui sont dans le monde doivent-ils être égaux ou semblables ? Ne doit-il y avoir que des soleils et des astres ? Tous les métaux doivent-ils être argent ou or ? Toutes les pierres doivent-elles être marbre ou diamant ? Ne peut-on pas faire les mêmes demandes par rapport aux parties du corps de l'homme (1) ? Tous ses membres doivent-ils avoir un même emploi et une égale position ? La tête ne doit-elle pas être au-dessus de l'estomac et les pieds au-dessous ?

(1) Si tous les membres n'étaient qu'un seul membre, où serait le corps ? Si tout le corps était œil, où serait l'ouïe ? Et s'il était tout ouïe, où serait l'odorat ? Mais Dieu a mis des membres dans le corps, et il les y a placés comme il lui a plu. 1 Cor. 12, 17, 19, 20.

Parmi les fidèles, qui sont les membres du corps mystique de Jésus-Christ, il y a diversité de ministères, de grâces et de dons du Saint-Esprit, qui, pour l'utilité commune, les distribue à chacun comme il lui plaît. Ibid. 4, 5, 6, 7, 11.

Quoique les fonctions des divers membres soient les unes plus viles, les autres plus nobles, chaque membre ne doit-il pas être content de son état et de son emploi ? Oui, puisque le bien de l'univers demande que les parties qui le composent soient employées à divers usages, et destinées à diverses fins.

D'où vient qu'un jour est préféré à un autre (Eccl. 33, 7) ? Pourquoi tant d'inégalité entre les jours d'été et ceux d'hiver, entre les jours de pluie et ceux de beau temps, entre les jours de fête et les jours ouvrables ? Le même Dieu ne les a-t-il pas tous formés ? Le même soleil ne les éclaire-t-il pas ? C'est, répond un écrivain sacré qui se propose cette question, la science du Seigneur qui les a distingués, qui a élevé et consacré les uns, et a mis les autres au rang des jours ordinaires. C'est ainsi que Dieu traite tous les hommes. Ils sont tous pétris du même limon dont a été formé Adam. Cependant quelle diversité ne remarque-t-on pas entre eux ? Que de variétés de conditions, de rangs, de qualités, d'emplois, de biens et de maux ! Le Seigneur, par sa sagesse qui se communique en tant de manières diverses, a mis entre eux des différences. L'argile est dans la main du potier qui la manie, l'arrange à son gré, l'emploie à tous les usages qu'il lui plaît ; ainsi l'homme est dans la main de celui qui l'a créé, qui lui rendra selon l'équité de ses jugements. L'Apôtre s'est servi de la même comparaison, et plusieurs théologiens s'en servent pour appuyer leur sentiment sur la prédestination purement gratuite. Mais, ainsi que l'observe le père Calmet (1), on peut l'entendre du pouvoir absolu et du choix arbitraire de Dieu, seul ordonnateur de toutes les conditions des hommes, dont il destine les uns à obéir, les autres à commander, les uns à naître dans la pauvreté, les autres dans l'opulence, les uns à vivre dans le célibat, les autres dans le mariage. Considérez, ajoute l'auteur sacré, toutes les œuvres du Très-Haut, vous les trouverez ainsi deux à deux, et opposées l'une à l'autre (Ibid. v. 15). Dans la nature toute chose a son contraire : le jour la nuit, le blanc le noir, le chaud le froid, le haut le bas : c'est en cela que consiste la beauté de la nature. L'opposition des contraires les fait pa-

(1) Ex ipsi benedixit, et exaltavit. Il a élevé et béni quelques-uns d'entre les hommes, et il en a maudit et humilié quelques autres. Il a, par exemple, béni et glorifié la race d'Abraham ; il a sanctifié et consacré la tribu de Lévi ; il a exalté et comblé de gloire la famille de David. Au contraire, il a maudit la race de Canaan ; il a humilié les Iduméens, et les a asservis aux Hébreux. Il en a laissé aller d'autres, après la séparation qui en avait été faite. Il a abandonné en quelque sorte les autres peuples, et les a livrés à l'égarement de leur cœur, pendant qu'il versait ses faveurs avec profusion sur la race d'Israël.... Il a diversifié toutes leurs voies. Il a conduit les uns dans les voies de la justice et de la sagesse, et il a permis que les autres s'égarassent dans l'ignorance et dans le crime. Quelques-uns entendent ceci de la prédestination et de la réprobation ; mais il vaut mieux, ce me semble, de le laisser dans son sens universel de la providence générale de Dieu sur tous les êtres, et en particulier sur les hommes. Comment., t. 6, pag. 458 et 459.

raître avec plus d'éclat : l'obscurité de la nuit fait plus sentir la splendeur du jour ; le noir relève le brillant du blanc : La hauteur des montagnes avec la profondeur des vallées forme la beauté des paysages ; de même que les antithèses font une très-grande partie de la beauté d'un discours, dit S. Augustin (*L. 11, de Civit., c. 18*), ainsi les contrariétés qu'on remarque dans l'univers, en font un très-riche ornement, par les effets ravissants qu'elles y produisent. En cela on doit louer et admirer la sagesse sans bornes du Créateur. On lui doit le même tribut de louange et d'admiration dans l'ordre de la grace, dont les formes différentes et contraires ne servent pas moins à décorer le monde spirituel que les configurations diverses et opposées dans l'ordre de la nature servent à orner le monde corporel.

A cette raison générale, prise de ce que la beauté de l'univers exige de la variété, ajoutons-en une particulière, appuyée sur le dessein qu'a eu Dieu en créant les hommes, pour remplir les places vacantes dans le ciel par la rébellion des mauvais anges. S. Thomas (*1 a., q. 68, a. 7, 9*) enseigne que Lucifer entraîna dans sa révolte une partie des Séraphins, des Chérubins, des Trônes, des Dominations et des autres ordres qui composent les célestes hiérarchies, et qui sont inégaux en intelligence et en perfection. Dieu donc ayant voulu que parmi les hommes il y en eût qui occupassent dans le ciel les places vacantes dans ces différents ordres, et qui les méritassent par leur coopération aux secours de sa grâce, a mis autant de variété et d'inégalité dans ces secours qu'il y en a dans les divers rangs de ces ordres. Ainsi ayant destiné les uns à être placés parmi les Séraphins ; les autres parmi les Chérubins, les autres parmi les Trônes, etc., il accorde aux premiers plus de secours qu'aux seconds, et aux seconds plus qu'aux troisièmes, etc., sans qu'on puisse pour cela l'accuser de partialité ou d'acception de personnes, puisque, suivant le principe que nous avons ci-devant établi, cette acception n'a point lieu quand les dons inégalement distribués sont purement gratuits. Or quoi de plus gratuit que chacun des dons surnaturels que Dieu a bien voulu accorder aux hommes pour remplacer les anges et qu'il pouvait leur refuser à tous, en les créant tous dans l'état de pure nature, dont nous avons montré ailleurs (*Col. 404*) la possibilité !

Dieu pouvait aussi dans l'état de la nature tombée les refuser à l'homme, qui, par les seules forces de son franc arbitre, ne peut ni les mériter, ni les acquérir, ni les demander ; il ne peut pas même s'y disposer, pas même les désirer, pas même avoir la moindre pensée bonne pour le salut : toutes vérités de foi soutenues avec tant de zèle par saint Augustin contre les pélagiens et les semi-pélagiens. En vain ceux-ci, prétendant qu'elles ne pouvaient s'accorder avec l'Écriture, qui dit que Dieu veut sauver tous les hommes et n'a acception de personne, leur

opposaient-ils des raisonnements qui semblaient plausibles, mais qui, appuyés sur de faux principes ou de fauses conséquences, étaient de vrais sophismes.

XIV. Trois objections des demi-pélagiens. — Voici, selon S. Prosper (*Adversus Col., c. 6*) comme ils raisonnaient : *Il n'y a point de choix à faire où il n'y a point d'inégalité ni de différence. Or Dieu dans la distribution de ses grâces fait choix des uns plutôt que des autres. Donc il y a des personnes que Dieu juge plus dignes de la grâce ou plus propres à la recevoir que quelques autres. Dieu veut que tous les hommes soient sauvés : il veut qu'ils soient tous éclairés de la lumière de la foi. Or tous ne sont pas sauvés : l'Évangile n'a pas même été prêché à tous ; donc il y a quelque inégalité ou quelque différence parmi les hommes. Car s'il y avait entre eux une égalité parfaite, puisque Dieu les veut tous éclairer, tous auraient du moins le don de la foi. Or cette différence ne peut venir que du bon et du mauvais usage de la liberté. Donc c'est l'homme qui se discerne, en ce sens qu'il mérite en quelque manière la grâce. Car enfin il est plus juste, ou du moins plus raisonnable, que Dieu donne sa grâce à ceux qui sont le mieux disposés à la recevoir, et plus en état d'en profiter que les autres ; à ceux qui font actuellement meilleur usage de leur liberté, qui font quelques efforts pour acquérir la vertu, et qui ont plus d'amour pour l'ordre, la vérité et la justice, qu'à ceux qui ne font usage de leur liberté, et qui suivent aveuglément les mouvements de leurs passions. Donc la grâce ne prévient point nos volontés ; car Dieu agit toujours, non par fantaisie et par caprice, mais avec le plus de sagesse et de raison qu'il se puisse : il attend pour nous secourir que nous fassions l'usage que nous devons et que nous pouvons faire de notre liberté. C'est pour cela qu'il nous a fait libres : notre salut est entre nos mains : la nécessité d'une grâce prévenante ruine le libre arbitre, et rend inutiles les exhortations et les conseils de Jésus-Christ. C'est à la grâce à nous faire agir : mais c'est à nous à vouloir, c'est à nous à prier, c'est à nous à commencer.*

XV. Réfutation de la première objection des demi-pélagiens. — *Il n'y a point de choix à faire où il n'y a point d'inégalité ni de différence. Principe faux, l'orsqu'il s'agit de dons purement gratuits qu'on a droit de ne distribuer à aucune des personnes à qui on les fait, et à qui par conséquent on a droit de les distribuer inégalement, ou de les refuser aux unes, tandis qu'on les accorde aux autres, quoique il n'y ait point entre elles d'inégalité ni de différence. Ainsi quoique un prince ne soit pas obligé de faire choix entre deux sujets également coupables du même crime, et qu'il ait droit de n'accorder des lettres de grâce à aucun d'eux, il a droit néanmoins de faire choix de l'un pour les lui accorder en considération d'un grand seigneur de sa cour qui intercède pour lui, tandis qu'il les refuse à l'autre qui n'a point d'intercesseur. Ainsi quoique un riche ne soit pas obligé de faire choix entre deux pauvres*

également nécessaires, et qu'il ait droit de n'accorder certains secours de surrogation à aucun d'eux, il a droit néanmoins de *faire choix* de l'un qui lui est recommandé par un de ses amis, tandis qu'il les refuse à l'autre qui n'a pas de recommandation. Ainsi quoique un créancier ne soit pas tenu de *faire choix* entre deux débiteurs de sommes égales, et qu'il ait droit de ne remettre la dette à aucun d'eux, il est cependant en droit d'en faire remise à l'un pour quelque raison particulière, tandis qu'il ne la fait pas à l'autre, pour qui il n'a point un pareil motif d'user d'indulgence : en supposant même la parité du motif et de l'égalité de toutes les circonstances, il peut libéralement remettre à l'un sa dette, et justement exiger de l'autre le paiement de ce qui lui est dû.

XVI. Réfutation de la seconde objection des demi-pélagiens. — Il est plus juste, ou du moins plus raisonnable, que Dieu donne sa grace à ceux qui sont le mieux disposés à la recevoir et plus en état d'en profiter. Autre principe faux, parce qu'il suppose que les hommes par leurs seules forces naturelles peuvent être *mieux disposés* les uns que les autres *à recevoir la grace* : ni les uns ni les autres ne sont disposés à sa réception, qui surpasse absolument l'exigence de leur nature, ainsi qu'on peut le voir dans notre Instruction sur l'éternité des peines (Col. 506 et suiv.). Nous vous exhortons, mes chers frères, à relire l'explication que nous y avons donnée de sa *surnaturalité*, et qui renferme un des principaux et des plus plausibles éclaircissements dont nous avons ci-dessus (Col. 664) parlé. Elle vous fera connaître que l'homme qui n'a pas la grace n'est pas plus disposé à la recevoir que la créature qui n'a pas l'existence n'est disposée à la recevoir. De là vient que celui qui la reçoit est nommé par saint Paul une nouvelle créature en Jésus-Christ, *In Christo nova creatura* (2 Cor. 5, 17), parce qu'elle crée en lui un être nouveau, essentiellement supérieur à son être naturel. De là vient encore que le même apôtre dit que par la grace nous sommes créés en Jésus-Christ dans les bonnes œuvres (Eph. 2, 10). Qu'est-ce que suppose la création ? Un néant et une impuissance d'où on ne peut mériter de sortir. De même la grace suppose un néant et une impuissance d'où la seule bonté de Dieu peut nous tirer. L'homme peut à la vérité comme moins criminel, être moins indisposé à la recevoir : mais cela ne lui donne pas droit d'exiger que Dieu la lui donne préférablement au plus indisposé. Dieu, qui a droit de la refuser à l'un et à l'autre, peut donner la préférence à celui-ci, non pas sans doute à cause de sa plus grande indisposition, mais pour d'autres considérations relatives à certaines circonstances. Un roi ne peut-il pas accorder au plus coupable des deux criminels des lettres de grâces qu'il refuse au moins coupable ? N'est-ce pas ainsi que David pardonna deux fois à Joab, beaucoup plus coupable par les meurtres d'Abner et d'Amasa, assassinés avec une horrible trahison, et ne pardonna point à un Amalécite

moins coupable pour avoir tué Saül, qui déjà percé d'un coup mortel, l'avait prié de l'arracher, en lui ôtant la vie, aux grandes douleurs qu'il souffrait ?

On dira peut-être que David avait des raisons de sagesse et de prudence pour pardonner à Joab, dont les grands talents militaires et politiques pouvaient lui être fort utiles dans le gouvernement de son royaume, il est vrai ; mais nous disons de même que Dieu, en préférant le plus indisposé, le plus indigne, au moins indisposé, au moins indigne, a des motifs de sagesse et de raison pour en agir de la sorte : car nous n'avons garde de lui attribuer une conduite capricieuse et bizarre, comme s'il agissait par fantaisie ou en aveugle. La préférence qu'il donne dans le cas dont nous parlons peut être fondée sur des raisons de convenance, relativement aux circonstances des temps, des lieux, des personnes, et au dessein de sa providence. C'est ainsi qu'il accorda des faveurs singulières aux Israélites préférablement aux Gentils. Les Juifs étaient-ils moins indisposés que d'autres peuples à les recevoir ? Au contraire ils l'étaient davantage, comme le montrent les sanglants et justes reproches que leur faisait Moïse : *Sachez, leur disait-il, que ce ne sera pas pour votre justice que le Seigneur votre Dieu vous fera posséder cette terre si excellente, puisque vous êtes au contraire un peuple d'une tête très-dure et inflexible.... Vous lui avez été toujours rebelles, depuis le jour que j'ai commencé à vous connaître. Je me prosternerai donc devant le Seigneur quarante jours et quarante nuits, le priant et le conjurant de ne vous point perdre, selon la menace qu'il en avait faite ; et je lui dis dans ma prière : Seigneur mon Dieu, ne perdez point votre peuple et votre héritage ; ne perdez point ceux que vous avez rachetés par votre grande puissance, que vous avez tirés de l'Egypte par la force de votre bras. Souvenez-vous de vos serviteurs Abraham, Isaac et Jacob ; ne considérez point la dureté de ce peuple ni son impiété* (Deut. 9, 6, 24 et seq.). Les Juifs méritaient d'être exterminés comme d'autres peuples qu'eux-mêmes exterminèrent. Ils furent redevables de la grace d'être conservés et singulièrement protégés, préférablement aux Cananéens et aux autres nations, non à leur propre justice, ni à leur moindre indisposition ou indignité, mais aux prières de Moïse et aux mérites des patriarches leurs ancêtres, à qui Dieu avait promis qu'en considération de leur fidélité à son service, il donnerait à leur race la terre de bénédiction.

C'est ainsi que Dieu favorisa de grandes grâces les Corozäinites et les Bethsaïdites, quoique très-indignes et très-indisposés à profiter, pour se convertir, des miracles de Jésus-Christ ; et il n'en favorisa point les Tyriens et les Sidoniens, quoique moins indignes et moins indisposés à en tirer profit, puisque s'ils les avaient reçues ils auraient fait pénitence dans le cilice et dans la cendre (Luc. 10, 13). Mais leur heure n'était pas encore venue, et les desseins de la providence divine exigeaient que le Messie prêchât d'abord son

Evangile aux brebis égarées de la maison d'Israël, pour qui il avait été spécialement envoyé. Il est donc vrai, comme dit l'Apôtre, que la vocation à la foi ne dépend pas des mérites humains ni de celui qui court, ni de celui qui veut par les forces naturelles de son franc arbitre, mais qu'elle dépend de la miséricorde de Dieu (Rom. 9, 16). Il est donc faux que la justice ou la raison demande que Dieu donne sa grâce à ceux qui sont le mieux disposés à la recevoir et plus en état d'en profiter.

XVII. Réfutation de la troisième objection des demi-pélagiens. — Dieu veut sauver tous les hommes : il veut qu'ils soient tous éclairés de la lumière de la foi. Or tous ne sont pas sauvés : l'Evangile n'a pas même été prêché à tous. Principes vrais, mais d'où l'on tire ces fausses conséquences. Donc il y a parmi les hommes quelque inégalité ou quelque différence, et cette différence ne peut venir que du bon et du mauvais usage de la liberté. Donc c'est l'homme qui se discerne, en ce sens qu'il mérite en quelque sorte la grace. Saint Paul raisonnait bien plus conséquemment, lorsque de l'idée même de la grace, qui ne serait pas grace si elle était méritée, il concluait qu'elle n'est due à personne, et que tous les hommes ayant péché, du moins en Adam, ont tous besoin de la miséricorde de Dieu, dont la volonté générale de les sauver tous n'empêche pas qu'il ne veuille particulièrement sauver les fidèles, en accordant à ceux-ci des faveurs spéciales qu'il refuse à beaucoup d'autres. Il les discerne, il met entre eux quelque inégalité, quelque différence qui ne vient point du bon et du mauvais usage de leur liberté, mais de son bon plaisir. La nécessité de sa première grace en précédant l'usage de leur liberté ne la ruine pas, puisque elle les laisse maîtres d'y consentir ou d'y résister. Elle ne rend donc pas inutiles les exhortations et les conseils de Jésus-Christ. C'est à elle à les faire agir, mais c'est à eux aussi à agir pour y coopérer; c'est à eux de vouloir, en suivant ses mouvements, mais non à commencer de se mouvoir eux-mêmes, puisque sans elle ils ne peuvent ni faire le moindre pas, ni former le moindre désir, la moindre pensée, comme il faut, pour le salut.

Les moyens de salut leur manquent-ils ? Non, répond saint Prosper, qu'on sait avoir été un des plus zélés disciples de S. Augustin. Il est évident, dit-il (L. 2 de Vocatione Gent., c. 1), que Dieu fait connaître en mille différentes manières qu'il veut sauver tous les hommes; mais ceux qui viennent à lui y sont conduits par sa grace, et ceux qui n'y viennent pas, c'est par leur opiniâtreté qu'ils lui résistent. Dieu présente son secours en une infinité de diverses manières, soit secrètes, soit manifestes. Plusieurs le refusent, et c'est par leur propre malice. Quant à plusieurs qui s'en servent, c'est par le concours de la grace et de la volonté. Et dans un autre endroit du même livre : Nous avons tâché de prouver, avec le secours de Dieu, que sa grace a toujours été prête à aider les hommes, non seulement dans ces derniers temps, mais encore dans tous les siècles passés, d'autant que, soit

qu'il les aide par des voies secrètes, soit par des voies connues, c'est lui, comme dit l'Apôtre, qui est le Sauveur de tous les hommes, mais principalement des fidèles.

Nous nous étendrons davantage, dans la suite de cette Instruction, sur les moyens de salut accordés à tous les hommes. Ce que nous en venons de dire réfute suffisamment l'objection des semi-pélagiens. Leur erreur a tiré son origine de ce qu'ils n'ont pas reconnu la vérité de notre premier principe d'équité : Etre en droit de ne pas distribuer des dons aux personnes à qui on les fait, c'est être aussi en droit de les leur distribuer inégalement.

XVIII. L'inscrutabilité des jugements de Dieu, considérés en particulier, n'empêche pas d'en chercher et d'en donner des raisons générales. — Avant que de passer à l'examen du second principe d'équité, faisons une remarque sur ce que S. Prosper (qu'on croit communément être l'auteur du livre de la Vocation des Gentils) y dit et y répète souvent que les jugements de Dieu dans l'inégale distribution des dons de sa grace sont impénétrables. Il le dit, et il a raison de les nommer ainsi, parce qu'il est impossible d'en connaître le détail et d'assigner toutes les causes particulières de chacun d'eux. Mais ni lui, ni S. Augustin, ni S. Paul n'appellent les jugements de Dieu impénétrables, en ce sens qu'il ne soit pas permis d'en chercher et d'en donner quelques raisons générales. S. Paul lui-même en donne. Il déclare que malgré ses blasphèmes et ses persécutions il a obtenu miséricorde de Dieu, parce qu'il avait fait tous ces maux dans l'ignorance, n'ayant pas la foi (1 Tim. 1, 13). Il attribue la réprobation des Juifs à leur incrédulité (1), et celle des philosophes gentils à ce qu'ayant connu Dieu ils ne l'avaient pas remercié et glorifié comme Dieu. S. Prosper lui-même en donne (L. 2, c. 23, 24, 30). Lorsque, par exemple, il examine d'où vient que tous les enfants ne sont pas baptisés, il ne craint pas de dire que cela vient de quelque mauvais usage de la grace générale donnée aux parents; que si tous les enfants recevaient le baptême, les parents seraient trop négligents, ne craignant point que la mort surprit leurs enfants; que cela donnerait lieu de croire que la grace du baptême serait due à l'innocence de l'âge, et de nier le péché originel.

S. Augustin lui-même en donne, et permet d'en donner (Confess. l. 3, c. 11). Il attribue la source des jugements de grande miséricorde que Dieu voulut bien exercer à son égard aux prières et aux larmes de sainte Monique, sa mère, qui, malgré ses longs et très-criminels égarements, avait obtenu sa conversion et son salut, selon les assurances qu'elle en avait reçues de la bouche d'un saint évêque, dont il rapporte les paroles : Il est impossible qu'un fils pleuré avec tant de larmes périclite. Lui-même attribue

(1) Propter incredulitatem fracti sunt. Rom. 11, 20.

aussi la conversion de S. Paul aux prières de S. Etienne. *Si sanctus Stephanus*, dit-il (T. 10, p. 255), *sic non orasset, Ecclesia Paulum non haberet*. Lui-même en disant que le grand don de la persévérance peut être mérité par d'humbles supplications, *Suppliciter emereri potest*, donne à entendre que la raison pour laquelle il est accordé aux uns et refusé aux autres vient de ce que ceux-ci le méritent, et que ceux-là ne le méritent point par leurs prières. D'où vient, dit-il ailleurs, que des gens qui ne persistent pas dans la foi, reçoivent la grâce, et qu'ils y demeurent jusque à ce qu'ils tombent. Pourquoi Dieu ne leur ôte-t-il pas la vie, avant que la malice de leur cœur leur ait corrompu l'esprit, et les ait détournés de la voie de Dieu, puisque il fait cette grâce à un saint qui meurt dans son enfance, selon l'auteur du livre de la sagesse? Que chacun en cherche les meilleures raisons qu'il pourra; et s'il en trouve quelque autre que celle que j'en ai rendue, qui soit vraisemblable, et qui ne s'éloigne point de l'analogie de la foi, qu'il la suive, et s'il veut me la découvrir, je la suivrai (1).

Ce saint docteur, il est vrai, a soutenu que l'on ne peut pas rendre raison de tous les desseins et de tous les ouvrages de Dieu, parmi lesquels il y en a grand nombre qui surpassent l'intelligence de l'homme; mais il n'a pas défendu, il a au contraire cru très-permis et même très-louable de chercher à faire non seulement admirer et adorer, mais encore aimer et bénir la conduite de Dieu dans la dispensation de ses grâces. Il s'est écrié avec S. Paul : *O altitudo!* mais il a ajouté avec lui : *Divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei*. Il n'a pas dit : *Divitiarum potentiæ et dominationis*.... Pourquoi? C'est qu'il n'a pas admis en Dieu un pouvoir aveuglement et entièrement arbitraire, une domination purement et illégitimement despotique, telle qu'on la remarque quelquefois dans les dieux de la terre (Ps. 46, 10), qui se croient en droit de faire tout ce qu'il leur plaît, et, par la seule raison qu'ils sont souverains, se permettent comme juste ce qui ne l'est pas. Leur puissance devient la source de leur injustice par l'abus qu'ils font de leur autorité suprême. Il n'en est pas de même de vous, ô Dieu du ciel! Votre puissance est le principe même de la justice; vous regardez comme une chose indigne de votre puissance de condamner celui qui ne mérite pas d'être puni. Vous nous gouvernez avec une grande réserve. Vous êtes indulgent envers tous, parce que vous êtes le Seigneur de tous. Vos jugements sont toujours équitables, toujours émanés du sanctuaire de

la sainteté, et du sein de la sagesse présente devant votre trône, et présidant à vos conseils.

II. PRINCIPE D'ÉQUITÉ.

L'inégalité des dons est compensée par l'inégalité tant des obligations et des périls qui accompagnent leur réception que des mérites ou des démérites, des récompenses ou des châtimens qui suivent leur bon ou mauvais usage.

XIX. *Réflexions très-judicieuses de S. François de Sales, relatives à ce principe d'équité.* — La foi enseigne, la raison démontre que la reconnaissance de l'homme doit être proportionnée aux dons de Dieu. Plus il en reçoit, plus elle l'oblige d'y coopérer, et plus il pèche en n'y coopérant pas, moins il en reçoit, moins la gratitude l'oblige d'y coopérer, et moins il pèche en n'y coopérant pas. De là vient qu'au jour du jugement, dit S. François de Sales, les Ninivites et la reine de Saba s'élèveront contre les Juifs, et les convaincront d'être dignes de damnation : parce que quant aux Ninivites, étant idolâtres et de nation barbare, à la voix de Jonas ils se convertirent, et firent pénitence; et quant à la reine de Saba, quoique elle fût engagée dans les affaires d'un royaume, néanmoins ayant ouï la renommée de la sagesse de Salomon, elle quitta tout pour le venir ouïr. Et cependant les Juifs oyant de leurs oreilles la divine sagesse du vrai Salomon, Sauveur du monde, voyant de leurs yeux ses miracles, touchant de leurs mains ses vertus et bienfaits, ne laissèrent pas de s'endurcir et résister à la grâce qui leur était offerte... Certes Notre-Seigneur montre clairement, et tous les chrétiens entendent simplement qu'en ce juste jugement on condamnera les Juifs par comparaison des Ninivites; parce que ceux-là ont eu beaucoup de faveur et n'ont eu aucun amour; beaucoup d'assistance et nulle repentance; ceux-ci moins de faveur et beaucoup d'amour; moins d'assistance et beaucoup de pénitence (*Traité de l'amour de Dieu*, l. 2, c. 10).

Le saint Evêque de Genève fait sur la même matière plusieurs autres judicieuses réflexions qu'il serait trop long de rapporter; mais nous ne devons pas en omettre une qui est fort analogue à notre sujet. S'il est vrai, dit-il, comme S. Thomas le prouve extrêmement bien, que la grâce ait été diversifiée en anges à proportion et selon la variété de leurs dons naturels, les séraphins auront eu une grâce incomparablement plus excellente que les simples anges du dernier ordre. Comment sera-t-il donc arrivé que quelques-uns des séraphins, voir le premier de tous, selon la plus probable et commune opinion des anciens, soient déçus, tandis qu'une multitude innombrable des autres anges, inférieurs en nature et en grâce, ont excellemment et courageusement persévéré? D'où vient que Lucifer, tant élevé par nature et surélevé par la grâce, est tombé, et que tant d'anges moins avantagés sont demeurés debout en leur fidélité? Certes

(1) Cur quidam non permansuri in fide et sanctitate christiana, tamen accipiant ad tempus hanc gratiam, et dimittantur hic vivere donec cadant, cum possint rapi de hac vita ne malitia mutet intellectum eorum, quod de Sancto immatura ætate defuncto scriptum est in libro Sapientiæ; quærat quisquis ut potuerit : et si invenerit præter hanc quæ a me reddita est et aliam probabilem rationem, a recta fidei regula non recedentem, teneat eam, et ego cum illo, si me non latuerit. *Epist.* 107, de Cor. et Grat., cap. 13.

ceux qui ont persévéré en doivent toute la louange à Dieu, qui par sa miséricorde les a créés et maintenus bons ; mais Lucifer et tous ses sectateurs, à qui peuvent-ils attribuer leur chute, sinon, comme dit S. Augustin, à leur propre volonté, qui par sa liberté a quitté la grace divine, qui les avait si doucement prévenus ?

Plus Lucifer et ses complices avaient été si doucement prévenus des dons de la grace, plus la reconnaissance les obligeait d'y correspondre, et plus ils ont démerité en n'y correspondant pas : moins S. Michel et les autres saints anges avaient été favorisés des dons de la grace, moins ils étaient obligés par reconnaissance d'y correspondre, et moins ils auraient démerité en n'y correspondant pas. Il en est de même des hommes, dont les uns reçoivent plus, les autres reçoivent moins de graces. Le plus ou le moins de mérite ou de démerite, de récompense ou de punition, doit être réglé, mesuré sur le plus ou le moins de bon usage ou d'abus des graces reçues en plus grande ou moindre quantité.

XX. Preuve du même principe, tirée de la parabole des dix talents. — Selon la parabole de l'Evangile, celui qui a dix talents n'est pas récompensé pour les avoir reçus, mais pour les avoir fait profiter ; celui qui n'a qu'un talent n'est pas puni pour n'en avoir reçu qu'un, mais pour l'avoir enfoui. Selon la même parabole, celui qui a reçu dix talents est tenu d'en gagner dix autres ; s'il les fait tous valoir, il recevra une récompense de dix degrés ; s'il n'en fait valoir aucun, loin d'être récompensé, il recevra une punition de dix degrés. Celui qui n'a reçu que cinq talents n'est tenu d'en gagner que cinq ; s'il use bien de tous les cinq, il en gagnera cinq autres ; s'il abuse de tous les cinq, il recevra une punition de cinq degrés. Par conséquent il y a une telle compensation, que d'une part le premier en faisant fructifier ses dix talents reçoit une récompense double de celle que reçoit le second en faisant fructifier ses cinq talents ; et d'une autre part le premier en abusant de ses dix talents reçoit une punition double de celle que reçoit le second, s'il abuse de ses cinq talents. Ainsi, selon la remarque de M. Bossuet (1), les portions entre l'inégalité des ta-

lents et celle des récompenses ou punitions sont exactement gardées ; en sorte que, comme le sort du premier usant bien de ses dix talents est doublement plus avantageux que celui du second usant bien de ses cinq talents, de même le sort du premier abusant de ses dix talents est doublement pire que celui du second abusant de ses cinq talents. Dans l'hypothèse que l'un et l'autre fassent un usage également bon de leurs talents, le premier est à la vérité récompensé une fois plus que le second ; mais aussi dans l'hypothèse de l'abus égal des talents de part et d'autre, le premier est puni une fois plus que le second. Dans la première hypothèse, il vaut une fois mieux pour le premier d'avoir reçu dix talents que s'il n'en avait reçu que cinq. Dans la seconde, il vaut une fois mieux pour le second de n'avoir reçu que cinq talents que s'il en avait reçu dix. Mais cela n'empêche pas que le premier n'ait plus d'obligations à Dieu que le second, parce qu'outre que dix talents valent mieux en eux-mêmes que cinq, d'ailleurs dans la première hypothèse, c'est à la bonté divine, comme à la cause primordiale et plus noble du bon usage des dix talents qu'il doit l'acquisition des dix degrés de récompense ; la coopération de son libre arbitre aux graces plus abondantes n'en ayant été que la cause secondaire, ou la condition *sine qua non* ; et dans la seconde hypothèse, ce n'est qu'à soi-même et à sa pure faute qu'il doit imputer sa double punition, à cause que son ingratitude pour le bienfait de dix talents est double de l'ingratitude du second pour le bienfait de cinq talents.

Il faut raisonner de même du serviteur qui, selon la même parabole, n'ayant reçu qu'un talent, l'enfouit par la crainte de la rigidité de son maître ; s'il en avait reçu dix, il les aurait pareillement enfouis tous dix, puisque le motif tiré de cette crainte militait pour dix talents comme pour un. Il a donc mieux valu pour lui de n'en avoir reçu qu'un que s'il en avait reçu dix, puisque l'abus ou le non usage de ces dix talents l'eût rendu plus criminel, plus punissable, que ne l'a rendu le non usage d'un seul. Ainsi, par rapport aux Gentils, qui, comparés aux Juifs pourvus de dix talents n'ont été pourvus que d'un seul, c'est-à-dire, n'ont été favorisés que de la dixième partie des graces accordées au peuple de Dieu, il a mieux valu pour un très-grand nombre d'entre eux qui, par malice ou par paresse, ont enfoui cet unique talent, et qui, s'ils en avaient reçu dix, les eussent par le même motif enfouis tous ; il a, dis-je, mieux valu de n'avoir reçu que lui seul que s'ils en avaient reçu dix, c'est-à-dire, s'ils avaient été favorisés d'autant de graces que les Juifs. Ainsi quoique en général les Juifs aient reçu beaucoup plus de graces que les Gentils, cependant comme ils en ont la plupart abusé, il aurait mieux valu pour eux d'en avoir moins reçu ; et l'on doit dire la même chose d'un grand nombre de chrétiens comparés aux infidèles et aux idolâtres, qui, au jour du jugement, s'élèveront contre eux, et dont la punition sera beaucoup moins

(1) Tout est donc ici dans une entière proportion, la peine, la récompense. Il y en a une commune à tous pour la fidélité qui l'est aussi. Il y en a de particulières selon la diversité du travail, et tout l'ordre de la justice est accompli. O Dieu ! je chanterai vos louanges sur votre justice et sur votre vérité.

Il paraît par la même raison de proportion et d'égalité que si celui qui avait reçu cinq talents ou deux talents avait été paresseux, il aurait été plus puni que celui qui n'en avait reçu qu'un : et il n'y a plus à chacun qu'à examiner ce qu'il a reçu pour voir ce qu'il a à craindre. O mon Dieu ! que vous ai-je rendu pour la foi que vous m'avez donnée, pour tant de saintes instructions, pour tant de lumières, pour tant de crimes pardonnés, pour tant de temps, et pour votre longue patience ! O Dieu ! que vous ai-je rendu, et ne vous ayant rien rendu, que dois-je craindre ? T. 9, p. 241.

dre que la leur. Ne nous étendons pas là-dessus davantage; nous l'avons fait suffisamment dans notre précédente Instruction (*Col. 653 et suiv.*) sur l'éternité des peines. Bornons-nous à en conclure que l'inégalité des dons de la grace est en quelque sorte compensée par l'inégalité des suites de leur bon ou mauvais usage.

Celui qui a reçu plus de dons doit être plus humble, plus modeste, plus vigilant sur leur emploi et plus effrayé sur leurs suites que celui qui en a reçu moins. Car, *on redemandera beaucoup à celui à qui on aura donné beaucoup, et on fera rendre un plus grand compte à celui à qui on aura confié plus de choses. Le serviteur qui aura su la volonté de son maître et qui néanmoins ne se sera point tenu prêt et n'aura pas fait ce qu'il désirait de lui sera battu rudement. Mais celui qui n'aura pas su et qui aura fait des choses dignes de châtiement sera moins battu (Luc. 12, 42, 47, 48). Ceux qui commandent les autres seront jugés avec une très-grande rigueur : car on a plus de compassion pour les petits, et on leur pardonne plus aisément ; mais les plus grands sont menacés de plus grands supplices (Sap. 6, 6, 7).*

Tous ces textes ne montrent-ils pas en Dieu la plus complète équité dans la distribution de ses dons aux agents libres? Ne font-ils pas voir que celui qui en reçoit moins n'a aucun sujet de se plaindre, puisque il contracte moins d'obligations, est moins exposé à la tentation de la vaine gloire (1), a moins de compte à rendre, moins de châtiements à craindre, moins de peines à subir au cas qu'il abuse de quelques-uns des dons reçus, et moins de difficultés à vaincre pour bien user de tous et en recevoir une pleine récompense? Car cette difficulté diminue ou augmente à proportion de leur moindre ou de leur plus grand nombre; de même que la difficulté d'accomplir cinq commandements est moindre que celle d'en observer dix; de même encore que la difficulté de s'abstenir consécutivement de dix péchés véniels est plus grande que celle d'en éviter cinq. Ainsi celui qui reçoit plus de dons n'a aucun sujet de se glorifier; il a au contraire plus lieu de s'humilier et de trembler, puisque il a plus d'obligations à remplir, plus de périls à courir du côté de la vanité, plus de comptes à rendre,

plus de punitions à endurer s'il est ingrat, ou négligent, ou dissipateur, plus de difficulté à bien user de tous les dons reçus et à mériter la récompense entière, plus de raisons de craindre qu'il ne déchoie de son état, et qu'un autre qui aura moins reçu et qui aura mieux correspondu ne soit substitué en sa place.

XXI. Substitution de grâces, fondée sur de justes motifs et constatée par plusieurs exemples. — Il y a dans l'ordre du salut une substitution de grâces, c'est-à-dire, que Dieu ôte les grâces du salut aux uns qui en abusent, et les transporte à d'autres qui en profiteront. Substitution fondée sur de justes motifs, dont les Encyclopédistes eux-mêmes (1) n'ont pu s'empêcher d'approuver la sagesse et l'équité développées par M. King, archevêque de Dublin. Substitution dont les livres saints, l'histoire ecclésiastique fournissent divers exemples. Lucifer et les autres anges apostats ayant laissé par leur chute un grand vide dans le ciel, Dieu leur a substitué les hommes pour remplir leurs ruines, ainsi que s'exprime David. Ce prince fut substitué à Saül, S. Matthias à Judas, la Gentilité à la nation juive, le Japon, les Indes, le Mexique, etc., à l'Angleterre, à la Suède, au Dannemarck, dans le temps que ces royaumes se séparèrent de l'Eglise romaine.

Nous lisons dans l'Histoire ecclésiastique que, quand l'un des quarante soldats con-

(1) Il y a divers ordres parmi les êtres intelligents; et comme quelques-uns de ceux d'un rang inférieur sont capables de jouir des avantages de leur ordre, il s'ensuit qu'ils doivent être contents d'une moindre portion de bonheur dont leur nature les rend susceptibles, et qu'ils ne peuvent aspirer à un rang plus élevé qu'au détriment des êtres supérieurs qui l'occupent. En effet il faut que ceux-ci quittent leur place avant qu'un autre puisse y monter; or il paraît incompatible avec la nature de Dieu de dégrader un être supérieur, tant qu'il n'a rien fait qui le mérite. Mais si un être supérieur choisit librement des choses qui le rendent digne d'être dégradé, Dieu semblerait être injuste envers ceux d'un ordre inférieur qui, par un bon usage de leur liberté, sont propres à un état plus élevé, s'il leur refusait le libre usage de leur choix. C'est ici que la sagesse et la bonté divine semblent s'être déployées de la manière la plus glorieuse, l'arrangement des choses paraît l'effet de la plus profonde prudence. Par là Dieu a montré la plus complète équité envers ses créatures; de sorte qu'il n'y a personne qui soit en droit de se récrier, ou de se glorifier de son partage. Celui qui est dans une situation moins avantageuse n'a aucun sujet de se plaindre, puis qu'il est doué de facultés dont il a le pouvoir de se servir d'une manière propre à s'en procurer une meilleure; et il est obligé d'avouer que c'est sa propre faute s'il en demeure privé: d'un autre côté celui qui est dans un rang supérieur doit apprendre à craindre, de peur qu'il n'en déchoit par un usage illégitime de ses facultés. Ainsi le plus élevé a un sujet de terreur qui peut en quelque façon diminuer sa félicité, et celui qui occupe un rang inférieur peut augmenter la sienne; par là ils approchent de plus près de l'égalité, et ils ont en même temps un puissant aiguillon qui les excite à faire un usage avantageux de leurs facultés. Ce conflit contribue au bien de l'univers. *Encyclop., t. 9, p. 919.*

(1) *Melius est tibi minus habere quam multum unde posses superbiere. De Imit. Christ., l. 3, c. 7.* Il eut mieux valu à Lucifer, qui, selon la plus probable et la plus commune opinion, était le premier de tous les séraphins, de n'avoir pas reçu cette supériorité de lumières et de grâces qui fut l'occasion de sa superbe et de sa perte. Il est bien plus difficile, dit Rodriguez, d'être humble dans l'élevation que dans l'abaissement; l'un porte naturellement à l'humilité, et l'autre inspire de la vanité et de l'orgueil. *La science enfle l'esprit*; toutes les autres choses qui nous donnent de l'élevation, font le même effet. *Perfect. Chrét., t. 4, p. 204.* — Le souvenir d'un Salomon, d'un Origène, d'un Tertullien, doit faire trembler et tenir dans l'humilité, en rappelant la chute de ces grands hommes, qui furent d'autant plus exposés à la tentation de l'orgueil, qu'ils avaient reçu plus de dons de la nature et de la grace.

fesseurs de la foi, sur le point d'obtenir la palme du martyre, manqua de constance, il fut aussitôt remplacé par un autre qui remporta la quarantième couronne. Nous lisons dans une parabole de l'Evangile que, quand le père de famille apprend que ceux qu'il avait invités à son festin n'avaient pas voulu y venir, il ordonne à son serviteur d'aller dans toutes les rues de la ville et de lui amener les pauvres, les paralytiques, les aveugles, les boiteux ; quand ensuite, malgré tout ce qu'on avait pu amasser de monde, on lui annonce qu'il y a encore des places de reste, il donne un nouvel ordre pour qu'on cherche hors de la ville, dans les chemins et le long des haies, et qu'on presse les gens d'entrer, *Afin, dit-il, que ma maison soit remplie.* Nous lisons encore dans l'Evangile qu'il y a des derniers qui seront les premiers, et des premiers qui seront les derniers (Luc. 13, 30) dans le royaume des cieux. Pourquoi ? parce que de grandes graces, reçues d'abord par plusieurs qu'elles mettaient sur la terre au premier rang, mais qui en auront abusé, auront été transférées à d'autres qui au commencement n'en avaient que de petites qui les mettaient au dernier rang, mais dont ils ont très-bien usé ; en sorte qu'ils ont mérité d'acquiescer dans le ciel les premières places destinées à d'autres qui les ont perdues par leur faute. Plus les secours de ces petites graces étaient modiques, moins ils donnaient de force et de facilité pour faire le bien, plus il y a eu de mérite à en très-bien user et à y correspondre fervemment. Plus au contraire les secours de grandes graces donnaient de force et d'aisance pour en faire très-bon usage, plus il y a eu de démerite à en abuser, ou à n'y coopérer que faiblement.

Souffrez, mes frères, que nous fassions ici valoir les principes que nous avons établis ailleurs (Col. 304). Point de mérite, avon-nous dit, dans un acte d'obéissance, quand on n'est pas libre de ne le pas faire, ou qu'on est nécessité à le faire, parce qu'alors le franc arbitre n'y met rien du sien. Peu de mérite dans cet acte, quand on est peu libre de ne le pas faire, ou qu'on est presque nécessité à le faire, parce qu'alors le franc arbitre n'y met presque rien du sien. Beaucoup de mérite dans cet acte, quand on est fort libre de ne le pas faire, ou fort exempt de la nécessité de le faire, parce qu'alors le franc arbitre, en pleine liberté de n'y mettre rien, y met beaucoup du sien, et que, pour y mettre beaucoup du sien, il lui en coûte davantage de peines et d'efforts. Plus donc il y a de difficultés pour obéir, plus il y a de mérite dans l'obéissance : il en est de même de toutes les autres vertus et bonnes œuvres. Elles sont plus ou moins méritoires à proportion qu'elles sont plus ou moins difficiles ; et elles sont plus ou moins difficiles, à proportion du plus ou du moins de force et d'abondance des secours reçus pour les pratiquer, et du plus ou moins d'efforts faits sur soi-même pour vaincre de nombreuses et fortes tentations. De là ces saintes maximes de l'Evan-

gile : *Le royaume des cieux se prend par force, et ce sont les ames courageuses qui en font la conquête* (Matth. 21, 12). *Efforcez-vous d'entrer par la porte étroite* (Luc. 21, 3). De là ces grandes louanges données par Jésus-Christ à cette pauvre veuve, dont l'aumône, quoique très-modique en soi, mais qui lui avait coûté beaucoup d'efforts sur elle-même, parce qu'elle la prenait sur son nécessaire, fut estimée plus abondante et plus méritoire que les grandes largesses des riches qui le faisaient aisément et de leur superflu. De là ces magnifiques éloges donnés par le Saint-Esprit (1) à cet homme riche qui, malgré la facilité que lui fournit son opulence de satisfaire ses passions et la difficulté de vaincre une foule de dangereuses tentations inséparables des richesses (2), évite le mal qu'il lui est si aisé de commettre, et fait le bien qu'il lui est si difficile de faire. De là cette excellente maxime du livre de l'Imitation : *In tantum proficies, in quantum tibi vim intuleris.*

Eclaircissons encore ceci davantage par une hypothèse. Supposons que deux personnes également disposées de corps et d'esprit dans d'égales circonstances sont également tentées par le même objet, et que pour vaincre la tentation l'une reçoive un secours de dix degrés de force, et l'autre un secours seulement de cinq degrés de force. Si toutes deux surmontent également la tentation, la seconde méritera une fois davantage que la première, et sera doublement récompensée. Si toutes deux succombent également à la tentation, la première démeritera une fois davantage que la seconde, et sera doublement punie. Si toutes deux vainquent la tentation mais inégalement, en sorte que la seconde qui n'a qu'un secours de cinq degrés de force produise un acte intense de dix degrés, et que la première qui a un secours de dix degrés (double de celui de cinq) produise un acte intense seulement de dix degrés, la seconde aura un mérite et une récompense doubles de ce qu'aura la première. Enfin si toutes deux succombent à la tentation inégalement, en sorte que l'acte vicieux de la première secourue de dix degrés de force ait une intensité de cinq degrés de malice, et que celui de la seconde assistée seulement de cinq degrés de force ait une intensité de cinq degrés de malice, la première démeritera une fois davantage que la seconde, et sera doublement punie. Ainsi l'inégalité des dons de la grace est compensée par l'inégalité non seulement des obligations et des périls qui accompagnent leur réception, mais encore des mérites ou des démerites, des récompenses ou des punitions qui suivent leur bon ou mauvais usage.

XXII. Cause de l'inégale coopération ou résistance à la grace également sentie. — En vain objecterait-on que cette hypothèse est

(1) Beatus dives qui inventus est sine macula, etc. Eccl. 31, 8.

(2) Periclitatur castitas in deliciis, humilitas in divitiis. S. Bern.

chimérique, en ce qu'elle suppose possible l'inégale coopération ou résistance à la grâce également sentie. Ce n'est rien, répond S. François de Sales, de sentir l'inspiration sans y consentir. Quand Dieu nous envoie une inspiration grande et puissante pour embrasser son saint amour, si nous n'y consentons pas selon toute son étendue, elle ne profitera pas aussi qu'à cette mesure là.... A quoi tient-il donc que nous ne sommes pas si avancés en l'amour de Dieu, comme S. Augustin, S. François? c'est parce que Dieu ne nous en a pas fait la grâce. Mais pourquoi est-ce que Dieu ne nous en a pas fait la grâce? Parce que nous n'avons pas correspondu comme nous devions à ses inspirations. Et pourquoi n'avons-nous pas correspondu? Parce qu'étant libres nous avons ainsi abusé de notre liberté.... O Dieu, Théotime, si nous recevions les inspirations célestes, selon toute l'étendue de leur vertu, qu'en peu de temps nous ferions de grands progrès en la sainteté (*Traité de l'amour de Dieu*, l. 2, c. 11)!

Le saint Evêque de Genève, après avoir dit que S. François d'Assise s'appelait le plus grand des pécheurs parce qu'il croyait que s'ils avaient reçu les mêmes grâces signalées ils en eussent tous mieux profité que lui, ajoute : Je sais qu'il parlait ainsi de soi-même par humilité; mais il croyait pourtant être une vraie vérité, qu'une grâce faite avec une pareille miséricorde puisse être plus utilement employée par l'un des pécheurs que par l'autre. Or je tiens pour oracle le sentiment de ce grand docteur en la science des saints qui, nourri en l'école du crucifix, ne respirait que les divines inspirations. Cet apophthegme a été loué et répété par tous les plus dévots qui sont venus depuis.

III^e PRINCIPE D'EQUITÉ

L'inégalité des dons est justement proportionnée à l'inégalité des dispositions de celui qui, ne les demandant pas ou les demandant mal, ou les payant d'ingratitude, ou mettant obstacle à leur réception, ne les reçoit pas, ou en reçoit moins que celui qui tient une conduite toute contraire.

La première partie de cette maxime est bien conforme aux lumières de la foi, aux oracles de l'Ecriture. J'ai en aversion, y dit Dieu, le pauvre orgueilleux (*Eccli. 25, 4*) qui, dénué de vertus, se flatte de les posséder, ou présume de les acquérir sans mon secours qu'il ne daigne pas implorer, ou qu'il n'implore qu'avec des yeux altiers (*Prov. 6, 17*). Je déteste son arrogance (*Ibid. 8, 13*) qui le porte à se croire, à se dire riche, opulent, ne manquant de rien; et il ne sait pas qu'il est malheureux, misérable, indigent, aveugle, nu (*Apoc. 3, 17*), indigne que je jette sur lui les yeux de ma miséricorde. Mais sur qui fixerai-je mes regards, et répandrai-je les trésors de ma grâce? sur le pauvre qui, petit à ses yeux, écoute avec tremblement mes commandements (*Isa. 66, 2*), et dont le cœur contrit, humilié, sentant sa faiblesse me demande la force de les accomplir : *Je le délivrerai,*

parce qu'il a espéré en moi; je le protégerai, parce qu'il a connu mon nom (Ps. 90, 14). Mes enfants, considérez tout ce qu'il y a eu d'hommes parmi les nations, et considérez que nul de ceux qui ont espéré au Seigneur n'a été confondu. Qui est celui qui l'a invoqué et qui ait été méprisé de lui (*Eccli. 2, 11, 12*)?

Cette même maxime est aussi très-conforme aux lumières de la raison. Les anciens philosophes, dont l'autorité est respectable aux incrédules de nos jours, en ont reconnu la vérité, établie d'une part sur les idées de la providence et de la bonté divine, et d'une autre part sur la corruption du cœur humain, et sur la violence de ses penchants qui l'entraînent au mal, à moins qu'il ne soit secouru d'en haut. Plusieurs, il est vrai, ont été si superbes, si infatués de la prétendue force de leur libre arbitre, qu'ils auraient cru se déshonorer eux-mêmes s'ils avaient attendu du ciel la justice et la vertu. Que Jupiter, disait Horace, me donne la vie et des richesses; pour moi je saurai bien me donner à moi-même une âme juste et un cœur droit (1). Mais d'autres sages du paganisme ont pensé autrement, ainsi qu'on peut voir dans les textes que nous indiquons (2).

XXIII. Vérité de ce troisième principe, rendue sensible par une hypothèse tirée de S. Augustin. — Pour rendre encore plus sensible la vérité de ce troisième principe, supposons avec S. Augustin que deux hommes également disposés de corps et d'esprit sont attaqués de la même tentation, parce que la même beauté s'est présentée également aux yeux de l'un et de l'autre. Supposons ensuite que l'un d'eux sentant sa faiblesse recoure à Dieu, et lui demande comme il faut la force de vaincre cette tentation; et que l'autre au contraire ne la lui demande pas, ou la lui demande mal. Supposons enfin que Dieu

(1) Det vitam, det opes, æquum mihi animum ipse parabo. *Epist. 18.*

(2) Cicéron en son deuxième livre de *Natura Deorum*, dit dans le nombre 31 : « Prudentiam quoque et mentem à Diis ad homines pervenisse; ob eam causam Majorum institutis mens, fides, virtus, concordia consecrata et publice dedicata sunt. » Dans le nombre 46 il ajoute : « Multos et nostra Civitas et Græcia tulit singulares viros, quorum neminem nisi juvante Deo talem fuisse credendum est. Quæ ratio poetarum, maximeque Homerum impulit, ut principibus heroum, Ulyssi, Diomedæ, Agamemmoni, Achilli certos Deos, discriminum et periculorum comites, adjungeret... Nemo igitur vir magnus sine aliquo afflatu divino unquam fuit. »

Juvenal, sat. 10, explique ce que les dieux nous donnent, et ce qu'il faut leur demander. Après s'être moqué des demandes insensées que leur font les hommes, il ajoute :

Aptissima quæque dabunt dii.
Cavio est illis homo quam sibi.
Orandum est ut sit mens sana in corpore sano.
Fortem poscè animum et mortis terrore carentem,
Qui spatium vitæ extremum inter munera ducat
Naturæ, qui ferre queat quoscumque dolores,
Nesciat irasci, cupiat nihil.

Sénèque dans son Epître 41 à Lucius lui dit de tenir pour certain qu'on ne peut être vertueux sans le secours de la Divinité; Car, ajoute-t-il, qui pourra sans son aide mépriser les biens de la fortune?

exauçant les vœux du premier lui accorde un secours spécial, une grâce victorieuse qu'il n'accorde pas au second. Si celui-ci succombe à la tentation, peut-il sans injustice se plaindre de n'avoir pas reçu cette grâce qu'il n'a tenu qu'à lui d'obtenir, et dont il n'a été privé que par sa faute ? La différente conduite de Dieu à l'égard de ces deux hommes n'est-elle pas aussi équitable que serait celle d'un riche envers deux pauvres dont il se courrait l'un qui lui demanderait l'aumône avec une humble confiance, et ne soulagerait point l'autre qui dédaignerait de la lui demander, ou qui la demanderait d'une manière injurieuse ou indécente ?

Conséquemment à ce même principe d'équité les théologiens distinguent deux sortes de grâces, l'une d'action, l'autre de prière ; et deux sortes de secours, l'un immédiat que donne la grâce d'action, et l'autre médiat que donne la grâce de prière, soit pour connaître en matière de religion la vérité, soit pour pratiquer en matière de mœurs la vertu. Ils soutiennent avec raison que si le premier de ces pouvoirs manque à des infidèles, à des hérétiques, à des pécheurs, et même à des justes qui n'ont pas quelquefois la grâce d'action pour accomplir un précepte, le second ne leur manque jamais, parce qu'ils ont toujours (*urgente præcepto*) la grâce de prière. Dieu, dit S. Augustin, ne commande pas des choses impossibles, mais il vous avertit et vous commande de faire ce que vous pouvez, et de demander ce que vous ne pouvez pas, et il vous aide, afin que vous le puissiez.

XXIV. Distinction entre la grâce de prière et la grâce d'action. — Le même père (1) distingue le pouvoir d'accomplir le précepte, et le pouvoir de prier. Il dit que l'homme n'a pas toujours le premier, mais qu'il a le second quand le premier lui manque. Il reprend ceux qui croyaient trouver une excuse à leurs désordres dans l'ignorance et la concupiscence qu'ils se plaignaient d'avoir hérités d'Adam, et il parle ainsi d'eux (2) : *Peut-être pourraient-ils se plaindre justement si nul homme ne surmontait l'ignorance et la convoitise. Mais comme Dieu est présent partout, et que par les créatures qui servent à ses desseins, il appelle celui qui est éloigné, il enseigne celui qui croit, il console celui qui espère, il exhorte celui qui aime, il aide celui qui s'efforce, il exauce celui qui prie ; on ne vous impute point de ce que vous ignorez malgré vous, mais de ce que vous négligez de chercher*

ce que vous ignorez ; ni de ce que vous ne vous servez point de vos membres malades, mais de ce que vous méprisez celui qui veut vous guérir. Cette doctrine ne serait-elle pas illusoire si lorsque l'homme ne peut observer la loi il ne pouvait prier, ou si lorsqu'il prie comme il faut il n'était pas exaucé ? Si donc lorsqu'il peut et doit prier il ne prie pas ou prie mal mérite-t-il d'être favorisé et secouru de Dieu comme s'il lui avait bien demandé son secours ? Non sans doute, et voilà pourquoi tant de pécheurs, soit païens, soit juifs, soit chrétiens, qui n'ont point connu la vérité, ou pratiqué la vertu, seront justement condamnés, à cause qu'ils n'ont pas invoqué Dieu, *Deum non invocaverunt* (*Ps. 52, 7*).

Cette connaissance, il est vrai, ou cette pratique leur était difficile en certaines circonstances ; mais alors ils sentaient au fond de la conscience que leur peu de lumières ou de forces les exposait au péril de préférer le faux au vrai, ou le mal au bien. Or ce sentiment intime de leur misère spirituelle était pour eux un avertissement et un motif d'implorer pour les besoins de leur âme l'assistance du ciel ; de même que lorsqu'ils se trouvaient en quelque grand péril de perdre la santé, ou la liberté, ou la vie, le sentiment intérieur de leur faiblesse naturelle les avertissait et les pressait de s'adresser à Dieu pour en être aidés dans les besoins de leurs corps. On voit dans les historiens et les poètes beaucoup d'exemples des païens qui ont eu recours à la Divinité pour en obtenir la victoire sur leurs ennemis, ou la guérison de leurs maladies, ou la délivrance de quelque danger extraordinaire. Mais on n'en voit pas, ou l'on en voit bien peu qui aient recouru à la prière pour obtenir la force de vaincre leurs passions. On lit à la vérité dans un de ces poètes (*Catul., epigr. 77*) la prière qu'il adressait aux dieux pour les supplier de le guérir des ardeurs impures d'une passion vicieuse qui tourmentait et tyrannisait son cœur, d'où elle bannisait la paix et la joie. Mais cette prière n'avait ni pour objet la vertu de pureté, ni pour motif le désir d'être vertueux ; ce poète sentant que cette passion violente nuisait à son corps, et le rendait malade, souhaitait d'en être délivré, et par cette seule raison demandait aux dieux cette délivrance qu'il ne pouvait pas, ou qu'il ne pouvait que très-difficilement se procurer à lui-même. Il n'était nullement touché du mal que cette même passion faisait à son âme, en quelle elle dominait sur la raison, et qu'elle défigurait, souillait indignement. Il ne tenait cependant qu'à lui d'en être touché, d'apercevoir ce mal, d'y être sensible et d'en demander la guérison à l'Être suprême, qu'il savait n'avoir pas moins de puissance pour lui donner la vertu que pour lui rendre la santé. S'il l'avait demandée et bien demandée il aurait été exaucé : car nous le répétons avec le Sage, et, en considérant tout ce qu'il y a eu d'hommes, non seulement parmi les Juifs, mais encore parmi les autres nations, nous nous écrions avec lui, *Qui est celui qui ait invoqué Dieu et qui en ait été méprisé ?*

(1) *Restat libero arbitrio in hacce mortali vita non ut impleat homo iustitiam cum voluerit, sed ut se supplici pietate convertat ad eum, cuius dono eam possit implere. L. 1 ad Simpl., q. 1.*

(2) *Recte enim fortasse quererentur, si erroris et libidinis nullus hominum victor existeret. Cum vero ubique sit præsens qui multis modis per creaturam sibi Domino servientem, adversum vocet, doceat credentem, consoletur sperantem, diligentem adhortetur, conantem adjuvet, exaudiat deprecantem ; non tibi imputatur ad culpam quod invitus ignoras, sed quod negligis querere quod ignoras ; neque illud quod vulnerata membra non colligis, sed quod volentem sanare contemnis. Aug. l. de Nat. et Grat., c. 67, p. 163, et l. 3, de lib. Arbitr., c. 19.*

Ces paroles, jointes à celles de S. Jacques, *Vous n'avez point, parce que vous ne demandez point ; vous demandez, et vous ne recevez point, parce que vous demandez mal*, sont bien propres à prouver la première partie du principe que nous avons entrepris d'établir. Montrons maintenant que la seconde n'est pas moins vraie, et qu'un homme ingrat abusant des dons de la grâce ne mérite pas d'en être favorisé comme un homme reconnaissant qui en fait un bon usage.

Quoique la première grâce ne soit jamais due à personne, la seconde est toujours due à la reconnaissance pour la première (1). La gratitude pour le moindre bienfait en mérite un plus grand. Mais celui qui a été ingrat est indigne d'être de nouveau gratifié. Où est l'ingratitude, dit S. Bernard (2), la grâce n'a point d'accès et n'y trouve point de place. Elle n'en trouva point dans le cœur de ces anciens philosophes, de ces sages du paganisme que S. Paul assure avoir été *inexcusables*, parce qu'au lieu de reconnaître la faveur que Dieu leur avait faite de manifester aux yeux de leur esprit par le spectacle du monde visible ses perfections invisibles, *ils ne lui en rendirent pas d'actions de grâces*. Ils manquèrent par là à un des principaux devoirs de la Religion ; car, selon S. Augustin (3), le culte que l'âme doit à Dieu consiste en très-grande partie à n'être pas ingrat envers lui. L'ingratitude, ajoute ce père, est la racine de tout mal spirituel ; c'est une espèce de vent qui dessèche et brûle tout bien, et qui bouche tous les canaux par où la miséricorde de Dieu se répand sur l'homme. Au contraire la reconnaissance les ouvre plus ou moins, selon qu'elle est plus ou moins parfaite. L'homme est-il fidèle à rendre

gloire à Dieu, par sa sensibilité aux moindres bienfaits, par sa coopération, soit aux secours faibles dans les petites choses, soit aux mouvements intérieurs qui l'excitent dans les grandes à demander, à chercher, à frapper, à veiller, à prier pour ne point succomber à la tentation ? Dieu est fidèle à le récompenser par de nouvelles faveurs, par des grâces fortes, par des assistances spéciales contre les ennemis du salut. *Dieu est fidèle*, dit l'Apôtre, *il ne souffrira pas que vous soyez tentés au-delà de vos forces ; mais afin que vous puissiez résister à la tentation, il vous donnera des secours à proportion des attaques que vous aurez à soutenir* (1 Cor. 10, 13). Outre les secours généraux, dont il est ici parlé et qui suffisent pour résister d'abord à la tentation, il y en a de spéciaux qui, lorsqu'elle continue, en facilitent beaucoup la victoire, mais que Dieu n'accorde d'ordinaire qu'à ceux qui ont bien usé des premiers, et qu'il a coutume de refuser aux autres pour les punir de leur précédente négligence. Ainsi se vérifie ce qu'enseignent plusieurs saints docteurs (4), qu'un péché est communément la punition d'un autre péché, parce qu'en commettant le premier on se rend indigne de cette assistance particulière qui empêcherait de tomber dans le second. Ils expliquent dans le même sens ces oracles de l'Écriture : *Qui craint Dieu ne néglige rien. Qui méprise les petites choses tombera peu à peu. Qui est injuste dans les petites choses le sera dans les grandes. Au contraire qui est fidèle dans les petites choses le sera aussi dans les grandes*. Ainsi s'accomplit cette sentence d'un excellent auteur (*De Imit. Christ.* l. 2, c. 10) : *Ayez de la gratitude pour les moindres faveurs et vous serez digne d'en recevoir de plus considérables*. C'est ce qu'avait dit avant lui S. Prosper (*Carm. de Ingrat.* p. 3, c. 29) : *La reconnaissance des faveurs reçues en attire sur nous de nouvelles, et Dieu nous donne des grâces que nous n'avons pas, lorsque nous lui rendons gloire pour celles que nous avons*. Ainsi l'on voit l'équité de la différente conduite que Dieu tient dans l'inégale distribution d'un très-grand nombre de ses grâces, selon la différente conduite que tient à son égard l'homme plus ou moins reconnaissant ou ingrat, à proportion du plus ou du moins de coopération ou de résistance aux premiers secours, aux assistances générales qui lui sont accordées pour fuir le mal et faire le bien.

Que peut répondre l'incrédule au principe d'équité que nous venons de faire valoir et aux conséquences que nous en avons tirées ? Distinguera-t-il deux sortes de dons de la grâce : les uns gratuits qui, précédant le libre exercice du franc arbitre, ne sont nullement mérités ; les autres qui, postérieurs au bon usage de la liberté, en sont la récompense ? Avouera-t-il que notre raisonnement justifie l'inégale distribution de ces derniers secours, qui sont répartis à proportion du plus ou du

(1) *Gratias agentis gratia major debetur. De Imitat. Christ.* l. 2, c. 10.

(2) *Peremptoria res est ingratitudo, hostis gratiæ, inimica salutis. Dico ego vobis, quoniam pro meo sapere, nihil ita displicet Deo, quemadmodum ingratitudo. Vias enim obstruit gratiæ, et ubi fuerit illa, jam gratia accessum non invenit, locum non habet. Serm. 5, de sept. Panib.*

Sola nos a profectu conversationis impedit ingratitudo nostra, dum quodammodo amissum reputans dator, quod ingratus accepit, cavet sibi de cætero, tanto plura ingrato conferre. Et idcirco clementia esse videtur, ingratis negare quod postulant : ne contingat nobis, ut tanto gravius de ingratitudine judicemur, quanto magis accumulatis beneficiis ingrati probabimur extitisse. Felix autem qui gratiam ad singula dona gratiæ reddit, ad eum in quo est plenitudo omnium gratiarum : cui dum nos pro acceptis non ingratos exhibemus, locum in nobis facimus gratiæ, ut majora adhuc accipere mereamur. *Serm. contra Ingratit.*

(3) *Dei cultus in hoc maxime constitutus est ut anima ei non sit ingrata. L. de Spir. et Litt., c. 11.* Les premiers chrétiens, au rapport du même saint docteur, avaient coutume de se saluer les uns les autres avec ces deux paroles, *Deo gratias*, Rendons grâces à Dieu. En cela ils imitaient la très-sainte Vierge, dont S. Jérôme raconte qu'elle bénissait Dieu continuellement, et que lorsqu'on la saluait, elle répondait, *Rendons grâces à Dieu*. Paroles courtes à la vérité, mais pleines de sens, puisque, dit S. Augustin, on ne peut rien entendre de plus agréable, rien concevoir de plus grand, rien faire de plus utile.

(4) Basil., orat. 3 de Jejun. ; Chrysost., serm. de lev. pec. Peric. ; Hyeron., ep. 1 ad Colland.

moins de mérite ? Mais prétendra-t-il qu'il ne justifie pas celle des premiers qui sont reçus des uns et non reçus des autres, quoique ceux-là ne les aient pas plus mérités que ceux-ci, et quoique Dieu veuille le salut des uns et des autres ? Forçons-le dans ce retranchement par ce principe de S. Thomas : qu'encore que Dieu, voulant sauver tous les hommes, du moins tous les adultes qui ont l'usage de la raison, soit prêt, autant qu'il est en lui, à leur donner la grace qu'ils ne peuvent point mériter par les forces de la nature, il n'est point tenu de l'accorder ou de la continuer à ceux qui, par leur négligence ou par leur malice, par l'aveuglement volontaire de leur esprit ou par l'endurcissement de leur cœur, mettent obstacle à sa réception ou à son efficacité. La comparaison que ce S. docteur emploie dans le texte que nous indiquons (1) et la parabole dont se sert S. François de Sales (2) suffi-

sent pour prouver que ce que nous disons d'après eux ne s'accorde pas moins avec la raison qu'avec la foi et avec l'expérience de tous les siècles.

XXV. Divers exemples tirés de l'Ecriture qui montrent que c'est par négligence ou par malice qu'on met obstacle à la réception de la grace ou à son efficacité. — Nous voyons dans l'Ecriture sainte une foule d'exemples de cette damnable malice et de cette criminelle négligence dont nous venons de parler. Témoins ces incrédules au temps de Noé, dont elle dit que les pensées de leur cœur étaient appliquées au mal en tout temps (Gen. 6, 5) : elles les rendaient donc en tout temps indignes de recevoir la grace. Témoins ces juges iniques qui, dominés par une infâme passion dont ils ne voulaient pas guérir, détournèrent leurs yeux pour ne pas regarder le ciel, dont la vue eût pu les faire rentrer en eux-mêmes, et pour ne pas se souvenir des justes jugements (Dan. 13, 9) de Dieu, dont ils éloignaient de leur esprit la pensée importune. Témoins ces hommes de mauvaise volonté qui, loin d'écouter la parole de Dieu ou de ses ministres, avec respect, avec attention, avec docilité, la méprisent, ou refusent de l'entendre (1), et tiennent le langage que l'Ecriture met dans leur bouche : *Retirez-vous de nous, nous ne voulons pas connaître vos voies* (Job 21, 14). Témoins ce proconsul idolâtre et impudique qui, effrayé par les discours de S. Paul sur la chasteté, sur la justice et sur un jugement à venir, lui dit, *C'est assez ; retirez-vous* (Act. 12, 24, 25). Témoins encore tous ceux qui sont désignés par les paraboles, soit de la distribution des talents à plusieurs serviteurs, dont l'un enfonçait celui qu'il avait reçu, et empêche par là le profit qu'il aurait pu et dû en tirer ; soit de l'invitation à un festin dont sont exclus ceux qui, y étant appelés, ont négligé ou dédaigné d'y venir, et ont par là mis obstacle à la réception des dons qui leur étaient destinés ; soit de la semence tombée sur différentes portions de terre où elle demeure sans fruit par les empêchements qu'elle y trouve à sa fécondité. Témoins enfin ces Juifs de Thessalonique qui, poussés d'un faux zèle (Act. 17, 5) et prévenus d'une haine aveugle contre S. Paul, rejetèrent sa prédication et voulurent même maltraiter sa personne ; bien différents des Juifs de Bérée qui reçurent la parole avec affection et ardeur ; examinant

tous : mais ils n'ont pas raison de se douloir et plaindre, sinon d'eux-mêmes qui ont méprisé, ains ont été rebelles à la lumière, revêches aux attraits, et se sont obstinés contre l'inspiration : de sorte qu'à leur malice seule doit être à jamais malédiction et confusion, puisqu'ils sont seuls auteurs de leur perte, seuls ouvriers de leur damnation. *Traité de l'Amour de Dieu*, tom. 2, c. 5.

(1) L'auteur de l'Année sainte dit qu'il a connu une personne qui, par des considérations humaines, étant forcée d'assister au sermon, et qui, sachant que le prédicateur avait le talent de toucher les cœurs, se bouchait les oreilles de peur d'entendre des choses qui la portassent à changer de vie. *Sermons du P. de la Colombière*, t. 5, p. 429.

(Vingt-trois.)

(1) Licet aliquis per motum liberi arbitrii divinam gratiam nec promereri nec acquirere possit, potest tamen seipsum impedire ne eam recipiat ; dicitur enim de quibusdam, Job 21 : *Dixerunt Deo : Recede a nobis, et scientiam viarum tuarum nolumus* ; Job 24 : *Ipsi fuerunt rebelles lumini* ; et cum hoc sit in potestate liberi arbitrii impedire divinæ gratiæ receptionem vel non impedire, non immerito in culpam imputatur ei qui impedimentum præstat gratiæ receptioni. Deus enim quantum in se est paratus est omnibus gratiam dare, *Vult enim omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire*, ut dicitur 1 ad Tim. 2. Sed illi soli gratia privantur, qui in seipsis gratiæ impedimentum præstant : sicut sole mundum illuminante in culpam imputatur ei qui oculos claudit, si ex hoc aliquod malum sequatur : licet videre non possit nisi lumine solis præveniatur. *L. 3 cont. Gent., c. 159.*

(2) Plusieurs voyageurs, environ l'heure de midi, un jour d'été, se mirent à dormir à l'ombre d'un arbre ; mais tandis que leur lassitude et la fraîcheur de l'ombrage les tient en sommeil, le soleil s'avancant sur eux leur porta droit aux yeux sa plus forte lumière, laquelle, par l'éclat de sa clarté, faisait des transparences, comme par de petits éclairs, autour de la prunelle des yeux de ces dormants, et, par la chaleur qui perçait leurs paupières, les força d'une douce violence de s'éveiller : mais les uns éveillés se lèvent, et gagnant pays, allèrent heureusement au gîte ; les autres non seulement ne se lèvent pas, mais tournant le dos au soleil, et enfonçant leur chapeau sur leurs yeux, passèrent là leur journée à dormir, jusque à ce que, surpris de la nuit, et voulant néanmoins aller au logis, ils s'égarèrent qui çà, qui là, dans une forêt, à la merci des loups, sangliers et autres bêtes sauvages... Tous les hommes sont voyageurs en cette vie mortelle ; presque tous nous sommes volontairement endormis en l'iniquité, et Dieu, soleil de justice, darde sur nous très-suffisamment, ains abondamment les rayons de ses inspirations, il échauffe nos cœurs de ses bénédictions, touchant un chacun des attraits de son amour. Hé ! que veut dire donc que ces attraits en attirent si peu, et en tirent encore moins ? Ah ! certes ceux qui étant attirés, puis tirés, suivent l'inspiration ont grande occasion de s'en réjouir, mais non pas de s'en glorifier : qu'ils se réjouissent, parce qu'ils jouissent d'un grand bien ; mais qu'ils ne s'en glorifient pas, puisque c'est par la pure bonté de Dieu, qui, leur laissant l'utilité de son bienfait, s'en est réservé la gloire. Quant à ceux qui demeurent au sommeil du péché, ô Dieu ! qu'ils ont une grande raison de lamenter, gémir, pleurer et regretter ; car ils sont au malheur le plus lamentable de

tous les jours les Ecritures, pour voir si ce qu'on leur disait était vrai (Ibid., v. 11). Le texte sacré dit qu'ils étaient d'un naturel plus noble que ceux de Thessalonique. Sur quoi voici le commentaire du père Calmet (1) : Ils avaient l'esprit mieux fait que ceux de Thessalonique. Le Grec se prend en général pour la noblesse du sang, des sentiments du cœur; il marque la générosité, la bonté, la grandeur d'âme, l'équité, la belle éducation. Ils étaient plus instruits, plus polis, mieux élevés, plus humains que ceux de Thessalonique, et par conséquent mieux disposés à recevoir la parole de salut. Ils la reçurent en effet avec plus de facilité, parce qu'ils y apportèrent moins d'obstacles, et que la grâce que Dieu répandit dans leurs cœurs les trouva mieux disposés (Tom. 9, p. 361).

Il y a lieu de présumer que ces Juifs de Bérée, avant que d'entendre la prédication de l'Evangile, avaient une foi surnaturelle qui les disposait à en profiter. Mais quand même ni eux ni ceux de Thessalonique n'eussent pas eu cette foi, il est bien probable que la différence des qualités d'esprit et de cœur des uns et des autres aurait suffi pour que les premiers n'eussent pas mis d'obstacle, ou en eussent mis moins que les derniers à la réception et au bon usage des grâces intérieures qui accompagnent d'ordinaire la prédication évangélique. Ils ne pouvaient toutefois par les seules forces de la nature être disposés à les recevoir; il n'y avait de la part de Dieu aucune obligation de les leur donner, pas même en vertu d'un pacte fait entre lui et Jésus-Christ: pacte que l'assemblée générale du clergé de France, en 1700, a réprouvé, en le qualifiant de fiction téméraire, erronée, contraire à l'Ecriture et à la tradition des SS. pères. La même assemblée a aussi justement censuré comme semipélagiennes les deux propositions que nous indiquons (2); mais cette censure donne-

(1) Le bel éloge que l'historien de l'Eglise gallicane fait du caractère des Gaulois est analogue à ce Commentaire. La prédication de la foi, dit-il, trouva quelque facilité dans le caractère des Gaulois. Leur humanité envers les étrangers et leur curiosité naturelle furent comme les moyens dont Dieu se servit pour leur ouvrir les voies du salut. Religieux observateurs des lois de l'hospitalité, ils reçurent avec bonté les premiers missionnaires: la seule qualité d'étrangers leur servit comme de sauve-garde. Curieux à l'excès, jusque à passer les jours dans les places publiques, pour apprendre ou débiter des nouvelles, ils en écoutèrent avec plus d'avidité les premiers prédicateurs de l'Evangile. D'ailleurs leur esprit vif et pénétrant découvrit aisément, à la lueur des premiers rayons de cette nouvelle lumière, tout le ridicule et le faible de la théologie païenne; en même temps que le courage et la générosité dont ils se piquaient leur firent mépriser ce qu'ils auraient à souffrir pour la vraie Religion. C'est ainsi que le Seigneur, faisant servir aux opérations de la grâce la fermeté et la bravoure des Gaulois, se forma d'une des plus illustres nations du paganisme un peuple choisi, qui devint, par son constant attachement à la foi, une des plus belles portions de son héritage. Tome 1, page 41.

(2) *Propos. 5.* Axioma illud theologicum, Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam, non solum

t-elle atteinte à notre troisième principe d'équité? nullement: les exemples que nous avons cités et les raisonnements dont nous les avons appuyés en sont la preuve; et ceux par lesquels nous démontrerons le principe suivant en seront la confirmation. Ils accorderont ensemble trois dogmes qui paraissent inaliénables: 1° la volonté de Dieu de sauver tous les hommes; 2° la nécessité, pour être sauvé, de recevoir le don de la foi en Jésus-Christ; 3° la gratuité de ce don dans tous ceux qui le reçoivent. Cet accord fera voir de plus en plus que l'homme qui résiste à la grâce, ou qui met obstacle à sa réception, ou qui ne la demande pas, ou qui la demande mal, ne mérite pas d'obtenir des dons égaux à ceux qu'obtient un homme qui a des dispositions toutes contraires et qui en agit tout autrement.

IV. PRINCIPE D'EQUITÉ.

Quelque inégaux que soient des moyens de salut, un homme qui par le bon usage des secours éloignés et généraux qu'il reçoit peut en obtenir de prochains et de spéciaux ne doit pas se plaindre de cette inégalité.

L'auteur des livres de la Vocation des Gentils appuie sur ce principe sa doctrine (L. 2, c. 4, 5): il enseigne que la providence divine, par rapport aux moyens de salut, n'a jamais manqué au genre humain; et qu'encore qu'elle en ait spécialement favorisé le peuple juif elle n'en a point privé les autres nations, mais qu'elle leur a fait part de ses dons soit extérieurs et manifestes, soit intérieurs et cachés; il enseigne encore que la grâce très-abondamment répandue sous la loi évangélique a été distribuée à tous les hommes dans tous les temps, avec une mesure qui, quoique plus occulte et en moindre quantité, a toujours été suffisante, soit pour

verissimum est atque doctrinæ Scripturæ, conciliorum et Patrum maxime consentaneum, verum etiam per illud significatur obligatio quam Deus habet dandi gratiam facienti quod in se est, nec solum facienti quod est ex se viribus gratiæ, sed etiam illi, qui cum non habeat gratiam, facit quod est in se viribus naturæ.

Propos. 6. Quia tamen opera viribus solius naturæ elicitæ omnino sterilia sunt, atque incapacia merendi dona intrinsece et theologicæ supernaturalia; ideo dicimus obligationem, quam Deus habet conferendi gratiam facienti quod in se est viribus naturæ, seu viribus gratiæ pure naturalis, sive non theologicæ supernaturalis, non oriri ex bonitate talium operum, aut ex ullo merito sive condigno siye congruo, quod insit in illis operibus in ordine ad gratiam; sed ex pacto inter Christum fideiussorem nostrum et Patrem inito, ad gratiam hominibus conferendam propter Christi merita; respiciendo ea naturalia opera ut purum terminum, non ut meritum ullum, aut rigorosam conditionem.

Censura. Hæ duæ propositiones, qua parte causam discernendi inter justos et non justos in opera mere naturalia referunt, Semipelagianismum instaurant, mutatis tantum vocibus. Pactum autem quod inter Deum et Christum asseritur, commentum est temerarium, erroneum, nec solum tacente sed etiam adversante Scriptura et SS. Patrum traditione prolatum.

les guérir de leurs péchés, soit pour les blâmer de leurs désordres et les rendre inexcutables.

Il avait puisé cette doctrine dans les écrits des saints pères, soit grecs, soit latins, qui l'avaient précédé. On peut voir leurs textes dans le Traité de la grace générale, par M. Nicole, qui a cru devoir abandonner là-dessus le sentiment de Jansénius, qui, dans son troisième livre de *Gratia Christi*, a mis un chapitre portant pour titre, *Les infidèles manquent de grâces suffisantes pour le salut; ils n'en ont ni de prochaines, ni d'éloignées, et ils n'en ont même aucuns principes.* « *Infideles carent gratia sufficienti ad salutem tam proxima quam remota, et omnibus principiis ejus* : » il avoue que presque tous les théologiens enseignent unanimement le contraire : il leur oppose à la vérité plusieurs textes de S. Augustin qu'il serait trop long ici de discuter, et dont l'on peut voir la saine explication dans M. Tournely (*Tract. de Grat., q. 8, art. 3*).

Nous nous bornons à remarquer d'après M. de Fénelon (*Lettre sur la Religion*) que S. Augustin, qu'on ne peut point accuser de relâchement sur les questions de la grace, a cru ne pouvoir justifier la bonté et la justice de Dieu contre les blasphèmes des manichéens qu'en avouant qu'aucun homme ne doit jamais à Dieu que ce qu'il en a reçu. Il en conclut deux choses : l'une est que tout homme a reçu un secours prévenant et proportionné à son besoin, pour vaincre les tentations de sa concupiscence, pour éviter tout mal, et pour pratiquer tout bien, conformément à sa raison. L'autre est qu'il a reçu de quoi vaincre son ignorance, en cherchant avec soin et piété, s'il le veut, ce qui lui manque pour la foi; auquel cas la Providence lui fournirait des moyens convenables pour parvenir de proche en proche à la foi des mystères, aux vertus évangéliques et au salut. Les moyens de providence tant intérieurs qu'extérieurs sont ineffables et d'une variété infinie, suivant ce père : il est aussi impossible de les expliquer en détail qu'il est impossible d'expliquer comment un homme est parvenu de proche en proche à un certain degré de sagesse et de vertu, à certains préjugés, etc. On y arrive par des combinaisons innombrables de l'éducation, des exemples, des lectures, des conversations, des amis, des expériences, des réflexions et des inspirations intérieures, par lesquels Dieu opère insensiblement dans le fond des cœurs.

Ces moyens, quoique inexplicables en détail, sont très-certains en gros. Leur variété, leur combinaison secrète, leur facilité à nous échapper, nous en dérobent souvent la connaissance distincte; mais ils sont connus de Dieu, qui les fera connaître dans son jugement : il y sera victorieux, parce qu'il développera à chaque homme tous les replis de son cœur dans une chaîne de moyens, par lesquels il n'a tenu qu'à lui de chercher, de connaître la vérité, de l'aimer, de la suivre, et d'y trouver son salut. Quand Dieu rassemblera contre un homme tous les dons natu-

rels de la raison, et tous les secours surnaturels donnés pour le préparer à la foi; quand il lui montrera que ces grâces lui en auraient attiré de plus grandes pour son salut s'il n'eût pas négligé les premières, alors cet homme verra clairement et sera contraint d'avouer que l'enchaînement et la proportion de ces moyens suffisaient pour le sauver, et l'auraient effectivement sauvé, s'il en avait bien usé.

Quoique on ne puisse pas expliquer en détail ces moyens particuliers et secrets que Dieu accorde aux hommes pour leur salut, il y a cependant trois secours généraux qu'on peut prouver leur être donnés. 1^o L'idée d'un Être suprême répandue dans tous les esprits. 2^o La loi naturelle gravée dans tous les cœurs. 3^o Le spectacle de la nature, le livre du monde ouvert à tous les yeux. Expliquons séparément chacun de ces secours universels, médiats, éloignés; faisons voir en quel sens on a droit de dire que, quoique naturels quant à la substance, ils sont (sinon tous, du moins plusieurs d'entre eux) surnaturels quant à la manière, et que leur bon usage peut attirer, obtenir d'autres secours particuliers, immédiats, prochains, surnaturels à tous égards, et nécessaires pour acquérir la foi en Jésus-Christ et la grace sanctifiante.

Premier secours général : L'idée de l'Être suprême que tous les hommes connaissent, ou sont inexcusables de méconnaître.

Laissons aux philosophes à examiner s'il y a des idées innées, et si celle de Dieu doit être ainsi nommée. Bornons-nous à soutenir que tous les hommes qui font usage de la raison peuvent très-facilement connaître l'existence de la véritable Divinité, dont la lumière les éclaire par des rayons si vifs, si perçants, si pénétrants, que leur esprit, pourvu qu'il ne s'aveugle pas, ne peut (du moins longtemps) se la cacher ou l'ignorer, et que leur cœur, pourvu qu'il ne s'endurcisse pas, ne peut s'empêcher de la sentir par une affection respectueuse qui les porte à admirer, adorer et invoquer le suprême Monarque de tous les êtres. Disons d'après Tertullien que la connaissance de Dieu est comme la dot de l'âme, que l'idolâtrie et le débordement des vices n'avaient pu entièrement effacer les traces du véritable Dieu, ni du cœur, ni du langage des païens, qui, dans les dangers imprévus, étaient comme forcés, par les saillies de leur nature, d'implorer le secours, la providence et la justice non pas de Jupiter ni des autres fausses divinités, mais de Dieu, et qui montraient en cela que leur âme, dans ses sentiments et ses affections, était comme naturellement chrétienne : *Hæc summa delicti est, nolentium recognoscere quem ignorare non possunt. Quæ anima licet carcere corporis pressa, licet institutionibus pravis circumscripta, licet libidinibus et concupiscentiis evigorata, licet falsis diis exancillata, cum tamen resipiscit, ut ex crapula, ut ex somno, ut ex aliqua valetudine, et sanitatem suam patitur, et Deum*

nominat, hoc solo, quia proprie verus hic unus Deus, bonus et magnus. Et, quod Deus dederit, omnium vox est. Judicem quoque contestatur illum, Deus videt, et Deo commendo, et Deus mihi reddet. O testimonium animæ naturaliter christianæ!

Si l'autorité de Tertullien ne suffit pas aux incrédules pour les convaincre que l'idée d'un Être souverain et de sa providence était répandue parmi les peuples idolâtres, ils n'osent du moins récuser le témoignage d'un auteur moderne, qu'ils font gloire de révéler comme leur oracle. Toutes les nations policées, dit-il, eurent la connaissance d'un Dieu suprême, maître des dieux subalternes et des hommes. Les Egyptiens reconnaissaient eux-mêmes un premier Principe, qu'ils appelaient Knef, à qui tout le reste était subordonné. Les anciens Perses adoraient le bon Principe nommé Oromane, et ils étaient très-éloignés de sacrifier au mauvais Principe Arimane, qu'ils regardaient à peu près comme nous regardons le Diable. Les Guèbres encore aujourd'hui ont conservé le dogme sacré de l'unité de Dieu. Les anciens brachmanes reconnaissaient un seul Être suprême : les Chinois n'associèrent aucun être subalterne à la Divinité, et n'eurent aucune idole jusque aux temps où le culte de Fo et les superstitions des bonzes ont séduit la populace. Les Grecs et les Romains, malgré la foule de leurs dieux, reconnaissaient dans Jupiter le Souverain absolu du ciel et de la terre. Homère même, dans les plus absurdes fictions de la poésie, ne s'est jamais écarté de cette vérité : il représente toujours Jupiter comme le seul Tout-Puissant qui envoie le bien et le mal sur la terre, et qui d'un mouvement de ses sourcils fait trembler les dieux et les hommes. On dressait des autels, on faisait des sacrifices à des dieux subalternes et dépendant du Dieu suprême. Il n'y a pas un seul monument de l'antiquité où le nom de Souverain du ciel soit donné à un dieu secondaire, à Mercure, à Apollon, à Mars. La foudre a toujours été l'attribut du Maître (1).

Quoique nous ne prétendions pas garantir tous les faits allégués par M. de Voltaire, le fond toutefois de ce qu'il dit sur la théologie païenne nous paraît conforme à ce que nous apprend la sage antiquité chrétienne. On en peut juger par ce qu'en dit le P. Thomasin (2), et par les textes que nous allons

rapporter, tels qu'ils se trouvent dans le docte discours de M. de Ramsay sur la mythologie :

S. Paul insinue dans sa prédication à Athènes, dit S. Clément Alexandrin, que les Grecs connaissaient la Divinité. Il suppose que ces peuples adorent le même Dieu que nous, quoique ce ne soit pas de la même manière. Il ne nous défend pas d'adorer le même Dieu que les Grecs; mais il nous défend de l'adorer de la même façon. Il nous ordonne de changer la manière de notre culte, et nullement l'objet.

Arnobé introduit les païens se plaignant de l'injustice des chrétiens. C'est une calomnie, disent ces païens, de nous imputer le crime de nier un Dieu suprême. Nous l'appelons Jupiter le très-grand et le très-bon; nous lui dédions nos plus superbes édifices et nos capitales, pour marquer que nous l'exaltons au-dessus de toutes les autres divinités.

Les païens, dit Lactance, qui admettent plusieurs dieux, disent cependant que les divinités subalternes président tellement à toutes les parties de l'univers, qu'il n'y a qu'un seul recteur et gouverneur suprême : de là il suit que toutes les autres puissances invisibles ne sont pas des dieux, mais des ministres ou des députés de ce Dieu unique, très-grand et tout-puissant, qui les a constitués exécuteurs de ses volontés.

Eusèbe de Césarée ajoute : Les païens reconnaissaient qu'il n'y avait qu'un seul Dieu, qui remplit tout, qui pénètre tout, et préside à tout; mais ils croient étant présent à son ouvrage d'une manière incorporelle et invisible c'est avec raison qu'on l'adore dans ses effets visibles et corporels.

M. de Ramsay, après avoir rapporté une foule de passages tirés d'Homère, d'Hésiode, de Pindare, de Sophocle, de Virgile, d'Horace,

tredites par des relations plus fidèles. Quand même on s'en tiendrait aux relations qu'il cite, la cause qu'il défend n'en deviendrait pas meilleure. Lorsqu'on soutient que l'existence de Dieu est une vérité si claire qu'on ne peut, quelque effort que l'on tente, l'obscurcir entièrement, on parle d'hommes qui fassent quelque usage de leur raison. Les barbares à qui M. Bayle impute une ignorance entière de Dieu, n'ont presque d'hommes que la figure, ils manquent de raison autant que de religion.

Manquent-ils de religion jusque à être tombés dans un véritable athéisme? Non. A en juger même par les fausses relations de M. Bayle, ils sont fort éloignés d'être persuadés qu'il n'y a point de Dieu, point d'auteur du monde. Leur disposition ne peut passer pour incrédulité; c'est un pur oubli de Dieu. Enfoncés dans la matière, occupés du sensible, ils n'ont jamais pensé à Dieu, jamais suivi les réflexions que la nature leur offrait. Or sûrement l'oubli de Dieu n'est pas un athéisme. Combien de mondains, chrétiens dans le cœur, passent un temps fort long sans penser à Dieu, ni aux devoirs de la Religion? Les mettrait-on au nombre des athées?

Quand on a interrogé quelqu'un de ces barbares sur l'origine du monde; quand on les a forcés à développer un peu leurs idées, les preuves de l'existence de Dieu ont eu sur ces esprits grossiers leur effet inmanquable, et ils ont confessé un Dieu. Les preuves les plus claires ne sont preuves que pour ceux qui s'y rendent attentifs. *Réflexions sur l'athéisme par le père Tournemine.*

(1) M. de Voltaire; *Mélanges de Littérature, d'Histoire et de Philosophie*, t. 5, p. 16.

(2) Les anciens païens avouaient eux-mêmes qu'ils reconnaissaient un Dieu seul et souverain, dont tous leurs petits dieux n'étaient que les membres, ou les médiateurs, ou les ministres; et dans les relations des pays nouvellement découverts depuis deux ou trois cents ans on a trouvé la plupart de ces nations barbares attachées à quelque culte superstitieux, mais en même temps instruites d'un seul souverain Monarque de tous les êtres. *Cinquième Mémoire sur la Grace*, c. 1. (La note suivante est relative à ce qui est dit dans celle-ci des nations barbares et des païens qui ont reconnu l'unité de Dieu.)

Bayle parle de certains peuples barbares dépourvus de toute connaissance de Dieu; mais il n'en parle que sur la foi de quelques relations peu sûres, et con-

d'Ovide, de Plaute, de Socrate (1), de Platon, d'Aristote, de Cicéron, de Plutarque, de Sénèque, conclut ainsi. *Il est donc évident par le témoignage des poètes profanes, des philosophes gentils et des pères de l'Eglise, que les païens reconnaissaient une seule Divinité suprême. Les Orientaux, les Egyptiens, les Grecs, les Romains et toutes les nations enseignaient universellement cette vérité.*

Pour nous, concluons en l'universalité d'un secours général accordé à tous les hommes : secours consistant, non pas dans la seule lumière qui éclaire l'entendement, mais aussi dans l'inclination qui porte la volonté à honorer, à craindre, à aimer la suprême majesté. Au rapport des premiers apologistes (2) du christianisme, les païens eux-mêmes, dans certaines circonstances où la raison, faisant taire les passions et rejetant le langage des préjugés, obligeait leur bouche de parler de l'abondance du cœur, disaient ordinairement ce que nous disons encore : *Dieu sait tout, Dieu aura soin de tout, Dieu me rendra justice, S'il plaît à Dieu, Je me recommande à Dieu, O mon Dieu !* Ces discours qu'ils tenaient en regardant, non le capitol, mais le ciel, n'étaient-ils point les effets du flambeau de la vérité, dont les vifs rayons, malgré les ténèbres de l'infidélité, éclairaient alors leur entendement, et dont les pures étincelles, malgré la corruption de leurs mœurs, échauffaient leur volonté, la faisaient

recourir à Dieu, et la portaient à le craindre, à l'honorer, à espérer en lui, à l'invoquer ? N'étaient-ils point par conséquent en eux les salutaires effets d'une assistance divine, que S. Prosper nomme la grace du Créateur, et qui, s'ils n'y avaient point mis d'obstacle, les aurait conduits, en perfectionnant peu à peu et en mûrissant les fruits de ces bonnes dispositions, jusque à la grace du Rédempteur ?

Second secours général : La loi naturelle écrite dans le cœur de tous les hommes.

J. J. Rousseau, que nous combattons spécialement dans cette Instruction, nous fournit ici des armes victorieuses contre lui-même ; non seulement il admet l'universalité de ce secours, mais encore il la prouve avec tant de force et d'énergie, que nous ne croyons pas pouvoir mieux faire que d'emprunter ses propres expressions, en y ajoutant quelques remarques. *Jetiez, dit-il, les yeux sur toutes les nations du monde, parcourrez toutes les histoires : parmi tant de cultes inhumains et bizarres, parmi cette prodigieuse diversité de mœurs et de caractères, vous trouverez partout les mêmes idées de justice et d'honnêteté, partout les mêmes notions du bien et du mal. L'ancien paganisme enfanta des dieux abominables, qu'on eût punis ici-bas comme des scélérats, et qui n'offraient pour tableau du bonheur suprême que des forfaits à commettre et des passions à contenter. Mais le vice, armé d'une autorité sacrée, descendit en vain du séjour éternel ; l'instinct moral le repoussait du cœur des humains. En célébrant les débauches de Jupiter, on admirait la continence de Xénocrate..... La sainte voix de la nature, plus forte que celle des dieux, se faisait respecter sur la terre, et semblait reléguer dans le ciel le crime avec les coupables. Il est donc au fond des âmes un principe inné de justice et de vertu, sur lequel, malgré nos propres maximes, nous jugeons nos actions et celles d'autrui comme bonnes ou mauvaises (Emile, t. 3, p. 74).*

Le Philosophe de Genève réfute ensuite les prétendus sages qui attribuent aux préjugés de l'enfance et de l'éducation cet accord évident de toutes les nations, et qui, contre l'éclatante uniformité du jugement des hommes de tous les siècles, vont chercher dans les ténèbres quelque exemple obscur et connu d'eux seuls : comme si tous les penchants de la nature, dit-il, étaient anéantis par la dépravation d'un peuple, et que sitôt qu'il est des monstres, l'espèce ne fût plus rien. *Mais que servent, ajoute-t-il, au sceptique Montagne (1) les tourments qu'il se donne pour*

(1) L'opinion commune est que ce philosophe a souffert la mort pour la défense de l'unité de Dieu. Cependant Platon, dans l'apologie qu'il a composée en faveur de Socrate, lui fait reconnaître le soleil, la lune, les étoiles pour des dieux, et les historiens rapportent que, prêt de mourir, il voulut qu'on offrit pour lui un sacrifice à Esculape : il paraît donc certain que, quoique il admit un seul Dieu suprême, il n'a pas laissé, comme les autres païens, de reconnaître et de révéler d'autres divinités créées et inférieures ; cela ne l'empêcha pas de l'accuser d'impiété, à cause ou plutôt à l'occasion de quelques discours, par lesquels il blâmait la manière indécente de les honorer, et imputait les actions criminelles et ridicules que les poètes dans des récits fabuleux leur attribuaient. *Voyez là-dessus les journaux de Trévoux, an. 1704, pag. 1608 et suiv. Voyez aussi an. 1705, p. 936.* On y défie Bayle de produire aucun ancien idolâtre qui ait admis de l'égalité entre les dieux : on y dit que les peuples les plus barbares ont conservé cette idée d'un Dieu souverain, et que les idolâtres ne l'ont point perdue. « Cette foule, y ajoute-t-on, de divinités, de génies, de héros n'était regardée que comme un second ordre de dieux, et l'idolâtrie ne consistait pas à ne point reconnaître le Dieu souverain, mais à s'en former de basses idées, et à lui associer de fausses divinités. »

(2) *Deum vulgus in multis naturaliter confitetur, cum mens et anima sui auctoris et principis admoneatur, dici frequenter audimus : O Deus, Deus videt, Deo commendo, Deus mihi reddet, et, quod vult Deus, et si Deus dederit. S. Cyprian. de Idolatr. Audio vulgus, cum ad cœlum manus tendunt, nihil aliud quam Deum dicunt, et, Deus magnus est, et, Deus verus est, et, si Deus dederit. Vulgi iste naturalis sermo est, an Christiani confitentis oratio ? Minut. Felix in Octav. Quem esse omnes naturaliter scimus, sive cum exclamamus, O Deus ! sive cum illum testem constituumus improborum et quasi nos cernat, faciem sublevamus in cœlum. Arnob. l. 2 cont. Gent.*

(1) En vain le sceptique Montagne rassemble-t-il de toutes parts des exemples, des opinions étranges, pour insinuer que la conscience et la vertu semblent n'être que des préjugés qui varient selon les nations ; Sans les réfuter en détail, nous dirons seulement que ces usages qu'il nous allègue ont pu être bons dans leur origine, et s'être corrompus dans la suite. Que d'institutions nous paraissent absurdes parce que nous en ignorons les motifs ! Ce n'est pas sur des exposés souvent infidèles que des observateurs phi-

déterrer en un coin du monde une coutume opposée aux notions de la justice? Que lui sert de donner aux plus suspects voyageurs l'autorité qu'il refuse aux écrivains les plus célèbres? Quelques usages incertains et bizarres, fondés sur des causes locales qui nous sont inconnues, détruiront-ils l'induction générale tirée du concours de tous les peuples opposés en tout le reste, et d'accord sur ce seul point? O Montagne! toi qui te piques de franchise et de vérité, sois sincère et vrai, si un philosophe peut l'être, et dis-moi s'il est quelque pays sur la terre où ce soit un crime de garder sa foi, d'être clément, bienfaisant, généreux; où l'homme de bien soit méprisable, et le perfide honoré!

J. J. Rousseau réfute encore aussi solidement qu'éloquemment les faux sages qui prétendent qu'il n'y a rien de moral dans le cœur de l'homme, et que tous ses mouvements, tous ses sentiments, tous ses actes n'ont pour principe, pour objet et pour fin que son bien physique, son intérêt personnel et particulier. Si cela est, d'où lui viennent donc ses transports d'admiration pour les actions héroïques, ces ravissements d'amour pour les grandes ames? Cet enthousiasme de la vertu, quel rapport a-t-il avec notre intérêt privé?... Pourquoi voudrais-je être Caton qui déchire ses entrailles, plutôt que César triomphant? Otez de nos cœurs cet amour du beau, vous ôtez tout le charme de la vie.... Si quelque acte de clémence ou de générosité frappe nos yeux, quelle admiration, quel amour il nous inspire! Qui est-ce qui ne se dit pas, j'en voudrais avoir fait autant? Il nous importe sûrement fort peu qu'un homme ait été méchant ou juste il y a deux mille ans; et cependant le même intérêt nous affecte dans l'histoire ancienne, que si tout cela s'était passé de nos jours. Que me font à moi les crimes de Catilina? Ai-je peur d'être sa victime? Pourquoi donc ai-je de lui la même horreur que s'il était mon contemporain? Nous ne haïssons pas seulement les méchants parce qu'ils nous nuisent, mais parce qu'ils sont méchants.

Le même philosophe aurait pu ajouter (1)

losophes doivent fonder leur jugement. Le vol autorisé par les lois avait à Lacédémone son but et son utilité, et l'on en conclurait mal qu'il fût un crime chez les Spartiates, ou qu'il ne l'est pas ailleurs: quoiqu'il en soit, il est certain que partout l'homme désintéressé veut essentiellement le bien; il peut s'égarer dans la voie qu'il choisit, mais sa raison est au moins infaillible, en ce qu'il n'adopte jamais le mal comme mal, le vice comme vice, mais l'un et l'autre souvent comme revêtus des apparences du bien et de la vertu. Ces sauvages, par exemple, qui tuent leurs malades, qui tranchent les jours de leurs pères lorsqu'ils sont infirmes et languissants, ne le font que par un principe d'humanité mal entendu; la pitié est dans leur intention, la cruauté dans leurs moyens. Quelle que soit la corruption de l'homme, il n'en est point d'assez affreux pour se dire intrépidement à lui-même: « Je m'abandonne au crime, » à l'inhumanité, comme à la perfection de ma nature; il est beau d'aimer le vice et de haïr la vertu; il est plus noble d'être ingrat que reconnaissant. »

Encyclop., t. 17, pag. 176.

(1) Loin d'ajouter cela, J. J. Rousseau avance

que si l'homme ne connaissait pas d'autre loi que son intérêt personnel il se porterait aisément aux plus grandes scélératesses: l'ami serait tout prêt de trahir son ami, le citoyen de livrer sa patrie, le fils d'égorger son père pour jouir de sa succession, et qu'il ne manquerait pas d'en saisir l'occasion dès qu'il pourrait le faire secrètement et impunément.

On parle, dit encore J. J. Rousseau, du cri des remords, qui punit en secret les crimes cachés, et les met si souvent en évidence. Hélas! qui de nous n'entendit jamais cette importune voix? On parle par expérience, et l'on voudrait étouffer ce sentiment, qui nous donne tant de tourments. Obéissons à la nature; nous connaissons avec quelle douceur elle règne, et quel charme on trouve, après l'avoir écoutée, à se rendre un bon témoignage de soi. Le méchant se craint et se fuit. Rien de mieux que ce que nous venons de citer de J. J. Rousseau, à qui on peut approprier ce qu'on a dit d'un autre docteur de l'incrédulité (Bayle), qu'il n'excelle pas moins à exprimer les bonnes choses que les mauvaises, *Ubi male, nihil pejus; ubi bene, nihil melius.*

Rien aussi de plus conforme pour le fond à ce qu'enseigne l'Apôtre dans le second chapitre de son Epître aux Romains, et à l'interprétation que les meilleurs commentateurs donnent aux textes que nous allons en extraire. L'affliction et la tristesse sont le partage de tout homme qui fait le mal, premièrement du Juif, qui a reçu plus de secours pour ne le pas faire, puis du Gentil, qui en a reçu moins; mais la gloire, l'honneur et la paix sont le partage de tout homme qui fait le bien, du Juif premièrement, puis du Gentil. Qui dit Gentil ne dit pas toujours idolâtre. Dans le style des Hébreux, tout homme qui n'est pas Juif d'origine, est Gentil. S. Paul ne parle point ici des Gentils idolâtres, mais des adorateurs du vrai Dieu. Tels ont été avant la loi de Moïse et la venue du Messie, Enoch, Noé, Melchisedech, Job, Jethro, Naaman, et plusieurs autres qui, aidés de la grace, ont pratiqué la loi naturelle. Quoique Gentils, ils ont été récompensés comme les Juifs fidèles observateurs de la loi mosaïque. Dieu ne fait point acception de personnes: il ne fait attention qu'au mérite et au démerite, il récompense la vertu, il punit le crime partout

ailleurs cette proposition. Puisque de toutes les aversions que nous donne la nature la plus forte est celle de mourir, il s'ensuit que tout est permis pour elle à quiconque n'a nul autre moyen possible pour vivre. Proposition dont les conséquences aussi affreuses qu'évidentes sont que dans le cas qu'elle énonce il n'y a aucun forfait, aucun attentat défendu; et qu'il est alors permis de tuer l'ami le plus intime, le père le plus tendre, le meilleur des rois, et de causer la ruine entière de la patrie. « On voit par là, dit la Sorbonne dans sa Censure du livre intitulé *Emile* ou de l'Education, jusque où conduisent les maximes du nouvel instituteur, l'opposition de sa prétendue philosophie au bien de toute société publique et privée, et quel monstre deviendrait un élève formé par les leçons d'un tel maître et imbu de sa doctrine détestable. Page 38.

où il les trouve. *Ceux qui ont péché sans la loi, périront sans la loi.* Que les Gentils ne disent point : nous n'avons pas reçu la loi de Moïse ni celle de Jésus-Christ, comment pouvons-nous connaître la volonté de Dieu ? Ceux qui pèchent sans avoir connu la loi écrite périront sans être jugés par cette loi. S'ils n'ont pas connu la loi écrite, ils ont connu la loi naturelle, gravée par le doigt de Dieu au fond de leur âme.

Lorsque les Gentils, qui n'ont pas la loi écrite, sont naturellement, en suivant la loi naturelle, les bonnes œuvres morales qui sont commandées par la loi, ils se tiennent à eux-mêmes lieu de loi écrite; ils font voir que ce qui est prescrit par la loi est écrit dans leur cœur; ainsi que la conscience leur en rend témoignage par la diversité des réflexions et des pensées qui les accusent ou qui les défendent. La nature leur fournit deux principes de morale et de conduite : le premier est la lumière de la raison, le second est le dictamen de la conscience. Par la raison ils discernent le bien du mal; par la conscience ils sentent intérieurement si ce qu'ils font est juste ou injuste. L'un et l'autre, unis ensemble, forment un secours général que Dieu donne aux uns plus, aux autres moins, mais à tous autant qu'il en faut pour les rendre inexcusables lorsqu'ils transgressent la loi naturelle. Secours qui ne consiste pas dans la seule connaissance des devoirs que cette loi impose, mais encore dans l'inclination qui porte à y satisfaire, qui est suivie de contentement et de paix lorsqu'on y satisfait, de chagrin et de trouble lorsqu'on y manque. L'aversion et la répugnance que d'abord l'on ressent avant que de commettre le crime; la confusion, la honte, le déplaisir, la synderèse qui, dès qu'on l'a commis, se font vivement sentir, ne sont-ce pas des preuves convaincantes qu'on a eu tort de résister et à la lumière qui tâchait d'en dissuader, et au bon mouvement qui s'efforçait d'en détourner ? S. François Xavier a eu donc raison de faire aux Japonais la réponse que nous en avons ci-devant (Col. 662) rapportée : il leur fit sagement observer que la connaissance naturelle qu'on a que l'homicide, le larcin et l'adultère doivent être fuis est cause que l'on cherche des lieux écartés et obscurs pour les commettre ; et qu'après les avoir commis, on sent les reproches de la conscience, qui accuse toujours secrètement les coupables, bien que leurs mauvaises actions ne soient pas connues du public, ni même défendues par les lois humaines.

J. J. Rousseau a donc aussi raison de dire que le méchant se craint et se fuit, parce qu'il veut et ne peut étouffer le cri des remords qui lui donnent tant de tourments, et qui le punissent en secret des crimes cachés. C'est aussi avec raison qu'il ajoute que, *En tout pays aimer Dieu par-dessus tout et son prochain comme soi-même, c'est le sommaire de la loi; qu'il n'y a point de religion qui dispense des devoirs de la morale; que le culte intérieur est le premier de ces devoirs; mais a-t-il raison d'en conclure la suffisance de*

la religion naturelle, en disant : *Quand je serais né dans une île déserte, quand je n'aurais point vu d'autres hommes que moi, quand je n'aurais jamais appris ce qui s'est fait anciennement dans un coin du monde; si j'exerce ma raison, si je la cultive, si j'use bien des facultés immédiates que Dieu me donne, j'apprendrais de moi-même à le connaître, à l'aimer, à aimer ses œuvres, à vouloir le bien qu'il veut, et à remplir, pour lui plaire, tous mes devoirs sur la terre.*

Sans examiner à présent s'il a raison de tenir ce langage qui, susceptible d'un bon et d'un mauvais sens, demande une explication que nous donnerons dans la suite, contentons-nous d'en tirer contre lui un argument *ad hominem*, et disons-lui : En supposant vrai ce que vous soutenez, qu'il suffit pour plaire à Dieu d'observer la loi naturelle, il est faux que ceux qui n'ont pas entendu parler de Moïse ni de Jésus-Christ aient sujet de se plaindre, et que vous ayez lieu d'accuser la doctrine chrétienne de nous dépeindre un Dieu partial, qui commence par se choisir un peuple et proscrire le reste du genre humain. Bien loin de le dépeindre tel, n'enseigne-t-elle pas avec S. Paul (Rom. 10-13) que le Dieu des Juifs est aussi le Dieu des Gentils; que tous ceux qui croient en lui ne seront point confondus ; qu'il n'y a point en cela de distinction entre les Juifs et les Gentils, parce qu'ils n'ont tous qu'un même Seigneur, qui répand ses richesses sur tous ceux qui l'invoquent ? N'enseigne-t-elle pas avec S. Pierre que ce n'est pas seulement des juifs et des chrétiens, mais généralement de tous les hommes de quelque pays et de quelque nation qu'ils soient qu'on peut dire avec vérité que *quiconque craint Dieu et fait les œuvres de la justice est agréable à ses yeux* (Act. 10, 35). Un fait qu'on lit dans les mémoires de la Chine (1), et plusieurs autres semblables qu'on peut voir dans le Recueil des lettres édifiantes

(1) Un jeune homme faisant voyage dans la province de *Chensi*, où j'étais, trouva en chemin une bourse de dix ou douze écus. Il eut assez de bonne foi pour chercher la personne à qui elle appartenait, et de la lui rendre. Cette action parut héroïque aux Chinois; et le mandarin du lieu qui en fut averti ne voulut pas la laisser sans récompense. Il en fit lui-même l'éloge par un discours qu'on imprima en gros caractères, et qu'on afficha à la porte du palais. Mais Dieu, à qui les vertus mêmes naturelles sont agréables, fit à ce jeune homme une grâce infiniment plus grande. Car comme il continuait son voyage, une personne inconnue l'aborda, et lui dit : Comment avez-vous rendu si généreusement cet argent ? Savez-vous bien qu'il n'appartient qu'aux chrétiens de faire de semblables actions, et que, dans l'état où vous êtes toutes vos vertus n'empêcheront pas que vous ne soyez damné ? Si vous me croyez, vous irez trouver le Père des chrétiens, et vous embrasserez sa Religion, sans laquelle la droiture et l'équité naturelles vous seront inutiles après la mort. Il obéit sur-le-champ, et rebroussa chemin pour me venir trouver. Il me raconta avec beaucoup de simplicité ce qui lui était arrivé, et il me disait de temps en temps : Qu'est-ce qu'être chrétien, et que voulez-vous que je fasse ? Je l'instruisais avec d'autant plus de facilité, que rien ne lui faisait de la peine. Au reste il était d'une innocence et d'une candeur

tes être arrivés à plusieurs infidèles qui avaient bien vécu, et qui, peu de temps avant leur mort, furent instruits, convertis, baptisés par des missionnaires survenus inopinément, confirmant la même vérité, et fournissent la solution des difficultés que les bonzes proposaient à l'Apôtre du Japon. Quoi donc, s'écriaient-ils, nos pères brûlent éternellement dans l'enfer pour n'avoir pas observé la loi chrétienne dont ils n'avaient pas entendu parler ! *L'homme de Dieu*, dit le saint Evêque de Genève, leur répondit que la divine loi naturelle était plantée en l'esprit de tous les mortels, laquelle si leurs devanciers eussent observée, la céleste lumière les eût sans doute éclairés (*Traité de l'amour de Dieu*, l. 4, c. 5).

Qui sait, pouvait-il ajouter, si elle n'en a pas éclairé plusieurs et même un grand nombre, soit pendant leur vie, soit à la mort, en leur inspirant la foi et les sentiments d'une salutaire pénitence, dont la violence de leur mal ne leur a pas permis de donner au dehors aucun signe ? Qui sait si Dieu, durant le cours de tant de siècles écoulés avant et depuis le déluge, n'a pas opéré en leur faveur beaucoup d'insignes miracles dans l'ordre de la grâce, en s'écartant des voies ordinaires de sa providence surnaturelle ? *Qui est-ce qui pourra raconter les effets de sa toute-puissance* (1), *et comprendre jusque où vont ses miséricordes* (Ps. 105, 2, et 106, 42) ? Au reste, s'ils éprouvent les châtiments de sa justice,

qui me charmaient ; ainsi, quand je le jugeai bien disposé, je lui donnai le baptême, et je le mis en état de sanctifier à l'avenir ses bonnes inclinations. *Tome II*, pag. 252.

M. Collet, dans la Vie qu'il a écrite de S. Vincent de Paul, rapporte qu'une femme, habitante de l'île de Madagascar, et convertie par un missionnaire, recourait à Dieu longtemps avant sa conversion, et qu'en tout, mais particulièrement lorsqu'elle semait et recueillait les choses nécessaires à la vie, elle lui disait, en regardant en haut : *C'est toi, ô Dieu, qui peux faire venir tout ce que je plante, et qui as fait venir tout ce que je recueille. Si tu en avais besoin je te le donnerais, et j'ai la volonté d'en donner à ceux qui n'en ont pas*. C'est ainsi, ajoute-t-il, que dans le sein même des ténèbres et de l'infidélité, il se trouve quelques rayons de lumière qui, avec le secours de la grâce, conduisent à Dieu et disposent à son service. *T. 1, l. 15, pag. 448*.

(1) Comme il ne faut qu'un instant pour faire d'un juste un grand pécheur, un réprouvé, il ne faut aussi qu'un moment pour faire d'un grand pécheur et d'un infidèle un juste et un saint. Le père Calmet (*T. 9, 28*) observe judicieusement que, lorsqu'il est question de prononcer sur le salut, ou sur la damnation des hommes, on ne saurait apporter une trop grande réserve, ni user de trop de précaution. Les ressorts de la providence, les secrets de la sagesse et les trésors de la miséricorde de Dieu nous sont trop inconnus ; ses voies sont trop au-dessus des nôtres, pour oser les soumettre à notre jugement et à nos décisions. Il peut, par sa grace toute-puissante, changer les dispositions les plus criminelles d'un cœur endurci. Il peut, quand il lui plaît, nous ôter le cœur de pierre pour nous donner un cœur de chair, et réduire les volontés les plus rebelles sous le joug de son amour et de sa grâce. Il peut dans un moment faire passer un voleur de la croix dans le paradis.

ce n'est qu'autant et à proportion qu'ils ont eu plus ou moins de secours et de moyens d'éviter les péchés qu'ils ont commis ; et si ces moyens, ces secours ont été petits et modiques, et que l'abus qu'ils en ont fait ait été pareillement modique, leurs peines le sont aussi ; s'ils ont été beaucoup moins aidés pour se sauver que de mauvais chrétiens qui, quoique très-abondamment secourus, se sont damnés, ils sont beaucoup moins punis qu'eux, et ils recevront un traitement plus tolérable au jour du jugement, où Dieu rendra à chacun selon ses œuvres (*Matth. 10, 15; 16, 27*). Mais vous, pouvait encore dire S. François Xavier aux Japonais, vous vers qui le Seigneur m'a fait venir des extrémités de l'Europe à travers de tant de mers et de périls pour vous faire entendre sa voix par ma bouche ; si vous endurez vos cœurs pour ne pas croire à l'Evangile, malgré tous les motifs que je vous expose et tous les prodiges que j'opère pour vous en persuader la créance, avec quelle rigueur ne serez-vous pas traités en ce jour terrible ? la doctrine céleste que je vous annonce et que vous auriez rejetée vous accuserait au tribunal du souverain Juge. Vos ancêtres eux-mêmes s'élèveraient contre vous et vous condamneraient, en vous reprochant d'avoir reçu en vain cette grâce signalée de vocation à la foi, dont plusieurs auraient vraisemblablement profité si elle leur avait été accordée comme à vous : mais j'ai une meilleure opinion de vous et de votre salut (*Hebr. 6, 9*), pour lequel, après tant de travaux et de fatigues, je donnerai très-volontiers ma vie (*2 Cor. 12, 15*).

Troisième secours général : Le spectacle de la nature, le livre du monde ouvert à tous les yeux.

Les perfections invisibles de Dieu sont devenues visibles par la connaissance qu'en donnent les créatures (*Rom. 1, 20*), dont la beauté, la grandeur, la puissance, la bonté, font voir combien à plus forte raison celui qui les a faites est beau (1), grand, puissant, bon,

(1) Dieu à la vérité ne montre pas à découvert aux habitants de la terre, comme aux bienheureux citoyens du ciel, tous les attraits, tous les charmes de son incomparable beauté. Mais ne fait-il pas briller quelques rayons de leur éclat dans ses merveilleux ouvrages ? Ne fait-il pas rejaillir quelques étincelles de leur splendeur sur le soleil, le chef d'œuvre de ses mains, le vase admirable qu'il a fait pour être le grand luminaire du jour (*Ecclesi. 43, 2*) ; sur la lune, dont il a rendu la face aussi luisante que majestueuse pour éclairer pendant la nuit ; sur les étoiles qui, comme des flambeaux suspendus aux voûtes immenses élevées au-dessus de nos têtes, répandent de toutes parts une lumière étincelante ; sur l'Arc-en-ciel qui, par la douce vivacité de ses couleurs artistiquement mêlées, nous invite à louer celui qui l'a fait si beau (*Ibid. 45, 12*) ? Ne fait-il pas encore apercevoir quelques traits de son éminente beauté dans la parure de certains oiseaux superbes, auxquels il a prodigué les plus pompeux ornements ; dans le spectacle des campagnes tapissées d'une agréable verdure, et partagées en montagnes, en plaines, en côtes, en vallons, dont le mélange et la différente configuration produisent un charmant coup d'œil ; mais surtout dans l'aspect des parterres émaillés

digne d'être admiré, adoré, loué, aimé. *Les cieux annoncent partout sa gloire : en exposant à tous les yeux ce qu'ils contiennent de merveilles, ils montrent à tous les peuples l'Auteur de l'univers. Les hommes de tous les siècles et de toutes les nations ont pu y apercevoir son éternelle puissance et sa divinité (Rom. 1, 20) : car, s'ils ont bien pu avoir assez de lumières pour connaître l'ordre du monde, comment n'ont-ils pas découvert plus aisément celui qui en est le Dominateur (Sap. 13, 9) ?* Quand même le spectacle magnifique du firmament et du nombre innombrable de ces globes lumineux, qui brillent d'une flamme si pure et si vive, n'aurait frappé qu'une seule fois leur vue, il aurait pu et dû les convaincre de l'existence d'un premier et souverain Etre. Combien plus d'impression a dû faire sur leur esprit la continuité de ce spectacle, la succession si réglée des jours et des nuits, le cours des astres qui se fait avec tant d'ordre que, depuis tant de siècles pendant lesquels on a fait tant d'observations astronomiques, on n'a jamais remarqué le moindre dérangement dans aucun d'eux ! Combien donc a été déraisonnable et criminelle l'inattention ou la dépravation des hommes, lorsque idolâtres ou impies, ou fascinés par l'enchantement de la bagatelle (Sap. 4, 12), ou aveuglés par leur malice (Ibid. 2, 21), ils n'ont pas aperçu les traces manifestes qu'a laissées dans toutes ses œuvres la main puissante et industrieuse de ce grand Architecte, qui a construit l'édifice du monde avec tant de solidité, qui l'a arrangé avec tant de symétrie, qui l'a orné avec tant de magnificence ! Si en se bornant à regarder ces beaux ouvrages sans penser à l'Ouvrier suprême qui les a faits et qui les gouverne ils se sont privés d'un grand secours qui les eût aidés à connaître, à aimer, à glorifier leur Créateur, n'est-ce pas l'inapplication de leur esprit, ou la corruption de leur cœur qui en a été la cause ? N'est-ce donc pas avec

d'une multitude de fleurs, que sa sagesse en se jouant dans leur structure a pris plaisir à diversifier en mille manières ? Voyez la figure gracieuse et noble que'elle a donnée à une plus grandes qui s'élèvent avec un port plein de dignité. Regardez la forme élégante et légère dont elle a fait présent aux autres plus déliées, et façonnées avec plus de délicatesse. Admirez la distribution des couleurs dont elle les a parées, et la variété des nuances dont elle les a embellies avec tant d'agrément, qu'il n'y a point d'art capable de les imiter et d'égaliser, par exemple, le pourpre des roses ou la blancheur des lis. N'est-ce pas ce qui a fait dire à Jésus-Christ que Salomon, dans toute sa gloire n'était pas aussi richement vêtu que l'est un de ces lis qui fleurit aujourd'hui, et qui demain sera jeté au feu ? Si donc ces fleurs, quoique fragiles, et ces autres créatures, quoique imparfaites et périssables, ont néanmoins quelque chose de beau qui plaît, qui réjouit, qui ravit, combien plus est ravissante la beauté du Créateur, cette beauté immortelle, infinie, universelle, qui seule a produit toutes les autres, qui seule les renferme toutes sans nul mélange d'imperfection, qui seule les change toutes, sans jamais changer elle-même ! *Quanta pulchritudo, ubi rerum omnium species sine defectu vigent, sine transitu permanent, sine corruptione consistunt, sine mutabilitate æternæ sunt !* S. Aug., de Spir. et Anim., c. 5.

grande raison que Lactance dit d'Epiciure, que c'était un étrange prodige d'égarement d'esprit qu'il se fût trouvé un homme assez fou pour croire que le monde était l'ouvrage du hasard ; mais que c'en était encore un autre plus étrange qu'il se fût trouvé après lui d'autres hommes qui eussent suivi sa folie ? Je ne sais (ce sont les paroles de Cicéron, étonné des monstrueuses extravagances de l'esprit humain) comment il arrive qu'on ne puisse rien dire de si absurde qui n'ait été avancé par quelqu'un des philosophes (L. 2 de Divin.).

N'insistons pas davantage sur ces vérités. J. J. Rousseau que nous combattons, les admet, quoique en se contredisant soi-même (1). *J'aperçois, dit-il, Dieu dans ses œuvres ; je le sens en moi, je le vois tout autour de moi.... J'ai donc refermé tous les livres. Il en est un seul ouvert à tous les yeux, c'est celui de la nature. C'est dans ce grand et sublime livre que j'apprends à servir et à adorer son divin Auteur. Nul n'est excusable de n'y pas lire, parce qu'il parle à tous les hommes une langue intelligible à tous les esprits. Quand je serais né dans une île déserte, quand je n'aurais point vu d'autres hommes que moi, quand je n'aurais jamais appris ce qui s'est fait anciennement dans un coin du monde, si j'exerce ma raison, si je la cultive, si j'use bien des facultés immédiates que Dieu me donne, j'apprendrais de moi-même à le connaître, à l'aimer, à aimer ses œuvres, à vouloir aimer le bien qu'il veut, et à remplir, pour lui plaire, tous mes devoirs sur la terre (Emile, t. 3, p. 44 et 124).*

Ce que J. J. Rousseau dit de lui-même n'a-t-on pas droit de l'appliquer à chacun de tant de millions d'hommes, dont il assure, au même endroit, qu'aucun n'a jamais ouï parler ni de Moïse ni de Jésus-Christ ? Il tâche de tourner en dérision les théologiens qui, dit-il, se tirent d'affaire en envoyant obligeamment un ange instruire quiconque, dans une ignorance invincible de la religion révélée, aurait vécu moralement bien. La belle invention, continue-t-il, que cet ange ! Non contents de nous asseoir à leurs machines, ils mettent Dieu lui-même dans la nécessité d'en employer. Mauvaise plaisanterie de sa part, et nouvelle calomnie par laquelle il impute à ces théologiens d'enseigner que la mission d'un ange, dans l'hypothèse en question, serait l'unique moyen dont Dieu pourrait se servir, et dont par conséquent il serait dans la nécessité de faire usage pour instruire de la révélation un homme qui l'ignorait invinciblement. Ils enseignent au contraire que Dieu peut par

(1) Il soutient ailleurs que l'aveuglement qui empêche de croire en Dieu n'est pas volontaire non seulement dans les insensés, mais encore dans ceux qui, séquestrés de toute société dès leur enfance, auraient mené jusqu'à la vieillesse une vie absolument sauvage, privés des lumières qu'on n'acquiert que dans le commerce des hommes. Car, ajoute-t-il, il est d'une impossibilité démontrée qu'un pareil sauvage pût jamais élever ses réflexions jusque à la connaissance du vrai Dieu (Emile, t. 2, p. 246, 247 ; et ibid. 14, 15). Ces propositions, diamétralement opposées à celles rapportées ci dessus, font voir que c'est une vérité démontrée qu'il se contredit soi-même.

lui-même, et sans employer le ministère d'aucun ange, révéler les mystères de la Religion, ainsi qu'il les révéla autrefois à des prophètes et à d'autres écrivains divinement inspirés. C'est d'ailleurs avec raison qu'ils soutiennent que Dieu ne manquant jamais, dans les choses nécessaires aux hommes de bonne volonté qui désirent, demandent, recherchent de tout leur cœur la vérité et la vertu, emploie en leur faveur des machines, c'est-à-dire des voies extraordinaires et miraculeuses, lorsque leurs besoins le demandent : ils en apportent pour exemple et pour preuve ce qu'on lit dans les Actes des apôtres de l'apparition d'un ange au centurion Corneille, dont les prières et les aumônes montées jusqu'à Dieu (Act. 10, 4) méritèrent ce prodige nécessaire, ou fort utile pour son salut.

Mais, dit l'incrédule, ne lit-on pas aussi dans les mêmes Actes que, dans les siècles passés, avant la prédication de l'Evangile, Dieu a laissé marcher toutes les nations dans leurs voies ? paroles dont Jansénius a inféré qu'il leur a refusé tout moyen de salut. Il faut, lui répondons-nous, pour bien entendre le sens de ces paroles de l'Apôtre, y joindre celles qui suivent par manière d'explication : Dieu cependant n'a pas cessé de rendre témoignage de ce qu'il est, en faisant toujours du bien aux hommes. Il est vrai que, dans les siècles passés, Dieu n'a point donné aux nations dont il n'avait pas fait à un titre spécial son peuple une forme déterminée de culte extérieur et des cérémonies révélées de religion : il les a abandonnées à ce que la lumière naturelle et la grace du Créateur, qui leur était accordée ou offerte, leur fournissait de secours suffisants pour connaître la vérité et pratiquer la vertu. Ces nations, en usant mal de leur raison, se sont évanouies dans leurs pensées. Dieu les a livrées à leurs erreurs volontaires ; il a permis qu'elles aient follement encensé des divinités non seulement fausses, mais encore vicieuses (1). Ne croyez pas cependant que ces hommes séduits manquassent de moyens de connaître et d'aimer l'Auteur de leur être. Dieu n'a jamais cessé de se rendre à lui-même un témoignage éclatant aux yeux de l'univers. Sa provi-

dence s'est toujours manifestée par ses bienfaits, en dispensant les pluies du ciel et les saisons favorables pour les fruits de la terre (Act. 14, 16). Il ne s'est point caché aux peuples gentils ; il n'a tenu qu'à eux de le connaître : que ne profitaient-ils des lumières qu'il leur donnait ? Ses bienfaits ont rempli de joie leurs cœurs (Ibid.) : que ne lui rendaient-ils les actions de grâces qu'ils lui devaient ? Pourquoi, malgré les cris de leur conscience, ont-ils abusé de ses dons et de leur libre arbitre ? S'ils se sont égarés dans leurs voies, s'ils se sont perdus, à qui doivent-ils s'en prendre, sinon à eux-mêmes, seuls artisans de leur malice et de leur supplice ?

Au reste, ce que dit S. Paul que, dans les siècles passés, tous les peuples ont marché dans leurs voies perverses, doit se prendre dans une étendue non physique, mais morale, et s'entendre non de la totalité entière des siècles et des nations, mais de la plupart et du très-grand nombre ; selon la règle donnée par S. Jérôme, qui, dans sa lettre 146, dit et prouve par plusieurs exemples que le terme *tout* ne doit souvent s'entendre dans l'Ecriture que de la très-grande partie. Règle que firent valoir des docteurs de Sorbonne, dont parle l'auteur des Mémoires chronologiques (Tom. 3, p. 165 et suiv.), et qui s'opposèrent à la censure de quelques propositions désérées à cette célèbre Faculté.

Il est vrai, dit l'un d'eux, que Dieu a donné aux Juifs la loi écrite ; mais dirons-nous que la loi donnée à ce peuple fut un arrêt de malediction et de réprobation prononcé contre toutes les autres nations du monde ? Ce serait une impiété et un blasphème que de le dire. Elles ont donc pu, ces nations, avec la grace du futur Rédempteur, adorer et servir leur Créateur dans la loi de nature. Parce que le Seigneur a pris le nom de Dieu d'Abraham, dirons-nous qu'il a cessé d'être le Dieu de Melchisédech, de Job et de tous ses autres adorateurs ? Bien loin qu'en vertu du pacte que Dieu fit avec Abraham et avec sa postérité il ait rejeté les autres peuples, ne dit-il pas à ce patriarche qu'il serait le père de plusieurs nations, et que toutes les races de la terre seraient bénies en lui ? Oui, toutes les nations du monde qui ont reçu l'Evangile par la grace de Jésus-Christ, fils d'Abraham, ont été bénies en ce patriarche ; mais Job, Melchisédech, le peuple Ninivite ont été aussi bénis en lui, puisque ils n'ont cru et adoré le Seigneur que par la grace de ce même fils Abraham (1).

Rapporterons-nous en abrégé les preuves qu'employèrent d'autres docteurs, pour montrer que ce passage, *Notus in Judæa Deus*, ne signifiait nullement que Dieu ne fût connu que dans la Judée ? Dirons-nous qu'Abraham, ayant demeuré vingt ans en Egypte, n'avait pas manqué d'y répandre la connaissance du vrai Dieu ; que Joseph y étant vice-

(1) L'idolâtrie, cette fille de l'ignorance de l'esprit et de la dépravation du cœur, ne tarda pas à se répandre avec les descendants de Noé dans la plupart des contrées qu'ils allèrent habiter après le déluge. A la vérité l'homme le plus grossier et le plus barbare trouvait dans sa raison l'idée d'un Etre souverain gravée par le doigt même du Créateur ; mais c'était un frein trop incommode aux passions de son cœur. Elles s'efforcèrent de le rompre ; et si elles ne purent effacer entièrement cette image de la Divinité empreinte au-dedans de nous-mêmes et dans les magnifiques ouvrages qui font admirer la sagesse et la puissance de l'Ouvrier, elles en obscurcirent les traits les plus marqués, pour y substituer des dieux qui les favorisassent. Ainsi l'homme raisonnable, mais abandonné à ses passions, s'aveugla jusque à se faire des dieux qui auraient à peine mérité le nom d'hommes, tant ils étaient vicieux ! ou plutôt, il personnifia et divinisa le vice même, pour s'y livrer sans remords. *Hist. de l'Eglise gallicane*, tom. 4, page 23.

(1) Voyez *Journal historique des assemblées tenues l'an 1700 en Sorbonne pour condamner les Mémoires de la Chine*, page 224 et suiv.

roi, y avait aussi fait connaître le Dieu de ses pères; que Job, suivant Eusèbe et Aristée, était prince aussi bien que ses trois amis, et qu'ainsi leurs peuples, aussi bien qu'eux, connaissaient le vrai Dieu; que Job avait même connu le Rédempteur; que les Ninivites, qui étaient un grand peuple, ainsi qu'il paraît par la prodigieuse étendue de Ninive, ont fait une pénitence digne d'être proposée pour modèle aux Juifs par Jésus-Christ même, et que par conséquent ils ont cru en Dieu, comme l'assure S. Augustin? Ajouterons-nous que les sibylles, tant louées par les SS. pères, avaient connu et fait connaître le vrai Dieu, et avaient même prédit la venue d'un réparateur du genre humain; que les druides, instruits par les sybilles, avaient dédié un temple à la Vierge-Mère; que les brachmanes, ainsi appelés parce qu'ils descendaient d'Abraham, avaient, selon Orosius, connu Jésus-Christ même, et avaient eu quelques notions du mystère de la Trinité; que l'idolâtrie, suivant Arnobe et Varron, ne s'était établie dans le monde qu'après la naissance de Cybèle, la mère des dieux, et par conséquent plus de huit cents ans après le déluge; que pendant cet espace de temps, suivant S. Cyrille, la connaissance du vrai Dieu s'était répandue avec les descendants de Noé; que, selon le même père, les Chaldéens n'étaient pas seulement astronomes, mais qu'ils avaient la véritable sagesse, laquelle renferme sans doute la connaissance de Dieu; que les fils d'Agar, Egyptienne, au nombre de douze, avaient régné en Arabie, et qu'ils avaient connu Dieu; que Trismégiste, Egyptien, avait même, selon Lactance, connu la divinité du Verbe; que la reine de Saba, au sentiment de Gênébrard, de Postel, de Nicéphore, a instruit son peuple des dogmes de la vraie Religion qu'elle avait appris de Salomon; que Naaman, Syrien, les apprit du prophète Elisée, et qu'il n'est pas probable qu'un général d'armée, comme Naaman, n'ait attiré personne au culte de Dieu qu'il adorait; que, suivant Théodoret, Nabuchodonosor converti fit pénitence, et embrassa la vraie Religion; que Cyrus, instruit par Daniel, avait connu le Seigneur du ciel, comme celui dont il tenait tous ses royaumes; que, dans ce passage de S. Paul, *Premièrement au Juif, et ensuite au Grec* (Rom. 1, 16) Théodoret entend par ce dernier mot les Gentils, qui, ayant vécu avant Jésus-Christ hors de la loi, n'ont pas laissé d'adorer le vrai Dieu; que les mages qui sont venus soit de Perse, soit d'Arabie, adorer Jésus-Christ, étaient, selon plusieurs auteurs, de petits rois, et qu'on ne pouvait douter que leurs peuples, du moins en partie, n'eussent connu et adoré le vrai Dieu aussi bien qu'eux?

Rapporterons-nous d'autres preuves dont se sert le savant auteur d'un discours sur la mythologie, pour montrer que les vestiges des principaux dogmes de la religion révélée sur les trois états du monde, se rencontrent dans la théologie de toutes les nations? La crainte de trop étendre cette dissertation nous oblige à nous contenter d'exhorter à

les lire dans ce discours, où l'on distingue, 1° un état avant que les biens et les maux fussent mélangés; 2° un état où ils ont été mêlés et confondus; 3° un état où les maux seront détruits et où les biens subsisteront sans mélange. Le premier est l'état de la nature innocente, nommé par les poètes le siècle d'or; le second celui de la nature déchue; le troisième celui de la nature qui devait être réparée, et qui en effet l'a été par Jésus-Christ, dont le patriarche Jacob avait prédit qu'il serait l'attente des nations, *Et ipse erit expectatio gentium* (Gen. 49, 10). Elles avaient donc quelque notion, du moins obscure et confuse, de sa venue future; car on n'attend nullement ce dont l'on n'a nulle notion. Le Messie est aussi nommé le *Désiré des nations*. Elles avaient donc quelque connaissance de sa venue future; car l'on ne désire nullement ce que l'on ignore entièrement.

Mais d'où leur venait cette connaissance? Sans insister sur ce qu'ont pensé là-dessus S. Isidore de Séville (1), Richard de S.-Victor (2), et le P. Thomassin (3), ne suffit-il

(1) Ante adventum Domini tantum Prophetæ et pauci ex omni populo fœsti donum sancti Spiritus merebantur, etc., Christi adventum non tantum plebis judææ Sancti prophetantes expectaverunt, sed fuisse etiam in nationibus plerosque sanctos viros prophetia donum habentes, quibus per Spiritum sanctum Christus revelabatur, et a quibus ejus expectabatur adventus, sicut Job, sicut Balaam, qui Christi utique prædicaverunt adventum. L. 1, c. 15.

(2) Ecce venit desideratus cunctis gentibus. Non dicit, Desiderandus, sed Desideratus, ut intelligas in omni gente aliquos aliquando in ejus desiderio flagrasse. Erat igitur ejus adventus a multis Gentium præcognitus et ardentè desideratus. Ad hanc tamen cognitionem paulatim et per intervalla temporum pedetentim ascenderant. Nam primo quidam eorum divinitus illuminati, et naturali ratione edocti intelligebant quantis tenebris idololatriæ universum pene genus humanum involutum erat. Alii altius illuminati captivitatis nostræ miseriam damnationisque sententiam plenius intelligebant. Alii etiam gratiæ manu ductione invenerunt modum reparationis. De Incarnat. Verbi, c. 8.

(3) Dieu a fait naître entre les païens, dans tous les siècles, quelques personnes à qui il a donné une lumière et une abondance de grâces tout extraordinaire, afin qu'ils fussent les maîtres et les exemples de leurs nations, et comme les instruments de la vocation générale. La loi de Moïse avait en quelque façon été donnée à tous les hommes qui pouvaient en être prosélytes. Le peuple hébreu était dans le monde comme une lumière éclatante qui montrait la véritable Religion à tout le genre humain..... Il était comme le prophète général et perpétuel de toutes les autres nations du monde, qui voyaient ou apprenaient par le bruit public toutes les merveilles que Dieu faisait en sa faveur, et recevaient par ce moyen les instructions nécessaires pour leurs conversions..... Les prodiges que Dieu fit en faveur de son peuple dans ces pays étrangers furent publiés par toute la terre, et firent connaître partout la toute-puissance du Dieu véritable. Les termes de l'Écriture sont formels sur ce sujet dans le livre de Tobie : *Idco dispersit vos inter gentes quæ ignorant eum, ut vos enarretis mirabilia ejus, et factis scire eos, quia non est alius Deus omnipotens præter eum*. Les prophètes Elisée, Daniel, Jonas et plusieurs autres traitèrent avec les plus grands monarques de la Gentilité, et leur firent voir à eux et à leurs peuples où était la vraie Religion. 5° Mém. sur la Grâce, c. 21, 22, 23.

pas de dire qu'après le déluge les peuples descendus des fils de Noé, qui la leur avait communiquée, l'avaient vraisemblablement conservée, comme par tradition, pendant plusieurs siècles, et qu'après la destruction de Samarie et de Jérusalem les Juifs, dispersés parmi les nations, ne leur laissaient pas ignorer que la venue du Messie qu'ils attendaient serait pour elles toutes une source de bénédictions, conformément à la promesse faite à Abraham. On sait qu'ils avaient beaucoup de zèle pour instruire de leur religion les Gentils, puisqu'ils couraient la mer et la terre pour faire un seul prosélyte (*Matth. 23, 15*) ; ils en faisaient un grand nombre, ainsi que le prouve le P. Calmet (*Tom. 8, p. 204*), par les témoignages de plusieurs auteurs païens, et surtout par celui d'Horace.

Le même écrivain a composé une savante dissertation, dans laquelle il examine si les Gentils, qui n'ont connu ni la loi de Moïse, ni l'Evangile, ont pu être sauvés. *C'est sur quoi, dit-il, il y a quelque partage de sentiments parmi les pères. Les uns ont prétendu que les Gentils, qui ont connu Dieu, et qui ont vécu d'une manière louable, et conforme à la loi naturelle, ont été sauvés par le mérite de leur vie. D'autres ont cru que les Gentils avaient été détenus dans les enfers, jusque au temps que Jésus-Christ y descendit, et y prêcha la pénitence ; qu'alors ayant cru en lui ils méritèrent par leur foi que Dieu les recût dans la béatitude. D'autres enfin soutiennent, que tous ceux qui n'ont eu ni le don surnaturel de la foi, ni l'espérance au Messie, ni les lumières de la grace, n'ont pu parvenir au salut. Parmi une foule de textes des saints docteurs qu'il y cite, ceux de S. Clément d'Alexandrie ont fort attiré notre attention, parce qu'ils sont fort analogues à notre sujet. Leur explication, faite avec beaucoup d'ordre et de netteté, ne servira pas peu à montrer, 1^o quelle différence il y a entre les secours généraux, éloignés, surnaturels seulement à quelques égards, et les secours spéciaux, prochains, entièrement surnaturels dont nous avons parlé ci-dessus ; 2^o comment le bon usage de ceux-là conduit à la réception de ceux-ci, sans que la gratuité de la foi nuise à la nécessité de la foi en Jésus-Christ pour le salut. Enfin pourquoi l'homme qui, ne profitant pas des premiers, ne reçoit pas les derniers, a tort de se plaindre d'en être privé, et doit imputer sa damnation à soi-même, comme ayant eu des moyens suffisants pour se sauver.*

S. Clément dit que ceux qui ont vécu avant Jésus-Christ ont eu des moyens pour acquérir la justification, savoir : la loi et la philosophie ; la philosophie pouvait les rendre justes, ou du moins les disposer à la justice. C'était comme un degré pour y parvenir ; elle produisait une justice, mais non pas entière et parfaite. Il dit de plus que les Gentils morts avant la venue du Sauveur attendaient dans l'enfer la venue de Jésus-Christ ou des apôtres, et qu'y ayant entendu leur prédication ils crurent et furent sauvés. Saint Clément, en cet endroit, fait sans doute attention à

ces paroles de S. Pierre : *Jésus-Christ étant mort en sa chair, et étant ressuscité par l'esprit, alla prêcher aux esprits qui étaient en prison, qui autrefois avaient été incrédules (1 Petr. 3 ; 20) : il enseigne qu'il y aurait de l'injustice à condamner aux supplices éternels ceux qui ayant vécu avant la venue du Sauveur n'auraient pas cru en lui, puisqu'il ne leur aurait pas été annoncé, et par conséquent qu'on ne pourrait leur imputer de n'avoir point cru ; il cite comme de l'Ecriture ces paroles : Tout ce que vous aurez fait dans l'ignorance, ne connaissant pas Dieu distinctement, vous sera pardonné, lorsque vous en aurez conçu du repentir.*

Comme plusieurs points de cette doctrine de S. Clément ne sont pas faciles à entendre, et qu'ils ont été mal entendus par des auteurs hérétiques et même par des écrivains catholiques, un théologien, qui par modestie souhaite demeurer inconnu, s'est appliqué à en bien démêler le vrai sens et à l'éclaircir par les observations suivantes.

I. Il observe que S. Clément a exposé lui-même ce qu'il entend par la philosophie. *J'appelle, dit-il, la philosophie non pas celle des stoiciens, ni celle de Platon, ni celle d'Epicure, ni celle d'Aristote ; mais en ramassant ensemble tout ce que ces différentes sectes ont dit de vrai pour enseigner la justice et la vertu avec une science religieuse. C'est ce que j'appelle philosophie, et je me garderai bien d'appeler de ce nom divin ce qu'ils ont altéré et corrompu par des raisonnements humains (1).*

II. Il observe (2) que cette science reli-

(1) *Philosophiam autem non stoicam dico nec platoniam, aut epicuream, aut aristotelicam, sed quæcumque ab his sectis recto dicta sunt, quæ docent justitiam cum pia scientia, hoc totum selectum dico philosophiam. Quæcumque autem ex humanis amputata cogitationibus adulterarunt, ea nunquam divina dixerim. L. 1 Strom., p. 221.*

(2) *L. 6 Strom., p. 459 : Iis qui justii erant ex philosophia, non solum opus erat fide in Deum, sed etiam ut ab idolorum cultu discederent. Ibid. l. 1, p. 227 : Non comprehendit quidem græca philosophia veritatis magnitudinem et est adhuc imbecillis ad mandata Domini exequenda ; at regali quidem doctrinæ maxime viam parat, utcumque castigans et mores formans prius, et ad suscipiendam veritatem præstringens eum, qui divinam admittit providentiam. Ibid. p. 206 : Iis enim, qui a philosophia fuere justificati, auxilium tanquam thesaurus reconditur : ea quoque consensio quæ ducit ad Dei cultum et pietatem in Deum. Et infra : Per se quoque aliquando Græcos justificabat philosophia. Et lib. 7 : Philosophia, inquit, græca velut præpurgat et præparat animam ad fidem accipiendam. Ibid. l. 1, p. 234 : Per se quoque aliquando Græcos justificabat philosophia, sed non ad universam ac generalem justitiam, ad quam cooperatrix et adjutrix invenitur, sicut primus et secundus gradus ei qui ascendit in cœnaculum, et grammaticus ei qui est philosophaturus. Ibid. Strom. l. 1, p. 234 : Quæ est ex fide veritas, tanquam panis necessaria est ad vivendum : quæ autem præcedit disciplina, est obsonio similis et bellariis. Lib. 2 Strom., p. 270 : Maxima autem virtutum mater est fides. Pag. 265 : Sine fide autem impossibile est placere Deo. Estne ergo aliquis alius ejusmodi verus status pietatis ac Dei cultus, cujus sola magistra sit ratio ? Non ego quidem arbitror. Pag. 273 : Prima ad salutem inclinatio nobis fides apparet, post-*

gieuse que donne la philosophie dont parle S. Clément, non seulement bannit, selon lui, le culte des idoles, et renferme la croyance en un seul Dieu dont la providence gouverne le monde, récompense les bons et punit les méchants; mais encore qu'elle réforme en quelque manière les mœurs et les règles, de façon que, quoique elle ne comprenne pas la grandeur de la vérité et qu'elle soit faible pour observer les commandements, elle prépare néanmoins les voies à la doctrine révélée qu'il appelle royale, comme étant la doctrine du Roi des cieux, et elle dispose à la recevoir, elle prépare l'âme à la foi.

III. Il remarque que, selon S. Clément, cette même science religieuse, quoique faible pour l'observation des commandements de la loi naturelle, suffit toutefois pour les observer, puisque, suivant lui, elle suffit pour justifier, et qu'elle a réellement justifié plusieurs Grecs, sans toutefois leur donner une justice universelle, entière, accomplie et parfaite, à l'acquisition de laquelle elle ne fait que coopérer et aider; comme le premier et le second degré aident celui qui veut monter à une chambre, et comme un grammairien aide un homme à devenir philosophe.

IV. Il remarque que cette justice universelle et entière, ne peut, selon S. Clément, être acquise sans la foi aussi nécessaire pour la vie surnaturelle de l'âme que la respiration et que le pain pour la vie du corps, en sorte que toute autre doctrine que celle de la foi ne peut tenir lieu dans cette nourriture spirituelle, que d'assaisonnement.

V. Il observe avec l'auteur du Traité de la grace (T. 3, p. 205) que la justification, qui rend l'homme agréable à Dieu dans l'ordre du salut, ne peut être le fruit que de l'amour de Dieu, connu par la foi comme auteur de la grace; mais qu'il y a une justification ou justice naturelle, qui peut provenir de l'amour de Dieu, connu par la raison comme auteur de la nature. Cette justice ou justification est, selon S. Clément, imparfaite, et bien inférieure à celle qu'il appelle universelle, entière. Celle-ci est produite par une grace spéciale; celle-là par une grace générale, qui est communiquée dans tous les siècles à tous les hommes, ainsi que l'enseignent les pères de l'Eglise, et particulièrement S. Clément, le plus ancien de tous. Selon lui, dit le père Calmet, *Dieu a fait avec les hommes, en quelque sorte, trois alliances : l'une avec les Gentils, l'autre avec les Juifs, et la troisième avec les Chrétiens : il a été servi et honoré par les uns et les autres, chacun en sa manière; il a donné aux Gentils la philosophie, et la loi aux Juifs; et de ces deux peuples, il en a composé son Eglise, réunissant, pour ainsi dire, en une les trois alliances, qui sont toutes trois fondées sur la parole du même Dieu. Car de même qu'il a donné les*

prophètes aux Juifs, il a de même accordé aux Gentils les philosophes, qui sont comme leurs prophètes.

VI. Il observe avec M. Tournely (*De Grat. t. 2, p. 54*), que ce qu'enseigne S. Clément, que la philosophie prépare l'âme à la foi, doit s'entendre d'une préparation négative et improprement dite, qui éloigne les obstacles et les empêchements; de manière cependant qu'elle n'est à l'égard de Dieu ni cause, ni règle, ni motif, ni occasion de conférer la première grace purement gratuite, et nullement due aux mérites de la nature; ou que, si on l'entend d'une préparation positive, le saint docteur n'exclut point par la philosophie la première grace, qui dispose à la seconde. Mais, ajoute ce théologien, comme ni M. Tournely ni d'autres auteurs n'expliquent clairement ce que c'est que cette première et cette seconde grace, je distingue, pour donner une nette idée de l'une et de l'autre, deux espèces de graces : l'une générale, que j'appelle, d'après S. Prosper, ou l'auteur des livres de la Vocation des Gentils, *la grace du Créateur*; l'autre spéciale, que je nomme *la grace du Rédempteur*. La première consiste dans des secours qui ne sont surnaturels qu'accidentellement et qu'à quelques égards; la seconde consiste dans des secours qui sont surnaturels essentiellement et à tous égards. J'ai donné ailleurs (*Col. 507 et suiv.*) une notion bien intelligible de ces derniers secours, et je conseille d'en faire une seconde lecture, pour mieux entendre ce que je vais dire sur ce qui les différencie des premiers, et sur ce qui constitue les quatre états que je distingue : 1° état de pure nature; 2° état de nature innocente; 3° état possible de nature déchue qui n'eût point été réparée; 4° état existant de nature déchue, réparée.

Dans l'état de pure nature, où l'homme, créé sans grace et sans destination à la gloire, eût été sujet à la souffrance, cette souffrance eût pu servir d'exercice et de sauve-garde à sa vertu, *Ad exercitium et custodiam virtutis*, comme dit S. Thomas; parce qu'en lui faisant sentir sa dépendance de son Créateur elle l'eût rendu plus enclin à lui obéir et à résister aux tentations d'orgueil et de révolte qui ont perdu Lucifer, Adam et Eve. L'homme y aurait aussi été en partie sujet à la concupiscence, dans laquelle S. Augustin (*L. 4, cont. Julian., c. 14*), distingue quatre choses : la vivacité du sentiment, la nécessité du sentiment, l'utilité du sentiment, la convoitise du sentiment. Ce saint docteur ne trouve de mauvais que cette dernière qualité; il s'en sert pour prouver le péché originel, parce qu'elle n'est et ne peut être l'ouvrage de Dieu, dont la sagesse et la sainteté ne lui permettent pas, dans l'institution primitive, de subordonner le plus noble au moins noble, et de soumettre l'âme, qui doit commander, au corps, qui doit obéir. Cette convoitise, que S. Augustin exprime par le mot *libido*, dont la signification présente l'idée d'un désordre, consiste dans un grand penchant à préférer au bien honnête, qui plaît à la raison, le bien délectable, qui

quam timor et spes et poenitentia cum continentia, et patientia proficientes non ducunt ad caritatem et cognitionem. — Fides est æque necessaria ei qui cognoscendi potestate præditus est, ac respiratio est ad vivendum necessaria ei qui hoc in mundo vivit.

plaît à la chair : penchant désordonné, qui transfère injustement à la sensualité, à la volupté une préférence due à l'honnêteté, à la vertu, qui leur sont fort supérieures : penchant par conséquent qui ne peut avoir Dieu pour auteur, et ne se serait pas trouvé dans l'homme créé *in puris naturalibus* ; puisque, dans cet état de nature pure, l'homme, dont le propre est d'être raisonnable, n'aurait pas eu moins de pente pour ce qui plaît à la raison que la brute, dont le propre est d'être sensitive, en a pour ce qui plaît aux sens. Voyant donc par expérience que l'homme, bien loin d'avoir une telle pente au bien honnête, en a une toute contraire, et que des mouvements indélébiles, qu'il ne peut, même par sa répugnance à y consentir, s'empêcher de sentir, l'inclinent fortement au bien délectable, on en doit conclure (et c'est la conclusion qu'en tirait le Docteur de la grâce) que cette pente au mal n'est pas un apanage de la constitution primitive ; mais une maladie de la nature humaine viciée dans les enfants même (en qui on la remarque avant qu'ils aient atteint l'âge de raison) par quelque péché qu'ils n'ont pas commis personnellement, mais avec lequel ils sont venus au monde.

Ce péché est celui d'Adam, par lequel l'homme a été dépouillé des dons surnaturels, et blessé dans les dons naturels : *Fuit spoliatus gratuitis, et vulneratus in naturalibus* ; ainsi s'exprime le vénérable Bède, cité par S. Thomas (1), qui approuve son sentiment. Les quatre blessures que le péché, suivant ce saint docteur, a faites à l'homme n'ont pas éteint son libre arbitre, mais l'ont affaibli ; il n'a point pour s'abstenir du mal et faire le bien autant de forces qu'il en avoit dans l'état d'innocence, ni même autant qu'il en aurait eu dans l'état de pure nature. Mais quelle force aurait-il eu dans l'état de nature déchue et non réparée ? Dieu l'aurait-il mis dans l'impuissance physique ou moral d'ob-

server la loi naturelle ? Sans examiner ici les opinions des scolastiques, qui sont là-dessus partagés, je dis premièrement que s'il l'avait mis dans l'impuissance physique, l'homme n'aurait pas péché en n'observant pas cette loi, qui dans ce cas ne lui eût imposé aucune obligation, parce que personne n'est obligé à l'impossible (1).

Je dis en second lieu que Dieu eût pu ne donner à l'homme en cet état que le pouvoir médiat d'observer les points difficiles de la loi naturelle, pour l'observation desquels les seules forces de son franc arbitre affaibli n'étaient pas suffisantes ; il aurait eu besoin d'un secours surajouté qu'il n'aurait tenu qu'à lui d'obtenir, en l'implorant par la prière, dont son état de faiblesse eût été bien capable de lui faire sentir la nécessité, et à laquelle il aurait eu un pouvoir immédiat de recourir ; en sorte que n'usant pas de ce pouvoir, ne s'humiliant pas, ne priant pas, et en conséquence ne recevant pas ce secours nécessaire pour garder ces préceptes, il eût été coupable et inexcusable de ne les avoir pas gardés. Il aurait dans cette hypothèse ressemblé à un malade qui, n'ayant pas la force de se lever seul de son lit auquel le feu aurait pris, mais ayant celle de crier au secours pour appeler une personne qui viendrait sur le champ l'aider à se lever, ne voudrait pas user de ce moyen nécessaire pour échapper au danger.

Je dis en troisième lieu que si, dans l'état de la nature tombée et non réparée, l'homme, exposé au péril de succomber à une forte tentation ou de ne pas observer un précepte difficile, avait prié comme il faut, Dieu lui eût accordé un secours qui, en fortifiant sa faiblesse, lui eût donné le pouvoir immédiat de s'abstenir du mal, ou de faire le bien, mais qui n'eût pas certainement et infailliblement produit l'un ou l'autre de ces effets (2).

(1) *Peccati reum tenere quemquam, quia non facit quod facere non potuit, summæ iniquitatis est et insanie. S. August. l. de duab. Anim., c. 12.*

(2) Il faut toujours supposer avec S. Thomas, que ce n'est pas par elle-même, de sa nature, et de son fonds, que la prière a la vertu d'impêtrer infailliblement ce qu'on veut obtenir de Dieu. Il est de l'essence au contraire de tout ce qui s'appelle prière considérée en elle-même, de pouvoir être refusé : autrement elle serait moins prière que sommation et commandement. Par la même raison, il faut supposer, que ce n'est pas non plus de nous que la prière a cette vertu ; il faudrait que nous eussions pour cela quelque mérite, ou quelque bien qui fût à Dieu une raison, ou de justice, ou d'intérêt, de ne pas rejeter nos demandes. La vertu donc qu'a la prière d'être infailliblement exaucée ne peut être ailleurs que dans Dieu. L'Écriture en marque particulièrement quatre causes. La première est l'amour que Dieu nous porte. *Non dico vobis quia rogabo Patrem de vobis, quia ipse Pater amat vos (Joan. 16, 26)*. La seconde est l'intercession même de Jésus-Christ auprès de son Père, où il est notre avocat, comme dit S. Jean. La troisième est l'influence secrète qu'a dans la prière chrétienne le Saint-Esprit, qui nous fait prier : *Ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus (Rom. 8, 26)*. Enfin la quatrième qui rend la prière infaillible est la promesse solennelle que Dieu a faite de l'exaucer : *Petite et accipietis (Joan. 16, 24)*. *Biblioth. des Prédic., t. 7, p. 506.*

(1) *Quatuor naturæ vulnera (ignorantia in intellectu, malitia in voluntate, infirmitas in irascibili et concupiscentia in concupisibili) convenienter enumerantur. 1-2, q. 84, a. 3.* Ce sentiment de S. Thomas, dont Molina et Suarez n'ont pas eu raison de s'écarter, est conforme à celui de plusieurs autres SS. docteurs, qui enseignent que l'homme qui a péché en Adam ressemble à une personne non seulement dépouillée par des voleurs, mais encore couverte de plaies et de blessures par leur cruauté.

L'homme, dit Rodriguez, a souffert une grande altération dans les dons qui sont purement naturels. Son entendement s'est obscurci ; son libre arbitre s'est affaibli ; sa volonté pour le bien s'est relâchée ; son appétit s'est rendu violent pour le mal ; sa mémoire a diminué ; son imagination est devenue si inquiète et si aisée à dissiper, qu'à peine peut-il faire la moindre prière avec attention, et sans qu'aussitôt elle s'échappe et se promène de tous côtés ; ses sens ont perdu ce qu'ils avaient d'exquis ; sa chair est demeurée pleine de corruption et de mauvaises inclinations ; enfin toute la nature a été tellement altérée, tellement gâtée en lui, que ce qui lui était alors aisé, lui est devenu désormais comme impossible. *Perfect. chrét., tom. 3, pag. 172.*

L'homme dans cet état étant *enfant de colère* (Ephés. 2, 3) et ennemi de Dieu, Dieu l'aurait traité dans la rigueur, et ne lui eût accordé que ce qu'il n'eût pu lui refuser sans blesser la justice. Or la justice ne demandait pas qu'on lui accordât un secours certainement efficace; elle requerrait seulement la concession d'un secours suffisant qui, suivant le bon ou le mauvais usage que les descendants d'Adam eussent fait de leur franc arbitre, eût été efficace dans les uns et inefficace dans les autres. Sur quoi on peut former les questions suivantes.

Quel aurait été le sort de ceux qui, toujours fidèles à implorer le secours nécessaire pour garder la loi naturelle, seraient supposés non seulement l'avoir obtenu, mais encore en avoir bien usé, et par conséquent avoir aimé par-dessus tout Dieu comme auteur de la nature? Eussent-ils par là mérité la grâce sanctifiante et la gloire céleste? Non, parce que les mérites purement naturels de leur franc arbitre n'eussent eu aucune analogie, aucune proportion avec cette grâce et cette gloire d'un ordre essentiellement supérieur. Eussent-ils mérité (d'un mérite du moins de congruité) une justice ou innocence purement naturelle, et une récompense ou béatitude pareillement naturelle? Oui, dit ce théologien d'après les principes de l'auteur du Traité de la grâce (1); mais, ajoute-t-il, ils n'auraient nullement mérité que Dieu leur eût accordé la foi surnaturelle et nécessaire pour obtenir la grâce sanctifiante et la gloire céleste. Si donc, dans l'état présent de la nature déchue et réparée, Dieu veut bien accorder à tous les enfants des hommes, lorsqu'ils ont l'usage de la raison, et que sentant leur faiblesse, ils ont dignement réclamé son assistance, non seulement un pouvoir immédiat et un secours suffisant pour l'aimer au-dessus de toutes choses, mais encore un secours efficace par lequel il leur fasse infailliblement produire cet amour, et au bon usage duquel il ait attaché l'obtention des moyens immédiatement nécessaires pour acquérir la foi surnaturelle, c'est une faveur purement gratuite de sa part, et dont ils sont redevables, non au bon usage de leur libre arbitre, puisque malgré ce bon usage dans l'hypothèse de la nature déchue et non réparée, elle leur eût été refusée, mais aux mérites de leur Rédempteur, en considération de qui elle leur est accordée.

Demande-t-on à ce théologien si les secours par lesquels Dieu donne aux hommes le pouvoir dont l'on vient de parler sont naturels ou surnaturels, il répond, 1° qu'ils sont naturels *entitativement* et quant à leur substance, *entitativement et quoad substantiam*,

(1) Tout amour de Dieu justifie ou d'une justice naturelle ou d'une justice surnaturelle. Si l'amour qu'on a pour Dieu se borne à l'aimer comme auteur de la nature, et qu'il prenne sa source dans les forces de la volonté non secourue de la grâce de Jésus-Christ, cet amour communique une justice naturelle qui ne peut introduire dans le royaume des cieux. T. 3, p. 207.

selon le langage de l'école, parce qu'ils ne surpassent point l'exigence de la nature humaine, à qui ils auraient pu être accordés dans l'état de pure nature. Il répond en second lieu qu'ils sont naturels quant à leurs objets directs et immédiats, qui sont l'observation de la loi naturelle et le culte de Dieu, connu et aimé simplement comme auteur de la nature; il ajoute qu'ils sont surnaturels; 1° par rapport à l'état de la nature déchue, dans lequel ils sont conférés, et dont ils surpassent l'exigence, puisque, si Dieu n'avait pas voulu la réparer, il n'eût pas accordé des secours infailliblement efficaces à nos premiers parents après leur chute, ni à aucun de leurs descendants, quand même ils l'eussent prié comme il faut d'aider leur faiblesse; il se serait contenté de leur en donner de suffisants; et ceux qu'ils eussent reçus auparavant pour être excités à sentir leur faiblesse et à recourir à lui par la prière n'eussent pas été aussi considérables que ceux qu'il donne pour cela aux hommes dans l'état présent, en vertu des mérites et des prières du Rédempteur. 2° Par rapport à la manière dont ils sont conférés, *quoad modum* (1). Dieu ne les accorde pas en conséquence des lois de l'union de l'âme avec le corps, selon lesquelles il n'éclaire l'esprit et ne touche le cœur qu'à proportion de l'attention plus ou moins grande que l'entendement et la volonté, ainsi que l'explique le père Mallebranche (2), donnent aux objets, soit de la Religion, soit de la société, et aux principes de la loi naturelle et à leurs conséquences; mais il les accorde ou plus souvent, ou plus abondamment, ou plus fortement que l'exigent ces lois; et il se sert communément pour les accorder, du ministère des bons anges, surtout des saints anges gardiens, comme l'enseignement S. Clément d'Alexandrie (3), Albert le Grand et S. Thomas (4), qui dit expressément que les anges coopèrent à toutes nos bonnes œuvres: coopération qui probablement n'aurait pas eu lieu dans l'état de la nature tombée et non réparée.

On peut aussi supposer qu'elle n'aurait pas eu lieu dans l'état de pure nature. D'où il suit que les bonnes pensées et les bonnes affections qui, dans l'état présent, viennent aux hommes par le ministère des anges, et non en vertu des lois de l'union des âmes et des corps, sont surnaturelles quant à la manière, parce qu'elles ne sont pas les suites et les effets de l'attention et de l'application, puisque elles leur viennent soudainement dans des circonstances où ils ne sont ni attentifs, ni appliqués; ou si elles leur viennent dans ces circonstances, elles augmentent leur attention et leur application, au-

(1) Voyez là-dessus Suarez, l. 2 de Necessit. Grat., c. 4. Ce qu'il y dit montre que cette distinction et cette opinion ne sont pas nouvelles.

(2) Entretien douzième sur la métaphysique.

(3) L. 7 Strom., p. 702.

(4) L. 2 Sentent., dist. 25, 1, q. 114, a. 3.

delà de ce qu'exigent alors ces lois. Elles sont toutefois naturelles quant à la substance, parce que les seules forces de la nature les leur fourniraient en d'autres circonstances où ils seraient supposés n'être pas empêchés d'avoir l'attention et l'application dont on vient de parler. Qu'un homme, par exemple, soit malade et souffre beaucoup, son état actuel l'empêche d'être aussi attentif et appliqué que s'il se portait bien et s'il ne souffrait rien. Si son ange gardien agissant alors sur son esprit lui procure autant d'attention et d'application qu'il en aurait ou pourrait avoir en pleine santé, à une pieuse exhortation qu'on suppose lui être adressée par son pasteur qui le visite dans sa maladie, les bonnes pensées et les bons mouvements qu'il a dans cette hypothèse en conséquence, non des lois de l'union de l'âme avec le corps, mais de l'action de l'ange, sont naturelles *quoad substantiam*, puisqu'en vertu de ces lois il les aurait eues en état de santé, conformément et proportionnellement à l'attention dont il eût été capable dans cet état, et dont il n'était point susceptible en son état actuel d'infirmité. Mais la manière dont il les a est surnaturelle, puisqu'elle n'est pas une suite des lois de l'union du corps et de l'âme. Car, ainsi que l'observe un écrivain moderne (1) qui a combattu le système de M. Nicole sur la nature de la grace universelle, on appelle naturel ce que Dieu fait en conséquence des lois générales qu'il a établies pour le gouvernement du monde; on appelle surnaturel ce qui n'est point une suite de ces lois et ce que Dieu fait par lui-même ou par ses anges, indépendamment de ces lois. Suivant cette notion, qui ne peut être raisonnablement contestée, il est certain que les lumières communes à tous les hommes, dans lesquels M. Nicole veut établir la grace suffisante, sont purement naturelles. En voici la preuve.

Ce qui n'est qu'une suite de quelques-unes des lois générales que Dieu a établies pour le gouvernement et la conservation du monde est purement naturel : or telles sont ces lumières communes à tous les hommes ; car elles sont une suite de l'union avec le Verbe et des lois que Dieu a établies pour cette union. En effet une de ces lois est que l'attention, comme cause occasionnelle, détermine le Verbe à répandre ses lumières, et qu'il les répande infailliblement à proportion que cette attention est grande. Or chacun peut en faire l'expérience, et il trouvera non seulement qu'il peut mériter cette espèce de grace, mais encore qu'il en est en quelque façon maître ; que la lumière suit ses desirs, et que le Verbe l'éclaire à proportion qu'il s'applique et qu'il se rend attentif ; et comme cela a lieu non seulement dans les vérités de pratique et de morale, mais aussi dans celles qui sont purement spéculatives, il est visible qu'on ne saurait faire passer les premières pour surnaturel-

les et pour grâces, qu'on ne s'engage à donner les mêmes titres aux dernières, et qu'on ne mette par là les philosophes profanes et les libertins sur le pied d'avoir infiniment plus de grâces que le commun des chrétiens.

Ainsi raisonne l'auteur des *Réflexions* sur le *Traité de la grace générale* par M. Nicole, pour lui prouver qu'il a tort de nommer surnaturelles les lumières données à tous les hommes pour connaître Dieu en tant qu'il est vérité, justice, sagesse. *Ces lumières*, dit M. Nicole, *sont des grâces, parce que l'homme ne les mérite point, et que Dieu pourrait ne les point donner, parce qu'il aurait pu damner tous les hommes sans les laisser dans l'état de voyageur.*

Mais, par la même raison, tous nos sens et nos facultés intérieures et extérieures sont donc aussi des grâces, parce que l'homme ne les mérite point, et que Dieu pourrait ne les lui point, donner en l'anéantissant ; mais comme, supposé qu'il veuille le conserver après son péché, il est nécessaire qu'il lui donne les sens et les facultés intérieures et extérieures qui appartiennent à la constitution de la nature humaine : ainsi, suivant la même supposition, il est nécessaire qu'il donne à l'âme les lumières et les connaissances qui appartiennent à sa nature.

Par le sentiment intérieur, dit encore le même auteur des *Réflexions*, chacun peut éprouver qu'il y a une grande différence entre les lumières extraordinaires que Dieu nous donne quelquefois de la justice et celles qu'il nous communique en conséquence des lois générales de l'union de l'esprit avec la souveraine raison, et qu'il départ même ordinairement aux plus déterminés libertins. Les premières sont bien plus vives, plus pénétrantes, plus actives, plus applicantes et plus salutaires que les secondes. Les premières sont d'ordinaire imprévues, inattendues, non procurées par l'attention ; au contraire souvent plus on fait d'efforts, plus on s'applique à vouloir les retenir et les augmenter, plus elles échappent ; au lieu que les secondes sont attendues, sont prévues, et sont procurées par l'application et l'attention, et sont enfin reçues et conservées avec plus ou moins de clarté et d'étendue, à proportion du plus ou du moins de cette attention de l'esprit, qui est la cause naturelle à laquelle Dieu les a attachées.

La raison appuie encore fortement cette distinction de lumières. Car il est visible qu'il doit y avoir une grande différence entre les lumières qui nous viennent du Verbe comme raison universelle, en conséquence des lois de l'union naturelle des esprits avec cette raison, et celles qui nous viennent de Jésus-Christ comme notre médiateur et notre chef, et qu'il nous obtient par les prières en conséquence des lois de l'ordre de la grace. Et il n'y aurait rien de moins raisonnable que de s'imaginer que celles-ci ne sont pas plus vives, plus claires, plus pénétrantes, plus touchantes et plus salutaires que les premières. A proprement parler, les pre-

(1) Le P. Hilarion, bénédictin.

mières ne sont que la nature; ou, comme l'auteur le reconnaît, une propriété de la nature, dont Jésus-Christ à la vérité nous a mérité la conservation; mais elles ne sont pas l'effet de son influence en qualité de chef de l'Eglise. Les secondes sont pure grâce par une raison toute contraire, parce qu'elles font partie de l'influence de notre chef et de notre médiateur: et ce n'est pas assez se distinguer des pélagiens que de ne reconnaître que les premières sans les dernières.

Les textes qui viennent d'être rapportés font voir comment les secours ci-devant expliqués sont surnaturels non seulement quant à la manière, mais encore quant à leur principe, qui est l'influence de Jésus-Christ, en considération des mérites et des prières de qui ils sont accordés, et quant à leur fin, qui est par rapport aux infidèles de les disposer à la foi, et par rapport aux fidèles pécheurs de les préparer à la justification, en ôtant ou diminuant les obstacles qui éloignent les uns et les autres de la voie du salut. C'est pourquoi S. Thomas enseigne qu'encore que la foi soit la première de toutes les vertus, cependant *quelques autres vertus morales, telles que l'humilité et la force, la précèdent comme étant des dispositions pour l'avoir, tanquam dispositiones ad illam, etc.... Aliquæ virtutes possunt dici per accidens priores fide, in quantum remouent impedimenta credendi: sicut fortitudo remouet inordinatum timorem impediendam fidem; humilitas autem superbiam, per quam intellectus recusat se submittere veritati fidei, et idem potest dici de aliquibus aliis virtutibus.* 2-2, q. 4, a. 7.

Demande-t-on à ce théologien si, sans les secours dont on vient de parler, et qui sont en un sens naturels et en un autre sens surnaturels, l'homme en l'état de la nature déchue a le pouvoir médiat ou immédiat de vaincre les fortes tentations, et par là d'acquiescer les vertus qui précèdent la foi? Il répond 1^o que l'homme a un pouvoir du moins médiat de vaincre ces tentations, tandis que l'usage de la raison n'est point absorbé par la passion; il cite pour le prouver un texte si clair du même saint docteur (1), qu'on

ne peut se refuser à son évidence; il répond 2^o que l'homme, quoique ayant l'usage entier de la raison, n'a pas le pouvoir immédiat de vaincre de fortes tentations, et il allègue en preuve d'autres passages de l'Ange de l'école, qui y enseigne que l'homme ne peut par ses seules forces ni observer tous les préceptes, ni aimer Dieu par-dessus tout. Lors donc que S. Thomas assure que si un enfant nourri dans les bois usait bien de sa raison et observait la loi naturelle, Dieu lui inspirerait la foi chrétienne ou lui enverrait un prédicateur comme à Corneille, il doit être censé attribuer non aux seules forces du libre arbitre ce bon usage de la raison et cette observation de la loi naturelle, car ce serait de sa part une contradiction évidente; mais aux secours entitativement naturels et accidentellement surnaturels dont il a été ci-dessus fait mention, et qui servent non à élever la nature au-dessus d'elle-même, mais seulement à la guérir.

Il répond 3^o que sans ces secours l'homme n'a pas le pouvoir même physique de vaincre aucune tentation d'une manière préparatoire à la foi ou méritoire de la justification et de la sainteté; mais qu'avec ces secours il a le pouvoir moral (du moins médiat) de surmonter les tentations et d'acquiescer les vertus qui précèdent la foi, et sont des disposi-

précèdent de la même question, établit des principes qui démontrent la même vérité: Si proponatur aliquod objectum voluntati, quod sit universaliter bonum, et secundum omnem considerationem ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit: non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod objectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum; non ex necessitate voluntas fertur in illud. Et quia defectus cuiusque boni habet rationem non boni; ideo illud solum bonum quod est perfectum, et cui nihil deficit, est tale bonum, quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo: alia autem quælibet particularia bona in quantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona: et secundum hanc considerationem possunt repudiari vel approbari a voluntate, quæ potest in idem ferri secundum diversas considerationes.

Scot, Ruard Trapper, Stapleton et d'autres scolastiques, cités par Suarez (a) et par M. Tournely (b), soutiennent que l'homme, dans l'état présent, a un vrai pouvoir physique et immédiat d'observer toute la loi naturelle et de vaincre les plus fortes tentations. Mais ce sentiment ne paraît point être celui de S. Thomas, à la doctrine duquel le théologien, auteur de ces observations, fait gloire d'être fort attaché. « Quia tamen, dit ce saint docteur, natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scilicet toto bono naturæ privetur, potest quidem etiam in statu naturæ corruptæ per virtutem suæ naturæ aliquod bonum particulare agere... non tamen totum bonum sibi connaturale; ita quod in nullo deficiat: sicut homo infirmus potest per se ipsum aliquem motum habere, non tamen perfecte potest moveri motu hominis sani, nisi sanetur auxilio medicinæ. » 1-2, q. 109, a. 2. « Homo in statu naturæ integræ non indigebat dono gratiæ superadditæ naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia; licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum mouentis: sed in statu naturæ corruptæ indiget et homo etiam ad hoc auxilio gratiæ naturam sanantis. » Ibid., art. 3.

(a) De Necessit. grat. l. 1, c. 14.

(b) Tract. de Grat., part. 2, quæst. 4.

(1) Immutatio hominis per passionem duobus modis contingit. Uno modo sic, quod totaliter ratio ligatur, ita quod homo usum rationis non habet; sicut contingit in his, qui propter vehementem iram vel concupiscentiam furiosi vel amentes fiunt, sicut et propter aliquam aliam perturbationem corporalem. Huiusmodi enim passionem non sine corporali transmutatione accidunt, et de talibus eadem est ratio, sicut et de animalibus brutis, quæ ex necessitate sequuntur impetum passionis: in his enim non est aliquis rationis motus, et per consequens nec voluntatis. Aliquando autem ratio non totaliter absorbetur a passione, sed remanet quantum ad aliquid, iudicium rationis liberum: et secundum hoc remanet aliquid de motu voluntatis. In quantum ergo ratio manet libera, et passioni non subiecta, in tantum voluntatis motus, qui manet, non ex necessitate tendit ad hoc ad quod passio inclinat: et sic aut motus voluntatis non est in homine; sed sola passio dominatur: aut si motus voluntatis sit, non ex necessitate sequitur passionem. 1, 2, q. 10, a. 4. S. Thomas, dans l'article

tions à ce qu'il devienne fidèle, juste et saint. La seconde partie de cette réponse est conforme à ce qu'on a ci-dessus (Col. 703 et suiv.) montré en expliquant le troisième principe d'équité.

Demande-t-on à ce théologien si la victoire des tentations et l'acquisition des vertus par le moyen de ces secours conduisent infailliblement à la foi? Oui, répond-il, pourvu que l'homme ne résiste pas ensuite à d'autres secours entièrement surnaturels que Dieu ne manque jamais alors de lui accorder, soit par les seules illuminations et inspirations secrètes, soit par sa parole annoncée extérieurement par ses ministres et accompagnée intérieurement de ses grâces proprement dites.

Demande-t-on à ce théologien en quoi diffèrent ces deux sortes de secours? C'est, répond-t-il, en ce que, 1^o les premiers ne sont surnaturels qu'accidentellement et relativement, au lieu que les seconds ont cette surnaturalité essentielle et absolue que nous avons clairement expliquée dans notre Instruction précédente (Col. 508 et suiv.); 2^o en ce que la substance de ceux-là est naturelle, puisqu'elle est la même que celle des secours qui eussent été accordés dans l'état de pure nature pour vivre moralement bien; au lieu que ceux-ci, essentiellement surnaturels, n'auraient pas eu lieu en cet état; 3^o en ce que les premiers n'ont par leur nature aucune proportion avec les dons de la foi, de la justification et de la gloire: ils ne contribuent à les procurer que par une vertu ou influence purement extrinsèque et provenant uniquement des mérites et des prières de Jésus-Christ, en considération de qui ils sont accordés; les seconds sont par leur nature relatifs, analogues, proportionnés à l'acquisition de la foi, de la justification, auxquelles ils préparent non de loin, mais de près, par une influence non purement extrinsèque et accidentelle, mais vraiment intrinsèque et inhérente à leur essence ou esséité. La différence qui se trouve entre l'influence de ces deux sortes de secours est la même que celle qui était entre deux moyens dont Dieu se servit pour faire passer aux Israélites la mer Rouge. 1^o Il ordonna à Moïse d'étendre sa verge pour que les eaux se séparassent. 2^o Il sépara, après que Moïse eut exécuté son ordre, les eaux de la mer qui, partagées des deux côtés et arrangées comme en forme de murs, ouvrirent une libre entrée aux Hébreux. L'extension de la verge de Moïse n'avait d'elle-même et par sa nature aucune influence propre à ouvrir cette libre entrée: elle n'avait pour cela qu'une vertu extrinsèque, accidentelle, qui provenait de l'institution arbitraire de Dieu; mais la séparation miraculeuse des eaux avait pour cela une vertu intrinsèque et inhérente à sa nature, une idoneité analogue et proportionnée à l'opération du passage de la mer Rouge. Ainsi les secours essentiellement surnaturels sont d'eux-mêmes idonees à former cette nouvelle créature en Jésus-Christ, cette enture spirituelle, cette participation à la nature divine, dans

lesquelles on a montré ailleurs (Col. 508 et suiv.) que consiste la surnaturalité absolue et la grâce proprement dite, que Dieu ne refuse pas à l'homme qui, avec des secours dont la surnaturalité n'est que relative et accidentelle fait ce qui est en soi. Ainsi doit s'entendre cette assertion des anciens scolastiques et de S. Thomas même, *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam* (De Ver. q. 26, a. 1).

Demande-t-on à ce théologien pourquoi il insiste sur l'explication de la différence de ces deux secours, il répond qu'elle sert à concilier parfaitement les textes en apparence opposés, soit des pères grecs et des pères latins, soit des anciens et nouveaux théologiens, dont les uns paraissent faire consister la grâce générale accordée aux hommes dans des secours simplement naturels, et les autres dans des secours vraiment surnaturels. Le père Thomassin, dans les ouvrages de qui on trouve ces textes qu'il serait trop long de rapporter ici, a entrepris de faire cette conciliation; mais pour montrer qu'il ne l'a faite qu'imparfaitement, nous allons extraire de ses écrits plusieurs passages qui contiennent le fond de ses sentiments.

L'homme raisonnable est forcé de reconnaître une loi éternelle comme la règle de toutes ses actions. La vie commune et civile des familles et des villes ne subsiste que par le lien de certaines lois de justice et d'équité, qui sont généralement observées parmi tous les hommes. De là nous devons conclure qu'elles ne sont pas de l'invention de quelque particulier, mais qu'elles sont comme des rayons de la loi éternelle, puisque elles ont une étendue universelle dans toute la terre et dans tous les siècles; qu'elles ne dépendent pas du caprice des hommes, mais que les hommes relèvent d'elles et doivent leur obéir.

Tous les hommes ont encore un reste d'estime et d'amour pour la vertu et un mépris du vice. Ceux qui sont les plus déréglés donnent des louanges aux personnes chastes et vertueuses, et ont pour elles de l'amour et de la vénération. Ils voudraient leur être semblables, s'il ne leur en devait pas coûter tant de peines. Tout cela ne vient que d'un reste d'amour secret et naturel de la justice, et d'une aversion naturelle pour l'injustice. Or le souverain bien comme première cause et moteur universel ne refuse pas les concours ou secours actuels à ses causes secondes pour les faire agir.

Il faut rapporter à cela la synderèse et le remords de la conscience que tous les hommes ressentent après leur péché, plus ou moins selon qu'ils sont plus ou moins endurcis dans le crime; et comme ce remords ne s'efface presque jamais tout-à-fait dans la vie présente, c'est une marque assurée qu'il reste toujours quelques étincelles de cet amour naturel pour la justice.

De la même source vient la honte de mal faire et d'avoir mal fait. Cette pudeur est un frein qui arrête souvent les plus grands pécheurs, et empêche un nombre infini de crimes.

Ajoutez à cela la crainte et l'appréhension violente d'une peine éternelle, dont les infidèles

les mêmes et les idolâtres ont toujours été et sont encore remplis. Les fables des anciens païens, les écrits des philosophes, les histoires des nations nouvellement découvertes, sont une preuve convaincante de ce que dit Tertulien, que tous les hommes connaissent naturellement Dieu comme vengeur des crimes, et sont autant persuadés de la vérité des peines de l'enfer comme de la justice divine.

A cela nous ajouterons les semences de toutes les vertus, qui sont répandues dans l'âme raisonnable, toute criminelle qu'elle est ; ce sont les restes de l'image que le péché a pu ternir, mais qu'il n'a pu effacer entièrement. Les traits et les couleurs qui sont restés de cette image divine sont les inclinations légères et les desirs imparfaits que nous avons encore, avant la justification, pour toutes les vertus et pour toutes les perfections divines, si nous ne sommes du nombre des aveuglés et des endurcis ; car nous ne pouvons pas nous empêcher d'estimer et d'aimer les vertus que nous voyons reluire dans les autres, de les vouloir posséder nous-mêmes, si cela se pouvait sans difficulté, et sans nous séparer des plaisirs de la terre. Ces dispositions étant demeurées dans notre âme, il ne faut pas douter que le souverain bien ne nous meuve, ne nous excite, et ne nous aide pour agir conformément à elles, puisque la cause première et universelle meut et aide toutes les causes particulières.

Toutes ces motions et tous ces secours de Dieu dont nous venons de parler peuvent se considérer comme des grâces du Créateur et d'un ordre naturel, puisque ce sont les restes de l'image de Dieu, et les bienfaits qui lui sont comme naturels. Mais si on considère que par le péché nous avons mérité de perdre toutes ces faveurs, et que Dieu pouvait d'abord nous précipiter tous dans les peines éternelles, si on ajoute que c'est en vue et par l'influence de son Verbe incarné que Dieu a versé sur tout le genre humain ces faveurs indues, on pourra peut-être par ces deux raisons, croire que ces secours sont en quelque manière surnaturels, et que les bienfaits du Créateur sont devenus les grâces du Libérateur (1^{er} Mémoire sur la Grace).

Les philosophes païens, par l'assistance de cette grace générale, ont connu Dieu comme le premier auteur de tout être, comme la première vérité qui nous éclaire dans tous nos raisonnements, et comme la souveraine bonté qui nous inspire son amour avec les règles et les semences de toutes les vertus. Il semble que c'est la nature même qui leur avait donné toute la lumière et toute la pénétration d'esprit qui leur était nécessaire pour s'élever à des connaissances si hautes et si divines. Et néanmoins S. Paul nous assure que Dieu les leur avait révélées, Deus enim illis revelavit. Il faut accorder ces deux propositions : il est vrai que c'étaient des connaissances naturelles, et il est vrai néanmoins qu'elles leur étaient communiquées par le secours de la grace, mais de la grace comme naturelle, et en quelque façon inséparable de la nature. C'est cette grace du Créateur, dont parle l'auteur des livres de la Vocation des Gentils, ce

sont les restes de la première grace : ce n'est pas la grace spéciale et propre de Jésus-Christ, qui consiste dans la foi, justifiant et opérant par la charité. Cette grace peut être appelée naturelle, et néanmoins c'est une grace du ciel encore plus véritablement que la nature. Elle est naturelle, parce que c'est un reste de la grace de la nature innocente, et parce que la nature ne peut pas, sans cette assistance, continuer ni le commerce sacré de la religion envers, ni la conversation civile entre les hommes. Elle est néanmoins une grace du ciel, parce qu'après le péché Dieu pouvait nous priver de tout commerce avec lui et entre nous, et ainsi ne nous accorder point l'assistance de cette grace générale.

Or cette grace générale ne répandait pas seulement des lumières très-brillantes dans l'esprit de ces philosophes, pour leur faire voir l'être, la vérité et la beauté suprême de Dieu, et les lois d'une vie sainte ; mais elle leur communiquait aussi des étincelles d'un feu sacré, les commencements d'un amour chaste, et les semences de toutes les vertus. Si leur fidèle correspondance eût secondé ces divins secours, ils eussent pu s'avancer peu à peu jusqu'à une charité parfaite et justifiante (4^e Mémoire sur la grace).

Parmi les textes que nous venons de rapporter, et qui contiennent plusieurs importantes vérités, quelques-uns qui sont obscurs et susceptibles d'un mauvais sens ont besoin d'explication.

1^o La nature, y dit le père Thomassin, ne peut pas sans cette assistance (des secours généraux), continuer ni le commerce sacré de la religion envers Dieu, ni la conversation civile entre les hommes. Proposition vraie, si par ces secours dont il est parlé on entend ceux qui eussent été donnés dans l'état de la nature déchue et non rachetée, mais laissée toutefois avec le pouvoir seulement de mériter et de démériter. Proposition fausse, si par ces secours on entend ceux qui dans l'état présent de la nature déchue et réparée, sont, en vertu des mérites et des prières de Jésus-Christ, miséricordieusement surajoutés à ceux-là, pour faciliter ou rendre moins difficile le commerce sacré de la religion avec Dieu et la conversation civile avec les hommes, quoique ils ne soient pas absolument nécessaires pour cela.

2^o Cette grace est néanmoins une grace du ciel, parce qu'après le péché Dieu pouvait nous priver de tout commerce avec lui et entre nous, et ainsi ne nous accorder pas l'assistance de cette grace générale. Cela est vrai, si on suppose comme fait le père Thomassin, sans le prouver, que le pacte fait entre Dieu et Adam renfermait cette condition qu'au cas qu'il péchât lui et sa postérité seraient privés de tout commerce sacré et de toute conversation civile. Mais cela est faux, si on suppose, comme fait Suarès (1) avec beaucoup plus de vraisemblance, que ce pacte ne renfermait pas cette condition, dont l'on ne voit aucun vestige ni dans l'Ecriture, ni dans les

(1) Suar., proleg. de Statibus humanæ naturæ, n. 9, 11.

saints Pères, ni dans les anciens théologiens. Il paraît même que les Conciles soit d'Orange, soit de Trente, qui enseignent que le péché d'Adam n'a pas éteint son libre arbitre, quoique il l'eût affaibli pour la pratique du bien et la fuite du mal, ont cru que, quand même il n'y aurait pas eu de Rédempteur, notre premier père et ses descendants auraient conservé une liberté, quoique faible, pour faire quelque bonne œuvre non méritoire du salut; il paraît aussi que c'a été la croyance des souverains pontifes qui ont condamné cette proposition, *Le libre arbitre n'a de force que pour le péché*. Par conséquent les secours généraux dont parle le P. Thomassin n'auraient pas manqué à l'homme dans l'état de la nature tombée et non réparée. Car sans eux il n'y aurait pu avoir d'exercice de liberté, ni d'acquisition de mérite ou de démerite; d'où il s'ensuit que si, dans l'état présent, il n'y avait que ces secours généraux qui ne donnassent qu'un pareil pouvoir de s'abstenir du péché, et sans quoi on ne pourrait s'en abstenir, leur concession ne serait nullement une grâce, mais une justice, puisque Dieu est non seulement trop bon, mais encore trop juste pour commander des choses impossibles.

Il s'ensuit aussi que l'homme, dans l'état présent où il est racheté, reçoit pour garder la loi naturelle, des secours qui lui en rendent l'observation non seulement possible, mais encore plus facile ou moins difficile qu'elle ne l'aurait été s'il n'eût pas été racheté. Voici quels sont ces secours :

I. S'agit-il d'observer des préceptes aisés, par exemple, de rendre un dépôt qu'il a reçu, d'aimer ceux qui l'aiment, de saluer ceux qui le saluent, de faire du bien à ceux qui lui en font, la facilité qu'il aurait eue pour faire tout cela dans l'état de la nature non réparée est ordinairement ou au moins quelquefois augmentée dans l'état présent par une augmentation de l'assistance divine. Rien du moins n'empêche de le supposer, et en combattant les incrédules, il suffit, ainsi que nous l'avons prouvé ailleurs (*Col. 601*) par l'aveu même de Bayle, de leur opposer des hypothèses qui ne répugnent ni à la foi ni à la raison.

II. S'agit-il de préceptes difficiles, comme d'aimer Dieu par-dessus tout, de vaincre une forte tentation, la difficulté qu'il aurait eue de garder ces préceptes dans l'état de la nature non réparée où il aurait eu le pouvoir médiat de les observer est d'ordinaire diminuée par un accroissement de lumière et d'inclination, qui le portent davantage à reconnaître sa faiblesse, à en gémir, à s'humilier et à demander ce qu'il n'a pas le pouvoir immédiat de faire.

III. Le demande-t-il comme il faut, il obtient un secours infailliblement efficace; au lieu que celui qu'il eût obtenu par une prière bien faite dans l'état de la nature non réparée n'eût été que suffisant, et n'aurait point eu pour apanage la certitude du succès.

IV. L'homme ne demande-t-il pas, ou demande-t-il mal, on peut supposer que Dieu

veut bien, du moins quelquefois, lui accorder pour la pratique des préceptes difficiles les secours immédiatement suffisants qu'il lui aurait refusés dans l'état de la nature non réparée, et dont le refus n'eût pas empêché qu'il n'eût été coupable en transgressant ces préceptes, pour l'observation desquels il n'eût tenu qu'à lui auparavant d'obtenir par la prière ces secours.

V. L'homme transgresse-t-il quelqu'un de ces préceptes, Dieu l'appelle à la pénitence par des remords de conscience plus vifs, plus perçants que ceux qu'il lui aurait fait sentir après son péché dans l'état de la nature tombée et non réparée. Remords par conséquent plus marqués du sceau de la miséricorde divine, ainsi que le montre le P. Bourdaloue dans son excellent sermon sur cette matière, où il prouve que plus leurs pointes piquent et déchirent l'âme pécheresse, plus ils ont de quoi l'exciter à reconnaître son tort, à confesser sa faute, à tâcher d'apaiser par son sincère repentir un Dieu qui, quoique offensé ne la blesse que pour la guérir, et ne la reprend, ne la châtie que parce qu'il l'aime et qu'il veut non la perdre, mais la convertir et la sauver. *Ego*, dit-il lui-même, *quos amo, arguo et castigo* (*Apoc. 3, 19*).

Enfin dans des circonstances mêmes où l'observation des préceptes n'est pas urgente, et où les lois de l'union de l'âme et du corps n'exigent pas qu'en conséquence de l'attention et de l'application de l'esprit et du cœur à certains objets, à certains devoirs, Dieu donne à l'homme telles bonnes pensées, tels bons mouvements; il ne laisse pas de les lui donner par soi-même ou par le ministère des anges dans l'état présent; au lieu qu'il ne les lui aurait pas donnés dans celui de la nature non réparée, ni même dans celui de la nature pure, où il ne les aurait accordés que conformément à ces lois.

Il s'ensuit aussi qu'il est facile de concilier ensemble la nécessité et la gratuité de la foi, quoique l'Encyclopédie (*Tome 7, p. 22, au mot Foi*) assure qu'on éprouve de la difficulté à résoudre l'objection qu'elle propose là-dessus en la manière suivante.

Si la foi est nécessaire, et si tous les hommes ont des moyens suffisants pour arriver au salut, il est clair que Dieu donne à tous les hommes des moyens suffisants pour arriver à la foi.

Les moyens suffisants pour arriver à la foi sont ceux dont le bon usage amène certainement et infailliblement le don de la foi, autrement ces moyens ne seraient pas suffisants; de sorte que celui qui use de ces moyens, autant qu'il est en lui, reçoit toujours la grace de la foi, selon cet axiome : *Facienti quod in se est cum ipso gratiæ auxilio, Deus non denegat gratiam*. Les infidèles ont donc des moyens dont le bon usage les conduirait infailliblement à la grace de la foi. Qu'on prenne garde que je ne dis pas que ces moyens soient purement naturels.

Mais, dira-t-on, s'il y a des moyens dont le bon usage conduirait infailliblement à la foi, il peut y avoir des circonstances dans les

quelles Dieu ne peut pas se dispenser, à raison même de sa justice ou au moins à raison de sa bonté, d'accorder le don de la foi; et cela posé, comment est-il vrai que la foi est une grâce, qu'elle est purement gratuite, et que Dieu ne la doit à personne?

Quoique la foi soit nécessaire au salut, l'infidélité négative, c'est-à-dire le défaut de foi, lorsqu'on n'a pas résisté positivement aux lumières de la foi qui se présentaient, n'est pas un péché. C'est le sentiment le plus communément reçu (*Voyez Suar., disp. 17*); et en effet il serait ridicule de prétendre qu'on peut pécher sans aucune espèce d'action délibérée: or l'infidèle, négatif par hypothèse, n'exerce aucune sorte d'action délibérée relativement à la foi. C'est la principale raison qu'apporte Suarès dans l'endroit cité; ce qu'il appuie encore de ce passage qui semble décisif: *Si non venissem, et locutus fuisset eis, peccatum non haberent* (Joan. 15, 22).

D'après ce principe, ces hommes ne périssent pas pour n'avoir pas eu la foi, mais par les contraventions à la loi qu'ils connaissent, et qui est écrite au fond de leur cœur; c'est la doctrine de S. Paul aux Romains. *Quicumque sine lege peccaverunt, sine lege peribunt*, etc.

Cependant on fait sur cela une difficulté: si ces hommes observaient la loi naturelle, leur infidélité négative ne leur étant pas imputée à péché, ils pourraient éviter la damnation, et par conséquent arriver au salut sans la foi, et cette nécessité absolue de la foi souffrirait quelque atteinte.

On répond, 1^o que cet argument est d'après une hypothèse qui n'a jamais eu lieu, parce que jamais un infidèle n'a observé la loi naturelle dans tous ses points. Cette réponse ne me semble pas solide, parce que si cet infidèle a des moyens suffisants pour observer la loi naturelle, s'il a même le secours de la grâce pour cela, il peut fort bien arriver qu'effectivement il l'observe; c'est ce que prouve clairement l'hypothèse que fait Collius (*De Animab., pag. lib. 1, cap. 13*) d'un petit païen qui, commençant à user de sa raison, observerait la loi naturelle, et passerait un jour sans se rendre coupable d'aucun péché mortel: hypothèse assurément très-possible, et qu'on ne peut contester. 2^o S. Thomas répond que si ces hommes observaient la loi naturelle, Dieu leur enverrait plutôt un ange du ciel pour leur annoncer les vérités qu'il est nécessaire qu'ils croient pour arriver au salut, ou qu'il userait de quelque moyen extraordinaire pour les conduire à la foi, et qu'ainsi ils ne se sauveraient pas sans la foi; ou s'ils fermaient les yeux à la vérité après l'avoir entrevue, leur infidélité cesserait d'être purement négative.

Mais cette réponse n'est pas encore satisfaisante; car on peut toujours demander si Dieu est obligé par sa justice et sa bonté d'envoyer cet ange et d'accorder ce secours: s'il y est obligé, la gratuité de la grâce de la foi est en grand danger; s'il n'y est pas obligé, on peut supposer qu'il n'emploiera pas

ces moyens extraordinaires; et dans ce cas, il reste encore à demander si cet observateur fidèle de la loi naturelle se sauverait sans la foi, auquel cas la foi n'est pas nécessaire, ou sera damné; ce qui est bien dur.

Je réponds que la gratuité de la foi n'est en aucun danger, quoique Dieu soit obligé, dans l'hypothèse dont il s'agit, d'envoyer cet ange, ou d'accorder un autre moyen extraordinaire à cet observateur fidèle de la loi naturelle. Le dogme de la gratuité de la foi s'oppose bien à ce que les seules forces de la nature mènent à la foi ou puissent la mériter, mais non pas à ce que la fidélité à des secours antérieurs purement gratuits et surnaturels conduise à la foi, et y fasse parvenir. C'est ainsi que l'obtention de la gloire du ciel, quoique elle soit méritée par la coopération à la grâce, ne laisse point d'être gratuite, parce que cette grâce est elle-même un don aussi gratuit que surnaturel: c'est ce qui a fait dire à saint Paul que la vie éternelle est une grâce, *Gratia Dei, vita æterna* (Rom. 6, 23). Or les secours ci-dessus expliqués, dont le bon usage fait parvenir notre infidèle à la foi, sont purement gratuits, 1^o en ce qu'ils surpassent l'exigence de la nature tombée, et qu'ils n'eussent pas été accordés à l'homme, si Dieu n'avait pas voulu, ainsi qu'il le pouvait, ne la point réparer; 2^o en ce que n'étant pas accordés conséquemment aux lois générales de l'union de l'ame et du corps, ils surpassent l'exigence de l'état de pure nature, dans lequel l'homme n'eût été secouru de Dieu que conformément à ces lois; 3^o en ce qu'ils sont accordés en vertu des mérites et des prières du Rédempteur, en vue de disposer à la foi, et en conséquence de la volonté sincère en Dieu de sauver tous les hommes par la foi en Jésus-Christ; volonté tout-à-fait gratuite, puisque Dieu était entièrement libre de l'avoir ou de ne la pas avoir. Mais après s'être déterminé à l'avoir, il n'est point libre de ne pas accomplir ce que cette volonté exige d'un Créateur souverainement sage, qui ne peut pas vouloir que sa créature arrive à une fin par l'usage de tel moyen, et la mettre ou la laisser dans l'impuissance d'user de ce moyen. S'il en agissait autrement, il agirait follement; il voudrait et ne voudrait point tout à la fois qu'elle parvint à cette fin, puisque après l'y avoir destinée, il lui rendrait impossible ce moyen qu'il aurait établi comme nécessaire pour y parvenir: il ressemblerait à un père fort riche qu'on supposerait vouloir racheter son fils captif à Alger, et ne vouloir pas lui faire tenir, ainsi qu'il le pourrait, la somme nécessaire au paiement de sa rançon. Posé donc que Dieu veuille sauver notre infidèle, et ne veuille pas le sauver sans la foi en Jésus-Christ, il est obligé (c'est-à-dire qu'il se doit à soi-même, à sa sagesse, à sa providence) de lui fournir quelque moyen ordinaire ou extraordinaire qui lui rende possible l'acquisition de cette foi. C'est pourquoi saint Thomas (1) enseigne non comme une

(1) Ad divinam providentiam pertinet, ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem dummodo ex

opinion probable, mais comme une vérité qu'il faut croire comme très-certaine et indubitable, que Dieu ne manquerait pas d'en agir ainsi. Par conséquent, selon ce saint docteur, Dieu y serait obligé; car s'il ne l'était pas, s'il était libre de le faire ou de ne le pas faire, on pourrait douter s'il le ferait, et supposer qu'il ne le ferait pas.

Il s'ensuit enfin de ce qu'on a dit ci-dessus, qu'il y a du faux dans l'opinion de Vasqués, qui distingue deux sortes de secours, l'un qui de sa nature est d'un ordre surnaturel, sans lequel on ne peut faire aucun acte de vertu infuse, l'autre qui, quoique d'un ordre naturel, est donné aux hommes par la miséricorde de Dieu en vertu des mérites de Jésus-Christ, et sans lequel toutefois on ne peut, selon lui, faire aucun bien, aucun acte de vertu morale. En quoi son opinion renferme deux choses qui ne peuvent se concilier ensemble, savoir la gratuité de ce secours accordé miséricordieusement, et la nécessité de ce même secours absolument requis pour faire le bien, pour ne point pécher : car s'il est purement gratuit, il peut être refusé; et s'il est absolument nécessaire, il doit être donné à titre, non de miséricorde, mais de justice, Dieu étant trop juste pour rien commander d'impossible, et par conséquent pour ne pas accorder un secours sans lequel il serait impossible d'observer son commandement de faire le bien et de fuir le mal.

Le sentiment du théologien dont nous avons parlé ci-dessus n'est pas sujet aux inconvénients des opinions soit de Vasqués, soit du père Thomassin, soit de M. Nicole : il n'est pas seulement propre à concilier ensemble les textes en apparence opposés des pères grecs et latins, dont les uns admettent clairement, et les autres semblent rejeter la grace universelle (1), qui donne à tous les adultes, même aux infidèles négatifs, le pouvoir du moins médiat de se sauver; mais encore il fournit contre les incrédules la preuve de ce que saint Pierre dit à Corneille : *En vérité je vois bien que Dieu ne fait pas acception des personnes, mais qu'en toute nation celui qui le craint, et dont les œuvres sont justes, lui est agréable* (Act. 10, 34, 35). Selon plusieurs commentateurs, Corneille, avant l'apparition de l'ange et avant qu'il eût la foi explicite de Jésus-Christ, était agréable à Dieu; il avait cette justice naturelle et imparfaite dont il a été ci-devant parlé. Quoique il fût Gentil, il adorait, aimait, invoquait la Divinité; il pratiquait les œuvres de justice et de miséricorde envers le prochain : mais faisait-il tout cela, pratiquait-il tous ces points de la loi naturelle avec les seules forces de la nature déchue,

parte ejus non impediatur : si enim aliquis in sylvis vel inter bruta animalia nutritus ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime est tenendum, quod ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ea quæ sunt ad credendum necessaria, vel aliquem fidei prædicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium. *De Verit. q. 14, art. 11, ad 1.*

(1) Communis est omnibus natura, non gratia. S. August. serm. 17 de Verb. Apost.

affaiblie, corrompue par le péché d'Adam ? Non; mais il était aidé par des secours surajoutés et accidentellement surnaturels qui ne lui étaient pas dus, et ne lui étaient accordés que par la miséricorde divine, en vertu des mérites de Jésus-Christ.

Toutes ces remarques qui, quoique longues, ont paru nécessaires peuvent servir à expliquer plusieurs propositions de saint Clément qui paraissent opposées, et à les concilier ensemble. D'une part, il soutient dans les textes cités par M. Tournely (1), que sans la grace on ne peut parvenir par la philosophie à une connaissance de Dieu aussi grande qu'elle est nécessaire pour la justification. D'une autre part, dans les textes qu'on a ci-dessus rapportés, il dit que la philosophie justifiait, sans toutefois donner une justice complète, à laquelle elle ne faisait que préparer. Il est clair que les unes et les autres assertions sont vraies dans mon sentiment, qui fait aux premières l'application des secours surnaturels à tous égards, et aux secondes l'application des secours surnaturels, seulement à quelques égards. Sans ceux-là on ne peut acquérir une justice surnaturelle et divine; avec ceux-ci on peut acquérir une justice humaine et moral, qui renferme l'exemption de péché mortel, et qui rendant l'homme agréable à Dieu dans l'ordre de la nature, le dispose à recevoir ceux-là; en sorte que s'il en use toujours bien, il obtiendra la foi en Jésus-Christ avec les autres vertus théologiques en ce monde, et la gloire du paradis en l'autre.

Selon S. Clément, la foi explicite (2) en

(1) Mens ipsius nunquam fuit, philosophos per solam philosophiam naturalem aut justificatos esse, aut ad justitiam se vel etiam remote præparasse sine aliqua gratia, cui omnia tribuit, lib. 2 Stromat., pag. 275; et lib. 5, pag. 596 et 599; et l. 6, pag. 502. ubi Dei notitiam, quanta ad justificationem necessaria est, sine gratia haberi non posse contendit. *Tract. de Grat. t. 2, p. 54.*

(2) Selon de célèbres auteurs, soit anciens, soit modernes, la croyance d'un seul Dieu, auteur de l'univers et rémunérateur de ceux qui le recherchent, suffisait (jointe à l'observation de la loi naturelle) pour le salut avant la venue de Jésus-Christ, et renfermait une foi implicite en lui. Le P. Calmet cite là-dessus les textes de S. Justin et de S. Chrysostôme. Il cite aussi Alphonse Tostat, évêque d'Avila, l'un des plus savants prélats de son siècle. Il aurait pu citer Hugues de S. Victor, dont le P. Thomassin rapporte tout au long le passage, auquel il joint un texte de S. Jérôme, qui enseigne que Jésus-Christ étant la sagesse, la justice, la vérité, la force même, on renie son nom en se laissant aller aux vices contraires à ses perfections. « D'où il faut conclure, dit le P. Thomassin, que c'est une sorte de foi et de confession du nom de Jésus-Christ que l'on combatte pour la vérité et pour la justice. » Ce sentiment que l'Eglise n'a pas condamné et que S. Thomas permet de soutenir peut servir contre les incrédules, et spécialement contre J. J. Rousseau, dont il s'ape par le fondement tout l'édifice des objections, puisque elles ne sont appuyées que sur la nécessité (pour être sauvé) d'une foi explicite en Jésus-Christ. *Oportuit omni tempore*, dit l'Ange de l'école, *credi aliquo modo explicite mysterium incarnationis Christi*. Ces mots *aliquo modo* sont remarquables et relatifs à la manière dont il ré

Jésus-Christ est absoimment nécessaire pour parvenir à la grace sanctifiante et à la gloire céleste. De là vient qu'il enseigne que Jésus-Christ descendu aux enfers y a prêché l'Evangile aux morts, conformément à ce passage de S. Pierre : *L'Evangile a été prêché aux morts, afin qu'ayant été punis devant les hommes selon la chair ils reçoivent devant Dieu la vie de l'esprit*. Parmi les différentes explications de ce texte difficile en voici une que rapporte le père Calmet. *Pour rendre tous les hommes inexcusables, tant ceux qui sont morts avant la venue de Jésus-Christ que ceux qui ont vécu depuis, Jésus-Christ a voulu que tous fussent instruits de sa venue, et des vérités de l'Evangile : il est allé lui-même le prêcher aux morts après sa résurrection, et il a envoyé ses apôtres par tout le monde pour instruire toutes les nations de la venue du Messie ; Afin qu'ayant été punis devant les hommes selon la chair ils vivent devant Dieu selon l'esprit ; c'est-à-dire, quoique aux yeux des hommes ils aient été punis et regardés comme destinés au supplice de l'enfer, toutefois Dieu leur a encore offert le moyen de se sauver, s'ils n'ont pas voulu le rejeter ; en sorte que plusieurs de ceux qu'on croyait damnés pour l'éternité vivent néanmoins devant Dieu selon l'esprit. Ce sens a été suivi par quelques anciens ; et si la foi ne nous apprendait d'ailleurs que l'arrêt de la condamnation des damnés est irrévocable, et que ceux qui sont une fois en enfer n'en sortent plus, cette explication paraîtrait assez simple et assez naturelle.*

Le même Commentateur attribue cette même explication à plusieurs auteurs célèbres, à Hermas, à Origène, à Ammonius, à S. Grégoire de Nazianze (1), à Hilaire dia-

sout cette objection qu'il se propose : *Multi gentilium adepti sunt salutem per ministerium angelorum, ut Dionysius dicit 9. cap. celest. hierarch.* Après avoir répondu que beaucoup de Gentils ont connu Jésus-Christ par révélation, il ajoute : *Si qui tamen salvati fuerunt, quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide mediatoris : quia, etsi non habuerint fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in divina providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos, et secundum quod aliquibus veritatem cognoscenctibus spiritus revelasset.* 2-2. q. 2. a. 7. Cela est conforme au sentiment que le P. Calmet attribue à S. Chrysostôme, qui demandait, dit-il, seulement aux Gentils une foi implicite, par laquelle ils crussent en Dieu, auteur et réparateur du genre humain, en la manière, dans l'ordre et dans le temps qui étaient à lui connus et cachés dans les ressorts de sa providence. Le même auteur ajoute en parlant de Tostat : « Si sous le nom de foi en un seul Dieu qui récompense les bonnes œuvres, il a compris la foi au moins implicite en Jésus Christ, nous n'avons point d'autres sentiments que lui. »

(1) Si in infernum descendat, dit ce saint docteur, simul descende. Ea quoque mysteria cognosce quæ Christus illic designavit : quod duplicis descensus consilium, quæ ratio fuerit : utrum omnes sine ulla exceptione adventu suo salvos fecerit, an illic quoque eos dumtaxat qui crediderunt. *Orat.* 42.

Videtur hic alludere ad id quod ait Petrus priore epistola sua, cap. 3. Nempe Christum his qui in carcere erant prædicasse : ex quo loco suspicatur Nazianzenus, Christum ita cum ipsis egisse, ut eos quidem,

cre, à Nicetas (1), à Jobius, etc., mais spécialement à S. Clément, qu'il paraît accuser d'avoir cru ce que S. Augustin (2) d'après Philastre a traité d'hérésie, savoir que Notre-Seigneur ayant prêché à tous les morts détenus dans les enfers, avait converti les incrédules et les avait tous délivrés de leurs tourments. Mais le sens que je donne aux propositions de S. Clément le dispense de cette accusation injurieuse à ce père, que S. Jérôme dit avoir été le plus savant de tous les saints docteurs : il n'a pas sans doute ignoré ce que la foi enseigne, que la condamnation des damnés est irrévocable, et que ceux qui, morts en péché mortel, sont en enfer n'en sortent plus (*Matth.* 11, 22-24). Il n'a pas non plus ignoré ce que le Sauveur dit dans l'Evangile, qu'au jour du jugement Tyr et Sidon, Sodome et Gomorrhe, seront traitées moins rigoureusement que Corozain, Bethsaïde et Capharnaüm ; ce qui suppose que plusieurs Tyriens, Sidoniens, Sodomites, Gomorrhéens, n'auront point été sauvés, délivrés de l'enfer par Jésus-Christ, lorsqu'il y descendit, et qu'ainsi il est faux que ceux qui y étaient détenus en furent tirés pour aller en paradis. Mais il a pu croire (et on a lieu au moins de présumer qu'il a cru) que Jésus-Christ en a fait sortir ceux des Gentils qui ayant connu, adoré, aimé Dieu comme auteur de la nature, et ayant vécu moralement bien, avaient acquis cette justification ou justice humaine et naturelle dont il a été parlé ci-dessus, et qui les rendait agréables à Dieu, selon cette maxime de S. Pierre : *En vérité je vois bien que Dieu ne fait pas acception de personnes, et qu'en toute nation celui qui le craint et dont les actions sont justes, lui est agréable* (*Act.* 10, 34, 35).

On ne peut à la vérité lui être agréable, lui plaire sans la foi, c'est-à-dire, comme l'explique S. Paul, sans la croyance qu'il existe et qu'il récompense ceux qui le cherchent ; mais

qui ad ipsius adventum fidem amplexi sunt, in cœlum duxerit ; eos autem qui ipsi fidem habere noluerunt, in pœnis reliquerit. *Billius.* Voyez sur cet auteur le dictionnaire de M. Lavocat, au mot *Billi*. Le même dictionnaire en parlant de S. Grégoire de Nazianze dit qu'il est très-sublime et très-exact dans l'explication des mystères, ce qui lui a mérité le nom de *Théologien* par excellence. Le bréviaire romain fait un magnifique éloge de tous ses écrits : *Quibus, dit-il, doctorum hominum sanctorumque judicio id assecutus est, ut nihil in illis nisi ex veræ pietatis et catholicæ religionis regula reperiatur, nemo quidquam jure vocare possit in dubium.*

(1) On raconte dans l'Histoire des pères qu'un chrétien zélé s'étant un jour emporté contre Platon, mort depuis longtemps, comme contre un impie et un méchant, la nuit suivante Platon lui apparut, et lui fit des reproches des outrages dont il l'avait chargé. J'avoue, lui dit-il, que je suis un grand pécheur, mais lorsque Jésus-Christ vint dans les enfers, je fus le premier qui crut en lui. *Voyez le P. Calmet, t. 9, pag. 30.*

(2) Alia hæresis descendente ad inferos Christo credidisse incredulos, et omnes existimat liberatos. *l. de Hæres.* 79. Alii sunt hæretici qui dicunt Dominum in infernum descendisse, et omnibus post mortem etiam ibidem annuntiassse, ut confitentibus ibidem salvarentur. *Hæres.* 74.

on peut avoir cette foi, cette croyance, sans être éclairé par la révélation. La seule lumière de la raison suffit (1) pour connaître l'existence d'un seul être suprême, auteur de toutes choses et rémunérateur de la vertu. Connaissance qui, jointe à son culte, à son amour, à la pratique de la loi naturelle, observée avec les secours en partie surnaturels dont il a été fait ci-dessus mention, fait qu'on plaît à Dieu, et qu'à ses yeux on est juste dans l'ordre de la nature, mais d'une manière imparfaite; en sorte que, quoique on mérite l'exemption de l'enfer, on ne mérite pas toutefois le paradis où l'on ne peut entrer sans la foi implicite ou explicite en Jésus-Christ. C'est à cause du défaut de cette foi que Corneille, quoique il fût juste et agréable à Dieu avant d'en être instruit par S. Pierre, n'était pas encore digne du royaume des cieux. C'est du moins ce qu'enseigne S. Augustin (2) dans les textes que nous citons : il dit ailleurs (*L. 2 de Genes. ad Litt., c. 33*) que l'âme de Jésus-Christ descendit dans les

enfers (c'est-à-dire, comme il l'explique lui-même, non seulement dans les limbes, où étaient les âmes des patriarches et des autres justes de l'Ancien Testament, mais encore dans un lieu de tourments où les pécheurs étaient punis), et qu'il en délivra ceux que sa justice impénétrable aux yeux des hommes jugeait devoir en être délivrés. *Il n'a pas prétendu sans doute, selon la remarque du père Calmet (Tom. 9, p. 34), qu'il en a fait sortir ceux qui n'avaient jamais cru en Dieu, et qui ayant simplement connu Dieu par une connaissance spéculative n'avaient tenu compte de l'adorer et de le glorifier; il serait contraire à S. Paul et à lui-même : il a seulement voulu marquer que parmi ceux qui étaient dans le lieu de supplice, ou, comme nous dirions à présent, dans le purgatoire, il en trouva qui y avaient expié leurs fautes, et qui ne méritaient pas un supplice éternel, et qu'il les en tira pour les placer dans la béatitude, au degré qui convenait à leur mérite. C'étaient des Hébreux faibles, et qui étaient morts avec quelques souillures, ou des Gentils qui avaient connu Dieu, mais dont la foi n'avait pas eu toute sa perfection, ou dont la vie n'avait pas été exempte de fautes vénielles.*

Parmi ces Gentils dont parle le père Calmet dans le texte qui vient d'être rapporté ne peut-on pas mettre ceux que saint Clément dit avoir été justifiés par la philosophie, et avoir été délivrés de l'enfer par Jésus-Christ, à qui ils ont cru, après qu'il leur y eut prêché son Evangile? Ne peut-on pas avancer que cette opinion, soutenue par saint Grégoire de Nazianze et par les autres auteurs nommés ci-dessus, n'est pas erronée? N'est-il point permis de la proposer non comme certaine, mais comme probable, aux incrédules qui vivent dans le sein du christianisme, et aux peuples idolâtres à qui les missionnaires annoncent la foi, et qui témoignent une grande répugnance à se convertir, en alléguant que parmi leurs ancêtres il s'en est trouvé plusieurs qui ont connu, adoré un seul Dieu, et ont vécu moralement bien? Ces missionnaires ne peuvent-ils pas leur répondre qu'en supposant vraie leur allégation ceux de leurs pères dont ils parlent sont sauvés, selon le sentiment de plusieurs savants docteurs (1) révéérés par les chrétiens? Cette réponse n'est-elle point propre à lever un des principaux obstacles à leur conversion? Si on l'avait faite au roi Ratbod (2), dont l'histoire de l'Eglise rapporte

(1) Cette seule lumière de la raison suffit, selon S. Thomas, à tout homme parvenu à l'âge de discrétion pour lui faire connaître et sentir l'obligation qu'il a de se tourner alors vers son Créateur par un acte d'amour, dont la production lui obtient la rémission du péché originel. Le même saint docteur suppose donc dans son hypothèse d'un enfant qui, nourri dans les forêts et observant la loi naturelle, aurait rempli cette obligation que le péché originel lui serait remis avant que Dieu lui eût envoyé un ange ou un prédicateur, comme il fit à l'égard de Corneille, pour l'instruire des vérités révélées dont la connaissance est nécessaire pour aller en paradis. « *Cum vero usum rationis habere inceperit... Primum, quod tunc homini cogitandum occurrit, est deliberare de seipso; et si quidem seipsum ordinauerit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati.* » 1-2, q. 89, a. 6. Ces mots *per gratiam* doivent être entendus non de la grace sanctifiante qui, selon les principes du saint Docteur, exige préalablement la foi en Jésus-Christ, laquelle ne se trouve pas en tout enfant parvenu à l'âge de la raison, mais de la grace qu'il appelle ailleurs (1-2, q. 109, a. 3) *guérissante, gratia sanans*, parce que son bon usage, en faisant acquiescer une justification ou justice naturelle, guérit la principale blessure que fait à la nature humaine le péché originel, et qui consiste en ce qu'il rend l'homme désagréable à Dieu.

(2) S. Augustin en plusieurs endroits enseigne que les aumônes, les bonnes œuvres et la foi de Corneille l'avaient purifié en quelque sorte, et qu'il ne lui restait que d'être incorporé au corps de l'Eglise par le baptême. Mais il dit ailleurs qu'encore que ces prières aient été exaucées, et que ces aumônes aient été agréables à Dieu, et qu'il ait même reçu le Saint-Esprit, cela ne lui aurait de rien servi pour le salut s'il eût méprisé de recevoir le sacrement de baptême : *Si etiam Spiritu sancto jam accepto baptizari nolisset, contempti tanti sacramenti reas fieret* (*L. 4 de Bapt. cont. Donat*). Sa foi et sa grace étaient grandes, mais elles ne suffisaient pas pour lui mériter la béatitude éternelle s'il n'eût été incorporé au corps des fidèles. Enfin, dit-il en autre endroit, si la foi qu'il avait lui eût suffi, pourquoi Dieu lui aurait-il envoyé l'apôtre S. Pierre pour le faire entrer dans l'édifice de l'Eglise par la foi en Jésus-Christ? *Si vosset sine fide Christi esse saluus, non ad eum edificandum mitteretur architectus apostolus Petrus* (*L. de Prædest., c. 4*). Le père Calmet, *Comment. t. 8, pag. 901.*

(1) Comme les pères ont tous été persuadés que Jésus-Christ est venu et est mort pour le salut de tous les hommes, et que personne ne saurait être sauvé sans la foi en Jésus-Christ, quelques-uns d'entre eux ont cru qu'après sa mort il était descendu aux enfers s'annoncer lui-même à ceux qui pendant la vie n'en avaient eu aucune connaissance, et pour les sauver s'ils voulaient croire. Clément d'Alexandrie dit que les apôtres sont aussi descendus aux enfers, et conséquemment que des prédicateurs continuent d'y descendre pour y annoncer l'Evangile à ceux qui n'ont pu l'entendre, tandis qu'ils ont été sur la terre. *Journ. de Trévoux, an. 1715, pag. 18.*

(2) Ratbod, roi des Frisons, avait écouté les instructions de S. Vulfran, et était prêt à recevoir le

la damnable obstination dans l'idolâtrie qu'il était sur le point d'abandonner, n'aurait-elle pas été capable de lui faire surmonter la tentation à laquelle il eut le malheur de succomber? Cette même opinion n'a-t-elle pas quelque fondement, du moins apparent, dans le texte de saint Pierre, *L'Evangile a été prêché aux morts*? L'explication de ce texte ci-dessus rapportée et citée par le père Calmet paraîtrait, selon lui, assez simple et assez naturelle, si la foi ne nous apprenait d'ailleurs que l'arrêt de condamnation des damnés est irrévocable, et que ceux qui sont une fois en enfer n'en sortent plus. Or mon interprétation des passages de saint Clément le dispense, ainsi que je l'ai fait voir, de l'erreur contraire à ce dogme de la foi, puisque elle restreint ce qui est dit de la justification et du salut de plusieurs Gentils à ceux qui, ayant bien usé des secours substantiellement naturels et accidentellement surnaturels à eux accordés en considération des mérites de Jésus-Christ, avaient été agréables à Dieu par cette sorte de justice imparfaite qui ne suffisait pas (non plus qu'au centenaire Corneille) pour leur ouvrir le paradis, jusque à ce qu'ils eussent acquis la foi en Jésus-Christ.

En vain le père Calmet objecte-t-il que l'arrêt de condamnation des damnés est irrévocable : on en convient ; mais on nie qu'il y eût un arrêt de condamnation prononcé contre les Gentils, que saint Clément dit avoir été justifiés par la philosophie. La décision de leur sort était réservée au temps de la prédication qui devait leur être faite de l'Evangile : elle dépendait de l'usage ou de l'abus qu'ils auraient fait de la grace attachée à cette prédication, pour leur inspirer la foi en Jésus-Christ.

Le même auteur ajoute un autre raisonnement pour réfuter ceux qui veulent que plusieurs philosophes gentils ont cru après leur mort à la prédication de l'Evangile. Soit, dit-il, que saint Jean-Baptiste, ou Jésus-Christ, ou saint Pierre, leur ait annoncé l'Evangile, il est toujours moralement impossible qu'aucun d'entre eux ait pu alors ne pas croire aux vérités qu'on leur annonçait, après l'expérience qu'ils faisaient depuis si longtemps des supplices que souffrent les incrédules, et après la connaissance distincte qu'ils avaient des choses qu'on leur prêchait ; comme sont la résurrec-

tion des morts, une autre vie, l'immortalité de l'ame, les peines et les récompenses éternelles, choses qui peuvent paraître incroyables à des hommes mortels ; mais pour ceux qui sont dans les enfers, et qui ont vu Jésus-Christ ressuscité, ce sont des vérités sensibles et palpables, auxquelles ils ne peuvent se refuser.

Mais ce raisonnement ne paraît pas mieux fondé que le précédent. Ces vérités, quoique annoncées par l'ame de Jésus-Christ à ces Gentils, pouvaient n'être pas plus sensibles, plus palpables pour eux que celles qui auraient été annoncées aux frères du mauvais riche par un homme ressuscité, et à qui cependant ils n'auraient pas ajouté foi. Saint Clément et les autres auteurs qui semblent avoir cru que ces Gentils étaient libres de croire ou de ne pas croire à la prédication de l'Evangile supposaient que les motifs de crédibilité, quoique proposés d'une manière suffisante pour exiger la croyance, étaient combattus par d'autres motifs qui paraissaient favorables à l'incrédulité, à cause, par exemple, que ce qu'enseigne la foi touchant les mystères de la Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption, de l'Eucharistie, etc., paraît contraire à la raison.

Une autre difficulté moins facile à résoudre se tire du sentiment commun des théologiens, qui conviennent que le bon ou le mauvais exercice de la liberté est un apanage des vivants et non des morts ; par conséquent tous les hommes décédés avant Jésus-Christ étaient incapables de mérite ou de démerite, et saint Clément n'a pas dû soutenir que les uns ont mérité en croyant à la prédication de l'Evangile.

Le sentiment de ces théologiens, répond le défenseur de saint Clément, est aussi le mien par rapport à la conduite que Dieu a coutume de tenir, conformément à la loi qu'il a établie, que pour mériter ou démeriter, l'état de voyageur est nécessaire. Mais cette loi, ainsi que plusieurs autres, souffre des exceptions pour des cas fort rares et extraordinaires (1). Saint Clément a pu croire que les Gentils qui avaient moralement bien vécu,

(1) La loi par laquelle il est arrêté que tous les hommes meurent (Hebr. 9, 27), souffre beaucoup d'exceptions, s'il est vrai, ainsi que l'enseigne Tertulien, S. Chrysostôme, S. Jérôme, Théodoret, Cajétan et plusieurs théologiens, que tous les hommes vivants au jour que Jésus-Christ paraîtra sur la terre pour le jugement général ne mourront pas.

Cette autre loi, qu'aussitôt après la mort les hommes sont jugés (Ibid.) par un arrêt décisif, a souffert autant d'exceptions qu'il y a eu d'hommes miraculeusement ressuscités, dont Dieu a différé le jugement et la décision du sort éternel, jusque à ce qu'ils fussent morts une seconde fois.

Cette autre loi ou maxime, que l'homme ne quitte pas dans sa vieillesse la voie qu'il a suivie dans sa jeunesse (Prov. 22, 6), et meurt comme il a vécu, souffre aussi des exceptions. Il en est de même de celle-ci : Aucun homme ne sait s'il est digne d'amour ou de haine (Eccl. 9, 1). Les apôtres à qui Jésus-Christ dit qu'ils étaient purs (Joan. 15, 3), et que son père les aimait (Id. 16, 27), savaient qu'ils plaisaient à Dieu. S. Paul le savait aussi lorsqu'il disait, *Certus sum, quia, etc.*, (Rom. 8, 38). Il en est aussi de même de ces autres maximes : *Omnes quæ sua sunt quærunt ; non quæ*

baptême. Il entra déjà dans les fonts, quand il conjura le saint Evêque de lui dire où était le plus grand nombre des rois et des princes de la nation des Frisons, s'ils étaient en paradis qu'il lui promettait ou dans l'enfer dont il le menaçait. Ne vous y trompez pas, seigneur, dit S. Vulfran, les princes vos prédécesseurs qui sont morts sans baptême sont certainement damnés : mais quiconque croira désormais, et sera baptisé, sera dans la joie éternelle avec Jésus-Christ. Alors Ratbod retira les pieds des fonts baptismaux, et dit : Je ne puis me résoudre à quitter la compagnie des princes mes prédécesseurs pour demeurer avec un petit nombre de pauvres dans ce royaume céleste. Je ne puis croire ces nouveautés, et j'aime mieux suivre les anciens usages de ma nation. Quoi que lui pût dire S. Vulfran, il demeura dans son opiniâtreté. *Hist. eccl. par M. l'abbé Fleury, t. 9, pag. 190.*

et qui étaient en petit nombre, avaient été exceptés de la règle commune. Le texte de saint Pierre favorisait cette exception ; mais, quand même elle n'aurait point eu lieu, quand même on avouerait qu'aucun de ces Gentils n'a pu mériter en croyant à l'Evangile prêché par Jésus-Christ, on pourrait cependant présumer qu'il leur a été annoncé pour leur faire acquérir la connaissance du Rédempteur : connaissance sans laquelle ils ne pouvaient être admis au ciel, et qui, quoique acquise sans exercice de leur liberté, leur en ouvrit l'entrée. Peut-être l'ouvrit-elle ainsi à Corneille, à qui Dieu la procura par un miracle si éclatant, qu'en égard aux excellentes dispositions où il était déjà lorsque saint Pierre lui annonça Jésus-Christ il ne fut pas libre de résister à des motifs de crédibilité si évidents. Ne peut-on pas le conjecturer ainsi, et le soutenir comme opinion probable ?

Quoi qu'il en soit de cette opinion (1) et de celle du père Calmet, qui fait sur la même matière d'autres observations (2) importantes, trois choses sont certaines : la première est que la justice imparfaite qui, selon saint Clément, était le fruit d'une saine philosophie ne suffisait point pour le salut, pour lequel la foi, du moins implicite, en Jésus-Christ est nécessaire. La seconde est qu'elle ne préparait ou ne conduisait à cette foi que

Jesu Christi (Phil. 2, 21). Caritas omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet (1 Cor. 13, 7).

(1) Voyez là-dessus le quatrième Mémoire du P. Thomassin sur la Grâce, c. 45.

(2) Les pères qui ont avancé que Jésus-Christ et les apôtres avaient prêché dans les enfers, et que les philosophes et plusieurs Gentils s'étaient convertis, et avaient cru en lui, et avaient ensuite mérité la vie éternelle, ne sont entrés dans ces sentiments que fondés sur le principe que nous venons d'établir, que sans la foi et la foi en Jésus-Christ nul ne peut être sauvé. Ils avaient outre cela quelques textes de l'Épître de S. Pierre et du livre d'Hermas, intitulé *le Pasteur*, qui leur paraissaient favorables à cette opinion. Ils regardaient comme un principe certain que Jésus-Christ était venu pour sauver tous les hommes, tant les Juifs que les Gentils ; il leur paraissait évident qu'il n'y avait que ceux à qui Jésus-Christ avait été annoncé qui pussent être coupables de n'avoir pas cru en lui ; et par conséquent que tous ceux qui étaient morts avant sa venue, et qui n'avaient pu entendre parler, ne pouvaient avec justice être exclus du salut, surtout s'ils avaient vécu conformément à la raison naturelle. Qu'enfin Jésus-Christ ayant prêché aux vivants, il était juste qu'il prêchât aussi aux morts. Peut-être aussi que quelques-uns ont été bien aises de ne pas aliéner l'esprit des païens, en condamnant rigoureusement à la damnation éternelle même les philosophes dont la vie avait paru la plus régulière, et dont les noms étaient le plus en réputation dans le monde ; ils ont mieux aimé les sauver en les rendant disciples de Jésus-Christ, ou pendant la vie, prétendant qu'ils ont puisé leurs sentiments dans la vérité et la raison éternelle, qui est Jésus-Christ, ce qui est le système de S. Justin ; ou après leur mort, par leur foi en Jésus-Christ, supposant que le Sauveur ou ses apôtres avaient prêché dans les enfers, comme l'ont cru S. Clément d'Alexandrie, Origène, Nicéas, Jobius et quelques autres. *Ibid.*, pag. 33. S. Jean Damascène et Hilaire diacre sont cités, pag. 30, comme favorables à la dernière de ces deux opinions.

par l'éloignement des obstacles, ou par le bon usage des secours gratuits et accidentellement surnaturels accordés aux hommes en considération des mérites de Jésus-Christ. La troisième est que la doctrine de ce père confirme la vérité du principe d'équité que nous avons entrepris d'établir, en distinguant deux sortes de moyens de salut : les uns immédiats et prochains, qui renferment des secours spéciaux ; les autres médiats et éloignés, qui ne contiennent que des secours généraux. Nous avons fait voir que leur distribution, quelque inégale qu'elle soit, ne laisse pas d'être équitable, même à l'égard de l'infidèle négatif, qui par le bon usage des secours de la dernière espèce qu'il reçoit peut obtenir ceux de la première espèce et se sauver : il n'a donc pas sujet de se plaindre, et ne doit, s'il se damne, imputer sa perte qu'à lui-même.

Nous avons expliqué fort au long, parce que notre sujet le demandait, la différence des secours spéciaux d'avec les généraux, dont il convient, avant d'aller plus loin, de faire ici une courte récapitulation.

Le premier est l'idée d'un Etre suprême, répandue dans tous les esprits, malgré même les plus épaisses ténèbres de l'idolâtrie. Car à travers ce noir chaos de fables absurdes, de sacrifices inhumains, de mystères infâmes, de monstrueuses erreurs, dont cette fille du dérèglement de l'esprit et du cœur était, à la honte de la raison, devenue la mère, on ne laisse pas de remarquer dans l'histoire et dans le langage des nations les plus païennes quelques traces lumineuses de cette vérité fondamentale de la religion, qu'il y a une première et souveraine Divinité qui gouverne le monde, écoute les prières, reçoit les vœux, intervient dans les serments, aime les bons, hait les méchants, récompense la vertu, et punit le vice, soit pendant la vie, soit après la mort. Jamais il n'y a eu que l'insensé qui, aveuglé par une exécrable malice (*Sap. 2, 21*) ait pu dire dans son cœur, *Il n'y a point de Dieu (Ps. 52, 1)*. Jamais il n'y a eu d'homme raisonnable qui n'ait pu et dû dire : Je ne me suis pas fait moi-même (1), et puisque ma mère ne sait comment j'ai été formé dans son sein, ce n'est pas elle qui m'a donné l'âme, l'esprit et la vie, ni qui a joint tous mes membres pour en faire un corps (2 *Mach. 7, 22*). C'est un Etre supérieur et intelligent (2) qui

(1) *Ipsce fecit nos, et non ipsi nos. Ps. 99, 3.*

(2) La merveilleuse structure du corps humain, la parfaite ordonnance, la régularité, la justesse, la proportion, l'harmonie qui règne entre toutes ses parties, présentent des indices d'un dessein si visiblement marqué, qu'il n'est pas possible à un œil attentif de n'y pas reconnaître l'ouvrage d'un être très-intelligent, dont l'art infini éclate dans l'industriel assemblage de tant de moyens choisis exprès pour parvenir à une fin précise. Ne faut-il pas être stupide ou forcené pour nier, par exemple, que les yeux sont faits pour voir, les oreilles pour entendre, les mains pour manier, les pieds pour marcher, la bouche pour recevoir les aliments, les dents pour les mâcher, le gosier pour les faire passer dans l'estomac, et l'estomac pour les digérer ? N'est-ce pas le comble de l'extra-

m'a fait, de qui je dépends, et à qui je dois comme au premier et souverain auteur de mon existence, mes hommages d'adoration, de reconnaissance, d'amour et d'obéissance.

Le second secours général est la loi naturelle, dont les vers élégants de S. Prosper (1) n'expriment pas moins l'universalité que l'équité reconnue même par ses infracteurs qui ne veulent pas qu'on leur fasse le tort qu'ils font aux autres. *Quis enim fur æquo animo furem patitur* (S. August. l. 2 Confess., c. 4) ?

J. J. Rousseau avoue lui-même qu'elle est écrite dans tous les cœurs en caractères ineffaçables; de sorte qu'on ne peut la blesser sans se blesser soi-même, et sans entendre le cri des remords au fond de la conscience, dont il fait un bel éloge. *Conscience, s'écrie-t-il, conscience! instinct divin; immortelle et céleste voix; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre; juge infallible du bien et du mal, qui rend l'homme semblable à Dieu; c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions...! Plus je rentre en moi, plus je me consulte, et plus je lis ces mots écrits dans mon âme: Sois juste, et tu seras heureux. Je vois le bien, je l'aime, et je fais le mal; je suis actif quand j'écoute la raison, passif quand mes passions m'entraînent; et mon pire tourment, quand je succombe, est de sentir que je j'ai pu résister* (Emile, t. 3, p. 80).

En combattant cet auteur qui accuse le christianisme de *dépeindre un Dieu partial, qui commence par se choisir un peuple et proscrire le reste du genre humain*, avons-nous pu, et pouvons-nous encore mieux faire que de tourner contre lui ses propres traits, et de lui trancher, comme fit David à Goliath, la tête avec sa propre épée? De quel front, lui disons-nous, osez-vous imputer calom-

vagance que de nier, comme a osé faire de nos jours l'auteur d'un abominable Système (a), qu'il y ait un but dans la nature, et de n'admettre qu'une cause aveugle et nécessaire qui ne prépare, qui n'arrange, qui ne choisit rien, et qui n'a ni intelligence ni volonté? « N'est-ce pas, dit le héros même des incrédules (b), de toutes les choses inconcevables la plus inconcevable, que de dire qu'une nature qui ne sent rien, qui ne connaît rien, se conforme parfaitement aux lois éternelles; qu'elle a une activité qui ne s'écarte jamais des routes qu'il faut tenir; et que, dans la multitude des facultés dont elle est douée, il n'y en a point qui ne fasse ses fonctions dans la dernière régularité? Conçoit-on des lois qui n'aient pas été établies par une cause intelligente? En conçoit-on qui puissent être exécutées régulièrement par une cause qui ne les connaît point, et qui ne sait pas même qu'elle soit au monde? Vous avez là, métaphysiquement parlant, l'endroit le plus faible de l'athéisme; c'est un écueil dont il ne peut pas se tirer. »

(1) *Ite ipsi in vestre penetralia mentis, et intus incisos apices, ac scripta volumina cordis inspice, et genitam vobiscum agnoscite legem. Nam quis erit, modo non pecus agri, aut bellua ponti, qui vitis adeo stolidæ oblectetur apertis, Ut quod agit, velit ipse pati? Mendacia fallax, Furta rapax, furiosum atrox, homicida cruentum Damnat, et in moechum gladios dstringit adulter.*
(Carm. de Providentiâ.)

(a) Système de la nature.

(b) Bayle, t. 5. *Contin. des pensées div.*, p. 540.

nieulement au christianisme une doctrine toute contraire à celle-ci, qui enseigne que, *dans toute nation, quiconque fait les œuvres de la justice est agréable à Dieu* (Act. 10, 35)? Vous-même n'enseigniez-vous pas que pour lui être agréable, pour lui plaire, il suffit à tout homme (fût-il né dans une île déserte, et menât-il une vie entièrement sauvage) d'apprendre en usant bien des facultés que Dieu lui donne, en écoutant sa conscience, et en suivant la loi naturelle, à le connaître, à l'aimer, à remplir tous les devoirs? Est-ce donc proscrire tous les hommes (à l'exception du peuple juif), est-ce les dévouer tous à l'anathème et à la damnation, que de donner à chacun d'eux les moyens de le connaître, de l'aimer, de trouver grâce à ses yeux, et d'acquiescer tout ce qu'il faut pour le salut?

Le troisième secours général est le livre du monde, ouvert à tous les yeux et instruisant tous les hommes de l'obligation qu'ils ont d'aimer Dieu; en sorte, dit S. Augustin (1), qu'ils sont inexcusables s'ils y manquent. S. Paul avait dit avant lui, en parlant des philosophes Gentils, *Ita ut sint inexcusabiles* (Rom. 1, 20). Le témoignage de l'un et de l'autre aurait dû empêcher le fameux auteur que nous avons nommé ci-dessus de soutenir que ce secours du spectacle de la nature n'était qu'extérieur, et ne suffisait pas aux païens pour remplir cette obligation. Nous soutenons au contraire qu'il renfermait une assistance intérieure et vraiment suffisante. Si le secours intérieur, plus nécessaire pour aimer Dieu d'une manière dispositive au salut que l'extérieur, leur avait manqué, comment seraient-ils sans excuse? Avec quelle apparence de justice pourrait-on reprocher aux païens de n'avoir pas écouté la voix de la nature qui faisait retentir à leurs oreilles la grandeur et la magnificence de leur Créateur, et l'ayant connu de ne l'avoir pas glorifié, et ainsi d'être demeurés sans excuse, si cette voix était trop faible pour se faire entendre, ou si toute assistance divine ne donnait pas un véritable et un suffisant pouvoir de connaître et de glorifier Dieu? Les païens n'auraient-ils pas plus de sujet de répondre qu'un secours intérieur et absolument nécessaire leur a manqué que S. Paul n'en avait de leur dire qu'ils étaient inexcusables, parce qu'un secours, quoique insuffisant, leur avait été donné?

Et il est inutile de répondre que ce secours suffisant a pu leur être refusé en vue du péché originel. Car ce n'est pas ce qui est en question. S. Paul ne dit pas qu'ils sont inexcusables à cause du péché originel, mais à cause qu'ils n'ont pas profité de cette voca-

(1) Non dupia, sed certa conscientia, Domine, amate. Percussisti cor meum verbo tuo, et amavi te. Sed et cælum et terra et omnia quæ in eis sunt, ecce undique mihi dicunt, ut te amem, nec cessant dicere omnibus, ut sint inexcusabiles. *Confession. lib. 10, cap. 6.*

tion générale et de cette prédication si éloquentes de toute la nature, qui les exhortait de reconnaître et de glorifier l'auteur de tant de merveilles et de tant de bienfaits. Cette vocation ne les rend pas inexcusables, si elle n'est un secours suffisant.

On peut voir dans le père Thomassin d'autres raisonnements qui confirment la même vérité (5^e *Mémoire sur la Grâce*, p. 427) : il cite pour la prouver une foule de textes des saints docteurs de l'Eglise, soit grecque, soit latine, qui ont précédé ou suivi S. Augustin. Sur quoi il fait une réflexion bien judicieuse. *C'est une règle incontestable, dit-il, que c'est par le consentement uniforme des pères latins et grecs qu'il faut établir les vérités de la foi et de la théologie de l'Eglise. Dans toutes les autres matières importantes, l'esprit de paix et de vérité a réuni tous ces grands hommes dans les mêmes sentiments, et nous les a donnés pour maîtres, comme un seul maître éternel et universel par la tradition uniforme de tous les âges et de toutes les Eglises : pourquoi dans cette matière, qui n'est pas de moindre importance, cet esprit saint d'unité et de vérité les aurait-il abandonnés ? Et d'où est-ce que S. Augustin aurait puisé sa doctrine sur ce sujet, si ce n'est de la source vive et pure de la tradition et des pères anciens, dont il a été le disciple fidèle pour mériter d'être le maître incomparable des siècles à venir ? Il confesse lui-même qu'il a emprunté sa doctrine de S. Cyprien, de S. Ambroise et des autres pères grecs et latins, dont il rapporte les passages. Enfin le pélagianisme fut condamné par les évêques et par les conciles de la Grèce aussitôt qu'il parut, avec la même promptitude que par ceux d'Afrique, comme nous apprenons de S. Augustin même et de S. Prosper.*

Parmi tous les textes que rapporte le père Thomassin, ceux qu'il cite de ce dernier docteur, ou de l'auteur des livres de la Vocation des Gentils, nous paraissent les plus analogues à notre sujet et à l'explication de ce texte sacré : *Dieu n'a pas cessé de rendre témoignage de ce qu'il est, en faisant du bien aux hommes.* Quel est ce témoignage ? C'est, répond cet excellent auteur, l'incomparable beauté du monde, et la distribution si riche, si sagement ordonnée des bienfaits divins dans lesquels, comme dans des tables écrites et dans des livres présentés aux cœurs des hommes, ceux-ci pussent lire l'obligation que leur impose la loi éternelle de servir et d'aimer le dispensateur de tant de dons. *Quod est hoc testimonium, nisi ipsa totius mundi inenarrabilis pulchritudo, et inenarrabilium beneficiorum ejus dives et ordinata largitio, per quæ humanis cordibus quædam æternæ legis tabulæ præbebantur ?... Ut natura rationalis de contemplatione tot specierum, de experimentis tot bonorum, de perceptione tot munerum, ad cultum et dilectionem sui imbueretur auctoris (L. 2, c. 4).*

Les bienfaits divins dont parle cet auteur ne concernaient-ils que la nourriture des corps ? Non : ils s'étendaient, suivant lui, au soin d'éclairer et de secourir les âmes. *Omnia sæculorum experimenta docuerunt*

justam Dei misericordiam, misericordemque justitiam, nec alendis unquam corporibus hominum, nec docendis juvandisque eorum mentibus defuisse. Ces mots *Dei misericordiam* sont remarquables, en ce qu'ils attribuent la concession des secours aux hommes, pour observer la loi naturelle dans l'état présent de la nature réparée, à la miséricorde de Dieu, qui par conséquent aurait pu, s'il avait voulu, les traiter dans les rigueurs de sa justice, ne leur donner que ceux qui sont absolument nécessaires pour l'observation de cette loi, et qu'il ne peut sans injustice leur refuser dans l'hypothèse qu'il exige d'eux cette observation : car c'est être injuste que d'exiger l'impossible. Ceux donc qu'il leur donne miséricordieusement dans l'état présent renferment plus d'assistance que ceux qu'il leur eût accordés dans l'état de la nature non réparée ; conséquemment ils sont gratuits et surnaturels dans le sens expliqué ci-dessus. Ces autres mots, *justam Dei misericordiam, misericordemque justitiam*, sont aussi dignes de remarque, parce qu'ils caractérisent très-bien les secours en question, qui sont tout à la fois justes et miséricordieux : justes, en ce qu'ils contiennent d'abord l'assistance qui est absolument nécessaire pour accomplir la loi, et qui ne peut être refusée sans injustice ; miséricordieux, en ce qu'ils renferment en outre une assistance plus grande que celle qui est nécessaire pour la pratique de la loi, et à laquelle cette plus grande assistance est surajoutée par pure miséricorde, puisque elle n'aurait point en lieu dans l'état de la nature non réparée.

Cette dernière assistance miséricordieuse n'est-elle qu'extrinsèque et qu'insuffisante ? Oui, selon la doctrine du trop fameux évêque d'Ypres, dont nous avons ci-dessus (Col. 713) rapporté les passages ; mais non, selon celle de l'auteur dont nous venons de citer les textes. Ceux que nous indiquons (1)

(1) *Elaboratum est, quantum Dominus adjuvit, ut non solum in novissimis diebus, sed etiam in cunctis retro sæculis probaretur gratiam Dei omnibus hominibus affuisse, providentia quidem pari et bonitate generali, sed multimodo opere, diversaque mensura (L. 2, c. 17). Et ailleurs : Quamvis credamus nullis hominibus opem gratiæ in totum fuisse subductam (L. 1, c. 2, c. 21). Et ailleurs : Præter illam generalem gratiam, parcius atque occultius omnium hominum corda pulsantem (L. 2, c. 23). Et ailleurs : Sed nec in præteritis quidem sæculis hæc eadem gratia, quæ post Domini nostri Jesu Christi resurrectionem ubique diffusa est... defuit mundo ; quamvis enim speciali cura atque indulgentia Dei populum Israeliticum constet electum, omnesque aliæ nationes suas vias ingredi, hoc est secundum propriam permissæ sunt vivere voluntatem, non ita se tamen æterna Creatoris bonitas ab illis hominibus averit, ut eos ad cognoscendum se atque metuendum, nullis significationibus admoneret... qui quidem in comparatione Electorum videntur abjecti, sed nunquam sunt manifestis occultisque beneficiis abdicati... Adhibita enim semper est universis hominibus quædam supernæ mensura doctrinæ, quæ, etsi parcioris occultificæ gratiæ fuit, sufficit tamen, sicut Dominus judicavit, quibusdam ad remedium, omnibus ad testimonium (Lib. 2, cap. 4).*

en fournissent de nouvelles preuves. 1^o Il y parle d'une grace générale qui, sans se borner à frapper les yeux, les oreilles, les esprits, frappe les cœurs de tous les hommes, *Omnium hominum corda pulsantem*; elle est donc intérieure, et fait impression sur les volontés, pour les exciter à la pratique du bien et à la fuite du mal. 2^o Il y dit que la grace qui, dans les siècles antérieurs, à la venue du Messie n'a point manqué au monde, même parmi les Gentils, est la même que celle qui après la résurrection de Jésus-Christ a été répandue partout abondamment. Or la grace accordée aux hommes après la résurrection du fils de Dieu n'est-elle pas intérieure? N'agit-elle pas immédiatement sur leurs ames? N'incline-t-elle pas surnaturellement leurs cœurs à la vertu? 3^o Il y distingue deux sortes de bienfaits divins: les uns *manifestes*, qui consistent dans l'exposition du spectacle de la nature, dans l'instruction de la loi donnée aux Juifs, etc.; les autres *occultes*, qui sont les impulsions secrètes du fils de Dieu *se tenant à la porte* (*Apoc. 3, 20*) du cœur de chacun des hommes, et y frappant. C'est à eux à la lui ouvrir: c'est parce que tant de Gentils ne la lui ont pas ouverte qu'il n'est pas entré dans leur ame. Lorsque ils ont entendu sa voix, ils ont endurci leur cœur (*Psal. 94, 8*); et le sentant fort enclin au mal, ils n'ont pas prié Dieu de leur ôter le cœur de pierre, de leur donner un cœur de chair, un cœur docile, « *Dominum non invocaverunt* » (*Ezech. 36, 26*). Enfin, quand il y dit que la grace accordée à tous les hommes suffit à quelques-uns pour leur guérison, *Sufficit quibusdam ad remedium*, il montre bien qu'elle a été quelquefois suivie de l'amendement des mœurs et de la conversion de quelques-uns des Gentils qui par là ont acquis cette justification imparfaite dont fait mention S. Clément, et qui prépare les voies à la justification proprement dite, nécessaire pour obtenir la gloire du paradis. Mais quand il ajoute qu'elle suffit à tous pour rendre témoignage que tous ceux qui n'en ont pas profité sont inexcusables, *Omnibus ad testimonium*, il fait voir que, quoique les païens l'aient reçue avec beaucoup moins d'abondance que les Juifs et que les chrétiens, ceux en qui elle a été infructueuse demeurent sans excuse, parce que s'ils en avaient bien usé, elle les aurait conduits à la foi et au salut. *Neque ob hoc excusabiles sunt nationes, quia hæc abundantia gratiæ, quæ nunc universum mundum rigat, pari antea largitate non fluxit*. Quoi de plus conforme à notre quatrième principe d'équité, conçu en ces termes? *Quelque inégaux que soient les moyens du salut, un homme qui par le bon usage des secours éloignés et généraux peut en obtenir de prochains et de spéciaux ne doit pas se plaindre de cette inégalité.*

V. PRINCIPE D'ÉQUITÉ.

Nul homme n'a sujet de se plaindre de n'être pas plus favorisé qu'il l'est, lorsque l'abus qu'il a fait de moindres faveurs donne lieu à son bienfaiteur de prévoir qu'il abuserait

également de plus grandes si elles lui étaient accordées.

Un exemple rendra sensible la vérité de ce principe. Un fils ayant reçu à diverses fois des sommes considérables de son père, qui les lui a données par pure bonté, les emploie chaque fois à de folles dépenses qui nuisent à son honneur et à sa santé. Les réprimandes souvent réitérées ne le corrigent pas. Son penchant décidé pour le luxe et la prodigalité donne tout lieu de prévoir avec une certitude morale, ou avec beaucoup de probabilité, que, si on lui fournit de nouvelles sommes plus considérables il continuera d'en faire un usage aussi pernicieux que criminel. A-t-il sujet de se plaindre si son père les lui refuse, et ce père en les lui refusant n'exerce-t-il pas envers lui un acte de bienfaisance plutôt qu'un acte de rigueur?

Faut-il une autre comparaison ou hypothèse? la voici. Supposons que les frères du mauvais riche, dont il est dit dans l'Evangile que, s'ils ne croyaient pas à Moïse et aux prophètes, ils ne croiraient pas quand même un mort ressuscité leur apparaîtrait, étaient vraiment incrédules à la loi mosaïque et aux prophètes, par conséquent qu'ils n'eussent pas été convertis par la résurrection et l'apparition d'un mort: le miracle que Dieu eût opéré pour ressusciter et leur faire apparaître ce mort, n'eût servi qu'à augmenter le crime de leur incrédule et la rigueur de leur châtement. Peut-on disconvenir que l'opération de ce miracle qui n'aurait pas été suivi de leur conversion eût été pour eux non un bienfait, mais plutôt une punition? Faut-il encore un autre exemple? nous le trouverons dans le sentiment d'un grand nombre de théologiens sur cette question: Est-il permis ou expédient de baptiser le fils d'un Turc ou d'un autre infidèle à l'insu et contre la volonté de ses parents, sous la puissance de qui l'on prévoit que demeurant jusqu'à l'âge de discrétion, il y a beaucoup d'apparence que, séduit par leurs suggestions et entraîné par la force des préjugés de la naissance et de l'éducation, il professerait comme eux le mahométisme et perdrait la grace que lui aurait conférée le baptême? Ces théologiens sont pour la négative, et allèguent pour raison qu'il ne faut pas exposer le sacrement à une profanation moralement certaine, et qu'il vaut mieux pour cet enfant de ne le pas recevoir que d'en devenir le profanateur; que par conséquent la prudence et la charité, fondées sur la prévoyance des suites beaucoup plus probablement désavantageuses que salutaires, obligent et engagent à ne le pas conférer.

Le principe d'équité que nous venons d'établir a servi de fondement aux réponses que les pères de l'Eglise ont faites à cette question qui leur était proposée par les païens: *Pourquoi Jésus-Christ a-t-il été si longtemps à venir au monde?*

S. Augustin pour résoudre cette question a composé un livre intitulé: *Du temps de la Religion chrétienne*. Le passage que nous avons extrait de ce livre est un peu long;

mais il a tant d'analogie avec l'objet de notre Instruction et tant d'énergie pour défendre la cause que nous soutenons qu'il nous a paru important de n'en rien retrancher.

Puisque nos adversaires, dit ce saint docteur, ne nous objectent point que la doctrine de Jésus-Christ n'est pas suivie de tout le monde, voyant bien que cette objection n'aurait nulle force contre nous, non plus que si on la leur faisait contre la doctrine des philosophes, et ce qu'ils croient de leurs dieux, qu'auront-ils à répondre, si sans vouloir entreprendre de sonder la profondeur de la sagesse divine où il y a peut-être quelque autre raison cachée de cette conduite de Dieu, et sans toucher même à celles que des personnes habiles en pourraient rendre? nous leur disons seulement, pour ne pas entrer dans une trop longue discussion, que Jésus-Christ n'a voulu paraître au monde, et y faire prêcher sa doctrine que dans le temps et dans les lieux où il savait que devaient être ceux qui croiraient en lui; car il prévoyait que dans tous les autres temps et dans tous les autres lieux où son Evangile n'a pas été prêché les hommes doivent être tels, quand même on le leur eût annoncé, qu'ont été la plupart de ceux qui, ayant vu Jésus-Christ pendant sa vie mortelle, sont demeurés dans l'incrédulité après des morts ressuscitées; et tels que sont encore aujourd'hui plusieurs qui, voyant ce que les prophètes ont dit de lui si clairement accompli, aiment mieux se défendre encore par des subtilités telles que l'esprit humain en peut fournir que de se rendre à des témoignages si clairs, si manifestement divins, si éminents, et répandus dans le monde d'une manière si éclatante; au lieu que tant que l'esprit de l'homme est encore faible et destitué d'intelligence, tout ce qu'il a à faire est de s'attacher aveuglement à ce que Dieu lui fait connaître de sa vérité.

Y a-t-il donc de quoi s'étonner que Jésus-Christ connaissant combien était grande l'infidélité des premiers siècles et que les hommes de ces temps-là n'auraient cru ni à ses paroles, ni à ses miracles, ne les ait pas jugés dignes de sa présence, ni de la prédication de son Evangile? Car on ne doit pas avoir de peine à se persuader qu'ils aient tous été dans ces temps-là tels que nous en avons vu tant d'autres depuis la venue de Jésus-Christ jusque à présent.

Cependant depuis le commencement du monde, Dieu a fait sans cesse annoncer et promettre la venue du Messie par des prophéties, tantôt plus obscures, tantôt plus claires, selon qu'il le jugeait à propos pour les diverses conjonctures des temps, et l'on voit une suite perpétuelle de gens, qui ont cru en lui, non seulement depuis Adam jusqu'à Moïse, et ensuite dans tout le peuple d'Israël qui a été, par un privilège particulier, une nation toute prophétique, mais même parmi les Gentils. L'Ecriture sainte en marque quelques-uns, dès les temps d'Abraham, qui n'étaient point de sa famille, et d'autres ensuite qui n'étaient pas du peuple d'Israël, et qui n'avaient pas même d'alliance ni de société avec lui, à qui Dieu a fait part de ce mystère; et ceux-là nous donnent

sujet de croire qu'il y en a eu encore d'autres et là parmi les nations, quoique l'Ecriture n'en parle point.

Ainsi le bonheur de cette religion qui seule connaît et promet le véritable bonheur, et qui est fidèle dans ses promesses, n'a jamais manqué à aucun qui en ait été digne; et s'il a manqué à quelqu'un c'est qu'il n'en était pas digne; et depuis qu'il y a des hommes sur la terre, elle a été prêchée aux uns pour leur salut, et aux autres pour leur condamnation, et le sera de même jusque à la fin du monde.

Il y en a donc à qui elle n'a pas été annoncée, parce que Dieu prévoyait qu'ils n'eussent pas cru; d'autres à qui elle l'a été, quoique ils ne dussent point croire, afin qu'ils servissent d'exemple de ce que nous venons de dire de la disposition des premiers; et d'autres enfin à qui elle l'a été, et qui ont cru.

A ce long passage de S. Augustin nous pourrions ajouter ceux de plusieurs autres saints docteurs; mais pour n'être pas trop prolix, nous nous bornerons à citer le commentaire de D. Calmet (1), qui les indique et à y joindre la remarque du savant P. Petau (2), qui attribue à S. Chrysostôme et à d'autres pères le même sentiment qu'a eu sur cette matière le Docteur de la grace.

(1) Le Saint-Esprit leur défendit de prêcher l'Evangile dans l'Asie (Act. 15, 6). On demande pourquoi le Saint-Esprit s'opposa à une si bonne action que celle de la prédication de l'Evangile. L'Esprit de Dieu est-il jaloux de la gloire de Dieu? ou ceux d'Asie ne méritaient-ils pas autant le bonheur d'entendre cette divine parole que ceux de Galatie et de Lycaonie? Origène croit que c'est parce qu'ils n'étaient point encore bien disposés à recevoir cette divine semence. Le Saint-Esprit prévoyait qu'ils mépriseraient cette faveur dans cette circonstance, et que ce mépris les rendrait plus coupables, dit S. Grégoire-le-Grand. Ainsi nous voyons ci-après que Jésus-Christ dit à S. Paul de sortir promptement de Jérusalem, parce que les Juifs ne devaient point recevoir le témoignage qu'il lui rendrait dans cette ville. Il y avait encore dans l'Asie des personnes qui méritaient que Dieu les laissât mourir dans leur infidélité, dit S. Grégoire. Comment., t. 8, p. 951.

Ils ne recevront point le témoignage que vous leur rendrez de moi (Act. 22, 18). Leur cœur est trop endurci et leur volonté trop mal disposée; et ils ne méritent pas que je leur ôte ce cœur de pierre, et que je leur donne la grace de la conversion, après l'abus et le mépris qu'ils ont fait de ma parole, de ma vocation et de mes premières grâces. Quand vous leur prêcherez, ils ne croiront point, et votre prédication ne servira qu'à augmenter leur crime et leur condamnation. C'est ainsi que le Saint-Esprit empêcha saint Paul de prêcher en Bythinie. Ibid., p. 1002.

(2) Huc illud etiam spectat, quod de Christi adventu, et carnis susceptæ tempore quidam existimant; idcirco non prius advenisse, quod se, doctrinamque suam admissuros non esse mortales cognosceret: Quare tum in terras descendisse, cum ad divinos illos satus excipiendos apta et idonea temperata esse hominum corda præcivit. Quod Chrysostomus fusi disserit; et alii præterea. Nec abhorret ab illa divinorum consiliorum ratione quod Christus ait: Aufertur a vobis regnum Dei: et dabitur genti facienti fructus ejus. Nam hac velut occasione, et conditione moveri potuit Deus, ut in gentes transferret regnum suum; hoc est in notitiam sui, ac fidei et Ecclesiæ possessionem: quod illas nosset bene hoc usuras be-

Une autre raison pourquoi Jésus-Christ n'alla point prêcher son Evangile à Tyr et à Sidon, c'est que, comme il le dit lui-même, il n'était envoyé qu'aux brebis de la maison d'Israël. Il voulait premièrement accomplir les devoirs attachés aux privilèges de l'alliance faite avec Abraham; après quoi il devait envoyer et envoya en effet ses apôtres à Tyr et à Sidon, comme aux autres: il pouvait dès-lors faire cette grace à ces villes, mais il n'y était nullement obligé; et il a pu la leur refuser à cause qu'il prévoyait qu'elles n'eussent pas persévéré dans la foi, ou que le nombre de ceux de leurs habitants qui auraient persévéré n'eût pas été aussi grand dans ce cas qu'il l'a été en conséquence de la prédication des apôtres, dont les miracles supérieurs en quelque sorte à ceux de Jésus-Christ et confirmés par les motifs de crédibilité qui résultaient des prodiges postérieurs de sa Résurrection et de son Ascension, étaient plus capables de faire impression et de faciliter la conversion des idolâtres que ne l'auraient été les merveilles que Jésus-Christ aurait opérées dans ces villes en y annonçant son Evangile.

Enfin une dernière raison qu'on peut donner pourquoi Jésus-Christ n'alla point y prêcher et faire des miracles pareils à ceux qu'il avait faits à Corozain et à Bethsaïde, c'est que les habitants de Tyr et de Sidon, quoique moins coupables et moins indignes que les Corozainites et les Bethsaïdites de recevoir cette faveur, l'étaient toutefois assez pour qu'elle leur fût justement refusée en punition de l'abus criminel qu'ils avaient fait des secours qui leur avaient été auparavant accordés pour observer la loi naturelle. Jésus-Christ voyait, il est vrai, dans la plupart d'entre eux moins de dureté ou d'indocilité, moins d'opposition à la foi et à la grace que dans les Juifs, quoique ils n'eussent ni la loi, ni les prophètes, ni les bons exemples des saints personnages, ni la prédication accompagnée de miracles; les Juifs avaient tout cela, et rien de tout cela ne les convertit. *Têtes dures, hommes incircconcis de cœur et d'oreilles, ils résistaient toujours au S.-Esprit* (Act. 7, 52) avec une obstination si criminelle que le culte qu'ils rendaient au vrai Dieu n'empêchait pas qu'ils ne fussent plus coupables à ses yeux que ne l'étaient les Tyriens dans leur idolâtrie. Mais cette idolâtrie et d'autres crimes dans lesquels ceux-ci étaient tombés par leur faute, et qu'ils auraient pu éviter par leur libre arbitre aidé des secours généraux dont nous avons ci-dessus parlé, les rendaient indignes des secours spéciaux et des grâces prochainement dispositives à la foi.

Ne peut-on pas d'ailleurs supposer probablement que la plupart de ceux qui auraient cru à l'Evangile s'il leur avait été prêché n'auraient pas persévéré dans la foi, ou auraient perdu la charité et rendu leur dernier sort pire que le premier? Par conséquent

neficio: nec inanem hanc fore sementem velut ingrato ac sterili solo commissam. (*Théol. dog. t. 1, p. 354*).

que Dieu en les privant en ce cas de cette prédication dont il prévoyait toutes les suites qui leur eussent été à la fin si funestes, a exercé envers eux un acte plutôt de bonté que de rigueur. Quoi qu'il en soit de cette supposition faite par un écrivain moderne (1), comme nous avons, indépendamment d'elle, prouvé notre cinquième principe d'équité, il ne nous reste qu'à résoudre trois difficultés très-spécieuses que lui oppose l'incrédulité; elles attaquent la prescience divine; que S. Augustin et les autres pères supposent dans les textes cités en preuve de ce principe.

Première difficulté tirée en partie des Lettres persanes (Lett. 67, p. 196); et en partie du traité de l'Action de Dieu sur les créatures (Tom. 6, p. 291). — Le propre caractère de cette prescience, c'est que par elle Dieu, avant tout décret, connaisse les futurs libres et conditionnels. Mais s'il était vrai que Dieu; avant que d'avoir formé aucun décret, connût ce à quoi la volonté créée se déterminerait, si elle était placée dans telles circonstances et avec tels secours, pourquoi ne connaîtrait-il pas aussi lui-même, avant que d'avoir formé aucun décret libre, à quoi il devrait se déterminer? Pourquoi Dieu a-t-il une science moyenne par rapport aux déterminations libres des créatures, et n'en a-t-il pas une semblable par rapport à ses propres déterminations?

Molina a bien senti que s'il admettait en Dieu une telle science il détruirait sa liberté. Car si Dieu, avant que de faire le décret de sauver Pierre, savait qu'il fera ce décret, sa volonté ne serait plus libre à faire un autre décret. Si avant que la volonté divine se déterminât Dieu connaissait à quoi elle doit se déterminer; il le connaîtrait naturellement et indépendamment d'aucune détermination de la volonté. S'il connaissait qu'il se déterminera, par exemple, à sauver Pierre, il faudrait absolument qu'il s'y déterminât; car s'il ne s'y déterminait pas, cette science naturelle serait fautive.

Molina a donc bien senti qu'on ne pouvait admettre en Dieu pour Dieu même une science moyennée; mais comment l'admettre pour les créatures? Il tâche d'apporter une différence entre l'un et l'autre: il dit que Dieu ne connaît point ainsi ses propres déterminations futures comme il connaît celles des créatures, parce que l'intellect en Dieu ne surpasse point l'essence et la volonté divine de la même élévation et de la même excellence qu'il surpasse les essences et les

(1) Cur non in Tyro igitur; iniquis, et Sidone facte sunt virtutes illæ, quibus exhibitis in cinere, et cilicio pœnitentiam egissent? Quia prævidit Deus in pœnitentia non eos fuisse perseveraturos, sed relapsuros fuisse in flagitia quæ perpetrarant, velut ad vomitum revertentes. Itaque in istis quoque genus divine pietatis fuit, quod non est eis Evangelium prædicatum. Melius enim erat illis non cognoscere viam justitiæ, quam post cognitionem retrorsum converti ab eo quod illis traditum est, sancto mandato. P. Harduin. Comm. in Nov. Test., p. 464.

volontés créées. Pag. 228. *Eo quod intellectus in Deo ea altitudine et præstantia non superet essentiam et voluntatem divinam, qua essentias ac voluntates creatas longe superat.*

Mais cette raison est une raison de néant : Dieu a beau surpasser les créatures, il ne verra jamais en elles ce qui n'y est pas. Et par conséquent dans une volonté égale il ne verra pas la détermination future pour un côté plutôt que pour l'autre. Par exemple, Dieu ne peut voir dans ma volonté que si je veux remuer ma main je me déterminerai à la remuer plutôt à droite qu'à gauche, quoique je n'aie aucune raison pour l'un plutôt que pour l'autre. Le rien qui n'a point de propriétés ne peut être aperçu : Dieu ne peut point lire dans l'âme une chose qui n'existe point en elle ; car jusque à ce qu'elle se soit déterminée, cette action qui la détermine n'est point en elle. L'âme est l'ouvrière de sa détermination ; mais il y a des occasions où elle est tellement indéterminée, qu'elle ne sait pas même de quel côté se déterminer. Souvent même elle ne le fait que pour faire usage de sa liberté, de manière que Dieu ne peut voir cette détermination auparavant, ni dans l'action de l'âme, ni dans l'action que les objets font sur elle.

Comment Dieu pourrait-il prévoir les choses qui dépendent de la détermination des causes libres ? Il ne pourrait les voir que de deux manières : par conjecture, ce qui est contradictoire avec la prescience infinie ; ou bien il les verrait comme des effets nécessaires qui suivraient infailliblement d'une cause qui les produirait de même, ce qui est encore plus contradictoire : car l'âme serait libre par la supposition ; et dans le fait elle ne le serait pas plus qu'une boule de billard n'est libre de se remuer lorsque elle est poussée par une autre.

Mais, dira-t-on, si nous, qui sommes des intelligences si bornées, ne laissons pas quelquefois par des conjectures de connaître ce qu'un tel homme fera en telle circonstance, comment Dieu, par l'éminence de ses connaissances, ne pourrait-il pas découvrir ce à quoi les volontés créées se déterminent à l'avenir ?

Remarquez que la connaissance que nous avons de ce que les hommes voudront ou ne voudront pas est une connaissance peu assurée et qui nous trompe souvent ; mais la science de Dieu doit être une connaissance infaillible et certaine. Le doute, l'opinion, les conjectures, sont indignes de la vérité souveraine ; et S. Augustin a eu raison de dire, *Non opinatur divinitas (Tract. 37 in Joan.)* ; or pour fonder une science certaine il faut un moyen certain : car si nous ne connaissons une chose que par tel moyen, la connaissance ne sera certaine qu'à proportion de ce que le moyen sera certain, selon l'axiome, *Propter quod unum quodque tale, et illud magis*. L'effet n'est pas plus grand que la cause : or la volonté humaine n'est point un moyen infaillible et certain pour découvrir ce que cette volonté voudra ou ne

voudra pas à l'avenir touchant le choix en question.

Ce qui est certain, est fixe, déterminé, invariable ; et rien n'est moins fixe en soi-même, moins assuré, moins invariable, que ce que voudra la volonté de Pierre dans cent ans d'ici. Plus je considère maintenant cette volonté, plus je vois qu'il est peu assuré qu'elle voudra remuer la main plutôt à droite qu'à gauche, supposé qu'elle ait envie de se remuer pour faire quelque exercice. Une volonté indéterminée n'est pas une cause certaine, infaillible, invariable, d'une telle détermination future plutôt que d'une telle autre. Donc ce n'est pas un moyen certain pour découvrir une telle détermination future, ni pour fonder sur cela une science certaine, assurée et infaillible.

Je vais plus loin même, et je dis qu'il est certaines déterminations futures de la volonté sur lesquelles les hommes ne peuvent pas même avoir de conjectures et de probabilités : savoir, par exemple, si un homme qui aime une fin choisira un moyen plutôt qu'un autre, supposé qu'il se présente à lui deux moyens parfaitement égaux ; si un homme voulant remuer sa main, et se proposant le mouvement de sa main comme une fin, choisira de la remuer à droite plutôt qu'à gauche. Je prends cet exemple, parce que, quoique l'homme voyageur ait une vraie liberté et une vraie indifférence dans toutes ses actions, il y en a certaines (tel est surtout le choix des moyens égaux) par rapport auxquelles il est encore plus dans un équilibre, même posé l'état de faiblesse où nous sommes tombés par le péché de notre premier père. D'ailleurs comme Dieu connaît tout, il faut que le moyen dans lequel il connaît les déterminations futures, les lui représente toutes ; ainsi un seul exemple suffit pour tout.

Je demande donc par quelles conjectures on pourrait connaître que la volonté se déterminera à remuer la main à droite plutôt qu'à gauche, puisqu'il n'y a pas dans cette volonté de penchant pour un côté plutôt que pour l'autre. Ces deux moyens sont parfaitement égaux. Lorsqu'ils se présenteront à la volonté, elle les regardera comme tels ; il n'y a dans cette volonté rien ni de plus ou de moins, soit pour un côté, soit pour l'autre. En considérant cette volonté, on voit autant de raison de dire qu'elle se déterminera à droite qu'on en voit pour dire qu'elle se déterminera à gauche. Or si les raisons de part et d'autre sont égales, ce serait une témérité de conjecturer qu'elle fera l'un plutôt que l'autre. Car ç'en est une de ne point suivre pas à pas les raisons que l'on a, soit de conjecturer, soit de douter. Par conséquent la raison souveraine dans laquelle il n'y a ni tache ni défaut ne voit rien dans une telle volonté qui puisse faire connaître, même par conjecture, que cette volonté se déterminera plutôt à une telle action qu'à une telle autre.

Après tout, cette connaissance conjecturale ne convient point à un esprit infini, quand même on supposerait qu'il pourrait la puiser dans les créatures.

Enfin il n'est pas possible de soutenir que Dieu connaisse avant le décret les déterminations futures et conditionnelles, s'il ne connaît avant le décret ses propres déterminations, et Molina ne nous persuadera jamais qu'il soit bien évident que Dieu connaisse plus ses créatures qu'il ne se connaît lui-même.

Tels sont les raisonnements de l'auteur du livre intitulé, *Action de Dieu sur les créatures* : raisonnements victorieux et péremptoirs qui sont demeurés et demeureront toujours sans réplique satisfaisante. Car bien loin qu'il soit clair que Dieu connaisse mieux ses créatures qu'il ne se connaît lui-même, il est au contraire très-clair que la connaissance que Dieu a de soi-même, étant infiniment parfaite, ne peut céder ni en bonté, ni en certitude, ni en étendue, ni en perfection quelconque à la connaissance qu'il a de ses créatures.

Mais le même auteur qui soutient la prémotion physique ne satisfait pas mieux aux objections qui attaquent son sentiment. Sans insister sur tous les arguments qu'on a coutume de proposer contre cette prémotion, et que le père Mallebranche (1) a fait valoir, il suffit de dire qu'elle est inconciliable avec l'équité des reproches que Jésus-Christ fait, dans l'Évangile, aux Corozäinites et aux Bethsàidites. Les adversaires de la prémotion physique et de la grace efficace par elle-même soutiennent que la conversion des Tyriens et des Sidoniens, dans l'hypothèse qu'elle fût arrivée, ne devait avoir pour principe et pour source que le consentement libre de leurs volontés à l'impression de la grace intérieure excitante qui leur aurait été accordée si Jésus-Christ avait fait devant eux les miracles qu'il avait faits à Corozäin et à Bethsàide, et que la non conversion de ces deux villes malheureuses ne doit être attribuée qu'à leur opposition aux attraits de la même espèce de grace dont elles ont été favorisées dans le moment même que les merveilles du Seigneur ont éclaté à leurs yeux; d'où ils concluent que la conversion du cœur ne dépend pas d'une grace efficace par elle-même; puisque, dans cette hypothèse, le reproche que Jésus-Christ fait aux Corozäinites et aux Bethsàidites serait illégitime et absolument injuste.

Cette difficulté que se propose l'auteur du

(1) Il représente la prémotion physique par une comparaison aussi concluante peut-être et certainement plus touchante que toutes les subtilités métaphysiques; il dit : *Un ouvrier a fait une statue qui se peut mouvoir par une charnière, et s'incline respectueusement devant lui, pourvu qu'il tire un cordon. Toutes les fois qu'il tire le cordon, il est fort content des hommages de sa statue; mais un jour qu'il ne le tire point, la statue ne le salue point, et il la brise de dépit. Mallebranche n'a pas de peine à conclure que ce statuaire n'a ni bonté ni justice.* *Encyclop.*, t. 9, p. 943.

DE PRESSY. I.

Traité de la Grace (Tom. 1, p. 102), très-zélé défenseur de la prémotion physique, est réelle selon lui; et il avoue en termes formels qu'il ne peut la résoudre. *Les Tyriens et les Sidoniens*, dit-il, *se seraient convertis s'ils s'étaient trouvés dans les mêmes circonstances que les Corozäinites et les Bethsàidites, parce qu'ils auraient reçu une grace efficace que les Corozäinites et les Bethsàidites n'ont point reçue : préférence de concession de grace efficace que nous ne pouvons concilier avec la justice du reproche de Jésus-Christ. La raison en est qu'un reproche comparatif n'est juste et légitime que dans le cas d'une égalité parfaite du côté des dons et des secours.*

Le même auteur démontre que la prétendue coexistence actuelle des déterminations futures à l'éternité n'est point le miroir par le moyen duquel Dieu connaisse les déterminations librement futures des esprits créés. L'Être suprême, dit-il, ne puise point ses connaissances dans le néant. Or la coexistence actuelle dont il est ici question est une pure chimère. Les déterminations futures des êtres libres n'existent pas actuellement en elles-mêmes, puisque elles ne sont pas encore produites; et cependant il est nécessaire d'exister avant de coexister. Il est donc clair que la coexistence prétendue ne peut être le moyen par lequel Dieu voit les libres déterminations futures absolument. A plus forte raison elle ne peut être le moyen par lequel il voit celles qui, n'étant futures que conditionnellement, n'existeront jamais réellement. Il serait donc absurde de les supposer coexistantes à l'éternité.

Enfin le même écrivain démontre que Dieu ne voit pas dans son essence les déterminations futures des esprits créés. La preuve évidente qu'il en donne est qu'on ne peut voir une chose où elle n'est pas, et que l'essence divine ne représente à Dieu la volonté humaine et angélique que comme une faculté active capable d'un nombre innombrable de déterminations différentes, sans la lui faire envisager comme une faculté déterminée à telle ou telle action en particulier. Si Dieu, ajoute-t-il, en voyant son essence, voit la volonté déterminée à telle ou telle action particulière, il faut de deux choses l'une, ou qu'il voie que cette volonté est déterminée à cette action par l'essence divine, auquel cas cette volonté ne serait plus libre, puisque tout ce qui est déterminé par l'essence divine est aussi nécessaire et immuable que cette essence qui ne peut jamais changer ni cesser d'être; ou qu'il voie cette volonté déterminée à telle action, par sa propre essence, ce qui est insoutenable : d'où vient? C'est, dit-il, que telle détermination particulière n'est point de l'essence de la volonté; elle lui est accidentelle.

Enfin il prouve que Dieu ne voit point les déterminations futures de la volonté dans des décrets non prédéterminants. La raison en est d'un côté qu'il est impossible de voir une chose où elle n'est pas, et que de l'autre une détermination future n'est point dans un décret non prédéterminant. La seule idée d'un

(Vingt-cinq.)

tel décret indique assez qu'il n'est point cause des déterminations futures, et il est clair pour toute personne sensée qu'on ne peut voir la futurition d'un effet que dans la cause qui doit présider à la formation et à sa production. Si cette cause est une volonté qui n'existe pas actuellement, elle ne préside pas actuellement à la formation, à la production de cet effet qu'on suppose futur; car ce qui n'existe pas est néant : or le néant ne peut être cause d'un aucun effet, soit actuel, soit futur. Un néant producteur est la plus grande absurdité que l'on puisse avancer.

Ce même principe que le néant ne peut être cause de quelque chose de réel prouve que Dieu, dans l'instant idéal où il est conçu indifférent et indécis à créer le monde ou à ne le pas créer, ne voit pas la futurition du décret de créer le monde, dans sa vérité objective, c'est-à-dire, dans la vérité de cette proposition, *Dieu créera le monde*. Car cette vue, cette connaissance de la futurition de ce décret serait en Dieu quelque chose de réel qui aurait pu n'y pas être, puisque Dieu aurait pu ne pas créer le monde, et qu'en ce cas il n'aurait pas vu, pas connu qu'il le créerait. Cette même connaissance serait donc quelque chose de contingent qui aurait pu ne pas exister, et qui par conséquent était en soi indifférent à exister ou à ne pas exister, qui par conséquent ne pouvait être déterminé à l'existence que par quelque cause conçue, actuellement existante. Or dans l'instant idéal où Dieu est conçu indécis, indéterminé à créer ou à ne pas créer le monde, il n'y a aucune cause qui puisse être conçue actuellement existante et présidant à la formation et à la production du décret de la création du monde. Cette cause serait ou en Dieu, ou hors de Dieu : elle ne serait pas en Dieu, puisque dans cet instant idéal Dieu est supposé encore indécis, indéterminé, non encore agissant, non encore produisant quelque décret; elle ne serait pas hors de Dieu, puisque avant la création Dieu seul existait.

D'ailleurs la connaissance que Dieu serait supposé, dans cet instant idéal, avoir eue qu'il se déterminerait librement à créer le monde eût été, ou seulement conjecturale, ou absolument et mathématiquement certaine. Dire qu'elle eût été seulement conjecturale, c'est contredire cette sentence de saint Augustin, *Non opinatur divinitas*. Dire qu'elle eût été mathématiquement certaine, c'est se contredire soi-même; car l'on suppose que Dieu se déterminerait librement à créer le monde; mais comment cette détermination serait-elle libre, si elle était précédée d'une certitude métaphysique et absolue qu'elle existera? C'est aussi contredire la saine raison et heurter de front le bon sens, qui ne permet pas d'admettre en Dieu une connaissance contingente dont le néant serait le producteur. Or il a été ci-devant démontré que cette connaissance que Dieu serait supposé avoir eue de sa détermination future à créer le monde serait un effet contingent qui n'aurait pas d'autre cause productrice que le néant.

Ce même raisonnement prouve que Dieu ne voit pas les déterminations futures conditionnellement de la part des agents créés et libres dans leur vérité objective, puisque cette prétendue vérité qui aurait pour principe le néant, pour cause une foule d'actes dont aucun n'a existé, aucun n'existe, aucun n'existera, n'est qu'une pure chimère. Il faut donc aussi rejeter comme chimérique la science moyenne, la science des conditionnels, et comme caduc, ruineux, insoutenable, notre cinquième principe, puisqu'il n'est appuyé que sur cette science.

Réponse. — Ce principe n'est fondé ni sur la science moyenne entendue au sens de Molina, ni sur la science des conditionnels expliquée au sens des thomistes : mais il est appuyé sur la science qu'on appelle de simple intelligence, qui, comme dit le père Thomassin (*4^e Mémoire sur la Grâce*, p. 377), juge par une règle certaine des événements libres et contingents, semblables à ceux dont parle l'Evangile. Cette règle est que, si les mêmes miracles accompagnés des autres secours intérieurs et extérieurs, tous pareils et entièrement égaux, se font devant une infinité de gens mieux disposés à en profiter, ou plus mal disposés, il se fera un plus grand nombre de conversions entre ceux qui sont bien disposés qu'entre les autres : car, encore qu'un particulier mal disposé se convertisse quelquefois plutôt qu'un autre bien disposé, cela est néanmoins très-rare; au moins cela est contre la règle générale, contre le cours naturel des choses. Ainsi la règle générale a lieu dans la multitude. Or il est évident que Jésus-Christ ne parle qu'en général de la conversion future des Tyriens; car ils ne se seraient pas tous convertis sans en excepter un seul, comme il est évident qu'il ne fait le reproche contraire aux Juifs qu'en général, puisque plusieurs d'entre eux s'étaient convertis.

Si on voulait, dit le père Thomassin, que cette conversion future tombât sur quelque particulier, quoique cela soit éloigné du texte et des paroles de l'Evangile, nous répondrions encore que Jésus-Christ et saint Augustin ne parlent pas d'un miracle, mais de la foule innombrable de miracles, qui étaient sans doute accompagnés des autres secours nécessaires pour la conversion. Or cette multitude et de miracles et de secours qui n'était pas efficace pour les Juifs plus endurcis eût été très-efficace pour les Tyriens moins endurcis. *M. d'Ypres* demeure d'accord que la délectation victorieuse qui est efficace pour les uns ne l'est pas pour les autres. Nous disons de même de toute la multitude des secours qui composent la grâce efficace. Cette grâce étant donc très-efficace par elle-même à l'égard d'un tel particulier de prévoir que si elle lui était donnée elle aurait son effet infaillible, c'est le propre de la science de simple intelligence et non pas de la science moyenne. Jésus-Christ prédisait donc, et Dieu prévoyait infailliblement que ce particulier tyrien, étant disposé et affecté de la sorte, serait infailliblement converti par une telle foule de miracles et de secours propor-

tionnés. Car comme, selon la réponse précédente, il est infallible qu'une multitude infinie de Tyriens étant disposée à se convertir à la vue de ces miracles propres à les toucher, quelques-uns d'entre eux se convertiront : ainsi, selon cette seconde réponse, une foule innombrable de miracles et de secours étant très-propre et très-proportionnée à convertir un tel Tyrien, il est infallible que quelqu'un de ces miracles le convertira. C'est la règle générale et infallible des contingents. D'un nombre infini d'hommes chacun peut courir demain, il est infallible que quelqu'un d'entre eux courra.

De ces deux réponses, la première est la meilleure, selon le père Thomassin. Après avoir cité ce texte sacré, *Raptus est ne malitia mutaret intellectum ejus*, et ce passage de S. Augustin qui y est relatif, *Propter incerta vitæ pericula*, il donne de son sentiment la raison suivante : Comme Dieu, dit-il, ne prévoit qu'en général la conversion future de quelques Tyriens, s'ils voyaient faire de si grands miracles, quoique cela ne marque aucune conversion d'un particulier ; ainsi Dieu ne prévoit aucun péché en particulier, soit des enfants morts à la mamelle, soit des élus qu'une mort précipitée sauve, encore qu'il prévienne par sa science de simple intelligence que ces enfants et ces élus tomberaient en général en quelque crime si une fort longue vie les tenait longtemps exposés à de grandes tentations. La conversion des Tyriens à la vue de tels miracles, et la chute de ces enfants ou de ces élus dans les tentations d'une longue vie, sont des futurs contingents qui peuvent arriver et ne pas arriver. Dieu prévoit cette conversion et cette chute en général, parce que, selon la règle des contingents, quelques uns des premiers se convertiront, et quelques-uns des derniers tomberont infalliblement ; et c'est en ce sens que S. Augustin établit cette prévoyance ou cette science divine dans les passages que nous expliquons. Mais Dieu ne prévoit ni la conversion ni la chute d'aucun de ceux dont nous parlons, en particulier et déterminément.

Mais n'est-ce pas donner atteinte à la souveraine perfection de Dieu que de lui attribuer, comme fait le P. Thomassin dans ces deux réponses, une prévoyance indéterminée par rapport aux objets pris séparément ? Non, peuvent répondre les défenseurs de cette opinion, une telle prévoyance n'est pas plus indigne de Dieu que ne l'est une connaissance indéterminée par rapport aux créatures et aux siècles possibles, pris collectivement. Or Dieu ne connaît qu'indéterminément le nombre de toutes les créatures et de tous les siècles possibles, pris conjointement : il n'y a pas et il n'y aura jamais aucun moment où l'infinité actuelle de ce nombre ne répugne et n'implique contradiction : car, par cette actuelle infinité, la toute-puissance divine, à qui il est essentiel d'être inépuisable, serait épuisée, et l'éternité, à qui il est essentiel de n'avoir point de fin, aurait une fin : il n'y a donc pas et il n'y aura jamais de moment où le nombre des créatures et des êtres possibles soit déterminé invariablement, de sorte qu'il ne soit plus susceptible d'augmentation : il n'y

a donc pas et il n'y aura jamais de moment, où Dieu connaisse ce nombre déterminé ainsi invariablement : il n'y en a donc pas et il n'y en aura jamais où il ne le connaisse indéterminé, et où par conséquent sa connaissance ne soit elle-même indéterminée, en sorte qu'elle peut toujours s'étendre à de nouveaux objets, distingués de ceux qu'elle aperçoit actuellement existants, dont la multitude, quelque nombreuse qu'on la suppose, peut toujours aller en augmentant, sans jamais cesser de pouvoir encore être augmentée. Cette connaissance, quoique indéterminée, est digne de Dieu, est parfaite, parce qu'elle est conforme à ses objets indéterminés, et que la perfection de toute connaissance consiste dans sa conformité à ses objets. On doit dire la même chose de toute prévoyance.

Si donc l'on nous demande quel est le moyen certain par lequel Jésus-Christ connaissait la conversion future des Tyriens, s'ils avaient vu ses miracles accompagnés des autres secours intérieurs et extérieurs, semblables et égaux à ceux qu'avaient reçus les Juifs ; nous répondrons que ce moyen était la connaissance tant de la règle générale des contingents dont nous venons de parler que des dispositions favorables des Tyriens (1) à profiter de la vue de ces miracles et de la réception de ces secours. Dispositions qui ne se sont point trouvées dans les Juifs lorsqu'ils ont reçu des secours pareils, à l'efficacité desquels l'abus qu'ils avaient fait des grâces précédentes, et qui avait produit en eux l'aveuglement de l'esprit et l'endurcissement du cœur, formait un obstacle si difficile à vaincre qu'il les mettait dans une impossibilité morale de croire, suivant ces paroles de l'Evangile, *Non poterant credere* (Joan. 12, 59).

Au contraire on peut supposer que plusieurs Tyriens avaient si bien usé des grâces moins fortes qu'ils avaient reçues pour observer la loi naturelle qu'il eût été moralement impossible qu'ils n'eussent pas correspondu à des grâces plus fortes, dont aurait été accompagnée la prédication de l'Evangile et la vue des miracles de Jésus-Christ. La connaissance de cette impossibilité était un moyen moralement certain de voir leur conversion future conditionnellement. Nous disons moralement, pour exclure la certitude absolue ou mathématique (2), qui est incom-

(1) Non ergo erant sic excecati oculi, nec sic induratum cor Tyriorum et Sidoniorum, quoniam credidissent, si qualia viderunt isti (Judæi) signa vidissent. L. de Don. Persev., c. 14.

(2) Il y a, selon les Encyclopédistes, une certitude morale qui coïncide avec la certitude mathématique, quoique, disent-ils, elle ne soit pas susceptible des mêmes preuves. L'évidence morale, ajoutent-ils, n'est donc proprement qu'une probabilité si grande qu'il est d'un homme sage de penser et d'agir, dans les cas où l'on a cette certitude, comme l'on devrait penser et agir si l'on en avait une mathématique. Il est d'une évidence morale qu'il y a une ville de Rome : le contraire n'implique pas contradiction ; il n'est pas impossible que tous ceux qui me disent l'avoir vue ne s'accordent pour me tromper, que les livres qui en parlent ne soient faits exprès pour cela, que les monuments que l'on en a ne soient supposés ; cepen-

patible avec la liberté. De là vient, selon S. Hilaire (1) et S. Jérôme (2), que l'Écriture parlant des futurs conditionnels se sert souvent de ces mots, *forte, forsitan*, ainsi qu'il paraît dans nombre de textes que nous indiquons. (3)

L'auteur des Lettres persanes a pu avoir en vue ces textes de l'Écriture lorsque il a dit que les livres des Juifs s'élèvent sans cesse contre le dogme de la prescience absolue (Lettre 67). On ne lui contesterait point la vérité de sa proposition, si par *prescience absolue* il a entendu une prévoyance métaphysiquement certaine, comme étant fondée sur la nature des choses ou des circonstances prises séparément. Elle peut toutefois être fondée sur la nature des choses ou des circonstances prises collectivement, ainsi qu'on l'expliquera dans la suite. Elle peut recevoir par cette collection tous les caractères qui forment et constituent une certitude véritable et proprement dite, selon le langage usité parmi les hommes, et selon le style employé par les écrivains sacrés : certitude qui, sans être absolue, suffit à Dieu pour gouverner infailliblement selon ses desseins toutes ses créatures libres ; pour exécuter sûrement à leur égard toutes ses volontés, par des moyens soit ordinaires et conformes aux lois générales de sa providence, soit miraculeux dans des cas extraor-

dant si je refusais de me rendre à une évidence appuyée sur les preuves que j'ai de l'existence de Rome, simplement parce qu'elles ne sont pas susceptibles d'une démonstration mathématique, on pourrait me traiter, avec raison, d'insensé, puisque la *probabilité* qu'il y a une ville de Rome l'emporte si fort sur le soupçon qu'il peut n'y en point avoir, qu'à peine pourrait-on exprimer en nombre cette différence, ou la valeur de cette *probabilité*. Cet exemple suffit pour faire connaître l'évidence morale et ses degrés, qui sont autant de *probabilités*. T. 13, p. 395.

(1) Voici ses paroles dans son Commentaire sur ce texte de S. Matthieu, *Vae tibi, Corozain et Bethsaida, quia si in Tyro et Sidone, etc. « Non solum Tyri et Sidoni, sed ipsa Sodomorum et Gomorrhæorum facient levia peccata : quia forte illis credendi fuisset affectus, si talium virtutum contemplatio contigisset. »* Suarez (Prolegom. 2, cap. 2. de Scientia condition.) ajoute par manière d'exposition : *Nam dicens, forte, indicat non fuisse prophetiam infallibilem revelationem ex præscientia ;* et quoiqu'il rejette cette exposition ou explication, il avoue qu'elle a plusieurs défenseurs. *Hæc expositio, dit-il, placet maxime pluribus ex modernis defensoribus primæ opinionis secundo modo explicatae : placet et eam constanter defendit contra Stapletonium Curiel.*

(2) Il dit, en commentant ce texte d'Ezéchiel : *Si forte vel ipsi audiant, « Loquitur hæc Deus ambigentis affectu, ut liberum hominis monstret arbitrium, ne præscientia futurorum mali vel boni immutabile faciat quod Deus futurum novit. »*

(3) Genesis 3. *Nunc ergo ne forte mittat manum suam, et sumat etiam de ligno vite et comodat, et vivat in æternum, emisit eum Dominus, etc.* Exod. 25. *Non habitent in terra tua, ne forte peccare te faciant in me.* Jeremia 26. *Noli subrahare verbum, si forte audiant et convertantur. Ezechielis 2. Loqueris ad eos, hæc dicit Dominus, si forte vel ipsi audiant, et si forte quiescant. Et infra. Loqueris ergo verba mea ad eos, si forte quiescant.* Joan. 4, 10. *Forsitan petisses ab eo.* Ibid. 5, 46. *Crederetis forsitan et mihi.* Ibid. 8, 19. *Forsitan Patrem meum sciretis.* Matth. 11, 25. *Forte mansissent usque in hanc diem.*

dinaires et contraires au cours naturel, au train commun des choses ; enfin pour vérifier inmanquablement par l'usage des uns ou des autres de ces moyens toutes ses prédictions absolues. Je dis *absolues*, à cause qu'il y a dans l'Écriture beaucoup de prophéties conditionnelles ; par exemple, celles faites à Achab par Elie, à Ezéchias par Isaïe, à Sédécias et aux habitants de Jérusalem par Jérémie, aux Ninivites par Jonas : il n'y en a aucune touchant des événements semblables à ceux dont parle l'objection dans les suppositions qu'elle fait d'un homme entièrement indifférent à faire une chose ou à ne la pas faire, et ayant un parfait équilibre d'inclination pour s'asseoir ou se lever, pour remuer la main droite ou la main gauche. Quand même, en appliquant à la proposition de la chaste Susanne (1) la règle de S. Jérôme ci-dessus rapportée (2), on voudrait bien accorder, *dato non concesso*, que Dieu ne prévoit pas ces sortes d'événements, ou qu'il ne prévoit que conjecturalement ceux qui ne sont fondés que sur des conjectures, on ne laisserait pas d'être en droit de soutenir que la certitude de la prescience s'étend à toutes les actions prédites, à toutes celles dont il a décrété absolument la futurition, et à tou-

(1) Deus æterne, ... omnia nosti, antequam fiant. Dan. 13, 42.

(2) Voir col. 728. Cette règle est que le terme *tout* ne doit souvent s'entendre dans l'Écriture que de la très-grande partie. S. Jérôme établit cette règle non seulement dans sa lettre à S. Damase, mais encore dans ses Commentaires sur le premier chapitre de l'Épître de S. Paul aux Ephésiens. Il y cite en preuve plusieurs textes sacrés auxquels on peut en ajouter beaucoup d'autres indiqués dans le Dictionnaire universel de l'Écriture sainte par M. Huré, au mot *omnis*. Si le mot *omnia*, dans la proposition de Suzanne, doit se prendre dans toute son étendue, et ne souffre aucune exception, il s'ensuit que Dieu, avant qu'il se fût décidé à faire le monde, connaissait qu'il le ferait. Cette connaissance toutefois n'eût pas été en Dieu quelque chose d'absolument nécessaire, puisqu'il n'y avait pas de répugnance absolue que Dieu ne se décidât pas à faire le monde, et que, s'il ne s'y fût pas décidé, il n'aurait pas connu qu'il le ferait : ç'aurait donc été quelque chose de contingent qui, étant de sa nature indifférent à l'existence ou à l'inexistence, n'aurait pu exister sans y être déterminé par quelque cause libre agissante, ainsi qu'on l'a fait voir ailleurs (Col. 81 et suiv.) en démontrant la création. Mais avant que Dieu se fût décidé à faire le monde, aucune cause libre n'avait encore agi, et, par conséquent, n'avait pu déterminer cette connaissance à exister. Est-ce résoudre cette très-grande difficulté que de recourir à l'essence divine, nécessairement représentative de toute vérité objective, avant même que rien ne fût fait ? C'est ce qu'on examinera dans la suite. On remarque seulement ici que ceux des théologiens qui avouent que la souveraine perfection de Dieu n'exigeait pas qu'avant qu'il se décidât à créer le monde il prévît qu'il se déciderait à le créer doivent avouer aussi qu'elle n'exige pas qu'il prévienne quel parti prendrait un homme s'il était placé dans des circonstances où sa volonté serait en un parfait équilibre d'inclination à remuer la main ou à ne pas la remuer. Puisque ils avouent que la proposition universelle de Susanne souffre quelque exception par rapport à Dieu, pourquoi n'avoueraient-ils pas qu'elle en peut souffrir par rapport aux hommes ? Quelle raison de disparité peuvent-ils alléguer ?

tes celles dont la connaissance certaine est nécessaire pour gouverner sagement l'univers ; du nombre desquelles ne sont pas celles qui, énoncées dans l'objection, se font dans le parfait équilibre où se trouve la volonté, lorsqu'il faut qu'elle se décide entre deux moyens égaux.

Ces sortes d'actions et cet entier équilibre sont fort rares. Les hommes se sentent presque toujours plus inclinés à un parti qu'à un autre ; ils suivent d'ordinaire leur plus grand penchant, qui très-souvent vient d'une violente passion, ou d'une forte habitude qu'ils sont dans une impuissance morale de vaincre, surtout lorsque les motifs capables de les exciter à la surmonter ne se présentent pas à leur esprit. Ces habitudes sont le principe de la très-grande partie de tous les actes humains, dans lequel, joint aux circonstances des temps, des lieux et des personnes, Dieu la prévoit avec certitude. Quand même, *dato non concessio*, cette prévoyance certaine ne s'entendrait pas à chacun de ces actes pris séparément, elle s'étendrait du moins à leur collection, à leur totalité morale ; elle suffirait, avec tous les autres moyens soit ordinaires soit extraordinaires que Dieu a en sa main, pour accomplir toutes ses prédictions et toutes ses volontés absolues, sur l'exécution desquelles il est vrai de dire avec S. Augustin, *Non opinatur divinitas*. Quant à celles qui sont conditionnelles, il serait vrai aussi de le dire dans le sens particulier que le S. Docteur donne dans plusieurs endroits à ce mot *opinatur*.

Il y a, dit-il, cette différence entre croire et opiner, que quelquefois celui qui croit sent qu'il ignore ce qu'il croit, quoique la chose qu'il sait ignorer exclue de son esprit tout doute, s'il la croit très-fortement : au lieu que celui qui opine croit savoir ce qu'il ne sait pas. « *Inter credere autem atque opinari hoc distat, quod aliquando ille qui credit, sentit se ignorare quod credit, quamvis de re, quam se ignorare novit, omnino non dubitet, si eam firmissime credit : qui opinatur autem, putat se scire quod nescit* » (L. de Mendac., c. 1). Il dit ailleurs qu'il y a trois sortes de personnes qu'on doit imputer et détester, au nombre desquelles il met celles qui opinent, c'est-à-dire qui croient savoir ce qu'elles ne savent pas : *Tria sunt alia hominum genera, profecto improbanda ac detestanda : unum est opinantium, id est, eorum qui se arbitrantur scire quod nesciunt* (De Util. cred., c. 12). Il montre ensuite que ces personnes sont coupables d'erreur et de témérité, mais non celles qui croient ce qui est fondé sur des motifs suffisants de crédibilité, quoique elles n'en aient pas et ne puissent pas en avoir une science ou certitude entière et absolue : il cite pour exemple les enfants qui avec raison se croient nés de tel père et de telle mère, quoique ils ne le sachent et ne le puissent pas savoir d'une manière qui exclue toute supposition possible du contraire. *Quæro enim, si quod nescitur credendum non est, quo modo serviant parentibus liberi, eosque mutua pietate diligant, quos parentes suos esse non cre-*

dant ? Non enim ratione ullo pacto sciri potest, sed interposita matris auctoritate de patre creditur, de ipsa vero matre plerumque nec matri, sed obstetricibus, nutricibus, famulis. Nam cui furari filius potest, aliusque supponi, nonne potest decepta decipere ? Credimus tamen, et sine ulla dubitatione credimus, quod scire non posse confitemur. Quis enim non videat pietatem, nisi ita sit, sanctissimum generis humani vinculum, superbissimo scelere violari ? Nam quis vel insanus eum culpandum putet, qui eis officia debita impenderit, quos parentes esse crediderit, etiam si non essent ? Quis contra non exterminandum judicaverit, qui veros fortasse parentes minime dilexerit, dum ne falsos diligat, metuit ?

Concluons de là que S. Augustin a eu raison, 1° de disculper d'erreur et de témérité celui qui croit une chose fondée sur des motifs suffisants de crédibilité, quoique il n'en ait et ne puisse pas en avoir une science ou certitude entière et absolue ; 2° d'enseigner que la Divinité n'opine pas, c'est-à-dire ne croit pas savoir ce qu'elle ne sait pas : car sa souveraine perfection incompatible avec l'erreur et la témérité inséparable, selon lui, de l'idée qu'il attache à ce mot *opiner* exige qu'elle ne croie, même à l'égard de la future, soit conditionnelle, soit absolue des actes libres, que ce qu'elle sait véritablement ; 3° de soutenir, en attachant à ce mot *opinatur* la même signification qu'à celui-ci *dubitat* (comme il le fait en un autre endroit), que la Divinité n'opine pas, ne doute pas : car tout doute suppose l'ignorance de quelque vérité. Or la Divinité n'en ignore aucune ; l'on fera voir dans la suite qu'en supposant que Dieu dans l'instant idéal où il était indécis sur la création ne sût pas qu'il créerait le monde, il savait que ces deux propositions, *Le monde sera créé, Le monde ne sera pas créé*, n'exprimaient aucune vérité, et que toutes deux étaient fausses ; 4° d'admettre en Dieu, dans le sens expliqué par le père Thomassin, la prévoyance certaine de tous ceux des événements libres futurs soit absolument, soit conditionnellement, dont la connaissance est nécessaire pour accomplir sûrement toutes ses prédictions et toutes ses volontés absolues, comme aussi pour gouverner sagement le monde, selon les lois générales qu'il a établies, et dont il s'est réservé la liberté de suspendre le cours dans des cas rares et extraordinaires.

Concluons encore de là que cette prévoyance (quand même elle ne serait que conjecturale à l'égard de quelques événements libres futurs conditionnellement) suffirait à Dieu pour arriver à ses fins, en atteignant d'une extrémité à l'autre avec autant de force que de suavité (Sap. 8, 5), en sorte qu'il serait toujours aussi assuré de parvenir à son but que si elle était certaine : par exemple, quand même on supposerait que Dieu n'eût prévu que conjecturalement le choix que fit David du fléau de la peste préférablement à celui de la guerre ou de la famine dont il avait l'option, cette prévoyance lui aurait suffi soit dans le cas qui est arrivé de cette préfé-

rence donnée par David, soit dans celui de l'un ou de l'autre cas qui n'est pas arrivé, pour parvenir sûrement à la fin qu'il s'était proposée de punir ce prince par la perte d'un certain nombre de ses sujets. Ainsi cette supposition ne donnerait pas lieu de faire aux catholiques le juste reproche que Bayle fait aux sociniens (1) en disant que leur hypothèse qui n'admet dans la Divinité nulle prévoyance certaine d'aucun acte libre *avilit le gouvernement de Dieu qui, si cette hypothèse était vraie, serait démonté à chaque pas par des événements imprévus*. Car, quoique dans cette supposition Dieu n'eût eu qu'une prévoyance conjecturale que David préférerait la peste, il aurait toutefois prévu certainement que ce roi aurait choisi l'un des trois fléaux, et qu'en tout événement, quel qu'eût été son choix, une égale punition lui serait arrivée par une égale perte de ses sujets. On aurait donc droit, même dans cette supposition, de dire avec l'Eglise, *Deus cujus providentia in sui dispositione non fallitur*; et on aurait tort de dire que la prévoyance conjecturale de Dieu serait sujette à être trompée par un événement qui ne lui serait pas conforme; puisque parmi tous ceux dont il est ici question, et dont l'on suppose que la futurition n'est fondée que sur des conjectures, il n'en arriverait jamais aucun dont la prévoyance conjecturale n'eût été appuyée sur des motifs propres à la rendre probable, mais incapables de la rendre certaine, et si incapables que Dieu se serait trompé, s'il avait prévu certainement ou absolument futur ce qui par sa nature et par ses circonstances ne l'était que conjecturalement ou que conditionnellement.

Eclaircissons ceci par l'hypothèse d'un très-habile astronome qui, après avoir fait des observations et des calculs avec la dernière justesse, dit : Je prévois une éclipse qui arrivera à telle heure, à tel jour, à tel mois de l'an 4000 de l'ère chrétienne. Sa prévoyance doit-elle être nommée certaine ou conjecturale? elle ne doit pas être nommée certaine absolument, puisqu'il n'a point de certitude entière et métaphysique que la fin du monde ne viendra pas avant l'année et l'heure par lui désignées. Mais on doit la nommer certaine conditionnellement, c'est-à-dire posé la condition sous-entendue dans sa proposition, savoir que les mouvements célestes continueront de se faire selon leur régularité ordinaire. Mais sa prévoyance qu'ils continueront de se faire ainsi jusqu'à ce temps est-elle certaine. Non, elle n'est que conjecturale; et si la fin du monde venait avant ce temps, et par conséquent si l'éclipse prévue et prédite n'arrivait pas, pourrait-on dire qu'il se serait trompé, et que sa proposition était fausse? Non, parce qu'il y sous-entendait une condition, et que ce sous-entendu la rendait équivalente à celle-ci : posé que le cours ordinaire des astres continue jusqu'à tel temps, il y aura alors une éclipse. Or cette proposition était vraie; et quand

même le monde finirait avant l'an 4000 de l'ère chrétienne, et qu'il n'arriverait point d'éclipse, cet astronome pourrait dire, j'ai prévu qu'en ce cas l'éclipse que j'ai prévue hors de ce même cas n'arriverait point : ce que j'ai sous-entendu est cause que ma proposition, qui n'énonce pas une certitude absolue de l'événement, sera véritable, soit qu'il arrive, soit qu'il n'arrive point d'éclipse; il est cause que si elle n'arrive point j'ai prévu non futur, posé que la condition ne fût pas remplie, ce que j'ai prévu futur, posé que la condition fût accomplie.

Concluons encore que c'est dans un sens exclusif de la certitude absolue et mathématique qu'on doit ou qu'on peut entendre, non seulement les textes sacrés ci-dessus rapportés et les passages de S. Hilaire et de S. Jérôme qui sont relatifs à la science des conditionnels, mais encore l'opinion et le langage de S. Bonaventure, de Scot, de Driedo, de Véga, et de beaucoup d'autres théologiens cités par Molina (1), comme défenseurs d'une réponse affirmative à la question qu'il propose en ces termes : *Recte ne libertas arbitrii, et contingentia rerum cum divina præscientia concilientur ex eo, quia quodcumque, pro innata libertate arbitrii, evenierit, efficiet Deus se non aliud, quam id ex sua æternitate scivisse*. La preuve que cet auteur tire des prophéties pour réfuter le sentiment de ces théologiens, comme donnant atteinte à la perfection et à la certitude de la prescience divine, tombe d'elle-même, lorsqu'on le restreint aux événements qui n'ont été ni prédits ni décrétés futurs absolument, mais dont la futurition n'est fondée que sur des conjectures qui la rendent vraisemblable, ou même certaine moralement, mais non certaine mathématiquement. Molina avoue lui-même que l'opinion de la plupart de ces théologiens qui soutiennent l'énoncé de sa question n'est pas que la toute-puissance divine s'étend sur le passé, et peut faire que ce qui a été su n'ait pas été su; ce qui est une absurdité et une contradiction manifeste. Mais cette même opinion, entendue dans le sens que nous lui donnons, a un sens raisonnable qui, quoique exprimé en termes confus et obscurs par ces anciens scolastiques, peut leur être probablement attribué.

Concluons enfin qu'à l'égard de certains actes futurs sur lesquels l'auteur de la difficulté que nous réfutons suppose un parfait équilibre, une entière indifférence dans l'agent libre, on peut soutenir, sans blesser ni la foi ni la raison, qu'aucune des deux propositions, dont l'une affirme absolument et antérieurement à tout degré de futurition, l'autre la nie, n'est vraie. Toutes deux considérées en elles-mêmes sont fausses, selon les principes d'un célèbre et subtil professeur de philosophie; par conséquent Dieu dans ce cas connaît leur fausseté. Dans l'instant idéal (2) qui a précédé sa détermination à créer le monde, il connaissait la fausseté de

(1) Concord. quæst. 14, art. 13, disput. 49.

(2) In hoc instanti sola scientia simplicis intelligentiæ supponitur in Deo : atqui per hanc scientiam non

(1) Dict. hist., t. 4, p. 533; et t. 5, p. 734.

ces deux propositions, *Dieu créera le monde, Dieu ne créera pas le monde*. Comme dans cet instant idéal, il n'y avait aucun décret, Dieu ne pouvait voir en aucun décret sa détermination future. Par conséquent, les thomistes, qui ne fondent la vérité de la prescience de Dieu que sur ses décrets, doivent convenir qu'il ne connaissait pas en cet instant à quoi il se déterminerait, et qu'il connaissait la fausseté de chacune des dites deux propositions, *Tanquam de falso supponente* : car chacune d'elles suppose (en cet instant) futur déterminément et certainement ce qui n'a dans cet instant aucune raison, aucun fondement de futurition déterminée et certaine.

Plusieurs d'entre eux ont soutenu que la science des conditionnels est conjecturale. Molina, Suarez, Lessius, M. Tournely, réfutent ce sentiment, non comme erroné, mais comme faux. Il n'est point condamné par l'Eglise : sans l'épouser, on peut le proposer aux incrédules comme probable. Il peut servir à leur faire voir que la prescience divine n'est pas, ainsi qu'ils le prétendent, l'écueil de la foi et, ainsi que s'expriment les Encyclopédistes, le désespoir de la raison. Ni la raison, ni la foi, disent les défenseurs de cette opinion, n'exigent qu'on attribue à Dieu une science fausse ; or la science des conditionnels serait fausse si elle n'était pas conforme à ses objets ; elle ne serait pas conforme à ses objets si elle apercevait dans leur futurition une certitude métaphysique ou morale qui ne s'y trouve pas. Il suffit, pour qu'elle soit vraie et parfaite, qu'elle soit conforme à ses objets, et qu'elle connaisse les futuritions telles qu'elles sont. Plusieurs d'entre elles ne sont que conjecturales, que fondées sur des probabilités plus ou moins grandes. La perfection de Dieu demande seulement qu'il connaisse toutes choses, autant qu'elles sont connaissables, ainsi que s'exprime M. Nicole (1).

attingit Deus futura contingentia, quæ non cognoscuntur, nisi per scientiam visionis ; ergo veræ non sunt illæ propositiones in hoc instanti. Denique præsens est mensura futuri : ergo sicut nulla est conjunctio, nulla separatio actualis sine causa effectrice utriusque, ita nulla est conjunctio futura, nulla separatio sine causa effectrice utriusque ; sed contingentia sunt mere possibilia, et de se indifferentia ad futuram conjunctionem aut separationem ; ergo propositiones omnes de futura conjunctione aut futura separatione contingentibus, in se præcise spectatæ, determinate falsæ sunt. *Philosoph. Daguouner., tom. 2, p. 271.*

At, inquit, si illa propositio falsa est, *Peccatum Petri est futurum*, hæc debet esse vera, *Peccatum Petri non est futurum* ; ergo si una determinate falsa est, altera est determinate vera.

Distinguo antecedens : hæc debet esse vera, si particula non sit præcisiva, concedo antecedens ; si sit exclusiva, v. g., si sit idem ac ista : *Peccatum Petri est non futurum*, nego antecedens ; ergo, etc., distinguo consequens : altera est determinate vera, si enuntiat præcisionem peccati a futuritione, concedo consequentiam ; si enuntiat inclusionem futuritionis in peccato Petri, nego consequentiam. *Ib., p. 287.*

(1) *Instruct. sur le Symbole*, p. 53. — Cet auteur s'étant proposé cette question : comment peut-on prouver par les prophéties contenues dans l'Ecriture que Dieu à une prescience générale de toutes

La plupart des thomistes modernes admettent comme certaine cette science, du moins les choses futures, puisque il n'y a dans l'Ecriture que certain nombre de prophéties ? « C'est répond-il, qu'il n'y a point de prophétie particulière qui ne comprenne la connaissance d'une infinité de choses futures, et qui ne prouve par conséquent que Dieu les connaît : car il y a cette différence entre un prophète à qui Dieu révèle un événement particulier et Dieu, qui le connaît par sa prescience, en ce que le prophète peut savoir cet événement qui lui est révélé, sans connaître tous ceux dont il dépend ; mais il est clair que Dieu, qui a révélé, par exemple, à Isaïe la victoire et le nom de Cyrus, près de deux cents ans avant sa naissance : au prophète qui reprit Jérusalem le nom et les actions de Josias, près de 300 ans avant qu'il fût né ; à Daniel la destruction de Jérusalem par Tite, plus de 650 années avant cette destruction ; il est clair, dis-je, que Dieu n'a point connu ces événements, sans connaître tous ceux dont ils dépendent ; ce qui va à l'infini... Comme il n'y a aucune raison pourquoi Dieu prévoirait plutôt un certain événement libre qu'un autre événement libre, il s'ensuit que s'il en a connu quelques-uns, comme on ne peut le nier, il les a tous connus. »

Cette réponse de M. Nicole ne paraît point concluante aux défenseurs de l'opinion du père Thomasin. Leurs raisons ci-dessus exposées sont appuyées de l'exemple de Moïse qui, indépendamment de ses lumières prophétiques, prévoyait avec certitude un événement libre, savoir la perversion future du corps de sa nation, sans prévoir d'autres événements libres et liés avec celui-là, savoir les perversions de tels et tels Israélites. Ces mêmes raisons peuvent être confirmées par l'exemple d'un roi qui, voulant lever une armée de vingt mille hommes, prévoit avec certitude qu'il trouvera dans ses états fort peuplés cette quantité de militaires qui seconderont librement ses desirs, quoique il ne prévienne pas que ce seront tels ou tels de ses sujets qui s'y détermineront par leur libre choix. Elles peuvent enfin être confirmées par l'exemple d'un très-habile joueur d'échecs qui, quoique il ne prévienne pas que son adversaire beaucoup moins habile que lui jouera librement telle ou telle pièce, fera librement telle ou telle faute, prévoit toutefois infailliblement qu'il en fera quelqu'une, et que la contingence des événements n'empêchera pas qu'il ne perde la partie et qu'il ne reçoive un échec et mal ; parce qu'il est de la nature de cette contingence que la possibilité qu'un tel événement arrive en chacune des personnes ou des circonstances n'empêche pas l'impossibilité du même événement dans la collection de ces personnes ou de ces circonstances. Il est possible que tel ou tel scandale n'arrive pas, mais il est impossible qu'il n'en arrive aucun. *Necesse est enim ut veniant scandala.*

Cette autre proposition de M. Nicole, *Il n'y a aucune raison pourquoi Dieu prévoirait plutôt un certain événement libre qu'un autre événement libre*, n'est pas vraie dans le sentiment de ceux des thomistes, qui n'admettent pas en Dieu la connaissance des futurs libres conditionnels, sur lesquels il n'a pas fait de décret. Elle est fausse aussi dans le sentiment de ceux des théologiens et des philosophes qui soutiennent que Dieu, avant qu'il se décidât à créer le monde, ne savait pas qu'il le créerait, et ne laissait pas toutefois, dans cet instant idéal, d'être souverainement parfait. D'où ils concluent contre Molina que ce n'est pas précisément dans sa souveraine perfection ni dans sa super-compréhension des volontés qu'il faut chercher le principe de la certitude de sa prescience. Le même argument milite contre M. Nicole, qui n'assigne pas d'autre principe de cette certitude que la perfection de Dieu.

M. Nicole, s'étant proposé cette question : Est-il de foi que Dieu connaît toutes les choses futures, ne

pour les faits marqués dans l'Écriture comme futurs conditionnellement; mais ils n'en fondent la certitude que sur des décrets pré-déterminants, absolus dans leur sujet et conditionnels dans leur objet. Ils enseignent que ces décrets ont été libres de la part de Dieu, qui aurait pu ne les pas faire. D'où il suit qu'antérieurement à ces décrets, les propositions qui expriment les futurs conditionnels n'étaient ni déterminément vraies, ni déterminément fausses, parce que leurs objets considérés en eux-mêmes ne sont déterminés à rien par leur nature, mais sont purement contingents et indifférents à la futurition, ou à la non-futurition : par exemple, ces deux propositions : Si Thomas, libre et indifférent également à croire ou à ne pas croire; est mis dans telles circonstances il croira; Si Thomas, libre et indifférent également à croire ou à ne pas croire, est mis dans telles circonstances (précisément les mêmes) il ne croira pas. Ces deux propositions, dis-je, sont, dans le système des thomistes, toutes deux fausses antérieurement aux décrets divins, parce que l'une et l'autre supposent déterminé un objet qui ne l'est point encore par ce décret; et qu'on ne dise point que ces deux propositions étant contradictoires, il faut que l'une des deux soit vraie : car cette propriété d'être contradictoire dénote à la vérité qu'il faut nécessairement que, si Thomas est mis en telles circonstances, il arrive l'une de ces deux choses, savoir qu'il croira ou qu'il ne croira pas; mais elle n'exige nullement que l'une de ces deux choses, également indifférentes d'elles-mêmes à arriver ou à ne pas arriver, arrive plutôt que l'autre. Elle n'autorise donc personne à juger et à dire que l'une arrivera plutôt que l'autre (1).

En supposant toutefois que si Thomas mis en telles circonstances (par exemple dans celle où se trouva l'apôtre de ce nom, lorsque Jésus-Christ après sa résurrection lui montra ses plaies) aurait un motif très-fort qui, sans le nécessiter, le mettrait dans une impossibilité morale de ne pas croire, on aurait raison de dire : Il est moralement certain que Thomas croira.

Cette distinction de certitude métaphysique et de certitude morale suffit pour résoudre les plus fortes objections contre la prescience divine des événements libres que les prophètes inspirés de Dieu ont prédits longtemps avant qu'ils arrivassent, par exemple, la conversion des Gentils; elle suffit, en admettant pas que cela soit de foi, il se contente d'apporter des preuves pour montrer que la connaissance de toutes les choses futures doit être attribuée à Dieu. D'autres théologiens osent dire que cela est de foi, d'autres ne l'osent pas.

(1) Qu'on n'objecte pas qu'il s'ensuit de là que Dieu peut acquérir de nouvelles connaissances, et par conséquent de nouvelles perfections, car la perfection de Dieu consiste à connaître les choses telles qu'elles sont, par conséquent à se connaître indécis lorsqu'on le suppose ne s'être pas encore décidé à créer le monde; et à se connaître décidé, lorsqu'on le suppose décidé. Si Dieu par là acquiert une nouvelle manière d'être, il en perd une équivalente qu'il avait auparavant, et par laquelle il se connaissait, il se sentait indécis.

tant l'opinion du père Thomassin sur ce qui constitue l'efficacité de la grâce (1), et en ne confondant pas (comme a fait l'auteur des Lettres persanes) ce qu'on ne prévoit que par conjecture avec ce qu'on prévoit avec certitude. Moïse ne prévoyait que conjecturalement qu'après sa mort tels et tels Hébreux se pervertiraient; mais il prévoyait d'une manière certaine que le gros de la nation des Hébreux se pervertirait. L'expérience du passé le rendait certain de l'avenir. *Je sais, leur dit-il, quel est votre esprit de contradiction, et combien vous êtes durs et inflexibles. Pendant tout le temps que j'ai vécu et que j'ai agi parmi vous, vous avez toujours contesté contre le Seigneur; combien plus le ferez-vous quand je serai mort (Deuter. 32, 27)!*

David paraît aussi fonder en quelque sorte la connaissance qu'avait de sa conduite future son Créateur sur celle de sa conduite passée, qui avait servi à l'éprouver. *Seigneur, lui disait-il, vous m'avez éprouvé et vous m'avez connu (1)... Vous avez prévu toutes mes*

F. (1) Cette opinion fait consister l'efficacité de la grâce, non seulement dans la multitude, la contem-pération, la variété, la longue continuation de plusieurs secours, mais encore dans la force intrinsèque de quelqu'un de ces secours, capable par lui-même de faire sur la volonté une si forte impression, qu'il est moralement impossible qu'elle y résiste; du moins longtemps. Voyez les chapitres 24 et 25 de son premier Mémoire sur la Grâce.

Selon les principes du même auteur, Dieu peut aussi voir toutes les actions libres qu'il a prédites dans la liaison moralement certaine qu'ont avec les dispositions des volontés qui les produiront les arrangements analogues que fournit à sa providence, féconde en expédients et en ressorts sans nombre, l'immensité des trésors inépuisables de sa sagesse et de sa toute-puissance. Il peut les voir dans la nature des choses contingentes, qui consiste en ce que la possibilité que tel événement arrive en chacune des personnes ou des circonstances prises séparément n'empêche pas l'impossibilité morale du même événement dans la totalité de ces personnes ou de ces circonstances prises ensemble. Voyez là-dessus notre seconde Instruction sur l'Incarnation, col. 263 et suiv., où cette vérité est prouvée par beaucoup d'exemples et de suppositions qui la font, pour ainsi dire, toucher au doigt. Elle n'a pas été inconnue à S. Thomas, et il l'a fait valoir, quand il a dit que Dieu exécute infailliblement les choses en deux manières, ou par des causes nécessaires, ou par des contingentes, mais en grand nombre, pour en substituer d'autres à la place de celles qui manquent. *Ex concursu plurium causarum contingentium vel deficere possibilitium, quarum unamquamque Deus ordinat loco ejus quæ deficit, vel ne altera deficiat, etc. Et hoc modo est in prædestinatione; liberum enim arbitrium deficere potest à salute; tamen in eo quem Deus prædestinat, tot alia adminicula præparat, quod vel non cadat, vel si cadat resurgat (Quæst. 6, de Veritat., art. 5).* Cette même opinion a été soutenue, avant le père Thomassin, par plusieurs théologiens dont Suarez fait mention L. 1 de Essent. Prædestin., c. 7, n. 12, 13. Il tâche de réfuter leur sentiment, mais il ne le juge pas digne de censure. Ce qui est d'autant plus remarquable, qu'on lui reproche d'être trop facile à censurer les opinions contraires aux siennes.

(1) Ces paroles de David sont, ce semble, relatives à celles que Dieu, par la bouche d'un ange qui le représentait, dit à Abraham : *J'ai connu maintenant que vous craignez Dieu (Gen. 22, 12).* Sans doute que Dieu connaissait auparavant qu'il était craint par

voies. Un homme d'esprit prévoit avec certitude le parti que prendrait dans telle occasion une personne dont, après nombre d'épreuves, il connaît à fond le caractère. Ce même homme d'esprit peut prévoir avec certitude le parti que prendrait dans telle circonstance (par exemple, si le stathouder entreprenait de se faire roi) la république de Hollande, dont il connaît en général les dispositions ennemies du gouvernement monarchique, quoique il ne connaisse point celles de chaque particulier. A plus forte raison Dieu, dont l'intelligence infiniment supérieure s'étendait jusque aux plus secrets plis et replis du cœur de chacun des Tyriens et des autres peuples, pouvait-il prévoir avec certitude le parti qu'auraient pris soit les habitants de Tyr, dont une très-grande partie aurait cru si elle avait vu les miracles et entendu la prédication de Jésus-Christ, soit d'autres peuples gentils plus mal disposés, que ces miracles et cette prédication n'auraient point convertis. Leurs différentes dispositions, clairement aperçues par cet œil divin qui voit tout, suffisaient pour produire cette différente prévision ; de même que les diverses dispositions dans lesquelles un habile médecin voit deux infirmes attaqués inégalement de la même maladie lui font prévoir que le même re-

Abraham, qui, avant le sacrifice d'Isaac, lui avait donné une autre marque de sa crainte et de son obéissance, déjà mises à l'épreuve par l'ordre qu'il avait reçu et exécuté de quitter tous ses parents et son pays. Mais cette épreuve n'ayant pas été aussi forte, aussi répugnante à la nature, aussi difficile à surmonter que celle de ce sacrifice, avait été moins propre à les manifester, à les constater, à les signaler ; et cette marque antérieure de fidélité, ayant été beaucoup moindre que celle qu'il venait d'en donner, n'avait pas fait connaître à Dieu autant de bonnes dispositions ou affections dans le cœur de ce patriarche qu'il en connut lorsqu'il le vit prêt de lui immoler son fils unique, qu'il chérissait singulièrement. La connaissance divine devint alors plus parfaite en étendue, sans toutefois devenir plus parfaite en vérité. La raison en est que la parfaite vérité d'une connaissance consiste dans son entière conformité à son objet. Or une connaissance, quoique plus étendue qu'une autre (qu'on suppose aussi conforme à son objet) n'a pas plus que cette autre ce caractère de conformité. Ainsi la connaissance que Dieu a de lui-même et la connaissance qu'il a d'un atome sont, à cause de cette égale conformité, également parfaites en vérité, quoique la première soit incomparablement plus étendue que la seconde. Ainsi les deux connaissances successives que Dieu a des dispositions d'un homme qui est supposé produire deux actes consécutifs d'amour divin, dont le premier n'a que cinq degrés, le second en a dix, sont égales en vérité, quoique inégales en étendue. Ainsi, quoique Dieu, avant qu'Abraham eût été sur le point de lui immoler son fils, connût qu'il avait pour lui une crainte, par exemple, de cinq degrés, en supposant toutefois qu'à l'occasion de ce sacrifice cette crainte fût augmentée de cinquante degrés, la connaissance de Dieu augmenta pareillement d'un pareil nombre de degrés. Cette explication de ces mots, *Nunc cognovi*, est analogue à l'une de celles que donne Jansénius dans ses doctes Commentaires sur le Pentateuque, et qu'il exprime en ces termes, *Nunc cognovi, id est, certissimo experimento prehendi*. Elle paraît plus littérale, plus satisfaisante qu'une autre interprétation qu'il donne dans le même endroit. *Cognovi, dit-il, id est, cognosci feci, scilicet a te et aliis.*

mède guérirait l'un et ne guérirait point l'autre.

Rien donc n'empêche de supposer que ceux des Gentils à qui, selon saint Augustin, Dieu n'a pas fait prêcher l'Evangile, parce qu'il prévoyait leur incrédulité, avaient, par le grand abus de leur liberté et par la forte attache aux erreurs et aux désordres de l'idolâtrie, contracté une impuissance morale d'embrasser la foi. D'où il faut inférer, conformément à notre cinquième principe, que Dieu en les privant de la prédication évangélique qui aurait augmenté leur culpabilité et leur réprobation, a exercé envers eux un acte non de rigueur et de dureté, mais de faveur et de clémence.

Seconde difficulté tirée mot pour mot de l'Encyclopédie (Tome 13, p. 310, au mot Prescience). — La nature de la *prescience* de Dieu nous étant inconnue en elle-même, ce n'est que par la *prescience* que nous connaissons dans les hommes que nous pouvons juger de la première. Les astronomes prévoient par conséquent les éclipses qui sont dans cet ordre-là. Cette *prescience* est différente, 1^o en ce que Dieu connaît dans les mouvements célestes l'ordre qu'il y a mis lui-même, et que les astronomes ne sont pas les auteurs de l'ordre qu'ils y connaissent ; 2^o en ce que la *prescience* de Dieu est tout à fait exacte, et que celle des astronomes ne l'est pas, parce que les lignes des mouvements célestes ne sont pas si régulières qu'ils le supposent, et que leurs observations ne peuvent être de la première justesse : on n'en peut trouver d'autres convenances ni d'autres différences. Pour rendre la *prescience* des astronomes sur les éclipses égale à celle de Dieu, il ne faudrait que remplir ces différences. La première ne fait rien d'elle-même à la chose ; et il n'importe pas d'avoir établi un ordre pour en prévoir les suites. Il suffit de connaître cet ordre aussi parfaitement que si on l'avait établi ; et quoiqu'on ne puisse en être l'auteur sans le connaître, on peut le connaître sans en être l'auteur. En effet si la *prescience* ne se trouvait qu'où se trouve la puissance il n'y aurait aucune *prescience* dans les astronomes sur les mouvements célestes, puisqu'ils n'y ont aucune puissance. Ainsi Dieu n'a pas la *prescience* en qualité d'auteur de toutes les choses ; mais en qualité d'être qui connaît l'ordre qui est en toutes choses. Il ne reste donc qu'à remplir la deuxième différence qui est entre la *prescience* de Dieu et celle des astronomes. Il ne faut pour cela que supposer les astronomes parfaitement instruits de la régularité des mouvements célestes, et avoir des observations de la dernière justesse ; il n'y a nulle absurdité à cette supposition : ce serait donc avec cette condition qu'on pourrait assurer sans témérité que la *prescience* des astronomes sur les éclipses serait précisément égale à celle de Dieu, en qualité de simple *prescience* ; donc que la *prescience* de Dieu sur les éclipses ne s'étendrait pas à des choses où celle des astronomes ne pouvait s'étendre. Or il est certain que quelque habiles que fussent les astrono-

mes, ils ne pourraient pas prévoir les éclipses si le soleil ou la lune pouvaient quelquefois se détourner de leur cours indépendamment de quelque cause que ce soit et de toute règle ; donc Dieu ne pourrait pas non plus prévoir les éclipses ; et ce défaut de *prescience* en Dieu ne viendrait non plus que d'où viendrait le défaut de *prescience* dans les astronomes. Ce défaut ne viendrait pas de ce qu'ils ne seraient pas les auteurs des mouvements célestes, puisque cela est indifférent à la *prescience* ; ni de ce qu'ils ne connaîtraient pas assez bien les mouvements, puisqu'on suppose qu'ils les connaîtraient aussi bien qu'il serait possible : mais le défaut de *prescience* en eux viendrait uniquement de ce que l'ordre établi dans les mouvements célestes ne serait pas nécessaire et invariable. Donc de cette même cause viendrait en Dieu le défaut de *prescience* ; donc Dieu, bien qu'infiniment puissant et infiniment intelligent, ne peut jamais prévoir ce qui ne dépend pas d'un ordre nécessaire et invariable. Donc Dieu ne prévoit point du tout les actions des causes qu'on appelle *libres*. Donc il n'y a point de causes libres, ou Dieu ne prévoit point leurs actions. En effet, il est aisé de concevoir que Dieu prévoit infailliblement tout ce qui regarde l'ordre physique de l'univers, parce que cet ordre est nécessaire et sujet à des règles invariables qu'il a établies. Voilà le principe de sa *prescience*. Mais sur quel principe pourrait-il prévoir les actions d'une cause que rien ne pourrait déterminer nécessairement ? Le second principe de *prescience* qui devrait être différent de l'autre est absolument inconcevable ; et puisque nous en avons un qui est aisé à concevoir, il est plus naturel et plus conforme à l'idée de la simplicité de Dieu de croire que ce principe est le seul sur lequel toute sa *prescience* est fondée : il n'est point de la grandeur de Dieu de prévoir des choses qu'il aurait faites lui-même de nature à ne pouvoir être prévues : en niant sa *prescience* on ne limite pas plus sa science qu'on limiterait sa toute-puissance, en disant qu'elle ne peut s'étendre jusque aux choses impossibles.

Réponse.—Les Encyclopédistes eux-mêmes avouent (T. 13, p. 310 au mot *Prescience*) que la comparaison entre la *prescience* divine et la *prescience* des astronomes, que Dieu aurait parfaitement instruits des règles invariables des mouvements célestes, et qui feraient des observations de la dernière justesse, est défectueuse. On peut bien supposer que les astronomes ne pourraient pas prévoir les éclipses, si le soleil ou la lune pouvaient quelquefois se détourner de leur cours, indépendamment de quelque cause que ce soit et de toute règle. La raison en est que ces astronomes, quelque bien instruits qu'on les suppose sur l'ordre des mouvements célestes, n'auraient toujours qu'une science finie dont la lumière ne les éclairerait que dans l'hypothèse que le soleil et la lune suivraient constamment leur cours. Or dans cette hypothèse on suppose que ces deux astres s'en détourneraient quelquefois ;

par conséquent leur *prescience* par rapport aux éclipses serait quelquefois en défaut : mais il n'en est pas de même d'une intelligence infinie, qui sait tout s'assujettir, et ramener à des principes fixes et sûrs, les choses les plus mobiles et les plus inconstantes.

L'incrédule nous demandera sans doute quels sont ces principes. Répondrons-nous que ce sont les décrets prédéterminants ? ou rejeterons-nous ces décrets imaginés par le dominicain Bannès, si l'on en croit l'auteur des *Eléments de métaphysique* (P. 156), qui ajoute que ce système bannésien n'a jamais pu prendre racine hors du sol monacal, et que les personnages les plus éclairés de l'ordre de S. Dominique commencent à en sentir le vice et le ridicule ? Quoi qu'il en soit de cette allégation dont il ne donne pas de preuve, voici, selon l'exposé qu'il fait de ce système, les principes sûrs et fixes, dans l'enchaînement desquels Dieu prévoit infailliblement nos actes futurs. 1^o Dieu voit dans son décret, ou dans sa volonté libre, la motion physique prédéterminante ou au bien ou au mal qui sera produite en son temps dans l'homme libre, en conséquence de ce décret ou de cette volonté de Dieu ; 2^o Dieu voit ensuite dans cette motion physique prédéterminante qui sera un jour produite dans l'homme libre ou l'acte vertueux, ou l'acte criminel qu'elle doit faire produire indéfectiblement ; 3^o cette motion prédéterminante, qui est essentiellement nécessaire à l'homme pour agir, que Dieu donne ou refuse à l'homme sans le consulter, est incompatible par sa nature, et avec l'omission de l'acte pour lequel elle est donnée, et avec la production de l'acte opposé à celui pour lequel elle est donnée : sans quoi Dieu ne prévoirait pas infailliblement l'acte futur dans cette prémotion ou prédétermination physique.

Ce système paraît au même auteur détruire de fond en comble la liberté humaine. Car, dit-il, comment suis-je libre sous un décret qui met nécessairement et inévitablement dans moi une motion physique que je ne puis me procurer, que je ne puis m'empêcher de recevoir ; qui, étant reçue en moi antécédemment à ma détermination, opère indéfectiblement ma détermination ou qu'il bien ou au mal, connexe par sa nature avec l'effet pour lequel elle est donnée, incompatible par sa nature et avec l'omission de son objet et avec la production de l'opposé à son objet ? Aussi le fameux cardinal Duperron offrait au pape Paul V de faire signer à tous les protestants qui nient la liberté les décrets prédéterminants de Bannès.

Le même écrivain parle ensuite des décrets *prédéfinissants*, et soutient qu'ils reviennent ou doivent nécessairement revenir aux décrets prédéterminants. Des décrets qui *prédéfinissent* les péchés futurs et qui sont le moyen dans lequel Dieu les prévoit infailliblement futurs, doivent avoir nécessairement pour objet ou pour effet une influence ou une causalité physique, inévitable, indéfectible, à l'égard de ces péchés.

Donc, dit-il, les mêmes raisons qui font rejeter les décrets prédéterminants, doivent faire rejeter les décrets prédéfinissants. Il n'admet que les décrets indifférents; selon lui, Dieu voit un péché futur dans la vérité objective de ce péché futur ou dans l'existence future de cet acte criminel, laquelle étant une chose réelle doit être nécessairement une chose intelligible, et ne peut être inconnue à l'essence divine, essentiellement représentative de toute vérité.

Lui objecte-t-on que de deux propositions contradictoires sur un futur contingent libre, par exemple, *Paul se convertira*, *Paul ne se convertira pas*, l'une indéterminément est vraie, l'autre indéterminément est fausse; mais qu'aucune n'est déterminément vraie, aucune n'est déterminément fausse; que Dieu donc ne peut pas prévoir la vérité déterminée de ces propositions? Il répond que la vérité d'une des deux propositions est indéterminée par rapport à nous qui ne la connaissons pas; mais qu'elle est déterminée en elle-même, parce que le constitutif de cette vérité existe; savoir, la conformité de la proposition avec l'objet énoncé: conformité d'énonciation et non de nature et d'existence, parce que l'objet futur qui, sans exister, est tel que l'énonce la proposition n'est point un des constitutifs intrinsèques de la vérité expressive; laquelle consiste tout entière dans la relation de conformité entre la proposition et son objet. Donc, ajoutez-il, cette relation existant, soit que l'objet de la proposition existe actuellement, ou qu'il n'existe pas actuellement; soit que cet objet soit quelque chose, ou qu'il ne soit rien; la proposition est actuellement vraie, ou a une vérité actuelle et réelle. Une proposition peut avoir avec un objet non existant, avec une négation d'être, avec le rien, une conformité d'expression ou d'énonciation, conformité très-réelle. Ainsi cette proposition, Avant la création le monde n'était point existant, est vraie par sa conformité avec son objet, qui est la non-existence du monde avant la création. De même cette proposition, L'Antechrist péchera, est actuellement vraie par sa conformité avec son objet, qui est le péché futur de l'Antechrist; péché qui n'a point d'existence actuelle, mais qui aura au temps marqué l'existence exprimée par la proposition.

Cette réponse est-elle bien satisfaisante? Oui, selon le savant Continuateur de M. Tournely, dont nous estimons beaucoup les ouvrages; mais non, suivant le théologien dont nous avons ci-devant (Col. 732) parlé, et dont nous allons rapporter les réflexions.

Première réflexion. Il faut considérer, disent avec raison les Encyclopédistes (Tom. 17, p. 68, au mot Vérité), la vérité relativement à nos connaissances. Considérée sous ce point de vue, on peut la définir Une conformité de nos jugements avec ce que sont les choses: en sorte que ce qu'elles sont en elles-mêmes soit précisément ce que nous en jugeons.

Si la vérité est une conformité de notre pensée avec son objet, elle est donc une parti-

cularité ou circonstance de notre pensée; elle en est donc dépendante, elle ne subsiste donc point par elle-même. S'il n'y avait point de pensées et de connaissances au monde, il n'y aurait point de vérité; mais comment cela peut-il s'accorder avec ce que les philosophes ont dit de plus beau touchant la nature des vérités éternelles? Ne craignez rien pour les vérités éternelles. Comme Dieu est un esprit qui subsiste nécessairement, et qui connaît de toute éternité, c'est aussi en lui que les vérités subsisteront essentiellement, éternellement, et nécessairement; mais par là elles ne se trouveront pas indépendantes de la pensée, puisqu'elles sont la pensée de Dieu même, laquelle est toujours conforme à la réalité des choses. Mais, direz-vous, quand je détruirais dans ma pensée toutes les intelligences du monde, ne pourrais-je pas toujours imaginer la vérité? La vérité est donc indépendante de la pensée? Point du tout; ce que vous imaginerez alors serait justement une abstraction, et non une réalité. Vous pouvez par abstraction penser à la vérité, sans penser à aucune intelligence; mais réellement il ne peut y avoir de vérité sans pensée, ni de pensée sans intelligence, ni d'intelligence sans un être qui pense.

Seconde réflexion. Toute proposition étant l'énoncé de quelque jugement et tout jugement étant une pensée, un acte d'un être qui pense, et qui unit deux choses par l'affirmation ou qui les sépare par la négation, il s'ensuit que de la vérité ou de la fausseté d'un jugement, dépend la vérité ou la fausseté de la proposition qui l'énonce. Si le jugement est vrai, la proposition est vraie; s'il est faux, elle est fausse. Un jugement est vrai lorsque il unit des choses que l'on doit unir, ou lorsqu'il sépare des choses qu'on doit séparer. Une proposition est vraie, lorsque elle affirme ce qu'il faut affirmer, ou qu'elle nie ce que l'on doit nier.

Parmi les propositions, dit l'auteur des *Eléments de Métaphysique* (P. 3 et 4), il y en a de vraies d'une vérité éternelle, il y en a de vraies d'une vérité contingente. On appelle propositions d'une éternelle vérité celles qui ne peuvent être fausses dans aucune hypothèse possible. Ces propositions, Le tout est égal à toutes ses parties prises ensemble; Dieu est sage et juste; Un carré a ses quatre angles et ses quatre côtés égaux, sont des propositions d'une éternelle vérité, parce qu'on ne peut faire aucune supposition, et qu'on ne peut imaginer aucune hypothèse où elles soient fausses. Ces propositions, Les corps terrestres gravitent vers le centre de la terre; L'homme est pécheur et mortel; Il y aura une autre vie heureuse pour les uns, malheureuse pour les autres, sont bien des propositions vraies, parce qu'elles sont conformes à leur objet; mais elles ne sont vraies que d'une vérité contingente; parce que si Dieu n'avait point créé le monde, ou s'il avait établi un autre ordre de choses, ces propositions, aujourd'hui vraies, auraient pu être fausses.

Mais d'où vient qu'elles auraient pu être fausses, au lieu que les propositions de vérité éternelle ne sauraient jamais l'être?

C'est que les sujets et les attributs de celles-ci ont ensemble une connexion essentielle, fondée sur la nature des choses, en sorte qu'on ne peut jamais avoir aucune raison de les séparer par la négation l'un de l'autre, et qu'on a toujours raison de les unir ensemble par l'affirmation : au lieu que les sujets et les attributs des propositions vraies d'une vérité contingente (1), n'ayant pas cette connexion essentielle, il faut pour les unir ensemble par l'affirmation, avoir quelque raison tirée non de la nature des choses, mais de quelque acte libre qui, quoique il ait existé ou qu'il existe, aurait pu ne pas exister; et s'il n'avait pas existé, on aurait eu tort d'unir par l'affirmation ces sujets et ces attributs qui, dans cette hypothèse, eussent été séparés.

Troisième réflexion. Tout jugement suppose, selon les deux précédentes réflexions, un être pensant qui unit ou sépare deux choses, et toute proposition suppose un être pensant qui énonce cette union ou cette séparation. Cet être pensant, qu'on suppose raisonnable et non insensé, a ou n'a pas une raison suffisante pour unir par l'affirmation les choses qu'il unit, et pour séparer par la négation les choses qu'il sépare, sans quoi il aurait tort d'unir celles-là et de séparer celles-ci. Les unes et les autres concernent ou le passé, ou le présent, ou l'avenir. Il n'est question ici que des dernières qui sont supposées contingentes, et par conséquent indéterminées par leur essence à arriver ou à ne pas arriver. Lors donc que cet être pensant et raisonnable juge qu'une chose contingente arrivera; il croit avoir une raison suffisante d'en juger ainsi, et son jugement équivaut à celui-ci : Je crois avoir une raison suffisante pour vraiment juger que telle chose, quoique indifférente de sa nature à exister ou à ne pas exister, aura l'existence plutôt que l'inexistence. Lorsque par une proposition il énonce ce qu'il juge, c'est comme s'il prononçait et manifestait ce jugement équivalent qui vient d'être rapporté. Or en croyant qu'il a cette raison suffisante ou il ne se trompe point parce qu'il est fondé à l'avoir, ou il se trompe parce qu'il n'y est point fondé. Et quand même il arriverait que la chose dont il n'était pas fondé par une raison suffisante à croire et à énoncer la futuretion serait effectivement future et qu'elle arrivât réellement, il n'en serait pas moins vrai qu'il s'était trompé, que son jugement était faux, et que sa proposition était fautive. Ainsi en supposant qu'un homme juge et dise que la fin du monde viendra l'an 4000 de l'ère chrétienne, son jugement et son énoncé seraient faux, quand même le monde finirait cette année-là; pourquoi? C'est qu'ils renfermaient implicitement cette particularité sous-entendue : J'ai une raison suffisante de porter et d'énoncer ce jugement : particularité fautive, puisque aucun homme n'est fondé sans révélation à fixer le temps de la fin du monde. Donc quoique son jugement soit vrai en tant qu'il fixe la fin du

(1) Voyez notre Instruction sur la Trinité, col. 82.

monde dans une année où le monde est supposé devoir finir, et qu'à cet égard la proposition qui exprime ce jugement ait une *conformité d'énonciation* avec son objet, cependant il est faux, en tant qu'il renferme cette fautive particularité qui y est sous-entendue.

Ainsi quand même quelques-unes des prédictions données pour certaines par les faiseurs d'almanachs seraient vérifiées par l'événement, et qu'en cela elles eussent une *conformité d'énonciation avec leurs objets*, elles mériteraient toutefois la note de fausseté et de témérité, en tant qu'elles contiennent un sous-entendu qui est faux, savoir, qu'ils ont une raison suffisante de donner ces prédictions comme certaines. Mais il n'en est pas de même des prédictions divines. On a montré ci-dessus que Dieu ayant en sa main des moyens assurés de les effectuer trouve en eux des raisons suffisantes de juger et d'annoncer que les événements prédits, quoique contingents et libres, arriveront certainement. Mais si dans l'instant idéal où Dieu était encore indifférent et entièrement indécis à créer ou à ne pas créer le monde on supposait que, avant que de s'être décidé à le créer, il eût jugé et prédit que certainement il le créerait, les notes de fausseté et de témérité ne conviendraient-elles point pareillement à ce jugement et à cette prédiction, qui ne seraient fondés sur aucune raison suffisante? Car quelle pourrait-elle être cette raison, et d'où Dieu eût-il pu la tirer? L'aurait-il puisée dans le monde? Mais ce monde qui n'existait pas encore et qui n'était connu de Dieu que comme possible et indifférent à exister ou à ne pas exister, pouvait-il par lui-même fournir un motif certain de juger qu'il passerait de la possibilité à l'actualité? Dieu aurait-il trouvé cette raison suffisante dans la parfaite connaissance, et la super-compréhension de soi-même? Mais dans cet instant idéal où Dieu est conçu entièrement indécis, il n'a de connaissance et de super-compréhension que de son essence indifférente, que de sa volonté indécise à créer ou à ne pas créer. Peut-on sans absurdité assigner une essence indifférente, une volonté indécise, pour raison suffisante et pour miroir essentiellement représentatif d'une décision qui est supposée ne pas encore exister et pouvoir ne jamais exister? Si avant qu'elle existe, elle est nécessairement représentée par l'essence divine, ainsi que le prétend l'auteur des *Eléments de Métaphysique* (P. 161), elle est donc aussi nécessaire que cette représentation et que cette essence, qui ont une nécessité absolue. Elle ne peut donc être libre dans l'instant réel où on la suppose exister; et si on la dit libre dans cet instant, il faut la dire tout à la fois nécessaire et libre; ce qui implique contradiction.

Quatrième réflexion. Les défenseurs de la science moyenne ne la soutiennent, selon l'un des plus savants et des plus zélés d'entre eux (*Lessius*), que dans toute hypothèse qui excite en quelque manière, soit médiate,

soit immédiate la volonté à l'action (1) Ils ne l'admettent pas pour des hypothèses tout-à-fait étrangères à l'action et semblables à celle que Lessius apporte pour exemple ; ils avouent que Dieu ne sait pas et ne peut pas prévoir ce qui arriverait dans ces hypothèses. La raison qu'ils en allèguent est qu'elles ne renferment aucune connexion, aucune dépendance entre les objets prévus et les conditions supposées. Tous en concluent que dans l'exemple apporté par Lessius, l'une et l'autre de ces deux propositions seraient fausses : *Pierre écrirait en tel temps en Espagne si Paul dormait dans le même temps à Rome ; Pierre n'écrirait pas en tel temps en Espagne si Paul dormait dans le même temps à Rome.* Tous ne devraient-ils pas conclure de la même raison, que dans l'hypothèse de l'instant idéal où Dieu serait conçu avoir été (par un entier équilibre d'inclination) indécis s'il créerait ou ne créerait pas le monde, il ne pouvait pas prévoir qu'il le créerait, et que dans cet instant ces deux propositions, *Dieu créera le monde, Dieu ne créera pas le monde,* eussent été fausses, puisqu'il n'y aurait eu aucune connexion, aucune dépendance provenant de ce que la volonté divine eût été excitée à créer plutôt qu'à ne pas créer, ou à ne pas créer plutôt qu'à créer ; car étant supposée également excitée à l'un et à l'autre parti, ces deux excitations égales qui l'eussent tenue en suspens sans l'incliner d'un côté plutôt que d'un autre, n'eussent pas eu plus de connexion avec aucun des deux partis que, dans l'hypothèse de Lessius, l'écriture ou la non écriture de Pierre en Espagne n'en a avec l'état de sommeil ou de veille de Paul à Rome.

Si l'on supposait au contraire que la volonté divine, quoique encore indécise, était plus inclinée par sa bonté à créer le monde que par aucun autre attribut à ne le pas créer, il y aurait eu alors quelque connexion de conjecture ou de certitude morale entre cette disposition et la décision à créer, selon que l'on supposerait que cet excédent d'inclination eût été moins ou plus considérable.

(1) *Posita quavis hypothesi quæ voluntatem aliquo modo excitet ad opus sive mediate sive immediate ; quia non loquimur hic de hypothesi prorsus extranea, quæ nullam cum opere habeat connexionem, nec ullo modo hominem moveat. Ex tali enim hypothesi nihil reipsa, cum ponitur, sequitur. Ut si petas quid faceret Petrus tali tempore in Hispania, si Paulus eo tempore Romæ dormiret ? Hoc enim sciri non potest, quia nulla est connexio inter opera Petri et somnum Pauli, de quo ille non cogitat. Unde talis propositio semper est falsa, sive dicatur hoc facturum, sive oppositum. Nam tali propositione significatur dependentia quadam operis a conditione tanquam a causa vel occasione operis ; quæ dependentia non reperitur quando conditio non excitat voluntatem. Unde etiamsi reipsa eo tempore et illa hypothesi posita, opus esset futurum (v. g. Petrus dormiente Paulo esset scripturus) tamen falsa esset propositio ; si Paulus eo tempore dormierit Romæ, Petrus scribet in Hispania. Lessius, de Grat. effic., c. 19. Cette proposition fautive, selon Lessius, serait, selon l'auteur des *Eléments de métaphysique*, vraie par sa conformité avec son objet.*

Mais quelque considérable qu'elle fût supposée, il n'y eût pas eu de certitude absolue et mathématique que Dieu créerait le monde, puisque une telle certitude eût détruit sa liberté. Ce qui vient d'être dit de la volonté divine supposée en parfait équilibre, ou plus inclinée d'un côté que d'un autre, et n'ayant pas ou ayant quelque connexion avec l'événement, n'a-t-on pas raison aussi de le dire d'une volonté humaine à l'égard de laquelle on ferait les mêmes suppositions par rapport à un événement futur conditionnellement ou absolument. Par exemple, ne doit-on pas juger fausses ces deux propositions ? *Si Pierre était dans un parfait équilibre d'inclination pour écrire ou ne pas écrire, il écrirait. Si Pierre était dans un parfait équilibre d'inclination pour écrire ou ne pas écrire, il n'écrirait pas.* Au contraire ne doit-on pas juger vraies ces propositions ? *Si Pierre avait une inclination plus forte de deux degrés pour écrire que pour ne pas écrire, il y aurait une conjecture plus probable de deux degrés qu'il écrirait. Si Pierre avait une inclination si forte pour écrire qu'il lui fût moralement impossible de ne la pas suivre, il y aurait une certitude morale qu'il écrirait.*

Cinquième réflexion. Quoique aucune d'un grand nombre de conjectures probables, prise séparément, ne suffise pas pour former la certitude morale, leur ensemble néanmoins la forme. Les témoignages réunis d'une foule de témoins oculaires rendent certain un fait, quoique le témoignage particulier de chacun d'eux ne suffise pas pour en constater la vérité. C'est une chose possible et contingente que parmi eux tous il y en ait quelques-uns de menteurs qui affirment l'avoir vu, quoiqu'ils ne l'aient pas vu ; mais plus leur nombre est grand, plus il est difficile que tous veuillent mentir ; et cette difficulté, qui croît en proportion de leur multitude, peut devenir si considérable, qu'en supposant qu'il y ait mille témoins elle se tourne en impossibilité que tant de personnes qui ont des passions différentes et des intérêts divers ou opposés se réunissent toutes à attester véritable un fait qu'elles sauraient toutes être faux. C'est une chose contingente que tel ou tel scandale arrive, et que de cent millions de scandales qui arrivent dans l'état présent des choses chacun d'eux peut ne pas arriver : mais comme la difficulté qu'il n'en arrive aucun parmi un nombre innombrable de cas où il en peut arriver augmente à proportion de ce nombre, elle se change en impossibilité qu'il n'en arrive aucun. C'est une chose possible que Pierre évite chacun des péchés qu'il commettra pendant une longue vie ; mais il est impossible, quelque juste qu'on le suppose, qu'il évite tous les péchés véniels. C'est une chose possible qu'attaqué d'une tentation si forte qu'elle le met dans une impuissance morale de la surmonter longtemps, il repousse quelques-uns de ses assauts ; mais c'est une chose impossible (sur tout s'il n'est pas en état de grâce) qu'il les repousse tous longtemps, et qu'il ne pèche du moins vénielle-

ment. Il est possible que Paul recevant une foule de grâces de conversion, plus fortes les unes que les autres, et toutes attempérées à ses dispositions, il résiste à quelques unes d'entre elles; mais il est moralement impossible qu'il résiste à toutes, et ne se convertisse pas. D'où je conclus que, quand même on supposerait que Dieu n'aurait pas prévu que telle grâce, prise séparément, convertirait Paul, il aurait toutefois prévu que quelqu'une de ces grâces, prises collectivement, le convertirait, par conséquent il aurait connu la vérité de cette proposition, *Paul se convertira*. Je conclus aussi, en appliquant ce même raisonnement à Pierre, qu'il a connu véritable cette proposition, *Pierre péchera*.

Sixième réflexion. Les exemples qui viennent d'être cités font voir que, parmi les choses contingentes, la possibilité que tel événement arrive en chacune des personnes ou des circonstances prises séparément n'empêche pas l'impossibilité du même événement dans la totalité de ces personnes ou de ces circonstances prises ensemble. De là il suit qu'en supposant que Dieu a créé un nombre presque innombrable de créatures intelligentes et libres, à qui il n'ait donné que des secours généraux pour obéir à ses commandements de l'adorer et de l'aimer, il était possible que chacune d'elles, prises séparément, n'abusât point de ces secours, et ne péchât point; mais qu'il était impossible que toutes, prises ensemble, en usassent bien, et qu'aucune ne péchât. De là il suit encore que, quand même on supposerait que Dieu n'eût pas prévu que tels et tels anges auraient péché, il aurait toutefois prévu que, parmi leur nombre presque infini, il s'en trouverait qui pécheraient. Ne peut-on point expliquer en ce sens (par manière d'hypothèse) ce que disent quelques SS. docteurs, que Dieu a prévu la chute des mauvais anges? Quand même ce qu'ils disent devrait s'entendre d'une chute prévue, non en général et indéterminément, mais en particulier et avec spécification déterminée de tel péché mortel, par exemple, de celui que commit Lucifer, ne peut-on pas supposer que ce péché fut précédé de plusieurs péchés véniels commis par Lucifer, qu'un commencement d'orgueil porta à mépriser tellement les actions légères, qu'il en résultait une certitude morale que ce mépris le ferait peu à peu tomber dans quelque faute mortelle, selon cette maxime fondée, non seulement sur l'autorité de l'Écriture, mais encore sur le cours naturel et ordinaire des choses, *Qui spernit modica, paulatim decidet* (Eccli. 19, 1)? Dans cette supposition, ne serait-il pas vrai que la connaissance précédente qu'aurait eue Dieu de la chute de Lucifer en ces fautes légères lui aurait fourni un moyen certain de prévoir sa chute future en quelque péché mortel?

Il suit enfin de là qu'en supposant que Dieu eût résolu (pour les motifs expliqués col. 325 et suiv.) de permettre qu'Adam et Eve commissent quelque péché ou véniel ou mortel,

en succombant à quelqu'une des tentations fort nombreuses et fort longues qu'ils auraient à essayer de la part du démon, en sorte que, quoique ils eussent un pouvoir moral d'éviter tous les péchés mortels, pris même collectivement, et tous les péchés véniels, pris distributivement, ils eussent été dans l'impuissance morale de ne pas pécher véniellement; en supposant de plus que Dieu n'eût pas prévu qu'ils commettraient tel ou tel péché, il aurait cependant prévu qu'ils en commettraient quelqu'un, ne peut-on pas interpréter ainsi ce que disent pareillement quelques SS. docteurs, que Dieu avait prévu que le premier homme pécherait, ne peut-on pas aussi donner à la prescience de son péché mortel la même explication qu'à la prévoyance de celui de Lucifer?

Septième réflexion. Selon ces axiomes reçus en théologie et en philosophie, *Prius est esse quam esse tale; Per meum cogitare nihil ponitur in re*, notre pensée ne met rien dans la chose : avant que nous y pensions, la chose est déjà ce qu'elle est : notre connaissance ne sait pas, ne constitue pas son objet, elle le suppose déjà constitué; car il n'est point tel parce qu'il est connu; mais il est connu tel parce qu'il est vraiment tel : par exemple, il n'est point possible parce qu'il est connu possible; la connaissance de sa possibilité la suppose; pareillement la connaissance de son existence passée la suppose; pareillement la connaissance de son existence actuelle la suppose; pareillement la connaissance de son existence future la suppose. Si donc il est connu futur conjecturalement, il est déjà futur conjecturalement, c'est-à-dire qu'il y a des conjectures probables de sa futurition. S'il est connu futur certainement, il est donc déjà futur certainement, c'est-à-dire qu'il y a déjà quelque indice assuré, où un ensemble de conjectures seulement probables, prises séparément, mais certaines, prises collectivement, de sa futurition. Si cet objet est un acte libre, la certitude de sa futurition ne peut être absolue, mathématique, métaphysique; autrement il répugnerait entièrement qu'il n'existât point; par conséquent il ne serait pas libre. Elle ne peut donc être que morale; elle ne peut être fondée sur des décrets prédéterminants physiquement, qui sont supposés avoir une liaison essentielle avec les événements décrétés, lesquels dès lors deviennent métaphysiquement et absolument infaillibles, puisque leur futurition est appuyée sur les essences des choses, et que les essences des choses sont immuables et indépendantes même du bon plaisir divin. Mais elle peut, s'il s'agit d'actes libres vertueux, être appuyée sur des décrets prédéterminants moralement en la manière expliquée par le P. Thomassin; ou, s'il est question d'actes libres vicieux, sur des décrets permissifs de péchés futurs assurément par des impuissances morales de ne les pas commettre, et de les éviter tous ensemble, quoique on puisse éviter chacun d'eux en particulier. Ainsi Dieu peut voir dans les uns ou

dans les autres de ces décrets tous les actes libres qui y ont rapport. Tels sont tous ceux que renferment les prophéties non conditionnelles, et tous ceux dont il a résolu de causer ou de permettre la future existence, parce que leur prévoyance était nécessaire pour gouverner le monde avec sagesse et avec assurance d'accomplir les desseins absolus (1) de sa providence.

Huitième réflexion. S. Augustin (2) admet comme évident ce principe, qu'on ne saurait voir que ce qui est. Or, ajoute-t-il, ce qui est déjà n'est point à venir, mais présent. Ainsi lorsque on dit que l'on voit les choses futures, ce ne saurait être elles-mêmes, puisque elles ne sont pas encore; mais c'est peut-être leur cause ou leur signe que l'on voit, lesquels sont déjà. Ainsi ce qui donne moyen de prédire les choses à venir n'est pas à venir, mais présent à ceux qui le voient, et qui s'en servent pour concevoir l'avenir: comme aussi la pensée dont ils les conçoivent est déjà dans leur esprit, quoique ce qu'ils conçoivent et qu'ils prédisent ne soit pas encore... Lorsque j'aperçois l'aurore, je prévois aussitôt que le soleil va se lever; ce que j'aperçois est présent; et ce que je prédis est à venir, non pas le soleil qui est déjà, mais son lever qui n'est pas encore; et je ne pourrais le prédire, si je ne l'imaginai dans mon esprit, ainsi que je fais maintenant lorsque j'en parle. Mais cette aurore même, laquelle je vois dans le ciel, n'est pas le lever du soleil, encore qu'elle le précède, ni cette imagination que je conçois dans mon esprit n'est pas non plus ce lever; mais ce sont deux choses, lesquelles sont présentes, qui me font prédire le lever du soleil qui est à venir. Par conséquent les choses futures ne sont point encore; et si elles ne sont point encore, elles ne sont point; et si elles ne sont point, elles ne peuvent en aucune sorte être vues; mais elles peuvent être prédites par les choses présentes qui sont déjà et qui sont vues.

En parlant de la prescience divine (saint Augustin) il en établit la certitude, non sur

(1) Je dis absolus, parce qu'il y en a plusieurs dont l'accomplissement est attaché à certaines conditions dépendantes de la coopération des agents libres. Telle est la volonté qu'il a de sauver tous les hommes, si eux-mêmes le veulent.

(2) *Videri nisi quod est non potest. Quod autem jam est, non futurum, sed præsens est. Cum ergo videri dicuntur futura, non ipsa quæ nondum sunt, id est quæ futura sunt, sed eorum causæ vel signa forsitan videntur quæ jam sunt. Ideo non futura, sed præsentia sunt jam videntibus, ex quibus futura prædicantur animo concepta. Quæ rursus conceptiones sunt jam, et eas præsentes apud se intuentur qui illa prædicunt... Intueor auroram; oriturum solem prænuntio. Quod intueor præsens est, quod prænuntio futurum. Non sol futurus qui jam est, sed ortus ejus qui nondum est. Tamen etiam ortum ipsum nisi animo imaginari, sicut modo cum id loquor, non eum possem prædicere. Sed nec illa aurora quam in celo video solis ortus est, quamvis eum præcedat; nec illa imaginatio in animo meo; quæ duo præsentia cernuntur ut futurus ille ante dicatur. Futura ergo nondum sunt. Et si nondum sunt, non sunt: et si non sunt, videri omnino non possunt; sed prædici possunt ex præsentibus quæ jam sunt et videntur. Conf. l. 11, c. 18.*

la vérité objective expliquée comme ci-dessus, mais sur l'infailibilité des arrangements de sa providence, dont la disposition des conseils est si certaine, quant à l'exécution, que les choses qui se feront sont regardées comme déjà faites, « *Incommutabile consilium penes ipsum est, in cujus dispositione jam tempora facta sunt, quæcumque futura sunt* » (*De Civit. Dei*, c. 12). En réfutant Cicéron, qui a nié la prescience comme incompatible avec la liberté, qu'un enchaînement ou un ordre de causes certainement suivies de leurs effets détruirait par l'introduction d'un destin inévitable. Nous ne nions pas, dit-il, cet ordre de cause dans lequel la volonté de Dieu a un très-grand pouvoir; mais nous ne lui donnons pas le nom de destin: *Ordinem autem causarum, ubi voluntas Dei plurimum valet, neque negamus, neque sati vocabulo nuncupamus* (*Ibid.*, c. 9). De ce que l'ordre de toutes les causes, ajoute-t-il, est connu de Dieu, il ne s'ensuit pas que rien ne dépend du franc arbitre de nos volontés; puisque nos volontés mêmes sont dans l'ordre des causes qui est connu de Dieu, et contenu dans sa prescience, parce que les volontés humaines sont les causes des actes humains: *Non est autem consequens, ut si Deo certus est omnium ordo causarum, ideo nihil sit in nostræ voluntatis arbitrio; et ipsæ quidem voluntates in causarum ordine sunt, qui certus est Deo, ejusque præscientia continetur, quoniam et humanæ voluntates humanorum operum causæ sunt.*

Tout cela s'explique très-bien dans le sentiment du P. Thomassin, qui cite en sa faveur un grand nombre de textes (1) où S. Augustin enseigne que Dieu a des grâces par lesquelles il sait triompher de nos cœurs, quelque rebelles qu'ils soient; qu'il sait leur proportionner ses inspirations d'une manière à les attirer et à les emporter infailliblement, quoique non nécessairement. *Sic eum vocat, quomodo scit congruere ut vocantem non respuat* (*L. 1 ad Simplicianum*). *Consentire autem vocationi Dei, vel ab ea dissentire propriæ voluntatis est* (*L. de Spir. et Lit.*, c. 33). L'efficacité de cette vocation provient d'une prémotion non physique, mais morale, c'est-à-dire d'une motion ou excitation prévenante, et d'une persuasion qui, sans être nécessitante, ne laisse pas d'être infaillible. L'éloquence n'a qu'une force persuasive. Elle est toutefois nommée à juste titre par l'Orateur romain (2), la Reine, la Souveraine de toutes choses: un

(1) En voici quelques-uns: *Deus tamen hoc non fecit, nisi per ipsorum hominum voluntates, sine dubio habens humanorum cordium, quo placeret inclinandum omnipotentissimam voluntatem. Lib. de Corrupt. et Grat., c. 14. Magis habet in potestate voluntates hominum quam ipsi suas. Ibid.*

(2) *Tantum vim habet omnium Regina rerum eloquentia, ut adversantem et repugnantem quo velit inducat, deducat unde velit. Tullius, lib. 2 de Orat.*

Voyez dans le recueil des discours de M. d'Aguesseau, chancelier de France, la page 45 du tome 1, où est cité l'exemple de Cicéron, dont l'éloquent discours en faveur de Ligarius eut tant de force et d'empire sur le cœur de César, qu'il changea son indignation en clémence, et l'obligea d'accorder à ce

homme qui la possède éminemment domine sur les autres hommes qu'il entraîne où bon lui semble, et dont il se rend maître malgré leur répugnance et leur résistance. En leur présentant les objets dans un jour avantageux et d'une manière touchante et pathétique, il sait s'insinuer dans leur esprit quoique il ne puisse pas en pénétrer la pensée, s'assujettir leur cœur quoique il ne puisse pas en sonder le fond, s'emparer de leur âme quoique il ne puisse pas en arracher les affections contraires à son but, ni en substituer d'autres favorables à son dessein. Ne serait-il pas assuré de remporter une entière victoire sur leur volonté s'il pouvait voir à découvert tous les plis et replis de leurs inclinations, connaître leurs dispositions les plus secrètes, les ménager, les intéresser, leur en inspirer de nouvelles? Et néanmoins il ne ferait pas violence à leur liberté qui conserverait son empire sur ses actes, quoique des raisons très-convaincantes et des motifs très-pressants déterminassent moralement à les produire. L'éloquence de la grâce divine sera donc toute-puissante sans offenser notre liberté s'il plaît à ce maître souverain des cœurs d'employer tous ses saints artifices pour nous gagner par nos propres lumières et par nos propres affections; car ce seront nos propres lumières et nos propres affections, quand il les aura réveillées ou inspirées : *Nec attendunt idipsum etiam se ipsos Dei dono habere, quod ea facultate exhortantur, ut ad capessendam vitam bonam hominum voluntates pigras, excitent, accendant frigidas, corrigant pravas, adversas convertant, repugnantes pacificent. Si enim non possunt persuadere quod suadent, aut si hæc in voluntatibus hominum non agunt; quid agunt, aut quid loquuntur? Dimittant eas potius arbitrio suo. Si autem hæc in eis agunt, itane tandem homo in hominis voluntate tanta agit loquendo, et Deus non illic agit aliquid adjuvando (L. 1 ad Simplianum)?* Quelque endure donc que puisse être un homme que Dieu veut absolument convertir, quelque capable qu'il soit de résister à plusieurs sortes de grâces, Dieu, dont les trésors de puissance et de sagesse sont infinis, peut en tirer plusieurs autres sortes qui auront tant de rapport à son humeur, tant d'analogie avec ses inclinations, tant d'agrément et de convenance à toutes ses affections, qu'il en sera touché, et que s'il résiste aux unes, il ne résistera pas aux autres; s'il n'est pas sensible aux motifs de crainte et d'espérance, il le sera à ceux de reconnaissance ou d'amour, comme plus analogues à ses dispositions actuelles et à son caractère personnel; car ce qui ne fait pas impression sur une personne d'un certain tempéramment en fait sur une autre personne d'une complexion différente. *Cum ergo alius sic, alius autem sic moveatur ad fidem, eademque res sæpe alio modo dicta moveat, alio modo dicta non moveat, aliumque moveat, alium non moveat; quis audeat dice-*

re, defuisse Deo modum vocandi, quo etiam Esau ad eam fidem mentem applicaret, voluntatemque conjungeret in qua Jacob justificatus est (Ibid.)?

Ces passages font voir que, selon S. Augustin, la contemplation et la proportion qu'ont certains secours avec nos volontés fournissent à Dieu un moyen certain de prévoir leurs déterminations futures, surtout lorsque celles-ci sont analogues à des déterminations passées qui lui sont connues : par exemple, lorsque S. Thomas se déterminait à ne pas croire Jésus-Christ ressuscité, à moins qu'il ne vit et ne touchât les marques de ses plaies, cette détermination renfermait implicitement celle-ci, qu'il croirait s'il les voyait, s'il les touchait. Cette détermination implicite connue de Dieu lui faisait prévoir certainement que S. Thomas croirait, lorsque Jésus-Christ lui apparaîtrait et lui montrerait ses mains, ses pieds, son côté : quand même la croyance de cet apôtre, frappé d'un miracle si évident, n'eût pas été libre en elle-même dans ce moment, elle aurait été libre dans sa cause, c'est-à-dire dans la détermination précédente à croire s'il voyait et s'il touchait; détermination dans laquelle Dieu avait pu le conserver d'une manière très-certaine, en éloignant de son esprit et de son cœur tous les objets et tous les motifs capables de la lui faire changer. Ainsi les Encyclopédistes ont raison de dire que *quelque inconstantes et mobiles que soient nos libres volontés, Dieu trouve dans son intelligence et sa puissance infinies, de quoi se les assujettir et les ramener à des principes fixes et sûrs.* Ainsi un écrivain sacré a eu raison de dire en parlant de la sagesse divine, que *c'est elle qui sait le passé, et qui par cette science, jointe à celle du cours naturel des choses, juge de l'avenir; Scit præterita et de futuris æstimat (Sap. 8, 8).* Ce mot *æstimat* est remarquable en ce qu'il donne à entendre au sujet des événements futurs que Dieu en a la prescience, non par voie de vision intuitive de leur prétendue *vérité objective*, mais par voie de jugement de leur connexion avec ce qu'ont manifesté les événements passés, et avec ce qu'exigeront en conséquence les lois générales du gouvernement de l'univers dans l'ordre soit de la nature, soit de la grâce : telles sont par exemple, celle-ci. *Dicit Dominus : Quicumque glorificaverit, me glorificabo eum; qui autem contemnunt me, erunt ignobiles (1 Reg. 2, 30). Qui se exaltat, humiliabitur : qui se humiliaverit, exaltabitur (Matth. 23, 12). Qui in modico iniquus est, et in majori iniquus est. Qui fidelis est in minimo, et in majori fidelis est (Luc. 16, 10). Qui amat periculum, in illo peribit (Eccli. 3, 27). Petite et accipietis; quærite et invenietis; pulsate et aperietur vobis (Luc. 11, 9).*

Neuvième réflexion. Quand même on supposerait probable ou même vraie l'opinion de plusieurs théologiens qui, à l'égard des libres déterminations futures absolument ou conditionnellement, distinguent en Dieu deux prévisions : l'une certaine pour les événements dont il a décrété la futurition pour

général le pardon qu'il avait fermement résolu de lui refuser.

laquelle il a établi un ordre de causes infailliblement suivies de leurs effets; l'autre conjecturale pour les événements dont il n'a pas décrété la futurition dépendante de causes dont la connexion avec leurs effets n'est que vraisemblable, il ne s'ensuivrait pas que Dieu ne pût gouverner sagement le monde et parvenir sûrement à ses fins. C'est ce qu'on a fait voir ci-dessus (Col. 782). Il ne s'ensuivrait pas non plus que cette prévoyance conjecturale de Dieu serait sujette aux imperfections qui se rencontrent dans la prévoyance conjecturale de l'homme. Celle-ci est toujours accompagnée de doute et d'ignorance de quelques vérités relatives à la futurition des événements dont il est question. L'homme ne peut en apprécier au juste le degré de probabilité, parce que, incapable de sonder le cœur de Dieu et le cœur des hommes, il ne peut savoir ni si Dieu ne les a pas décrétés futurs certainement, ni s'il n'y a pas dans les agents libres quelque disposition secrète qui, par sa connexion avec des circonstances pareillement occultes, rend cette futurition infaillible, ou la rend plus probable qu'il ne conjecture. Il n'en est pas ainsi de Dieu : *Nulle créature, nulle vérité ne lui est cachée. Tout est à nu et à découvert devant ses yeux (Hebr. 4, 13) qui, plus lumineux que le soleil et regardant de tous côtés toutes les voies des hommes, perçent la profondeur des abîmes et pénètrent le fond du cœur humain (Eccli. 23, 28).* Si, eu égard aux dispositions de ce cœur et aux influences des causes ou des motifs capables de le déterminer moralement, sa détermination, quoique libre, est certainement future, Dieu en voit et en connaît la futurition comme certaine; si, antérieurement à tout décret elle n'est que conjecturalement future, Dieu n'en voit, n'en connaît la futurition que comme vraisemblable; mais il en apprécie infailliblement et au parfait le juste degré de vraisemblance; il n'y a dans le jugement d'appréciation qu'il en porte ni doute, ni incertitude, ni ignorance d'aucune vérité, parce que toute vérité concernant cette future détermination se réduit, se borne à une futurition vraisemblable jusque à tel degré, et que toute assertion qui va au-delà ou en-deçà de ce degré de vraisemblance est fausse, et Dieu connaît sa fausseté. C'est ce qu'on a aussi ci-devant montré (Col. 782); c'est ce qu'a soutenu le célèbre Lemos (1) dans les fameuses congrégations de *Auxiliis*; c'est le sentiment que Ledesma (2),

savant dominicain, attribue à tous les thomistes de son temps.

Sur quoi appuyaient-ils leur opinion? Sur les passages de l'Ecriture rapportés ci-dessus (Col. 779), et où les mots *forte, forsitan*, sont si souvent répétés. Dire avec Lessius et les autres partisans de Molina que ces mots signifient la même chose que ceux-ci, *certe, certissime*, n'est-ce pas avancer un paradoxe capable, ce semble, de révolter le bon sens et de faire rougir la raison? N'est-ce pas, en donnant à ces mots une signification diamétralement opposée à celle qui leur est attachée dans le langage ordinaire et employé en cent autres endroits par les écrivains sacrés, donner lieu aux invectives et aux reproches des hérétiques, et les autoriser à en faire de même pour éluder le sens naturel et littéral des termes qu'on leur objecte, tirés de l'Ecriture et contraires à leurs erreurs? En vain les défenseurs de la certitude entière et absolue de tous les actes libres et futurs, qui sont les objets de la science moyenne, allèguent-ils quelques propositions de l'Evangile qui ont rapport à cette science, et où ni le mot *forte* ni celui *forsitan* ne se trouvent, par exemple, celles qui concernent la conversion des Tyriens, lesquels auraient cru s'ils avaient ouï les discours et vu les miracles de Jésus-Christ; car que s'ensuit-il de là? qu'il y a des actes libres dont la futurition conditionnelle est certaine à cause de la connexion moralement infaillible que les dispositions passées et présentes ont ensemble, et qui fournit à Dieu un moyen sûr de les connaître certainement, ainsi qu'on l'a ci-devant expliqué : mais une pareille connexion se trouve-t-elle dans tous les actes libres? N'y en a-t-il pas plusieurs dont la futurition appuyée seulement sur des conjectures n'est connue de Dieu que conjecturalement? N'est-ce pas à ces sortes d'actes que convient la vraie signification des mots *forte, forsitan*, dont se sert l'Ecriture dans beaucoup de propositions qui ont été citées (Col. 779)? Si cette science conjecturale à l'égard de quelques actes futurs conditionnellement n'est pas indigne de Dieu et ne blesse pas sa souveraine perfection, doit-on la rejeter à l'égard de quelques actes futurs absolument, par la seule raison qu'elle n'est ni digne de Dieu, ni compatible avec son infinie perfection? Si l'inexistence d'une connexion certaine des causes avec les effets est un motif suffisant pour admettre une prévision seulement conjecturale par rapport à quelques futurs conditionnels, la même inexistence de pareille connexion n'est-elle pas un motif qui suffit pareillement pour n'admettre qu'une prévoyance conjecturale à l'égard de quelques futurs absolus, par exemple, à l'égard de celui-ci : Pierre qu'on suppose avoir un peu plus d'inclination à remuer la main droite que la gauche remuera celle-là plutôt que celle-ci.

C'est en vain que Lessius prétend que dans

state interpretantur illum, ut omnes qui sequuntur ejus doctrinam in materia de auxiliis divinæ gratiæ.

(Vingt-six.)

(1) Dico, inquit, et millies repeto, futura conditionata, contingentia certo et infallibiliter a Deo post suum decretum cognosci, sed certo et infallibiliter a Deo ante decretum non cognosci. *Congregat. 63.*

(2) In opere de Auxiliis, disput. 2, difficultate 2, pronuntiat, Deum posse per conjecturas aliquo modo cognoscere quid causa libera faceret, si in tali occasione cum istis vel illis conditionibus constitueretur; non tamen posse certa et infallibiliter scientia id cognoscere: atque adeo posse Deum judicare, quid foret verisimilius vel probabilius in tali eventu, non tamen posse definitivum judicium ferre, quod hoc esset aut erit, si illud fiat vel fieret. *Post quæ subdit: Hanc sententiam sequuntur omnes discipuli S. Thomæ qui hac tempe-*

les textes de l'Écriture qu'il cite (1) les mots *forte, forsitan*, dont Dieu se sert pour les événements dont la futurition dépendait de lui seul, et dont par conséquent, selon cet auteur, il avait une entière certitude, doivent s'entendre, non suivant leur signification littérale, mais selon le langage populaire qui autorise les hommes, en parlant des choses mêmes dont ils sont très-certains, à se servir de ces mots par manière d'adoucissement ou de ménagement pour éviter les contestations, ou pour faire moins de sensation. Car ce prétendu langage populaire n'autorise personne à blesser la sincérité en usant de mensonge ou de restriction mentale, et en parlant contre ce qu'on croit être la vérité. Or n'est-ce point parler contre ce qu'on croit être la vérité, n'est-ce pas induire en erreur les autres en leur faisant entendre qu'on n'est pas certain qu'une chose n'arrivera pas, que de leur dire, *peut-être qu'elle arrivera*, quoiqu'au fond de l'âme on soit très-certain qu'elle n'arrivera pas ? Ce langage, ce procédé indigne d'un homme véridique peut-il être digne du Dieu de vérité (Ps. 30, 6) ? Sa véracité n'exige-t-elle pas qu'il dise les choses telles qu'elles sont, en exposant les certaines comme certaines, les incertaines comme incertaines ? La souveraine perfection de sa science n'exige-t-elle pas qu'il sache les choses telles qu'elles sont, et qu'il ne connaisse pas comme déterminées les futuritions indéterminées ? Par exemple, dans l'instant idéal où il n'était ni décidé à créer le monde, ni déterminé, au cas qu'il le créât, à l'inonder ensuite d'un déluge, n'était-il pas souverainement parfait et sachant toute vérité actuelle, quoique il ne connût les futuritions du monde et du déluge que comme choses indéterminées ? Ne doit-on pas dire la même chose à l'égard des futuritions exprimées dans les textes sacrés que cite Lessius ? Ne peut-on pas et ne doit-on pas soutenir que Dieu, n'ayant fait là-dessus aucun décret absolu, n'avait là-dessus aucune certitude ? Il devait donc, en parlant de ces futuritions, user des mots *forte* ou *forsitan*, qu'il aurait pu aussi employer dans l'instant idéal qui a précédé son décret de la création du monde, et dans lequel il pouvait dire en soi-même : *Peut-être que le monde existera.*

Dernière réflexion. Quand même, 1° on supposerait vraie l'opinion de Catharin, qui

(1) Jerem. c. 4. *Ne forte egredietur ut ignis indignatio mea. Et c. 6. Erudire, Jerusalem, ne forte recedat anima mea a te; ne forte ponam te terram desertam et inhabitabilem.* Psal. 80. *Si populus meus audisset me, etc., pro nihilo forsitan inimicos eorum humiliassem.* *Hæc omnia Deo certissima erant, quia ab ipso exsequenda; et tamen dicit forte, quia Scriptura non loquitur philosophice, sed populariter: juxta vulgarem autem loquendi formam etiam in rebus nobis certissimis interdum adhibemus illam particulam mitigandi ut vitemus contentiones, vel minus percellamus, etc.* Deus itaque hujusmodi dubitandi particulam adhibet, non quod ipse illo modo res dubia aut incerta sit, sed humana loquendi forma, ut ostendat periculum eventus mali, vel spem eventus boni et esse in nostra potestate bonum consequi, et malum vitare, *De Grat. effic.*, c. 20.

soutient que Dieu n'a décrété le sort éternel que de ceux des hommes qu'il a gratuitement prédestinés et qu'il veut absolument sauver; mais qu'à l'égard de tous les autres dont il ne veut le salut que conditionnellement, il n'a encore porté aucun décret ni de prédestination, ni de réprobation; quand même aussi en se fondant sur ce que, selon S. Jérôme (1), *la prescience de Dieu ne rend pas immuable tout ce qu'il a prévu*, et, selon plusieurs théologiens, ne rend pas inévitable la damnation de ceux qu'il n'a pas prédestinés. 2° Quand on supposerait que Dieu n'a qu'une prévision conjecturale à l'égard d'une petite partie (2) des mérites et des démérites de ceux des hommes sur le sort éternel desquels il n'a encore porté aucun décret, l'incrédulité pourrait-il en tirer avantage pour attaquer la preuve tirée des prophéties en faveur du christianisme ? Ne pourrait-on pas faire une réponse négative aux deux questions suivantes : 1° ces suppositions donneraient-elles

(1) Voyez son texte ci-dessus rapporté, col. 779.

(2) Cette petite partie concernerait certains actes libres dont Dieu n'aurait pas décrété la futurition, et de l'événement ou du non-événement desquels il aurait fait dépendre la concession ou le refus des grâces spéciales, infailliblement opératrices du salut, et dignement rémunératrices du bon ou du mauvais usage des précédentes grâces données par manière d'épreuve ou de probation, ainsi qu'il sera expliqué dans la suite de cette Instruction. Comme peu est souvent compté pour rien, *Parum pro nihilo reputatur*, la supposition d'une prévoyance seulement conjecturale, par rapport au petit nombre de ces sortes d'actes, n'empêcherait pas, ce semble, que la proposition de Susanne (a) et d'autres semblables assertions de plusieurs saints docteurs qui étendent la certitude de la prescience à tous les événements futurs, soit absolument, soit conditionnellement, ne fussent véritables, selon la règle tracée par S. Jérôme et rapportée ci-dessus (Col. 779); selon aussi l'explication ci-devant donnée à ces paroles de David : *Domine, probasti me, et cognovisti me*; paroles qui paraissent fonder la connaissance divine des dispositions présentes et futures de ce saint roi, sur les épreuves précédentes par lesquelles Dieu s'était assuré de son cœur, qu'il avait trouvé conforme au sien et prêt à faire toutes ses volontés (Act. 13, 22). C'est dans le même sens que l'Écriture, parlant d'un homme qui recherche Dieu, dit que « la sagesse divine le fera passer par les épreuves, et qu'elle l'exercera par les peines dont ses instructions sont accompagnées, jusque à ce qu'elle ait sondé ses pensées et qu'elle se soit assurée du fond de son âme; après quoi elle l'affermira... elle le comblera de joie. » *Probationem inducet super illum, et cruciabit illum in tribulatione doctrinæ suæ, donec tentet eum in cogitationibus suis; et credat animæ illius (Eccli. 4, 19, 20).* Ces mots, *Donec credat animæ illius*, ne donnent-ils pas à entendre qu'après les épreuves où l'âme, dont il y est fait mention, a été trouvée fidèle, Dieu a, touchant sa fidélité, une croyance, une confiance, une assurance qu'il n'avait pas auparavant ? N'ont-ils pas quelque analogie avec cette autre maxime du même livre de l'Écclesiastique ? « Si vous voulez faire un ami, prenez-le après l'avoir éprouvé, et ne vous fiez pas sitôt à lui. Si possides amicum, in tentatione posside eum, et ne facile credas ei (Ibid. 6, 7). »

(a) Elle n'a pas la même force d'autorité que si elle était de Daniel même. Le simple récit qu'il en fait n'en énonce ni la vérité certaine ni l'universalité physique.

quelque atteinte à la souveraine perfection de Dieu? 2° mettraient-elles quelque obstacle à l'accomplissement infaillible de toutes ses prédictions et de toutes ses volontés absolues et à sa parfaite connaissance de toutes les vérités actuelles?

Ne pourrait-on pas au contraire faire une réponse affirmative aux sept questions qui suivent : 1° la seconde de ces deux suppositions n'est-elle pas aussi admissible que la première, à cause que si de nouveaux décrets peuvent dans le temps survenir à la volonté divine, des connaissances nouvelles peuvent aussi dans le temps survenir à l'entendement divin? 2° N'est-elle pas une conséquence de ces principes : que Dieu n'a de prévision certaine que de ce qui est futur certainement; que la création du monde, avant qu'il se décidât à le créer, n'était certainement pas future; que Dieu donc n'en prévoyait pas certainement la futurition pour laquelle il n'y avait encore aucun décret qui la rendit certaine; qu'il ne prévoit donc certainement ni ceux des actes humains par lesquels Catharin prétend qu'il n'y a encore aucun décret divin qui en assure la futurition, ni le salut, ni la damnation de ceux des hommes qui produiront ces actes, et sur le sort éternel desquels il n'a encore rien décrété. 3° N'est-elle pas aussi un corollaire des principes favorables à l'opinion de Lemos et des autres thomistes qui, ne fondant la certitude de la prescience que sur celle des décrets, n'admettent en Dieu aucune prévision, ou n'en admettent qu'une conjecturale pour les événements dont il n'a pas décrété la futurition? 4° N'est-elle pas aussi soutenable que l'opinion des scotistes sur l'éternité successive d'un nombre innombrable de siècles qui ont précédé la création du monde? et si l'on peut sans inconvénient supposer (1) dans cette opinion que des millions de siècles ayant précédé le décret de la création, Dieu n'a connu certainement pendant tous ces siècles la futurition

ni de ce décret, ni de tous les événements qui en ont été la suite; ne peut-on pas de même supposer, sans blesser les perfections divines, que Dieu, devant qui *un jour est comme mille ans et mille ans sont comme un jour* (2 Petr. 3, 8), ne connaît pas avec certitude les futuritions des actes qu'il n'a ni prédits ni décrétés, et qui n'ont aucune connexion ou qui n'en ont qu'une conjecturale avec les dispositions des agents libres, tels sont, par exemple, ceux dont il s'agit dans ces propositions? *Pierre qu'on suppose dans un parfait équilibre d'inclination pour pécher ou pour ne pas pécher, péchera. Paul un peu plus enclin à se convertir qu'à ne pas se convertir, se convertira.* 5° N'est-elle pas plus conséquente que l'opinion de Molina, qui d'une part avoue que Dieu, quoique infiniment parfait, ne prévoyait pas (avant qu'il créât le monde) ou ne prévoyait que conjecturalement qu'il le créerait, et d'une autre part soutient que Dieu n'aurait pas été infiniment parfait si de toute éternité il n'avait prévu avec une certitude entière et absolue tous les futurs conditionnels? 6° N'est-elle pas autant et même plus propre que celle de Catharin à prévenir les funestes suites d'un dangereux raisonnement, qui autrefois occasionna dans le monastère d'Adrumète la malheureuse apostasie d'un solitaire (1), et qui occasionne encore tous les jours la perversion, le libertinage, le découragement, le désespoir, ou du moins le trouble et la désolation de plusieurs âmes qui disent : Puisque Dieu a certainement prévu et irrévocablement décrété notre salut ou notre réprobation, et puisque ni nos forfaits les plus abominables ni nos bonnes œuvres les plus héroïques ne peuvent changer sa prévision et son décret, aussi immuables que sa propre existence, qu'avons-nous besoin et que nous sert-il de faire le bien qui nous coûte tant de peines, et de ne pas faire le mal qui a pour nous tant d'attraits? Quelque peine que nous prenions à bien faire en tâchant de nous sauver, nous ne nous sauverons pas si Dieu a déjà prévu et décrété notre damnation. Quelque plaisir que nous prenions à mal faire en tâchant, ce semble, de nous damner, nous ne nous damnerons pas si Dieu a déjà prévu et décrété notre salut. En ce dernier cas, il ne tiendra qu'à lui de nous donner et il nous donnera inmanquablement une grace de conversion, du moins à l'heure de la mort; autrement il se manquerait à soi-même, et il cesserait d'être Dieu : dans le premier cas, il ne tiendra qu'à lui de nous refuser, et il nous refusera inmanquablement la grace de persévérance; autrement il se manquerait à soi-même et il ne serait plus Dieu. C'est donc à tort que S. Pierre nous ordonne *d'avoir soin de rendre certaine par nos bonnes œuvres notre vocation* (2 Petr. 1, 10), notre destination à la gloire : comment nos bonnes œuvres pourraient-elles rendre certain notre salut dans le premier cas où, avant que nous les fassions, la certitude de

(1) Si quelqu'un objecte que cette supposition, selon laquelle Dieu aurait été indéterminé pendant plusieurs siècles sur la création ou non-crétation du monde, lui attribue une longue indécision qui est indigne de l'être infiniment parfait; ne peut-on pas lui répondre que cette indécision ne renferme aucune imperfection dans un instant au moins idéal que la foi et la raison obligent d'admettre en Dieu, libre de créer ou de ne pas créer, elle n'en renferme pareillement aucune pour plusieurs instants réels et même pour plusieurs siècles : l'indécision n'est une imperfection que lorsqu'il y a plus de raison ou plus d'intérêt à se décider qu'à ne pas se décider; elle ne serait pas une imperfection dans un homme qui, n'ayant ni plus de raison ni plus d'intérêt à faire une chose qu'à ne la pas faire, et au cas qu'il la fasse, à la faire dans un temps plutôt que dans un autre, différerait de prendre là-dessus aucun parti. Dieu avait-il plus de raison, plus d'intérêt à créer le monde qu'à ne le pas créer? Aurait-il été moins sage, moins puissant, moins heureux, moins parfait s'il ne ne l'avait pas créé, ou s'il l'avait créé ou plutôt ou plus tard? Non sans doute. Rien donc ne le nécessitait à prendre là-dessus un parti; et au cas qu'il se décidât à en prendre un, rien ne l'obligeait à le prendre dans un instant de l'éternité successive plutôt que dans un autre.

(1) Vide S. August. l. de Dono persever., c. 45.

notre damnation est supposée aussi grande que celle de la prescience et du décret irrévocable de Dieu touchant notre réprobation? Comment nos mauvaises actions pourraient-elles rendre certaine notre damnation dans le second cas où, avant que nous les fassions, la certitude de notre salut est aussi grande que celle de la prévision et du décret immuable de Dieu touchant notre prédestination? 7^e Ce précepte du Prince des apôtres, *Satagite ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis* (1), n'est-il pas bien favorable au sentiment de Catharin, surtout lorsqu'on y joint cette célèbre sentence, *Si non es prædestinatus, fac ut prædestineris*? Sentence que les uns attribuent à S. Augustin, d'autres à l'auteur du livre intitulé, *Hypognosticon*, qu'on a cru fort longtemps être de ce saint docteur.

Quoi qu'il en soit de cette attribution et de toutes les questions qui viennent d'être proposées, comme les deux suppositions qu'elles concernent sont contraires au sentiment commun des théologiens, je ne prétends pas qu'on doive les admettre comme réelles ou comme nécessaires pour le maintien de la saine doctrine; mais n'étant pas destituées de toute lueur de vraisemblance, et ayant quelques couleurs de raison capables de faire impression sur l'incrédule contre qui je n'ai à défendre que ce qui est incontestablement de foi, c'est à lui que je les oppose par manière de simples hypothèses, ainsi que je lui en ai opposé plusieurs autres semblables dans les Instructions sur les mystères de la Trinité et de l'Incarnation.

Telles sont les réflexions du théologien dont nous avons parlé. Sont-elles préférables à celles du savant métaphysicien dont il réfute l'opinion? Nous en laissons le jugement aux personnes à qui un mûr examen des

raisons (1) pour et contre fera connaître et sentir la force des uns et la faiblesse des autres. N'avons-nous pas lieu d'espérer que celles qui, après avoir été pesées au poids non de la partialité des préventions, mais de la solidité des vrais principes, leur paraîtront prépondérantes, leur paraîtront aussi bien satisfaisantes, bien capables de résoudre ce que l'objection extraite de l'Encyclopédie a de plus captieux.

Troisième difficulté tirée en partie des ouvrages posthumes de M. Bossuet (Tom. 10, p. 388). — *Etant impossible, dit cet illustre prélat, que Dieu emprunte rien du dehors, il ne peut avoir besoin que de lui-même pour connaître tout ce qu'il connaît : d'où il s'ensuit qu'il faut qu'il voie tout, ou dans son essence, ou dans ses décrets éternels; et en un mot qu'il ne peut connaître que ce qu'il est ou ce qu'il opère, par quelque moyen que ce soit. Que si on supposait dans le monde quelque substance, ou quelque qualité, ou quelque action dont Dieu ne fût pas l'auteur, elle ne serait en aucune sorte l'objet de sa connaissance : et non seulement il ne pourrait point la prévoir; mais il ne pourrait pas la voir, quand elle serait réellement existante; car le rapport de cause à effet étant le fondement essentiel de toute la communication qu'on peut concevoir entre Dieu et la créature, tout ce qu'on supposera que Dieu ne fait pas demeurera éternellement sans aucune correspondance avec lui, et n'en sera connu en aucune sorte. En effet quelque connaissant que soit un être, un objet même existant n'en est connu que par l'une de ces manières : ou parce que cet objet fait quelque impression sur lui; ou parce qu'il a fait cet objet; ou parce que celui qui l'a fait lui en donne la connaissance; car il faut établir la correspondance entre la chose connue et la chose connaissante; sans quoi elles seront à l'égard l'une de l'autre comme n'étant point du tout. Maintenant il est certain que Dieu n'a rien au-dessus de lui qui*

(1) Efforcez-vous de rendre votre vocation et votre élection certaine par les bonnes œuvres; car agissant de la sorte vous ne pêcherez jamais, vous ne déchoirez jamais de votre vocation. Ces paroles ne donnent-elles pas à entendre que le salut des fidèles à qui il les adressait était encore incertain en soi par rapport à son événement futur, sur lequel il n'y avait encore rien d'arrêté, de décrété de la part de Dieu; mais qu'ils avaient un moyen de le rendre certain et d'engager Dieu à le décréter, conséquemment à les prédestiner; que ce moyen était la pratique des bonnes œuvres, par lesquelles ils mériteraient que Dieu après un certain temps d'épreuves et de souffrances les perfectionnât, les confirmât, les affermit dans la grâce, dans l'exemption de péché mortel, selon ces autres paroles du même apôtre, *Modicum passus ipse perficiet, confirmabit, solidabitque* (1 Petr. 5, 10)? Cet affermissement, cette confirmation en grâce sont, ce semble, aussi admissibles pour certains justes adonnés depuis longtemps à la pratique fervente des bonnes œuvres que le sont l'endurcissement et le sens réprouvé auxquels, selon plusieurs théologiens, Dieu livre et abandonne certains pécheurs, en punition de leur longue et opiniâtre constance dans de mauvaises habitudes, de sorte qu'ils sont incorrigibles, et qu'on peut leur appliquer ces oracles de l'Écriture : *Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ille despexerit* (Eccli. 7, 14). *Adolescens juxta viam suam, etiam cum senuerit; non recedet ab ea* (Prov. 22, 6).

(1) Une des raisons de l'auteur des *Eléments de métaphysique* est celle-ci : « Quoique les choses possibles n'existent pas, Dieu en voit, en connaît la possibilité dans leur vérité objective. De même, quoique les actes libres futurs n'existent pas, Dieu en voit la futurition dans leur vérité objective. » Mais cette raison est-elle solide? N'y a-t-il point une grande disparité? Qu'est-ce que la vérité objective des choses possibles qui n'existent pas, sinon la vérité de l'existence de Dieu qui peut les tirer du néant, et qui voit leur possibilité dans la réalité de son pouvoir. Ainsi sa toute-puissance, avec laquelle leur possibilité a une connexion essentielle, lui sert de moyen pour les connaître possibles. Mais ni sa puissance ni aucune de ses perfections, ni aucune idée de son entendement, ni aucun acte de sa volonté, n'a de connexion essentielle ou certaine avec la futurition de l'acte libre qu'on suppose, par exemple, que produira Pierre, qui, quoique entièrement indifférent à remuer la main droite ou la main gauche, et n'ayant pas plus de raison ni d'inclination pour mouvoir l'une que pour mouvoir l'autre, se déterminera à remuer celle-là plutôt que celle-ci. La futurition de cet acte n'a donc aucune vérité ou réalité, ni de la part de Dieu, qui le connaît seulement possible autant que l'acte contraire, ni de la part de Pierre, qui est supposé ne pas encore exister.

puisse lui faire connaître quelque chose. Il n'est pas moins assuré que les choses ne peuvent faire aucune impression sur lui ni produire en lui aucun effet. Reste donc qu'il les connaisse à cause qu'il en est l'auteur ; de sorte qu'il ne verra pas dans la créature ce qu'il n'y aura pas mis. Or (dit l'incrédule) il n'a pas mis en elle, et il ne met pas dans la créature le péché ; il n'est ni la cause ni l'auteur du péché qu'elle commet, ni de celui qu'elle aurait commis si elle avait été placée dans certaines circonstances ; il ne peut donc prévoir aucun péché futur, soit absolument, soit conditionnellement. S. Augustin a donc eu tort d'avancer que la raison pour laquelle Dieu n'a pas fait prêcher l'Evangile à plusieurs Gentils, c'est qu'il prévoyait qu'ils ne se convertiraient pas et que, ajoutant péché sur péché, ils n'en deviendraient que plus coupables et plus dignes de la damnation.

Réponse. — La force de cette objection n'est qu'apparente. Elle n'est appuyée que sur une fausse supposition. Elle suppose que quelque connaissant que soit un être, un objet même existant n'en est connu que par l'une des trois manières qui y sont énoncées, et dont la première est celle-ci, parce que cet objet fait quelque impression sur l'être connaissant. Or l'énumération n'est pas exacte : car il y a une quatrième manière distinguée de ces trois-là ; elle consiste en ce que cet être a la capacité de connaître un objet qui, quoique il n'existe pas, quoique il ne soit que futur ou que possible, quoique par conséquent il ne puisse point par lui-même, par sa propre réalité, faire impression sur l'esprit de cet être, lui fait toutefois impression par l'idée que cet esprit s'en forme à l'aide des autres idées qui sont en lui. Expliquons ceci par des exemples plus propres que des raisonnements à bien faire entendre notre pensée. Nous avons dit ci-dessus, d'après la sainte Ecriture, que Moïse prévoyait avec certitude l'infidélité dans laquelle tomberaient les Hébreux après sa mort. Cette infidélité qui n'existait pas encore alors ne faisait et ne pouvait faire par elle-même aucune impression sur son esprit ; car c'est un axiome que le néant ne peut être cause d'aucune chose : mais les idées, les connaissances qu'il avait des mauvaises dispositions du corps de sa nation qui, malgré sa présence et ses miracles aussi éclatants que nombreux, avait donné tant de marques d'indocilité et de penchant à la révolte et à l'idolâtrie, lui servaient de moyens et de motifs pour connaître sûrement les péchés qu'elle commettrait lorsque elle ne verrait plus ni sa personne ni ses prodiges.

Le second exemple nous est fourni par l'auteur des Lettres persanes (1). Un mo-

narque, dit-il, ignore ce que son ambassadeur fera dans une affaire importante : s'il le veut savoir il n'a qu'à lui ordonner de se comporter d'une telle manière (en lui proposant, pour l'y engager, des motifs qui, eu égard à ses dispositions dont il a pleine connaissance, l'y détermineront infailliblement), et il pourra assurer que la chose arrivera comme il la projette. Cette chose toutefois, qui n'est que future, ne lui fait point par elle-même aucune impression ; mais ce qui lui fait impression, c'est l'idée qu'il s'en forme à l'aide des autres idées ou connaissances répandues dans son esprit.

Le troisième exemple est celui de Socrate, qu'un esprit fort pénétrant, une prudence exquise mettaient au nombre des sages politiques qui, comparant et appréciant au juste les diverses causes capables d'influer dans l'événement futur, démêlent d'une vue ferme et distincte quel sera le résultat et l'issue du combat de ces différentes causes pour faire réussir ou échouer une entreprise. Il avait prédit le mauvais succès de l'expédition des Athéniens dans la Sicile. Cette prédiction accomplie et d'autres traits semblables avaient persuadé à ses contemporains qu'il avait un démon (1) ou génie familier dont il se disait inspiré. Un homme sage qui voit une entreprise mal concertée peut être prophète sur l'événement ; il n'a pas besoin d'un démon qui l'inspire. *Le présent est*, dit M. de Voltaire, *gros de l'avenir*. Le rusé Achitophel (2 Reg. 14, 23; 15, 23) prévint que la préférence donnée au conseil de Chusai sur le sien, qui, s'il avait été suivi,

prouve trop, et par conséquent qui ne prouve rien ; car il est clair que si cette proposition, *Ce qui n'est point arrivé ne peut être connu*, était vraie dans l'ordre moral, elle le serait aussi dans l'ordre physique ; et il s'ensuivrait que les astronomes ne pourraient prédire aucune éclipse. Conséquence absurde, démentie par l'expérience, désavouée même par l'auteur de ces Lettres (a), homme de génie d'ailleurs et peut-être fort éclairé dans d'autres matières que celles de la religion, sur lesquelles ayant osé s'ériger en théologien et en métaphysicien, quoiqu'il ne fût ni l'un ni l'autre, que lui est-il arrivé ? L'ardeur téméraire de son imagination trop hardie, plus brillante que solide, l'a entraîné dans de funestes égarements qu'il a déplorés au lit de la mort, où il fit paraître les sentiments d'un vrai chrétien. « Il reçut (ce sont les propres paroles du Dictionnaire de M. Ladvocat) ses sacrements avec édification ; et se tournant vers ceux qui l'assistaient à la mort : *J'ai toujours*, leur dit-il, *respecté la Religion : la morale de l'Evangile est une excellente chose, et le plus beau présent que Dieu pût faire aux hommes*. Paroles qui peuvent être regardées comme une rétractation de ce qui est contraire à la Religion dans ses Lettres persanes et dans son *Esprit des lois*. »

(1) Les écrivains tant anciens que modernes ont beaucoup recherché ce que ce pouvait être que ce démon. Plusieurs ont mis en question si c'était un bon ou mauvais ange. Les plus sensés, suivant l'Encyclopédie, t. 4, au mot *Démon*, se sont réduits à dire que ce n'était autre chose que la force et la justesse du jugement de Socrate qui, par de sérieuses et prudentes réflexions, lui faisait prévoir l'issue des affaires.

(a) M. de Montesquieu.

(1) Lettre 67, p. 108. — Les mêmes Lettres contiennent le raisonnement suivant : « Ce qui n'est point arrivé n'est point, et par conséquent ne peut être connu ; car le rien, qui n'a point de propriétés, ne peut être aperçu. Dieu ne peut point lire dans une volonté qui n'est point, et voir dans l'âme une chose qui n'existe point en elle. » Faux raisonnement qui

eût perdu David, enfanterait certainement la perte d'Absalon. Voilà pourquoi il se pendit.

Voici un dernier exemple qu'on lit dans les écrits même de M. Bossuet (Tom. 10, p. 408) : *Que je sache, dit-il, jusque à quel point un de mes amis est déterminé à me plaire, je saurai certainement jusque à quel point je pourrai disposer de lui. En effet il y a des choses où je ne me tiens pas moins assuré des autres que de moi-même ; et cependant en cela je ne leur ôte non plus leur liberté que je ne me l'ôte à moi-même en me convainquant des choses que je dois rechercher ou fuir. Or ce que je puis pousser à l'égard des autres jusque à certains effets particuliers, qui doute que Dieu ne le puisse étendre universellement à tout ? Ce que je ne sais que par conjecture il le voit avec une pleine certitude. Mais d'où lui vient cette certitude ? Est-ce de l'impression que lui font les objets qu'on suppose ne pas encore exister, mais être seulement futurs ? Non sans doute, puisque le néant ne peut être cause d'aucune chose ; mais elle lui vient des autres connaissances qu'il a, et qu'il n'emprunte pas du dehors. C'est au dedans de lui-même qu'il les voit fondées, tant sur la nature des choses contingentes que sur l'expérience du passé comparé aux dispositions présentes des esprits ou des cœurs, et sur la liaison certaine de ces dispositions en telles circonstances avec tels événements qui, selon le cours naturel et le train ordinaire des choses (1), en résulteront.*

C'est ainsi que Moïse (à plus forte raison Dieu) prévoyait certainement l'infidélité des Israélites dont la conduite, pendant qu'ils avaient au milieu d'eux ce sage législateur et cet homme de prodiges, était un présage assuré de celle qu'ils tiendraient après qu'il leur aurait été enlevé. C'est ainsi qu'Abraham (selon la parabole ou l'histoire du mauvais riche) prévoyait que si les frères de celui-ci n'écoutaient pas Moïse et les prophètes ils ne croiraient pas, quand même un mort ressusciterait et leur apparaîtrait. C'est ainsi que Dieu prévoyait qu'un grand nombre de Tyriens, dont les actions passées et les dispositions présentes lui étaient clairement connues, se seraient convertis au cas qu'ils eussent vu les miracles et entendu les discours de Jésus-Christ ; il prévoyait de même avec certitude que plusieurs peuples dont les perverses dispositions lui étaient pareillement connues ne se seraient pas convertis si l'Evangile leur avait été prêché. C'a été donc plutôt une grace qu'une disgrâce pour eux qu'il les ait privés de cette prédication dont l'abus aurait augmenté leurs crimes et leurs châtiments selon la prévoyance qu'il en avait. Quand même cette prévoyance

n'eût pas été moralement certaine, mais seulement plus probable que la prévision du contraire, elle aurait suffi pour l'engager, par motif de miséricorde, à ne leur pas prêcher l'Evangile, de même que, selon l'exemple ci-dessus employé (Col. 766), pour qu'un père ne donne pas une somme d'argent à un fils qu'il sait être libertin ou dissipateur, il lui suffit de prévoir avec beaucoup de probabilité, quoique sans certitude, que ce fils en abuserait.

SIXIÈME PRINCIPE D'EQUITÉ.

Personne ne doit se plaindre de ce qu'en la distribution des dons inégaux et même prévus inefficaces, Dieu suive sagement des lois générales, dont il fait dépendre l'application aux cas particuliers, non de sa seule prescience ni de son seul bon plaisir, mais de la nature des agents libres, et de la diversité des circonstances, variées au gré des causes occasionnelles, qui par leur choix fixent sa volonté.

Le cours des astres, la production des plantes, la génération des animaux, la distinction des sexes, la succession des jours, des nuits, des saisons, mille autres phénomènes, qui depuis tant de siècles sont toujours les mêmes dans toutes les contrées de la terre, démontrent, par leur constante et uniforme régularité, que Dieu a établi des lois générales dans l'ordre de la nature. Cet établissement est digne de sa sagesse, qui a voulu par là faire voir que la formation et la conservation du monde sont les effets non du hasard, mais d'une cause intelligente. Cette même sagesse lui a fait aussi établir, dans l'ordre de la grace, des lois générales, dont l'observation régulière fait voir tôt ou tard, en cette vie ou en l'autre, qu'il est rémunérateur de la vertu et vengeur du crime ; qu'il sait mettre de la distinction entre ceux qui le craignent, l'aiment, l'honorent, et ceux qui le méprisent, le haïssent, l'outragent. Cette distinction est une suite du bon ou du mauvais usage que font de ses dons ceux qui les reçoivent : dons souvent inégaux, et même prévus inefficaces. De là l'incrédule prend occasion de se scandaliser et de se plaindre, comme si Dieu, dans leur distribution, n'avait de la bonté qu'à l'égard des justes et des prédestinés, à qui il accorde des grâces auxquelles il prévoit qu'ils consentiront ; et comme s'il avait de la dureté et même de la malignité à l'égard des pécheurs et des réprouvés, à qui il donne des grâces auxquelles il prévoit qu'ils résisteront. Il fait valoir cette objection proposée par les bonzes à S. Xavier : *Où Dieu prévoyait que Lucifer et ses complices devaient se révolter, et être damnés éternellement, ou il ne le prévoyait pas. S'il ne le prévoyait pas, ses lumières ne s'étendent pas si loin que vous dites ; mais s'il le prévoyait, c'est bien pis de n'avoir pas empêché leur révolte et leur damnation qui ont été, selon vous, la source de tant de maux : ainsi vous êtes contraints de*

(1) De là vient que M. Bossuet, après avoir exposé les causes du changement de l'état républicain de Rome en monarchie, ajoute : « Les choses s'y disposaient tellement par elles-mêmes que Polybe, qui a vécu dans le temps le plus florissant de la république, a prévu, par la seule disposition des affaires, que l'état de Rome à la longue deviendrait monarchie. » Disc. sur l'Hist. universelle.

reconnaître ou de l'ignorance, ou de la malice dans votre Dieu.

L'incrédule fait aussi valoir les preuves dont un célèbre ministre protestant (1) s'est servi pour montrer que toutes les sectes chrétiennes, malgré la diversité de leurs sentiments sur la distribution des grâces et la prédestination ou la réprobation des hommes se réunissent cependant dans l'aveu qu'elles font que finalement il en faut revenir au seul bon plaisir de Dieu dirigé par des raisons inconnues. Cet auteur commence les preuves de ce prétendu fait par les thomistes, les jansénistes, les réformés, qu'il ne sépare point. Qu'on leur demande pourquoi tant d'hommes périssent ? ils répondent qu'ils périssent parce qu'ils n'ont pas observé les commandements de Dieu. Mais, dit-on, ils les auraient observés si Dieu leur avait donné des grâces efficaces par elles-mêmes : pourquoi ne leur a-t-il pas donné de ces grâces dont l'effet était sûr ? Ils répondent que Dieu ne l'a pas fait pour des raisons très-sages qui nous sont inconnues.

Les défenseurs de la science moyenne, qu'il appelle molinistes, répondent que les réprouvés périssent, parce qu'ils ne se servent pas des grâces véritablement suffisantes que Dieu leur donne ; mais Dieu, leur dit-on, connaît qu'ils ne se serviront pas de ces grâces, et il en voit d'autres qu'il pourrait leur donner, et auxquelles ils consentiraient, pourquoi ne les donne-t-il pas ? Il faut que les défenseurs de la science moyenne se rejoignent ici à leurs adversaires, et qu'ils disent avec eux, que des raisons dignes de Dieu l'ont déterminé à ne donner aux réprouvés que des grâces dont il prévoyait qu'ils ne se serviraient pas. Les luthériens ne diffèrent aujourd'hui des défenseurs de la science moyenne catholique qu'en ce qu'ils admettent deux manières de vocation : une ordinaire qui se fait par des grâces suffisantes ; une extraordinaire qui se fait par une grâce efficace par elle-même. Si on leur demande pourquoi cette vocation est si rare, pourquoi au moins Dieu ne se sert pas de sa science moyenne afin de choisir pour tous les hommes des grâces auxquelles ils consentiraient certainement, il faut aussi qu'ils aient recours au bon plaisir de Dieu dirigé par sa sagesse. Lessius, Compton, Granado, n'évitent pas la nécessité d'y recourir ; ils reculent seulement d'un pas, et se rendent ensuite avec les autres ; ils répondent d'abord que Dieu distribue inégalement ses grâces, parce que l'ordre du monde qu'il a choisi entre tous les mondes possibles l'exige. Mais pourquoi a-t-il choisi ce monde plutôt qu'un autre système où les réprouvés seraient élus et les élus réprouvés. Ces théologiens n'ont rien à répondre à cette question que ce que les autres répondent un peu plus tôt : Des raisons grandes, sages, mais peu connues, ont déterminé Dieu à le faire.

(1) Jean de la Placette.

Quoique les remontrants aient écarté presque tout ce qui embarrasse les autres sectes dans le mystère de la prédestination, et qu'ils révoquent en doute l'éternité des décrets de Dieu, la nécessité du baptême, de la foi en Jésus-Christ, de la grâce intérieure, ils ne peuvent nier l'inégalité des secours pour le salut, ni la possibilité d'un ordre de la Providence où il n'y aurait point de réprouvés ; il faut enfin qu'ils en appellent à la liberté et au seul bon plaisir de Dieu.

Les Journalistes de Trévoux (*Année 1713, juillet*) qui rapportent l'opinion de ce ministre et l'abrégé de ses preuves paraissent convenir que c'est là véritablement le point de réunion commun à toutes les sectes chrétiennes ; mais, selon eux, les théologiens qui réduisent toute la prédestination à un seul décret absolu, par lequel Dieu a choisi le système le plus convenable au dessein que sa sagesse avait formé de concert avec sa bonté et sa justice ; ces théologiens, soit catholiques, soit luthériens, soit universalistes, soit remontrants, soutiennent tous que ce décret renferme des moyens très-suffisants de salut préparés, offerts aux réprouvés, et qui leur rendent le salut possible. Voilà, disent-ils, le mur de division ; c'est le refus des moyens de salut qui donne tant d'horreur aux autres sectes pour la doctrine des prétendus réformés particularistes attachés à Calvin et au synode de Dordrecht ; c'est ce qui a fait soutenir à des docteurs catholiques et à des docteurs luthériens, que le Dieu des calvinistes n'est pas le Dieu véritable, le Dieu infiniment parfait, mais un tyran semblable aux mauvais Dieux des manichéens. Quoi ! répond M. de la Placette, Dieu marque-t-il plus de bonté aux réprouvés en ne leur donnant que des moyens dont il prévoit qu'ils ne se serviront pas qu'en ne leur en donnant point du tout ? Ne paraît-il pas plus cruel en leur donnant des grâces qui les rendent plus coupables qu'en leur refusant ces grâces ? Voilà sans doute, disent les Journalistes, la plus forte objection (1) qu'on puisse proposer en

(1) L'auteur de l'Action de Dieu sur la créature propose une pareille objection contre le congruisme de Suarez. « Dans le congruisme, dit-il, comment Dieu aime-t-il ce réprouvé ? Comment veut-il le sauver ? Il aurait pu arriver que ce réprouvé fût parvenu à un bonheur éternel si Dieu n'avait point déterminé les circonstances où il est placé pendant toute sa vie. Dieu les détermine, et le voilà perdu. Car il faut se représenter Dieu, selon ce système, comme choisissant exprès toutes les circonstances fâcheuses où il prévoit qu'il périra, et évitant de le placer dans aucune de celles où, par son libre arbitre, il aurait acquis une félicité éternelle. Que ceci est étrange, et qui pourrait le rapporter sans saisissement et sans frayeur ! Si Dieu haïssait cet homme, au lieu de l'aimer ; si bien loin de vouloir le sauver, il était ennemi de son salut, le traiterait-il autrement qu'il le traite selon le congruisme ? Car que pourrait-on lui faire de pire que ce qu'il faut dire que Dieu fait dans ce système ? Un ennemi du salut de cet homme voyant que par son libre arbitre il pourrait arriver qu'il parviendrait à une éternelle félicité si on le laissait faire ne s'étudierait-il pas à le placer dans les circonstances où il n'y parviendrait pas ? C'est ce

faveur du décret absolu des calvinistes ; mais, ajoutent-ils, elle n'est pas sans réponse ; elle n'embrasse nullement les théologiens qui supposent que le décret de la distribution des grâces purement gratuites précède entièrement la prévision de leur effet.

Sur quoi appuient-ils leur opinion, qui si elle était bien prouvée ferait disparaître toute difficulté ? Quelles preuves en apportent-ils ? Aucune : comment peuvent-ils la concilier avec le dogme de la prescience divine et avec la science des futurs conditionnels ? C'est ce que les Journalistes n'expliquent pas. C'est, à leur défaut, ce que le théologien dont nous avons parlé plusieurs fois dans nos Instructions, a entrepris d'expliquer par les distinctions, suppositions et observations suivantes, avec des éclaircissements nouveaux.

I. Il distingue trois sortes de grâces, les unes nullement méritées, les autres méritées par celui qui les reçoit, les autres accordées en vertu des mérites, non de celui qui les reçoit, mais de quelque agent libre, cause occasionnelle de leur concession. Les premières sont d'ordinaire des grâces de *probation* qui ne sont point données à cause qu'elles ont été prévues efficaces, ni à cause qu'elles ont été prévues inefficaces ; mais seulement à dessein d'éprouver ceux à qui elles sont accordées et à qui soit qu'elles eussent été prévues efficaces, soit qu'elles eussent été prévues inefficaces, elles auraient été pareillement accordées. Les secondes et les troisièmes sont des grâces de *récompensation* qui, conférées en récompense des mérites précédents, sont accordées en conséquence de la prévision de leur efficacité, en sorte que si elles avaient été prévues inefficaces, Dieu leur en aurait substitué d'autres prévues efficaces.

II. Il distingue trois sortes de lois générales, les unes relatives à la première sorte de grâces, les autres relatives à la seconde, les autres à la troisième. Parmi ces lois il y en a de nécessaires et d'immuables qu'un sage et juste gouvernement exige absolument ; par exemple, celles qui défendent de punir une action vertueuse et de récompenser un crime, celles aussi qui ordonnent d'aimer Dieu et de haïr le péché. Il y en a d'autres contingentes et libres que les théologiens nomment lois positives, qui ne sont pas fondées sur la nature des choses, mais sur le bon plaisir du législateur, qui a droit de commander des choses indifférentes en elles-mêmes, et de faire dépendre de la diversité des circonstances sa diverse conduite à l'égard des différentes personnes qui y sont placées, relativement au dessein qu'il se propose, par exemple, au désir qu'il a d'éprouver leur obéissance. Telle fut la loi par laquelle Dieu voulut mettre à l'épreuve

nos premiers parents, en leur défendant de manger d'un certain fruit.

III. Il distingue en Dieu trois espèces de sciences (1), dont il a été parlé ci-dessus ; il prétend que le décret de la distribution des grâces nullement méritées a précédé la prévision de leur effet, et qu'il a été fait en conformité des lois générales, pour lesquelles Dieu n'a consulté que sa science de simple intelligence, et dont il a fait dépendre l'application aux cas particuliers non de son bon plaisir, ni de sa prévision, mais de la nature des agents libres et de la diversité des circonstances, variées au gré des causes occasionnelles.

IV. Pour établir sa prétention, il observe qu'encore que les décrets de Dieu soient supposés faits tous en même temps, il y a cependant entre eux un certain ordre relatif à leurs objets, dont les uns précèdent les autres. Ainsi l'existence du monde a précédé celle du déluge. Ainsi le décret de créer la terre est conçu précéder (d'une priorité non de temps, mais d'ordre et de raison) celui de l'inonder. Il y a de même entre les connaissances de Dieu un ordre relatif aux objets. Ainsi la connaissance de la terre créée précède celle de la terre inondée. Ainsi la connaissance de la possibilité des purs esprits précède celle de la possibilité des esprits unis aux corps, parce que, comme, selon l'axiome des philosophes, *Prius est existere quam existere tale*, aussi *Prius est posse existere, quam posse existere tale*. Ainsi la connaissance des vérités éternelles et universelles, comme sont celles-ci, *Tout homme est un être raisonnable*, *Tout être raisonnable doit conformer ses actions à la raison*, précède la connaissance des vérités contingentes et particulières, comme sont celles-ci, *Tel homme (par exemple Pierre) est un être raisonnable*, *Tel homme (par exemple Paul) doit conformer ses actions à la raison*. Ainsi entre les objets des différentes sciences que les théologiens appellent, l'une de simple intelligence, l'autre de vision, l'autre des futurs conditionnels, il y a un ordre relatif à leurs objets dont les uns précèdent les autres : car, comme l'existence a pour fondement la possibilité et la suppose, les êtres possibles sont conçus antérieurs aux êtres existants et aux êtres futurs, soit absolument, soit conditionnellement ; *Prius est esse possibile, quam existere actu, aut esse futurum*. Ainsi les connaissances générales de la possibilité des différentes espèces de créatures précèdent en Dieu les connaissances particulières de la possibilité des individus de ces espèces. Dieu est conçu connaître en général qu'il peut créer des anges, des hommes, sans être conçu connaître qu'il peut créer tel ange, tel homme en particulier : de même qu'un architecte est conçu connaître qu'il peut construire une maison composée en général de tant de murs, avant que d'être conçu connaître qu'il peut la con-

que Dieu fait, selon le congruisme. Qu'on nous explique après cela non seulement comment Dieu veut le salut de ce réprouvé, mais encore comment il le punit par des supplices éternels. » T. 6, page 464.

(1) Celle de simple intelligence, celle de vision, celle des futurs conditionnels.

struire avec tels et tels matériaux déterminés en détail.

V. Le même théologien observe avec le savant Continuateur de M. Tournely (1) que l'entendement et la volonté sont en Dieu deux facultés dont les opérations correspondent les unes aux autres à chaque instant : d'où il infère que dans les instants de raison où l'entendement est conçu produire les notions des différentes espèces de créatures considérées en général et sans détermination de leurs individus particuliers, la volonté doit être conçue produire des affections correspondantes à ces notions, et capables de l'engager à se résoudre de créer tel nombre d'individus considérés en général, par exemple, cent millions d'anges, avant que de déterminer en particulier quels seront ces anges, si ce sera Michel, ou Gabriel, ou Raphaël, ou Lucifer, etc. : de même qu'un roi peut se résoudre à lever une grande armée, composée de tant de bataillons, et chaque bataillon contenant tant d'officiers et tant de soldats, avant que de se résoudre à choisir tel général pour la commander, et à composer tels régiments et tels bataillons de tels officiers et de tels soldats préférablement à d'autres : de même encore qu'un architecte peut prendre la résolution générale de bâtir une maison où il y aura tant d'appartements et en chaque appartement tant de chambres, avant que d'avoir pris la résolution particulière de choisir déterminément tels et tels matériaux plutôt que d'autres, par exemple, les pierres de Marquise plutôt que celles de Ferque, des bois de la forêt de Boulogne, plutôt que de la forêt de Desvres.

VI. Comme ce roi, avant que de choisir déterminément ceux de ses sujets qui composeront les régiments et les bataillons de sa grande armée, peut se résoudre à faire, quel que soit son choix futur, des lois générales de discipline militaire dont il exigera l'observation de tous ceux sur qui sera tombé son choix ; comme aussi cet architecte, avant que d'avoir fait l'option déterminée de tels matériaux préférablement à d'autres, peut se résoudre (quelle que soit ensuite cette option) à suivre telles et telles règles générales d'architecture, pour s'y conformer à l'égard de ceux qu'il aura préférés aux autres : de même Dieu, avant d'être conçu s'être décidé à créer déterminément tels individus de l'espèce soit angélique, soit humaine, peut être conçu avoir fait dans l'ordre de la grace (2) les lois générales, et s'être résolu

de les observer à l'égard des individus, quels qu'ils seraient, qu'il aurait ensuite créés préférablement à d'autres.

VII. Dieu n'a pas eu besoin pour cela ni de la science de vision, ni de la science des futurs conditionnels ; celle de simple intelligence lui a suffi, en lui faisant connaître la possibilité des différentes espèces de créatures, et la manière dont il convenait de les gouverner par des lois relatives à leur nature et à celles des diverses circonstances où il pouvait les placer, comme aussi à la différente manière dont elles s'y seraient comportées par le bon ou le mauvais usage de leur franc arbitre.

VIII. Dieu en faisant ces lois générales par le moyen de la seule science de simple intelligence, avant que d'avoir résolu de créer déterminément tels individus de l'espèce angélique ou humaine plutôt que d'autres, a ôté à ceux qu'il a ensuite résolu par une détermination particulière de créer, et qui ont péché, toute raison, tout prétexte de l'accuser de malignité, en ce qu'il les a placés dans des circonstances où ils ont péché. Cette accusation semblerait bien fondée de leur part, s'il avait résolu de les y placer à cause qu'il prévoyait qu'ils y pécheraient : mais ce n'est nullement cette prévoyance qui l'a engagé à les y placer, puisqu'il ne les y a placés que conformément aux lois générales qu'il avait faites, avant que de prévoir leur péché. Lois qu'il avait résolu d'exécuter, quelle que fût ensuite sa prévision, qui par conséquent n'a ni dû ni pu les lui faire révoquer ou changer : lois que Dieu eût exécutées dans l'ordre présent des choses, quand même après les avoir faites, il aurait prévu (ainsi qu'il était possible) le contraire de ce qui y est arrivé de la part des agents libres, usant bien ou mal des graces purement gratuites. Le bon ou mauvais usage qu'ils en font est, selon la doctrine commune des théologiens, non l'effet, mais la cause de la prévision divine ; et comme ceux qui en ont usé bien, pouvaient en mal user, et que ceux qui en ont abusé, pouvaient en bien user, il était possible que Dieu, par exemple, eût prévu que S. Michel, qui en a bien usé, en eût abusé, et que Lucifer, qui en a fait un mauvais usage, en eût fait un bon. Si S. Michel avait fait prévoir à Dieu un mauvais usage de ses graces, il aurait été réprouvé : si Lucifer avait fait, ainsi qu'il le pouvait, prévoir à Dieu le bon usage de ses graces, il aurait été sauvé, conformément aux mêmes lois qui faisaient dépendre son salut ou sa réprobation du bon ou du mauvais usage de son franc arbitre aidé de ces graces.

touchant [par exemple] le mouvement, et à les suivre également, soit qu'ensuite il créât telle portion déterminée de matière, soit qu'il en créât une autre. Rien aussi n'empêche pareille supposition dans l'ordre de la grace à l'égard des êtres spirituels, pour le gouvernement desquels Dieu aurait résolu de faire et de suivre des lois générales, avant qu'il se fût décidé à créer ceux qui existent préférablement à d'autres qu'il aurait pu créer, et qu'il ne créera jamais.

(1) Cum intellectui divino perfectissime respondeat voluntas divina, concipimus actum aliquem divinæ voluntatis correspondere singulis instantibus, in quibus intellectus divinus objectum aliquod cognoscit. T. 2 de Deo ac aivn. Attrib., p. 506.

(2) On peut là-dessus raisonner de l'ordre de la grace, comme de l'ordre de la nature, rien n'empêche de supposer à l'égard de celui que Dieu, avant que de se décider à choisir parmi tous les êtres matériels possibles ceux qui existent, et à les créer préférablement à des millions d'autres qui n'existeront jamais, s'est déterminé à faire des lois générales

Une de ces lois portait (ainsi que nous avons montré, col. 364, qu'on peut raisonnablement le supposer) que la mesure plus ou moins grande des premières graces purement gratuites que recevraient les anges serait réglée sur le plus ou le moins de degrés de perfections essentielles et naturelles qui conviennent à chacun d'eux. Dieu, s'étant déterminé à créer un certain nombre de purs esprits, dont le plus parfait naturellement et essentiellement était Lucifer, a suivi cette loi en lui accordant des dons de grace proportionnés à ceux de sa nature et par conséquent supérieurs aux dons qu'ont reçus tous les autres purs esprits inférieurs à lui en perfection. Quel sujet Lucifer peut-il avoir de se plaindre? Serait-ce de ce que Dieu a fait cette loi? Mais un motif de convenance l'engageait à proportionner ainsi les dons de la grace à ceux de la nature. Serait-ce de ce que Dieu, avant que de lui accorder ces dons de la grace, n'a pas eu recours à sa science des futurs conditionnels pour savoir s'ils seraient efficaces, et pour, au cas qu'ils ne fussent pas prévus tels, ne les pas accorder, et par conséquent ne point permettre le péché? Mais on a montré ailleurs (*Col. 289 et suiv.*) que Dieu a été engagé par des motifs de convenance à le permettre, surtout parce qu'il savait tirer du mal un plus grand bien que celui qui aurait eu lieu sans cette permission. Les raisonnements, les comparaisons, les hypothèses dont l'on s'est servi, sont si péremptoires, qu'on défie tous les partisans de Bayle d'y rien répondre de sensé. D'ailleurs on a montré ci-devant (*Col. 778-785 et 804*) que, sans blesser ni la raison ni la foi, on peut soutenir que cette science des futurs conditionnels n'est que conjecturale à l'égard de plusieurs d'entre eux, au nombre desquels rien n'empêche de mettre ceux-ci : 1° si Lucifer reçoit telles et telles graces d'épreuves proportionnées à l'excellence de sa nature, peut-être seront-elles efficaces ; 2° la futurition de leur efficacité, en égard à leur grande force, est plus probable que ne l'est la futurition de leur inefficacité, en égard à la faiblesse des premières tentations. Rien aussi n'empêche de soutenir ou de supposer que du bon ou du mauvais usage de ces graces d'épreuve Dieu avait fait dépendre la concession ou le refus d'autres graces prévues certainement efficaces ou inefficaces, en vertu des décrets moralement déterminants pour le bien, ou infailliblement permissifs pour le mal, ainsi qu'il a été ci-devant (*Col. 799 et suiv.*) expliqué. Rien enfin n'empêche de supposer, en combattant l'incrédule, que le mauvais usage fait de ces graces d'épreuve, a été pour Dieu un moyen certain de prévoir la chute future de Lucifer en péché mortel.

IX. Tout ce qui a été dit ci-dessus deviendra plus clair en mettant dans les connaissances et les décrets de Dieu l'ordre suivant : 1° Dieu a connu par la science de simple intelligence les différentes natures de toutes les diverses espèces d'êtres, soit spirituels, soit corporels, considérées en général et sans dé-

termination particulière d'aucun de leurs individus possibles ; 2° il a aussi connu, en les considérant dans cette généralité vague et indéterminée, qu'il pouvait créer tel nombre fixe (par exemple celui qui existe dans l'ordre présent des choses) de purs esprits, de corps seuls et d'esprits unis à des corps : il a, dis-je, eu cette connaissance générale d'un tel nombre sans encore avoir considéré et fixé quels seraient en particulier les individus qui formeraient ce nombre, lequel serait toujours le même quant à la quantité, soit qu'il fût composé des êtres actuellement existants, soit qu'il fût formé d'autres êtres possibles qui n'existeront jamais ; 3° Dieu a connu aussi (en considérant ces espèces dans cette généralité) que telles et telles lois générales conviendraient pour le sage gouvernement d'un monde composé de tel nombre d'individus de chaque espèce, soit que, pour former ce monde, il choisît les êtres actuellement existants, soit qu'il en choisît d'autres qui, quoique ils n'existent pas et n'existeront jamais, ne laisseraient pas d'être possibles ; 4° il a encore connu qu'avant que de se décider à choisir ceux-là plutôt que ceux-ci, ou ceux-ci plutôt que ceux-là, il pouvait faire ce décret : soit que je choisisse ceux-ci, soit que je choisisse ceux-là, j'observerai également ces mêmes lois, que je juge convenables pour les gouverner sagement. Lois selon lesquelles la mesure inégale et la qualité diverse de mes premières graces sera réglée pour chacun d'eux, soit sur le plus ou le moins de degrés de perfection essentielle à sa nature individuelle, soit sur la diversité des circonstances, où, eu égard à cette nature individuelle, il conviendra de le placer, soit sur l'usage que d'autres agents libres (1), établis causes occasionnelles à son égard, auront fait de leur franc arbitre. Lois encore selon lesquelles ces premières graces seront des graces de *probation*, que j'accorderai indépendamment de toute prévoyance de leur efficacité ou de leur inefficacité future : quelque chose qui arrive et quelle que soit cette futurition, je les

(1) Conformément à ces lois, la qualité et la mesure des graces que reçoivent les anges tentés par Lucifer et sollicités par lui d'imiter son orgueilleuse jalousie de l'incarnation du Verbe, furent régies de Dieu, relativement à la perfection essentielle de la nature individuelle de chacun d'eux, et à l'usage que Lucifer fit alors de son franc arbitre. Il était libre de ne pas concevoir cette jalousie, et, après l'avoir conçue, de ne pas exciter les autres à suivre son exemple. S'il avait fait, ainsi qu'il le pouvait, un autre usage de sa liberté, les circonstances eussent été différentes, et les graces qu'auraient reçues les anges pour vaincre une autre tentation qui leur serait survenue, auraient été différentes de celle qu'ils ont reçues, et relatives à une autre manière dont ils auraient été tentés. On peut dire la même chose des graces que reçut Adam, sollicité par Eve à manger le fruit défendu. Si l'esprit tentateur avait d'abord attaqué Adam, les secours que celui-ci aurait eus pour résister à la suggestion, eussent été d'une qualité relative à cette différente attaque : mais ni dans l'un ni dans l'autre cas Dieu n'eût accordé que des graces de probation, et ne les aurait accordées que conséquemment et conformément à sa loi générale, sans que sa prescience influât en rien sur leur concession.

donnerai également. Lois selon lesquelles il y aura d'autres grâces que j'accorderai dépendamment de la prévision de leur efficacité; mais ce seront des grâces de *récompensation* que je conférerai pour récompenser le bon usage que ceux qui les recevront auront fait des précédentes grâces de *probation*. Lois dont le plan sera tel dans son exécution, que chacun de ceux qui, en faisant un libre et bon usage de mes grâces d'épreuve, en auront mérité d'autres rémunératoires et prévues efficaces jusque à la fin (1) pourra dire : Il a tenu à moi de me damner, et si le Seigneur après m'avoir éprouvé ne m'avait point trouvé digne de lui (*Sap. 3, 5*) je ne serais pas sauvé; chacun de ceux qui par le libre abus des grâces de probation se sont rendus indignes d'être favorisés de grâces prévues efficaces, et auront encouru la damnation, pourra dire : Il n'a tenu qu'à moi de me sauver, en usant bien de telles grâces d'épreuve par le bon usage desquelles je pouvais rendre certain mon salut; et c'est en punition du criminel abus que j'en ai fait, et qu'il était en mon pouvoir de ne pas faire, que je suis damné par ma pure faute, sans que je puisse me plaindre de la prévoyance divine, puisque elle n'a nullement influé sur la concession de ces grâces dont j'ai abusé, et qui m'auraient été également accordées, dans le cas de leur efficacité future comme dans celui de la futuration de leur inefficacité.

X. Dieu, conséquemment à toutes ces notions que lui fournit sa seule science de simple intelligence, se décide à choisir ce plan de lois générales et se résout d'avance à l'exécuter, quelle que soit ensuite sa détermination pour créer tels êtres plutôt que d'autres, tels individus de l'espèce soit angélique, soit humaine, soit purement corporelle, plutôt que d'autres individus de chacune de ces espèces; comme tous sont également possibles, également indifférents par leur nature à exister ou à ne pas exister, leur existence ou inexistence future dépend du bon plaisir divin, qui seul les détermine à l'une par préférence à l'autre.

XI. Quoique Dieu soit libre de créer ou de ne pas créer, de faire ou de ne pas faire un monde, supposé toutefois qu'il en veuille faire un, il est nécessaire à le faire borné, par conséquent susceptible d'une plus grande étendue et perfection, ainsi qu'on l'a prouvé ailleurs (*Col. 277*): il est nécessaire aussi, en le créant, à fixer le nombre des individus qui au commencement le composeront. Plus ce nombre sera grand en chaque espèce de créatures, plus le Créateur manifestera par là sa puissance, sa bonté et ses autres perfections. On a encore fait voir ailleurs (*Col.*

275) qu'il est le maître de les manifester plus ou moins selon son gré. On peut donc supposer qu'en considérant par sa science de simple intelligence les différentes espèces de créatures qu'il peut tirer du néant, 1^o il s'est résolu à en créer tel nombre de chaque espèce, sans déterminer quels seraient en chacune les individus qu'ils feraient exister, plutôt que d'autres également possibles; 2^o il a résolu de manifester par leur création et leur gouvernement ses perfections jusque à un certain degré qu'il aura fixé selon son bon plaisir; 3^o il s'est décidé ensuite à préférer de créer tous ceux qui existent dans l'ordre présent des choses, aux autres individus possibles qui n'existeront jamais, à les préférer, dis-je, parce que leurs propriétés essentielles et les qualités accidentelles qu'il convenait de leur donner relativement à leur nature étaient analogues et proportionnées à ce degré de perfection où il avait auparavant fixé la manifestation qu'il ferait de ses attributs. Au lieu que les autres individus possibles qu'il n'a pas créés n'avaient pas la même analogie, la même proportion à ce degré de manifestation dont l'on vient de parler; 4^o il a résolu de gouverner, et il gouverne en effet tous les individus de l'ordre présent des choses selon ces lois générales qu'il avait auparavant faites, en ne considérant qu'en gros et sans détermination particulière d'aucun individu la nature de chaque espèce de créatures possibles.

XII. Suivant ces lois, de même que dans l'ordre de la nature, il y a diversité et inégalité de dons et de talents, il y a aussi, dans l'ordre de la grâce, variété et inégalité de secours et de moyens de salut. Dieu en accorde plus aux uns, moins aux autres, à tous suffisamment (d'une manière prochaine ou éloignée) pour se sauver : par conséquent il veut le salut de tous les hommes, mais particulièrement celui des fidèles et des justes qu'il gratifie davantage que les infidèles et les pécheurs. On peut même (sans blesser ni la foi ni la raison) supposer avec Catharin et avec S. François de Sales qu'il y a certain nombre d'élus privilégiés que Dieu a prédestinés avant toute prévision de mérites, par une prédilection spéciale et dérogoire à la règle commune qu'il suit à l'égard de tous les autres hommes, dont le sort éternel n'est décidé que conséquemment à leurs mérites ou démérites, et conformément aux lois ordinaires de la Providence.

XIII. Quoique tout soit gouverné par la Providence, cependant il y a dans l'ordre de la nature une suite de moyens, dont personne ne doit se dispenser sous prétexte de laisser faire Dieu, parce que ce serait le tenter; ce qui est défendu par l'Écriture : il en est de même dans l'ordre de la grâce; quoique Dieu y gouverne tout, et atteigne d'une fin à une fin avec force, cependant il y dispose aussi tout avec suavité (*Sap. 8, 1*) par une suite de moyens auxquels on doit se conformer pour ne le pas tenter; car ce serait le tenter que de s'attendre à des choses miraculeuses dans l'ordre de la grâce, comme d'obtenir sans

(1) Ceci est dit moralement parlant selon le cours ordinaire des choses, sans préjudice à des exceptions particulières que Dieu a pu se réserver de faire à la loi commune, en prédestinant tout-à-fait gratuitement et par une volonté absolue à la gloire plusieurs élus privilégiés, la sainte Vierge, S. Jean-Baptiste et d'autres, ainsi que le soutiennent Catharin et, d'après lui, S. François de Sales.

demander, de trouver sans chercher, de faire ouvrir la porte de la miséricorde divine sans frapper, d'être préservé du péché sans en fuir les occasions, sans prier, sans veiller; d'acquiescer l'habitude des vertus sans avoir soin de les pratiquer; de se trouver tout-à-coup élevé à une haute perfection sans y avoir monté par degrés et par l'observation des conseils évangéliques; afin de recevoir les graces d'élite et de rémunération sans les avoir auparavant méritées, en usant bien des graces d'épreuves et de probation. Celles-là sont toujours efficaces dans tous ceux qui les reçoivent. Dieu pour récompenser leur fidélité précédente les leur accorde, parce qu'il prévoit qu'elles seront efficaces; et il est tellement disposé à leur égard, que s'il savait qu'elles ne le seraient pas, il leur en donnerait d'autres qui le seraient. Celles-ci au contraire sont efficaces dans les uns, inefficaces dans les autres, sans que la prévoyance de leur efficacité future dans les uns et de leur inefficacité future dans les autres influe sur leur concession. Dieu en les accordant ne se règle nullement sur cette prévoyance; et il est tellement affecté (conséquemment au décret porté touchant les lois générales avant toute prévision), qu'il les accorderait également aux uns et aux autres, quand même il aurait prévu qu'elles auraient eu un effet tout contraire à celui qu'on suppose qu'elles ont.

XIV. Sur quoi est fondée la distinction de ces deux sortes de graces? Sur une foule de textes sacrés, relatifs les uns aux premières et les autres aux secondes. Voici les principaux :

Dieu tenta le peuple dans le désert (Exod. 13, 25). Le Seigneur votre Dieu vous éprouve, afin qu'il paraisse clairement si vous l'aimez ou non (Deut. 13, 5). Je ne détruirai pas, dit Dieu, les nations que Josué a laissées, afin que j'éprouve par là si les enfants d'Israël suivent ou ne suivent pas la voie du Seigneur (Jud. 11, 22). Les graces que Dieu donna aux Israélites dans les épreuves dont ces textes font mention furent inefficaces dans le très-grand nombre d'entre eux, et efficaces dans quelques-uns, dans Josué, dans Caleb, dans Phinéas, etc.; mais elles furent pour les uns et pour les autres, pour eux tous, des graces de probation, par lesquelles Dieu voulut éprouver s'ils seraient fidèles ou non à son service. Comme elles n'auraient pas été des graces de probation pour ceux qui en abusèrent si Dieu leur avait données, parce qu'il prévoyait leur inefficacité, elles n'auraient pas non plus [par la même raison (1)] été des graces de

probation pour ceux qui en firent bon usage : si Dieu les leur avait accordées, parce qu'il prévoyait leur efficacité future, et avec une telle disposition de sa part que, posé une autre prévision, il leur en eût donné d'autres prévues efficaces. Dieu donc voulant les éprouver tous, ne s'est pas réglé dans la dispensation de ses graces aux uns et aux autres sur la prévoyance de l'effet qu'elles auraient dans ceux-ci et qu'elles n'auraient pas dans ceux-là; mais il a suivi pour cette dispensation une autre règle conforme aux lois générales établies (ainsi qu'il a été dit ci-dessus) avant toute prévision.

Qu'ai-je dû faire de plus à ma vigne que je n'aie point fait? Est-ce que je lui ai fait tort d'attendre qu'elle portât de bons raisins, au lieu qu'elle n'en a produit que de mauvais?... La maison d'Israël est la vigne du Seigneur des armées, et les hommes de Juda étaient le plan auquel il prenait ses délices. J'ai attendu qu'ils fissent des actions de justice, et voilà qu'ils ont fait des œuvres d'iniquité (Isa. 5, 4, 7). Ce dernier verset démontre qu'il y a des graces vraiment et relativement suffisantes qui toutefois sont inefficaces par la faute de ceux qui les reçoivent. Dieu les accorde-t-il, parce qu'il a prévu leur inefficacité, et qu'il était tellement disposé que, si par sa prescience il eût su qu'elles seraient efficaces, loin de les donner, il en eût accordé d'autres prévues inefficaces? Si cela était vrai des graces données aux Juifs dont parle Isaïe, comment Dieu eût-il pu dire qu'il attendait qu'avec leur secours ils fissent de bonnes œuvres? Peut-on attendre de bonne foi ce qu'on peut et veut infailliblement empêcher? Si le vigneron à qui Dieu se compare avait été si mal intentionné, si défavorablement disposé envers sa vigne que, s'il eût su que la bonne culture qu'il lui donnerait lui aurait fait porter de bons raisins, il ne la lui aurait pas donnée, aurait-il eu droit de se plaindre de ce qu'elle aurait frustré ses desirs et trompé son attente? Aurait-il eu sujet de dire : *Exspectavi ut faceret uvas, et fecit labruscas?* Il y a donc des graces inefficaces sur la concession desquelles la prescience divine n'influe nullement; il y en a aussi d'efficaces qui sont accordées indépendamment de cette prescience. Pourquoi Dieu accorde-t-il les unes et les autres? C'est pour se conformer au décret qu'il a fait avant toute prévision, d'éprouver les agents libres, en se réglant pour la dispensation des secours qu'il leur accorde, non sur sa prescience ni sur son seul bon plaisir, mais sur la nature de ses agents, et la diversité des circonstances, variées par l'application des lois générales aux cas particuliers. C'est la règle qu'il a suivie envers les bons et les mauvais anges, envers Adam et ses descendants. C'est la règle qu'il suit en-

(1) La volonté dans un maître d'éprouver la fidélité d'un serviteur, en le mettant dans quelque circonstance où celui-ci sera tenté d'infidélité, exclut la volonté absolue d'employer des moyens qu'il sait certainement être inmanquables, soit pour le faire succomber, à la tentation, soit pour la lui faire vaincre. Dieu donc qui, dans ces textes cités, déclare vouloir éprouver la fidélité des Israélites, en les mettant dans des circonstances où ils seraient exposés à la tentation de lui être infidèles, ne doit pas être censé vouloir leur donner des moyens sûrs et infaillibles, soit pour la

leur faire surmonter, soit pour les y faire succomber. Il devrait toutefois être censé le vouloir si la prévision de l'événement futur était cause qu'il les mit dans ces circonstances, avec une telle disposition de sa part, que s'il avait prévu le contraire, il ne les y aurait pas mis, mais les aurait placés dans d'autres circonstances, et leur aurait donné d'autres secours dont il aurait prévu un tout autre effet.

vers ceux qui se sauvent comme envers ceux qui se damnent. Depuis le premier jusqu'au dernier, tous (1) sont éprouvés par quelque tentation pour la victoire de laquelle il donne à ceux qui la surmontent les mêmes secours qu'il leur eût donnés s'il avait prévu qu'ils y succomberaient, et à ceux qui y succombent les mêmes assistances qu'il leur aurait données s'il avait connu qu'ils la surmonteraient.

Demandez, et on vous donnera ; cherchez, et vous trouverez ; frappez et l'on vous ouvrira (Matth. 7, 7). Approchez de Dieu, et Dieu s'approchera de vous (Jacobi 4, 8). Réjouissez-vous dans le Seigneur et il vous donnera les demandes de votre cœur (Psal. 36, 4). Confiez-vous de tout votre cœur au Seigneur, et ne vous appuyez pas sur votre prudence; pensez à Dieu dans toutes vos voies, et lui-même conduira vos pas, (Eccli. 39, 10). Quoi que ce soit que vous demandiez dans la prière, croyez que vous l'obtiendrez, et il vous sera accordé (Marc. 11, 24). Ces passages contiennent des préceptes ou des conseils que Dieu adresse aux hommes afin d'éprouver leur fidélité, et pour l'observation desquels il leur accorde des grâces suffisantes, dont le bon usage en attire d'autres infailliblement efficaces pour ceux qui ont été fidèles à prier, à chercher, à frapper, à demander comme il faut : par exemple, s'ils ont bien demandé à Dieu qu'il ne les laissât pas succomber à la tentation, Dieu, en vertu des promesses contenues dans ces mêmes passages, ne peut manquer de la leur faire vaincre, par conséquent de leur donner des grâces infailliblement suivies de leur effet en la manière qu'il sait qu'elles leur conviennent pour cela, *Quomodo scit congruere*, ainsi que s'exprime saint Augustin. Il choisit donc celles qu'il sait propres à les rendre victorieux de la tentation; et voulant récompenser leur fidélité précédente à faire sa volonté, il est si favorablement disposé à leur égard, que s'il prévoyait que celles qu'il leur donne seraient inefficaces, il leur en donnerait d'autres prévues efficaces.

Dieu agit comme un homme qui ayant appelé ses serviteurs donna cinq talents à l'un, deux à un autre, et un à l'autre, selon la capacité différente de chacun d'eux (Matth. 25, 14). De même que cet homme, indépendamment de toute prévoyance du bon ou du mauvais usage que ses serviteurs feraient des talents qu'il leur donne, se décide à les leur donner pour exercer et éprouver leur industrie, et en règle la mesure plus ou moins grande sur leur plus ou leur moins de capacité; ainsi la prévision divine de l'efficacité ou de l'inefficacité future de certaines grâces d'épreuve et de probation n'influe pas sur leur répartition dont la mesure est fixée par une autre règle qui en est indépendante.

Ce que dit saint Thomas des substances angéliques peut s'appliquer aux âmes humaines qui, suivant le principe de ce saint docteur (1), diffèrent toutes les unes des autres,

non seulement numériquement, mais encore spécifiquement; en sorte que chacune d'elles forme une espèce à part. Qui sait si Dieu en déterminant la mesure des premières grâces destinées à des âmes humaines, par exemple, à celles d'Adam et d'Eve, n'a pas suivi la même règle dont il s'est servi à l'égard des intelligences angéliques? Dans l'hypothèse que les âmes humaines n'aient pas entre elles une différence spécifique, mais seulement une différence de perfection essentielle, *Intra eandem speciem*, comme le prétendent plusieurs célèbres théologiens; qui est-ce qui sait si Dieu en distribuant à plusieurs d'entre elles des dons purement gratuits et inégalement accordés, n'a pas eu égard à cette inégalité de perfection essentiellement différente, et ne s'est pas réglé là-dessus pour en favoriser les unes plus, les autres moins, à proportion du plus ou du moins de perfection essentielle de chacune d'entre elles? Par exemple, si, en supposant (selon l'opinion de ces théologiens) que l'âme de Notre-Seigneur Jésus-Christ est essentiellement la plus parfaite de toutes les âmes humaines, Dieu n'a-t-il pas pu, en lui accordant la plus grande de toutes les faveurs possibles, avoir égard à cette supériorité de perfection qui lui fournissait un motif, non de nécessité, mais de convenance pour l'unir hypostatiquement à la nature et à la personne du Verbe préférablement aux autres âmes qui toutes n'avaient par leur essence qu'une perfection inférieure à la sienne? Ce qu'on vient de dire de l'âme de Jésus-Christ, ne peut-on point le dire, proportion gardée, et seulement par une pure conjecture, des âmes de la sainte Vierge, de S. Jean-Baptiste, de S. Joseph, etc.?

Dans l'hypothèse que les âmes humaines soient toutes de même espèce, et que leurs perfections ou propriétés essentielles soient toutes égales en chacune d'elles, quel est l'homme qui puisse se flatter de savoir si Dieu, au moment de leur union au corps, n'a pas fait dépendre leurs propriétés accidentelles plus ou moins parfaites ou imparfaites de la différente conformation de leurs corps plus ou moins bien ou mal constitués? Conformation dont la variété consiste non pas seulement dans la figure extérieure et dans ce qui paraît au dehors, mais principalement dans la texture intérieure, dans la construction du cœur ou du cerveau, dans la mollesse ou la dureté des fibres qui en composent le tissu, dans les diverses qualités du sang et des humeurs, dans l'abondance ou la disette des esprits animaux, en un mot dans tout ce qui constitue le tempérament de chaque individu. Qui est-ce qui sait si Dieu, en établissant des lois touchant l'union des âmes aux corps, n'en a pas fait une générale de se régler dans la distribution différente et inégale des premières grâces, sur la diversité et l'inégalité des tempéraments, qui tous ou presque tous sont dissimilaires?

(1) Excepté les élus privilégiés.

(2) Ce principe est celui-ci : Cum omnes spirituales

substantiæ ex materia et forma compositæ non sint ejusdem non sunt speciei, 1 p, q. 5, a. 4.

Plusieurs théologiens (Durand, Soto, Henri de Gand, Tolet, etc.) attribuent à la différente organisation des corps la cause des différences qu'on remarque dans les âmes des hommes, dont les uns sont stupides, les autres ingénieux, les uns plus portés à la vertu, les autres plus enclins au vice ; mais ils ne soutiennent cette opinion que comme probable. Nous en avons proposé une autre dans notre première Instruction sur le mystère de l'Incarnation, et nous avons tâché d'éclaircir cette matière par des comparaisons. Il en est, avons-nous dit, de la différence de toutes les âmes humaines, par rapport à tous les différents corps humains, 1^o comme de la différence de tous et de chacun des ressorts d'une foule de montres inégales en bonté, en grandeur, en beauté, par rapport à toutes ces différentes montres ; 2^o comme de la différence d'une multitude de clés toutes diversement façonnées, à l'égard d'une foule égale de serrures faites aussi diversement : en sorte qu'il n'y ait qu'une telle clé qui convienne à telle serrure, et que la même clé ne puisse pas convenir à plusieurs serrures, ni la même serrure à plusieurs clés. Il est clair que dans ce cas il y a autant de différence entre toutes ces clés qu'il y en a entre toutes ces serrures : il en est de même de tous les ressorts à l'égard de toutes les montres ; ils diffèrent autant entre eux qu'elles diffèrent entre elles. Chaque ressort n'est propre qu'à une seule montre, chaque clé qu'à une seule serrure, chaque âme qu'à un seul corps, et *vice versa*. La nature de tel ressort, par sa destination et par sa structure, est de convenir à telle montre, qui est faite pour lui, comme lui est fait pour elle, parce qu'il a besoin d'elle pour produire son effet, et qu'elle a aussi besoin de lui pour faire son office. Pareillement et pour semblable raison, la nature de telle âme est de convenir à tel corps ; et réciproquement la nature de tel corps est de convenir à telle âme, suivant les diverses dispositions et combinaisons des lois que Dieu a pu faire dépendre de la diverse conformation des organes pour mettre des rapports analogiques entre les propriétés, soit essentielles, soit accidentelles, et entre les modifications et opérations respectives de l'âme et du corps ; car quoique la substance spirituelle soit entièrement distincte de la corporelle, cependant il y a entre ces deux substances une analogie secrète, qui fait que les propriétés de l'une s'expriment dans un sens figuré par les mêmes paroles qui désignent les propriétés de l'autre dans un sens naturel. Les mots *solide, profond, étendu, sublime, subtil, fin, délicat, lumineux, brillant*, sont des métaphores qui tirent leur origine des êtres corporels, et qui sont fondées sur ce qu'il se trouve entre les esprits et les corps, dit M. Bossuet (Tom. 10, p. 396), *quelque ressemblance qui ne laisse pas d'être certaine, quoique elle ait quelque chose d'incompréhensible*. Y ayant différentes sortes d'esprits dont les propriétés et les opérations en leur genre spirituel, ressemblent et peuvent être com-

parées à celles des corps en leur genre matériel ; de là vient que tous ces mots se disent figurément des esprits. Comme donc il y a une variété infinie entre les différentes conformations des organes des corps humains, il n'est pas surprenant que les propriétés des esprits ou des âmes varient aussi à l'infini, et que pour établir une certaine analogie, tel corps ne convienne qu'à telle âme, et que telle âme ne convienne qu'à tel corps.

Suivant l'opinion que nous venons d'exposer, il y a indépendamment de l'organisation des corps une différence de perfection entre les âmes. Cette différence leur est-elle essentielle, en sorte que Dieu qui ne saurait changer les essences des choses, ne pouvait, en les créant, la leur ôter ? ou vient-elle du bon plaisir de Dieu, qui donne (dans l'instant de la création) aux âmes, toutes égales en perfection dans leurs propriétés essentielles, différentes propriétés accidentelles qui sont cause que les unes sont plus parfaites, les autres moins parfaites ? C'est une question problématique semblable à celles-ci : les éléments des corps sont-ils par leur essence dissemblables ? ou leur dissemblance vient-elle uniquement de la différente disposition de leurs parties, que Dieu, en les créant, a, selon son bon plaisir, arrangées d'une manière plutôt que d'une autre ? Les Encyclopédistes (Tom. 5, au mot *Éléments*) qui proposent ces questions au sujet des éléments, avouent qu'ils n'en savent pas la solution. Nous disons de même : Qui est-ce qui sait si la différente perfection des âmes ne tire pas son origine des propriétés accidentelles qu'il aurait plu à Dieu, en les créant, de donner à chacune d'elles dans une mesure inégale, afin que la variété qui en résulterait contribuât à la beauté de l'univers et à l'exécution des différents desseins de sa providence ? Qui sait si, selon certaines lois générales combinées avec l'ordre physique et l'ordre moral, Dieu ne se règle pas dans la différente distribution de ses grâces, spécialement des premières et des principales, sur la différente collocation des individus en diverses circonstances de temps, de lieux et de personnes auxquels ils ont relation, ou sur la diversité des conditions, des emplois, des ministères auxquels il les destine, ou des degrés de gloire et de béatitude céleste auxquels il les appelle ? Qui sait, par exemple, si la qualité et la quantité des grâces dont Dieu favorisa d'abord S. François Xavier, n'étaient pas analogues et proportionnées au degré sublime de sainteté auquel il l'appelait, en le destinant au ministère apostolique, en vue duquel il lui donna, si l'on en croit son élégant panégyriste (M. Fléchier), le corps, le cœur, l'esprit d'un apôtre ? Qui sait, si ces mêmes grâces n'étaient pas aussi relatives à celles que requèrent dans la suite tant de milliers d'idolâtres, dont la conversion à la foi devait être le fruit de sa mission, selon les desseins de la Providence divine, qui voulait les substituer à des milliers d'hérétiques ?

On lit dans l'histoire de cet apôtre des

Indes qu'étant chez des peuples idolâtres il baptisait, autant que les circonstances pouvait le lui permettre, leurs enfants, dont sans doute plusieurs décédés avant l'âge de raison ont été redevables de leur salut éternel à cet exercice de son zèle. Plusieurs aussi qui parvinrent à cet âge perdirent leur innocence baptismale, vécurent, moururent dans l'idolâtrie. D'où vient que ces derniers n'eurent pas comme les premiers le bonheur d'être enlevés de ce monde avant que d'être exposés à perdre la grace de leur baptême? Ne peut-on pas en attribuer la cause au cours des lois générales de l'ordre de la nature? Oui, selon S. François de Sales, qui propose un cas à peu près semblable. *Nous voyons quelquefois, dit-il, des enfants jumeaux, dont l'un naît plein de vie et reçoit le baptême, l'autre en naissant perd la vie temporelle, avant que de naître à l'éternelle; l'un par conséquent est héritier du ciel, l'autre privé de l'héritage. Or pourquoi la divine providence donne-t-elle des événements si divers en une si pareille naissance? Certes on peut dire que la providence de Dieu ne viole pas ordinairement les lois de la nature; que l'un de ces bessons (jumeaux) étant vigoureux, et l'autre étant trop faible pour supporter l'effort de la sortie du ventre maternel, celui-ci est mort avant que de pouvoir être baptisé, et l'autre a vécu, la providence n'ayant pas voulu empêcher le cours des choses naturelles, lesquelles en cette occurrence auront été la raison de la privation du baptême en celui qui ne l'a pas eu; et certes cette réponse est bien solide (Traité de l'Amour de Dieu, l. 4, c. 7).*

Elle seule toutefois ne suffit pas à l'entier dénouement de la question dont le principal nœud de la difficulté consiste à expliquer pourquoi, suivant les lois générales, l'âme d'un de ces jumeaux a été unie au corps dont elles exigeaient la mort avant qu'il eût atteint l'âge de raison (circonstance qui a occasionné son salut éternel), plutôt qu'à l'autre corps dont elles n'exigeaient pas la même chose, et dont la vie prolongée au-delà de cet âge, a occasionné la perversion et la damnation de l'âme de l'autre jumeau.

Pour résoudre cette difficulté, rappelez-vous ici, mes frères, les éclaircissements que nous avons donnés ailleurs (Col. 178 et suiv.), en expliquant le système du père de Tour-nemine qui suppose que les âmes humaines (quoique il n'y ait pas entre elles une différence spécifique) ne sont pas égales en perfection, mais que les unes sont plus, les autres moins parfaites de leur nature dans les bornes de la même espèce. On peut faire valoir en faveur de cette opinion ce que dit Salomon parlant de lui-même dans le livre de la Sagesse. *Puer autem eram ingeniosus, et sortitus sum animam bonam; et cum essem magis bonus, veni ad corpus incoquinatum (Sap. 8, 19).* Paroles qui, selon plusieurs interprètes cités par Cornelius à Lapede (Comment. in lib. Sap., c. 8, p. 168, col. 1) supposent qu'il y a une loi générale selon laquelle le bon tempérament du corps répond proportionnellement à la bonté de l'âme, et la bonté

de l'âme répond pareillement à celle du tempérament du corps. *Bonæ animæ, bonum corporis temperamentum proportionaliter respondet, ideoque naturaliter quasi debetur, ac reipsa a Deo datur.* Ita Nannius, Vatab. et Jansen. Voici comme le père Calmet traduit et interprète les paroles de Salomon. *J'étais un enfant bien né, et j'avais reçu de Dieu une bonne âme et avec ces bonnes dispositions, je suis venu dans un corps qui n'était point souillé (Comment. sur le liv. de la Sagesse, p. 182).* Ayant reçu de Dieu une bonne âme, une âme d'un bon naturel, plus subtile, plus ingénieuse, d'une plus vaste capacité; en un mot mieux disposée qu'une autre à recevoir les instructions de la sagesse et les lumières du Seigneur; avec cela j'ai reçu de Dieu un corps moins corrompu et moins porté au mal que beaucoup d'autres, dont la plupart apportent en naissant des penchants vicieux et des inclinations au désordre, à la débauche, au libertinage. L'auteur de ce livre semble supposer en cet endroit la préexistence des âmes avant la formation des corps; sentiment qui a été suivi autrefois par Origène, et encore depuis par quelques autres, mais qui est aujourd'hui banni de nos écoles. Mais dans la rigueur, on ne peut pas inférer cela de ses paroles. Il distingue seulement les instants divers de la production de ces deux substances, du corps et de l'âme, et il discerne les qualités et les propriétés différentes de l'une et de l'autre.

L'auteur suppose aussi que toutes les âmes et tous les corps ne sont pas également disposés au bien, à la science, à la vertu, à la sagesse : que certaines âmes sont plus grossières, plus stupides, plus indociles que d'autres, et qu'il y a des corps plus corrompus, plus portés à certains vices, et qui ont de plus grandes oppositions à la pratique de la vertu, à l'étude de la sagesse, à une vie réglée, que quelques autres. Mais en cela il n'y a rien qui ne soit très-orthodoxe et soutenu par un très-grand nombre de théologiens, et par S. Augustin même, qui dit : *Cujus occulto judicio, nec injusto, alii fatui, alii tardissimi ingenii, et ad intelligendum quodammodo plumbei; alii obliviosi, alii acuti, memoresque nascuntur; alii utroque munere præditi (L. 4 cont. Julian., c. 3).*

Il ne faut pas conclure de là qu'entre les âmes les unes soient moins infectées du péché originel, les autres plus. Elles le sont toutes également; mais elles ne ressentent pas toutes également tous les effets de ce péché, qui sont l'ignorance, la concupiscence, l'affaiblissement de la liberté, etc. Pourquoi cela est-il vrai dans l'opinion qui suppose les unes essentiellement plus parfaites que les autres? C'est qu'encore que celles qui sont plus parfaites et celles qui le sont moins, reçoivent une égale atteinte du péché originel, l'égalité de cette atteinte n'empêche pas que celles-là ne conservent ensuite la supériorité de force et de perfection qu'elles avaient auparavant par-dessus celles-ci; de même qu'en supposant que deux hommes inégalement robustes reçoivent une égale

blessure et perdent une égale quantité de sang, cette égalité de blessure et de perte n'empêche pas que le plus robuste ne soit encore, après avoir été blessé, plus vigoureux ou moins faible que l'autre.

Mais pourquoi l'ame *A*, qu'on suppose essentiellement plus parfaite, plus forte, plus intelligente, plus portée à la vertu que l'ame *B*, est-elle unie au corps *C*, qui est supposé mieux constitué, mieux organisé, mieux disposé à toutes les fonctions humaines que le corps *D*? Et pourquoi l'ame *B* est-elle unie à ce corps *D*? C'est en conséquence de cette loi générale ci-dessus énoncée, *Bonæ, animæ, bonum corporis temperamentum*, etc. Loi fondée sur un motif non de nécessité, mais de convenance, qui suffit pour que l'ame *B* n'ait pas lieu de se plaindre de ce qu'elle est moins favorisée que l'ame *A*, et pour que l'ame *A* n'ait pas lieu de se glorifier de ce qu'elle est plus favorablement traitée que l'ame *B*. Nous en avons ci-dessus (Col. 697 et suiv.) rapporté les raisons.

Rappelez-vous encore ce que nous en avons dit dans une autre Instruction, que c'est une opinion bien probable, suivant d'habiles philosophes, que tous les corps des hommes ont été formés dès le commencement. Tant de savants (dit un défenseur de cette opinion (1), dont il y a, selon lui, une infinité de preuves ont développé ce point, que les animaux et les plantes mêmes sont dans leur germe, qu'il suffit de renvoyer à tout ce qu'ont dit de beau à ce sujet MM. Redi, Malpighi, Levenoeck, Swammerdan, Kerkline, Derelincourt, Dodard (2), etc

(1) Histoire critiq. des superst., par le R. P. Lebrun de l'Orat., t. 1, p. 186.

(2) On peut ajouter le P. Mallebranche, qui s'explique là-dessus clairement dans son livre de la Recherche de la vérité, tom. 1, p. 70, 72, 73. et M. de Leibnitz, ainsi qu'on peut le voir dans sa Préface de la Théodicée.

L'Ecriture nous apprend que Dieu n'a pas fait seulement les plantes dès la première année de la création, mais encore les semences pour toutes les autres : *Germinet, dit-il, terra herbas virentem, et facientem semen, et lignum pomiferum juxta genus suum, cujus semen in semetipso sit, super terram*. Un grand nombre d'observations de philosophes célèbres a fait voir que les graines contiennent en petit les plantes, lesquelles renferment elles-mêmes les graines pour toutes les plantes à venir; il en est de même des animaux que Dieu a formés dans les germes. *Le P. Lebrun, ibid., p. 168*.

La plupart soutiennent que Dieu produisit les plantes dans un état parfait, avec leurs graines et leurs fruits en maturité; que toutes les plantes et les arbres qui sont venus depuis étaient renfermés en raccourci dans les premiers qui furent créés. *Le P. Calmet, tom. 1, pag. 6*, sur ces paroles de la Genèse : *Germinet terra, etc.*

Ces autres textes de la sainte Ecriture : *Reges de lumbis tuis egredientur (Gen. 35, 11). Exierint de lumbis Abraham... Adhuc in lumbis patris erat (Hebr. 7, 5). Duæ gentes sunt in utero tuo (Gen. 25, 23)*, favorisent la même opinion; puisque les rois, les hommes, les peuples dont il y est parlé, y sont représentés longtemps avant leur conception, comme déjà existants, à raison de leurs corps déjà formés et contenus dans ceux de leurs ancêtres. Ils paraissent contraires au système des molécules organiques de M. de Buffon,

Plusieurs même de ces philosophes soutiennent [suivant les propres paroles des Encyclopédistes (Tom. 7, p. 566)] que ce n'est pas la première femme qui renfermait les races passées, présentes et futures; mais que c'est le premier homme qui, en effet, contenait toute sa postérité. Les germes préexistants ne sont plus des embryons sans vie, renfermés comme de petites statues dans des œufs, contenus à l'infini les uns dans les autres; ce sont de petits animaux, de petits homuncules, réellement organisés et actuellement vivants, tous renfermés les uns dans les autres, auxquels il ne manque rien, et qui deviennent parfaits par un simple développement.

Rappelez-vous enfin, M. C. F., les observations que nous avons faites ailleurs sur le sentiment qui fait coexister toutes les ames des hommes avec celle d'Adam, et qui n'est pas une opinion nouvelle. Il est certain, dit le père Calmet (Comment. t. 1, p. 11), que les anciens Juifs, de même que les nouveaux, tiennent que les ames ont toutes été créées dès le commencement. Menassé Ben-Israël enseigne que la préexistence des ames est un sentiment généralement reçu des Juifs; ils soutiennent qu'elles furent toutes produites le premier jour de la création, qu'elles se trouvèrent toutes dans le Jardin d'Eden (1). Le savant Continuateur de M. Tournely (Tract. de Peccat., p. 629) observe que ce même sentiment a été soutenu dans l'Eglise catholique par des auteurs d'un grand nom, cités par le cardinal Noris, qui en a pris la défense comme d'une opinion nullement hétérodoxe. Estius et d'autres théologiens reconnaissent aussi qu'elle ne mérite aucune censure, et qu'il est très-permis de l'embrasser. Il semble même à plusieurs qu'il y aurait de la témérité à la censurer et à vouloir faire pas-

solidement réfuté par l'auteur des *Lettres à un Américain*. Cet auteur, habile philosophe, soutient aussi, comme le P. Lebrun, que tous les animaux, ainsi que toutes les plantes, existent depuis le commencement du monde dans un principe ou un germe originel qui les contient; en sorte que leur production n'est, à proprement parler, qu'un développement et un accroissement. Cette opinion donne une très-haute idée de la puissance et de la sagesse infinies de Dieu.

(1) En supposant avec les Juifs que les ames de tous les hommes se sont trouvées dans le paradis terrestre, on peut aussi supposer qu'elles ont toutes consenti par leur propre volonté, non point au péché de désobéissance d'Adam, car, dans ce cas, leur péché leur aurait été personnel; mais au pacte en vertu duquel la tache du péché de leur premier père, qui les représentait, devait leur être transmise, ainsi que l'aurait été la justice originelle, s'il n'y avait pas eu de prévarication. On peut encore supposer que Dieu, en leur offrant ce pacte, aurait ajouté que si elles ne l'acceptaient pas, il mettrait chacune d'elles dans un état d'équilibre entre le bien et le mal, de sorte que leur franc arbitre n'aurait pas plus de penchant pour l'un que pour l'autre, et qu'il serait aussi possible, aussi probable qu'il arriverait que, dénuées de tout secours surnaturel, elles péchassent et devinssent malheureuses, qu'il le serait qu'elles conservassent l'innocence et parvinssent à une béatitude naturelle. Voyez notre seconde Instruction sur l'Incarnation, col. 421 et suiv.

ser pour dogme l'opinion commune, qui assure, *Animas creando infundi, infundendo creari* ; parce que ce serait contredire S. Augustin, S. Jérôme, S. Grégoire-le-Grand, qui ont regardé cette question comme problématique, et surtout S. Isidore, qui met au nombre des vérités de foi celle qui enseigne que l'on ignore le temps auquel chacune des ames a commencé et commence d'exister : il semble aussi que ce serait contredire les apôtres, qui, au sujet de l'aveugle né, firent à Jésus-Christ cette demande : *Maître, est-ce le péché de cet homme ou le péché de ses parents qui est cause qu'il est aveugle ?* Demande qui peut, dit le père Calmet (*Comment. t. 8, p. 708*), avoir donné lieu à quelques-uns de croire que les apôtres étaient dans l'opinion de la préexistence des ames : il est visible, ajoute-t-il, qu'ils supposent que l'homme peut faire, avant sa naissance, quelque péché dont il souffre la peine durant sa vie. Ils supposent donc la préexistence de son ame, qui a pu pécher avant qu'il vint au monde. Jésus-Christ leur dit à la vérité que cet homme-là n'avait point péché avant que de naître ; mais il ne leur dit pas que l'ame de cet aveugle n'avait pas pu pécher ; il leur dit de même que ses parents n'avaient pas péché, mais il ne leur dit pas qu'ils n'avaient pas pu pécher. Il ne paraît donc point qu'il ait blâmé l'opinion des apôtres touchant la préexistence des ames, ni que les apôtres aient ensuite changé de sentiment.

Si on demande aux défenseurs de cette opinion pourquoi Dieu eût ainsi fait préexister les ames avant leur union au corps, et par conséquent sans aucune fonction du moins relative à ces corps, ne peuvent-ils pas répondre que, sans vouloir sonder les motifs secrets de l'économie des desseins de Dieu, les raisons admises par une foule de philosophes pour les germes préexistants sont admissibles pour les ames préexistantes ? Si ces germes, quoique ils soient des corps vraiment organisés, susceptibles d'opérations vitales, en restent toutefois privés pendant plusieurs siècles, pourquoi les ames, quoique capables d'opérations spirituelles, ne pourraient-elles pas en demeurer aussi privées durant un laps de temps fort considérable ? Ou si l'on suppose avec Leibnitz et d'autres philosophes cités dans l'Encyclopédie, que ces germes ne sont pas sans mouvement, sans vie, ne peut-on pas aussi supposer que ces ames ne sont pas dans un état d'entière inertie ; mais qu'animant ces germes, et y opérant des mouvements imperceptibles, elles y ont des fonctions, non intellectuelles, mais seulement végétatives, ou tout au plus sensibles, jusqu'au temps où les lois établies par le Créateur touchant l'union des ames et des corps exigent l'exercice de toutes leurs facultés, dont les principales sont l'entendement et la volonté.

Si l'on demande aux défenseurs de cette même opinion pourquoi telle ame est unie à tel corps plutôt qu'à un autre ; par exemple, au corps de tel jumeau plutôt qu'au corps d'un autre jumeau, au corps du fils d'un juif

ou d'un mahométan plutôt qu'à celui de l'enfant d'un chrétien, ne peuvent-ils pas répondre que c'est une suite de la constitution primordiale tant des germes coexistants avec le corps d'Adam que des ames coexistantes avec la sienne, et que toutes les conceptions et naissances (1) qui depuis lors sont arrivées, qui arrivent et qui arriveront dans la société humaine jusque à la fin du monde, ont été, sont et seront conformes aux lois établies par le Créateur pour l'union des ames aux corps, et touchant le cours des générations ? Lois qui, eu égard à des circonstances particulières, variées presque à l'infini, et souvent dépendantes de l'exercice du franc arbitre des agents libres (2), exigent que tel corps uni à telle ame naisse d'un tel père plutôt que d'un autre, et vienne au monde dans un pays plutôt que dans un autre. Lois que Dieu aurait également suivies si Adam ne lui avait pas désobéi, et que sa désobéissance n'a pas dû l'obliger de changer, parce qu'elle n'a point fait cesser les sages motifs qui l'avaient engagé à les établir pour le bon gouvernement de l'univers, dont le bien général doit prévaloir sur un bien particulier, même surnaturel. Lois dont les effets désavantageux aux uns, mais avantageux aux autres privent ceux-là d'une faveur dont le péché originel les rend indignes, et procurent à ceux-ci un bienfait dont ils doivent être d'autant plus reconnaissants qu'il est purement gratuit. Lois par conséquent dont l'observation n'empêche pas que Dieu ne veuille conditionnellement sauver ceux à qui elle est défavorable. La volonté qu'il a de leur salut et de l'application des moyens nécessaires à le procurer dépend de l'accomplissement d'une condition dont le défaut ne provient point de sa part ; mais on peut soutenir qu'il vient toujours de la part de quelque cause libre dont il n'était pas obligé d'arrêter ou de gêner l'usage du franc arbitre, qui empêche que cette volonté soit réalisée. S. Prosper (3) ou l'auteur des livres de la Vocation des Gentils, ne craint pas de dire, en parlant des enfants morts sans baptême, que cela vient de quelque mauvais usage de la grace générale donnée aux parents.

Le savant Continuateur de M. Tournely va même plus loin : il ne croit pas nécessaire de recourir dans tous les cas à quelque

(1) Il faut en excepter celle du fils de Dieu fait homme, et celle de la mère de Dieu.

(2) Pourquoi tel épi de blé vient-il en Boulonnais plutôt qu'en Artois ? Pourquoi se trouve-t-il dans un champ négligé plutôt que dans un terrain bien cultivé ? Pourquoi naît-il de la tige A plutôt que de la tige B ? Tout cela est une suite des lois générales et des circonstances particulières, relatives à l'usage qu'ont fait de leur liberté tels ou tels hommes, et qu'ils auraient pu ne point faire s'ils l'avaient voulu. C'est donc à leur volonté libre qu'il faut en partie attribuer tout cela : ne peut-on pas dire la même chose de la naissance de tel corps humain né de tel père et dans tel pays plutôt que dans un autre, et avec un tel tempérament plutôt qu'avec un autre ?

(3) Voyez ci-dessus son texte à la colonne 694.

cause libre; il suffit, selon lui, dans plusieurs cas, d'avoir recours à des causes naturelles et nécessaires que Dieu, comme providence générale, laisse agir, quoique de leur action il résulte quelque défaut ou inconvénient particulier qu'il n'est pas obligé d'empêcher: il cite S. Thomas en faveur de son sentiment, différent de celui de Vasquès (1); il en donne des raisons qui, sans être convaincantes, sont assez plausibles pour mériter qu'on les allègue à nos philosophes incrédules, surtout à ceux qui épousent les sentiments de Leibnitz.

On peut aussi leur opposer les textes sacrés qui représentent Dieu, d'une part faisant miséricorde jusque à mille générations, à ceux qui l'aiment, et les récompensant dans la personne de leurs enfants qu'il favorise et protège; d'une autre part vengeant les crimes des pères sur leurs enfants jusque à la troisième et quatrième générations. Ces textes, il est vrai, peuvent s'entendre des récompenses et des châtimens temporels; de quoi l'Ecriture fournit divers exemples. Abraham est récompensé de son obéissance dans sa postérité que Dieu multiplie comme les étoiles du Ciel. David est récompensé de son zèle pour bâtir un temple par la royauté héréditaire dans sa race pendant plusieurs siècles, et il est puni de son adultère par la mort de son premier fils, né de Bethsabée. Les jeunes enfants des Cananéens, quoique non coupables des péchés de leurs parents, ne laissent pas d'être enveloppés dans la punition que Dieu en tire par l'épée des Israélites: *Nonne*, dit S. Augustin, *per suorum parentum peccata, quorum nec conscii nec imitatores esse adhuc poterant, divino judicio penam subiere communem* (*Lib. 3 Op. imperf. cont. Julian.*, c. 12)? Mais ces mêmes textes de l'Ecriture peuvent s'étendre à l'ordre de la grace, par rapport à des récompenses et des punitions spirituelles, dont Dieu se sert à l'égard des enfants, et dont il use envers eux plus ou moins, en considération et à proportion des actions plus ou moins vertueuses ou vicieuses de leurs ancêtres. N'est-ce pas ce que con-

firme l'expérience, qui fait voir que la probité, la vertu, la piété, sont comme héréditaires dans certaines familles, et qu'au contraire la méchanceté, le libertinage, l'irréligion se transmettent de génération en génération dans certaines autres familles, où les enfants reçoivent de leurs pères des inclinations fort dépravées et très-difficiles à vaincre; en sorte que la malice leur est comme naturelle, ainsi que s'exprime l'Ecriture en parlant de la race des Cananéens (1), maudite dès le commencement? N'est-ce pas ce qu'on remarque particulièrement dans la nation juive, accablée, depuis tant de siècles, non seulement d'une foule de calamités et d'humiliations temporelles qui la rendent le jouet et le rebut de tous les autres peuples, mais encore de maux spirituels qui sont la suite de l'aveuglement et de l'esprit de vertige auquel Dieu l'a livrée; en punition de l'affreux déicide commis par ses pères dans la personne de Jésus-Christ, et en exécution de ces paroles: *Sanguis ejus super nos et filios nostros* (*Matth. 27, 25*)?

Mais n'y a-t-il pas, dit l'incrédule, de l'injustice et de la dureté dans cette conduite de Dieu punissant si longtemps et avec tant de rigueur les enfants à cause des crimes de leurs pères? Non, lui répondrons-nous, et il peut aisément s'en convaincre, s'il veut lire les éclaircissements que nous avons là-dessus donnés dans notre seconde Instruction sur le mystère de l'Incarnation, col. 401-404; et dans la troisième, col. 496 et suivantes.

Enfin rien n'empêche de faire valoir contre lui, sur les causes de l'inégale distribution des dons de la grace, le sentiment de Catharin et celui du P. Mallebranche, en réformant toutefois ce qu'ils paraissent avoir de défectueux. On en pourra juger par l'examen que nous en allons faire, et qui nous donnera lieu de discuter des questions importantes, analogues à notre sujet, et bien propres à y répandre de nouvelles lumières.

Examen de l'Opinion de Catharin.

Cet auteur divise tout le genre humain en deux classes: l'une d'élus et de prédestinés d'une manière spéciale, à qui Dieu donne des secours et des grâces qui les conduisent infailliblement au salut, qu'ils ne sauraient manquer d'obtenir, sans toutefois perdre leur liberté. Cette classe n'est composée que d'un petit nombre de personnes pour lesquelles Dieu a eu une prédilection particulière. C'est uniquement à ces personnes que Catharin applique tout ce que S. Paul dit, dans l'Épître aux Romains, de la vocation et de la prédestination des élus. La seconde classe comprend tout le reste des hommes que Dieu n'a pas prédestinés au salut par un décret fixe et immuable, mais sous une condition qui peut être et n'être pas, et dont le salut dépend du bon ou du mauvais usage

(1) Vasquès excepte de la volonté qu'a Dieu de sauver tous les hommes beaucoup d'enfants: il dit expressément que Dieu a pourvu par des secours prochains au salut des enfants qui, par la négligence des parents, périssent dans le sein de la mère, mais non point à ceux qui périssent par la faiblesse seule de leur constitution. Cet auteur dit que cette opinion est vraie, et qu'elle est la plus commune; mais il a tort de l'affirmer. Duval, docteur de Sorbonne, contemporain de Vasquès et disciple de S. François de Sales, et maître de S. Vincent de Paule dans la perfection chrétienne, regarde comme plus commun et mieux fondé le sentiment qui établit que Dieu a préparé des moyens de salut suffisants pour tous les enfants; et Viva assure que ce sentiment que j'adopte est celui des théologiens modernes. Mais en quoi consistent ces moyens? On croit que Dieu peut attacher le salut éternel des enfants aux prières des parents; de sorte que, quand ceux-ci le prieraient avec amour, feroient de bonnes œuvres et fuiraient scrupuleusement le péché, Dieu conserverait sans danger leurs enfants jusque au terme de leur naissance. *Embryol. sac.*, p. 259.

(1) *Nequam est natio eorum, et naturalis malitia ipsorum... Semen enim erat maledictum ab initio.* *Sap. 12, 10.*

qu'ils feront des graces. Il avoue que le nombre des prédestinés est fixe et certain, parce qu'il n'y a qu'un certain nombre de personnes que Dieu ait résolu de conduire au salut par des moyens infaillibles; mais il ne croit pas qu'on puisse dire la même chose du nombre des personnes qui doivent être sauvées, parce qu'il y en a plusieurs qui peuvent être sauvées et qui le seront, qui ne sont point du nombre des prédestinés selon son sens. De ces principes supposés il infère que cette proposition, *Tout prédestiné sera nécessairement sauvé, et ne peut pas être damné*, est véritable; que chacune de ces deux-ci, *Celui qui n'est pas prédestiné sera damné; Celui qui n'est pas prédestiné sera sauvé*, est indéterminée, c'est-à-dire ni vraie, ni fausse; mais que ces propositions, *Celui qui n'est pas prédestiné pourra être sauvé; Celui qui n'est pas prédestiné pourra être damné*, sont toutes deux vraies.

En lisant les ouvrages de Catharin, nous avons observé que plusieurs de ses adversaires n'ont pas bien compris ses sentiments sur la prédestination. Il suppose qu'il admet en Dieu deux décrets éternels de prédestination à la gloire : l'un antérieur, l'autre postérieur à la prévision des mérites; l'un en faveur des saints privilégiés, tels que sont la sainte Vierge, S. Jean-Baptiste, etc.; l'autre en faveur des saints communs et ordinaires; l'un et l'autre formés avant la création du monde. En quoi ces auteurs se trompent; car, selon Catharin, il n'y a que le premier qui ait précédé l'origine du monde, et à qui le mot de prédestination convienne, suivant le sens qu'il attache à ce terme (*L. 1 de Prædestin.*) qui a rapport aux personnes, en sorte que la raison pour laquelle quelqu'un est dit *prédestiné*, c'est qu'il est destiné à la gloire, *præ aliis*, préférablement aux autres, à qui la volonté divine ne destine pas, comme à lui, des moyens infaillibles de salut. Elle ne leur en prépare et ne leur en donne que d'incertains avec lesquels ils peuvent se sauver, et peuvent aussi ne se pas sauver, selon le bon ou mauvais usage qu'il ne tient qu'à eux d'en faire, et qui décide de leur salut ou de leur réprobation. La volonté que Dieu a de les sauver n'est pas absolue, comme celle qu'il a pour les prédestinés; mais, n'étant que conditionnelle, elle ne s'accomplit que lorsque la condition est accomplie; c'est-à-dire, lorsque ils meurent en état de grace. Jusque alors (1) leur salut est, pour ainsi dire, en suspens; jusque alors chacune des deux propositions, dont l'une énonce qu'ils seront sauvés, l'autre énonce qu'ils seront damnés, n'est ni vraie, ni fausse, parce que jusque alors il n'y a rien de décrété, rien de déterminé ni sur leur salut, ni sur leur damnation; ce n'est qu' alors que Dieu porte l'arrêt qui fixe à jamais leur sort éter-

nel; au lieu que l'arrêt qui fixe celui des saints privilégiés a été porté avant la naissance du monde par un décret absolu, inmanquable dans son exécution, pour laquelle Dieu a résolu de leur donner des secours, qui certainement les feront mourir de la mort des justes, en les empêchant, ou de tomber en état de péché mortel, ou d'y persévérer. Comme Dieu est assuré de trouver ces sortes de secours dans ses trésors infinis de puissance et de sagesse, il n'a pas besoin de recourir à la science moyenne, ou à la prescience des futurs libres conditionnels pour s'assurer de l'exécution de son décret en faveur des prédestinés. Catharin dit que la certitude du salut de ceux-ci vient de l'assistance et de la protection de Dieu, *ab assistentia et protectione Dei*. Il dit aussi que, selon S. Thomas (*Lib. de Prædestin. Dei*), l'exécution de la prédestination est infaillible, parce qu'en la place des secours qui manqueraient de succès, Dieu peut et veut en substituer tant d'autres que sûrement ils procureront le salut du prédestiné, ou en l'empêchant de tomber, ou en le relevant de sa chute. D'où il suit que si Dieu eût prévu que les secours avec lesquels un de ces prédestinés, par exemple S. Jean-Baptiste, s'est sauvé, eussent été inefficaces, il lui en aurait préparé et donné d'autres prévus efficaces, pris sinon séparément, du moins collectivement.

Il n'en est pas de même des secours de salut accordés à ceux qui ne sont pas du nombre des prédestinés, ou des saints privilégiés. Dieu, ne voulant leur salut que conditionnellement, a laissé, pour ainsi dire, leur salut entre leurs mains, et en a fait dépendre la décision de leur coopération ou de leur résistance aux graces qu'il leur accorde, et qu'il leur eût également accordées, soit qu'il eût prévu qu'elles seraient efficaces, soit qu'il eût prévu le contraire. Cette prévoyance n'influe pas sur leur concession, qui a en Dieu pour motif, non une volonté absolue de sauver un tel et de ne pas sauver un tel, mais une volonté conditionnelle en vertu de laquelle tel damné eût été sauvé, s'il n'avait pas résisté aux graces dont il abusé; et tel sauvé aurait été damné s'il n'eût pas coopéré aux graces dont il a bien usé. C'est pourquoi S. Pierre recommandait aux fidèles d'assurer leur élection, leur vocation au salut, et de la rendre certaine par leurs bonnes œuvres.

Catharin appuie sur ce texte son sentiment, qu'on peut faire valoir, non comme certain, mais comme probable vis à vis de l'incrédule, qui prétend que la distribution inégale des dons de la grace et la prédestination gratuite des seuls élus à la gloire ne peuvent s'accorder avec une volonté sincère en Dieu de sauver tous les hommes. On conçoit aisément cet accord dans les sentiments de Catharin, qui d'ailleurs sont très-propres à dissiper les alarmes des personnes troublées par l'opinion d'autres théologiens qui admettent en Dieu un décret de réprobation négative par rapport à tous ceux des hommes qu'il n'a pas gratuitement prédestinés à la gloire, mais qu'il en a exclus uniquement

(1) Comme Catharin n'admet dans l'éternité divine, qui, selon lui, n'est pas successive, que des parties virtuelles, par cet alors il entend la partie virtuelle et idéale qui, dans le point unique de cette éternité, correspond au moment de la mort en état de grace.

par son bon plaisir. Comment concilier cette exclusion précédente avec une volonté subséquente de les sauver? Suffit-il pour cela de dire que Dieu donne aux non-prédestinés des moyens suffisants de salut? Nullement; car il ne les donne pas à dessein que ces non-prédestinés s'en servent pour se sauver; et il est tellement disposé à leur égard que s'il prévoyait qu'ils se sauveraient par le bon usage de ces moyens il ne les leur donnerait pas. Un père qui, en donnant à son fils une somme suffisante pour acheter une charge, ne la lui donnerait pas à dessein que ce fils en usât pour l'acheter, et qui serait à son égard dans une telle disposition que, s'il en prévoyait cet usage, il ne la lui donnerait pas, pourrait-il être censé vouloir sincèrement que son fils obtint cette charge?

L'auteur du Traité de la grâce rejette l'opinion de Catharin comme nouvelle, et comme n'ayant aucun fondement dans l'Écriture et dans la tradition. Apparemment il n'avait pas lu tous les ouvrages de ce théologien, qui cite divers passages en faveur de son sentiment, soutenu d'ailleurs avant lui par plusieurs scolastiques (1), notamment par Gabriel Biel, et après lui par Sixte de Sienne, qui l'a enseigné publiquement en différentes villes d'Italie où il était professeur. Il est vrai néanmoins que la plupart l'ont approuvé, parce que, selon eux, Catharin n'admet pas une spéciale prédilection de Dieu envers ceux des saints qui ne sont pas du nombre des privilégiés. Il est vrai encore que cet auteur ne s'est point exprimé là-dessus d'une manière bien satisfaisante. Ses sentiments donc nous paraissent avoir besoin de quelques correctifs ou modifications, qui feront la matière des remarques suivantes qu'on doit lire avec beaucoup d'attention.

Première remarque. Sans rien changer au fond du système de Catharin par rapport aux deux ordres de saints dont les uns sont et les autres ne sont pas privilégiés, on peut et on doit admettre en Dieu une prédilection ou bienveillance particulière envers non seulement les saints du premier ordre, mais aussi ceux du second qui n'ont pas été prédestinés; car il n'y a aucun saint dont il ne soit vrai de dire : Ou il n'a commis aucun péché mortel, ou il en a commis un. Dans le premier cas, ou ce saint a été enlevé du monde par une mort prématurée, soit avant, soit après avoir atteint l'usage de raison, et un tel enlèvement a été l'effet d'une prédilection de Dieu qui lui a accordé cette faveur, *Ne malitia mutaret intellectum ejus* (Sap. 4, 11), et qui l'a refusée à un très-grand nombre, soit d'enfants non sauvés, qui sont morts dans le sein de leurs mères, ou qui, sans être baptisés, n'ont pas atteint l'âge de raison, soit d'adultes

réprouvés que Dieu n'a retirés du monde qu'après cet âge, et après les avoir laissé commettre quelque péché mortel dont une mort prématurée les eût préservés; ou ce saint n'a point été enlevé par une telle mort, et il a vécu son cours de nature sans jamais pécher mortellement. Dans cette supposition dont les exemples sont très-rare, rien n'empêche de le mettre dans le premier ordre, c'est-à-dire, dans l'ordre des saints privilégiés que Dieu a gratuitement prédestinés par une faveur qu'il n'a accordée à aucun des réprouvés, et qu'il a même refusée à la plupart des hommes sauvés. Dans le dernier cas, où ce saint est supposé avoir commis quelque péché mortel, ne méritait-il pas d'être précipité dans l'enfer; et s'il n'a pas eu ce malheur, à qui en est-il redevable, sinon à une faveur spéciale de Dieu, qui lui a donné, pour recouvrer son innocence perdue, un temps et des grâces qu'il a refusées à beaucoup de réprouvés morts aussitôt ou quelque temps après qu'ils ont péché mortellement, et sans qu' auparavant ils aient reçu, pour se convertir, des secours aussi grands ou d'aussi longue durée que ceux qui lui ont été miséricordieusement accordés?

Mais, direz-vous, n'y a-t-il pas plusieurs réprouvés à qui on peut supposer que Dieu a donné inutilement pour se convertir autant et même plus de grâces qu'à plusieurs saints dont elles ont opéré la conversion par le bon usage qu'ils en ont fait? Dans cette supposition, peut-on dire que Dieu ait eu pour ces saints une bienveillance particulière qu'il n'a pas eue pour ces réprouvés? Quand même, répondons-nous, cette supposition, de la réalité de laquelle personne ne peut donner de preuves certaines, serait admise comme réelle, on aurait cependant droit de dire que ces saints ont été spécialement favorisés de Dieu, non pas à la vérité comparativement à ces réprouvés, mais par comparaison à beaucoup d'autres à qui Dieu n'a pas donné les mêmes grâces, et qui, s'ils les avaient reçues, en auraient probablement fait un aussi bon ou même un meilleur usage que celui qui a converti et sanctifié les saints dont il s'agit. Or rien n'oblige d'admettre de la part de Dieu, à l'égard de chaque saint, une prédilection comparative à tous les réprouvés; il suffit d'en reconnaître une relative à beaucoup d'entre eux. Cela suffit pour que chaque saint ait un juste motif de chanter éternellement avec une humble reconnaissance les miséricordes du Seigneur à son égard.

Qu'on ne nous objecte pas qu'il s'ensuivrait de notre réponse que ceux des saints pour qui Dieu n'a pas eu une prédilection comparative à plusieurs des réprouvés auraient lieu de s'attribuer à eux-mêmes la gloire de s'être sauvés et de s'être discernés d'avec plusieurs damnés. Nous avons montré ailleurs (Col. 216) la fausseté de cette conséquence.

Seconde remarque. La difficulté prise de la prédilection de Dieu envers chacun des saints attaque pareillement l'opinion de tous ceux

(1) Les théologiens anciens dont S. Thomas fait mention, et qu'il réfute sans les accuser d'erreur, pensaient, quant au fond, comme Catharin : « Numerus, dit-il, prædestinatorum est certus. Quidam dixerunt eum esse certum formaliter, sed non materialiter : ut puta, si diceretur certum esse quod centum vel mille salventur, non autem quod hi vel illi. 1 a, q. 23, a. 7.

qui soutiennent la prédestination méritée. Elle ne doit donc pas faire plutôt rejeter le système de Catharin que le leur, qui ne diffère du sien qu'en ce qu'ils soutiennent que le décret de la prédestination méritée est éternel en Dieu, ou du moins a été formé dès l'origine du monde, au lieu que selon Catharin le décret de sauver les saints non privilégiés n'est formé que dans le temps, et qu'en conséquence de ce qu'ils ont fini leur vie en état de grâce. Ainsi, selon lui, leur salut quoique prévu dès la naissance du monde, n'a pas été alors prédestiné, c'est-à-dire fixé d'avance par aucun décret divin. Ce décret, suivant lui (1) rend inévitable l'événement ainsi fixé; mais la prévision ne le rend pas inévitable, et ne diminue en rien la liberté qu'a celui qui se sauve de se damner : pareillement la prévoyance divine de la damnation des réprouvés ne la rend pas inévitable, et ne nuit pas à la liberté qu'ils ont de se sauver. Mais le décret absolu par lequel Dieu les aurait exclus de la gloire avant toute prévision rendrait leur damnation inévitable et leur salut impossible. C'est ce que Catharin prouve par des raisonnements sinon péremptoires et décisifs, du moins très-plausibles et très-forts, qu'il propose avec beaucoup de netteté et de précision.

Troisième remarque. Le sentiment de Catharin (1) sur ce qu'il est impossible qu'un

(1) *Prædestinatio quæ importat certam ordinationem salutis, causam includit necessariam ad necessarium effectum. At prescientia nullam causam includit : non enim ideo quis salvatur, quia præscitus sit salvari, sicut prædestinatus ideo salvatur, quia prædestinatus est : in præscito autem potius contra est ; nam ideo præscitur salvari, quia in oculis Dei ambiens omne tempus æternitate sua, jam salvus est, et ex hac suppositione recipimus, quod salvabitur respectu nostri. Vide igitur, te obsecro, lector, differentiam plane jam manifestam inter hæc, præscitus salvari salvabitur, et prædestinatus salvabitur : ut ex illa non sequatur, ergo necessario salvabitur, ex hac autem sequatur. Qui enim dicit : præscitus salvari salvabitur, non causam, sed effectum dicit. Idem enim est ac si diceret, videt Deus esse salvum non pro hoc tempore quo adhuc non est salvus ; nam pro hoc non videt, neque quod est salvus, quia revera non est, neque quod salvabitur, quia causæ non sunt certæ, nisi de prædestinatis fuerit. Ergo non alia necessitas sequitur quam quæ ex suppositione est, ut dicere, necessarium est Socratem sedere dum sedet ; at qui dicit prædestinatus salvabitur, ex prædestinatione accepit quod salvabitur, quæ est causa et certa et necessaria futuræ salutis non jam adeptæ. Nam adjacere salutem prædestinato ratione prædestinationis, fatetur Thomas, sicut adjacet nigredo corvo : videlicet considerato subjecto cum forma, licet abstrahente intellectu formam à subjecto possit cogitari corvus absque nigredine : et ita Petrus, prædestinatione remota, absque salute. Præscientia vero nec est causa futuræ salutis, nec item est cognitio futuræ salutis, sed jam præsentis et adeptæ in oculo Dei. De Prædest., l. 3, p. 112.*

(2) Il se moque de certains scolastiques, dont il rapporte l'opinion en ces termes : Ipsi fatentur ut rem certam prædestinatum posse peccare, ac per hoc damnari, et cum hoc certo, etiam certum esse aiunt quod non damnabitur... Quia vident hæc esse non solum inopinabilia, verum etiam continere pugnantia et perplexa, ipsimet admirantur, atque ut

homme (posé qu'il soit prédestiné) meure en péché mortel, et par conséquent ne soit pas sauvé, est conforme à la doctrine de saint Thomas, dont voici les propres termes : *Discendum quod licet sit possibile eum qui est prædestinatus, mori in peccato mortali, secundum se consideratum ; tamen hoc est impossibile posito (prout scilicet ponitur) eum esse prædestinatum* (1a, q. 23, a. 6). Pourquoi cela est-il impossible ? C'est que, selon le saint Docteur, la volonté divine est immuable, *Propter immutabilitatem divinæ voluntatis* (*Ibid.*, resp. ad 3). Mais cette raison, prise de l'immuabilité de la volonté divine, qui, *Stante infallibili providentiæ ordine* (*Ibid.* conclus.), est toujours accomplie, ne milite-t-elle pas pour prouver pareillement qu'il est impossible qu'un homme (posé qu'il ne soit pas prédestiné) meure en état de grâce et soit sauvé, puisque s'il était sauvé la volonté de Dieu, qui, dans le système de la prédestination purement gratuite a réprouvé négativement cet homme, ne serait pas accomplie ?

Cette même raison ne prouve-t-elle pas aussi que, dans ce système, la menace contenue dans ces paroles de l'Apocalypse (*Cap. 3, v. 11*), *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam*, eût été illusoire, simulée, trompeuse ? C'est par Jésus-Christ lui-même, qui, dans le même endroit est nommé par excellence *le saint, le véridique*, que cette menace est adressée à l'ange, c'est-à-dire à l'évêque de Philadelphie (*Ibid.* v. 7) qu'il exhorte à conserver la grâce sanctifiante qu'il a, *Tene quod habes*, de peur qu'il ne soit privé de la couronne céleste et qu'un autre ne la reçoive en sa place, *Ne alius accipiat coronam tuam*. Une telle menace ne donne-t-elle pas clairement à entendre que celui à qui elle est faite court quelque risque de perdre cette couronne ? Mais s'il était prédestiné il n'en courrait aucun ; c'était donc le tromper, l'induire en erreur et parler contre ce qu'on savait être la vérité, que de le menacer d'un malheur qu'on savait très-certainement qu'il ne pouvait encourir, et qu'on voulait absolument et efficacement lui faire éviter ? S'il n'était pas prédestiné, c'était encore une illusion, une tromperie, une simulation que de lui proposer et de lui faire espérer une couronne comme lui étant destinée, et de l'appeler pour cette raison la sienne, *coronam tuam*, puisque, bien loin qu'elle lui eût jamais été destinée, il en avait toujours été exclu par le décret absolu, immuable, d'une réprobation négative, antérieure à la science de vision. N'était-ce pas enfin blesser la vérité, la droiture, la sincérité que de lui faire entendre qu'il pouvait arriver qu'un autre fût substitué en sa place

persuadeant, in Pauli apostrophem tandem divertunt ; o altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei ; at quanto ego opportunius hic exclamarem ! o certitudo incerta, et o certa incertitudo ! quod si qui volunt etiam hæc defendere, non contendam ultra, succurrit enim comicum illud ; si hæc incerta conentur ratione certa facere, nihilo plus agant quam si dent operam, ut cum ratione insaniant. De Prædestinat. Dei, l. 1.

et reçut sa couronne; tandis que (posé le système de la prédestination entièrement gratuite) cette substitution était connue impossible et incompatible avec l'immutabilité de la volonté divine, qui, par un arrêt irrévocable, a prédestiné les uns à la gloire et en a exclu les autres, de sorte que ceux-ci, *Stante infallibili providentiæ ordine*, ne pouvant mourir en état de grace, ne peuvent être mis en la place de ceux-là, et que ceux-là ne pouvant mourir en état de péché, ne peuvent être mis en la place de ceux-ci.

Faut-il ensuite s'étonner que ce système ait été rejeté par une foule de célèbres théologiens, soit anciens, soit modernes, notamment par saint François de Sales, dont le cardinal Sfondrat (1) rapporte le texte bien remarquable? Le même auteur cite grand nombre d'illustres personnages qui ont soutenu le sentiment de la prédestination méritée. Il met à leur tête saint Augustin, saint Bonaventure, et nommé vers la fin de leur catalogue plusieurs professeurs en théologie de la maison de Sorbonne, *Gamache, Isambert*. On peut leur ajouter *Grandin* et *M. Tournely*, dont le savant Continuateur (*M. Collet*) a cru devoir appuyer l'opinion, en combattant l'opinion opposée qu'il avait soutenue avec beaucoup d'ardeur, étant jeune, mais dont les dangereuses conséquences l'avaient effrayé dans sa vieillesse.

Ces conséquences sont, 1^o que Dieu veut sauver non tous les hommes (puisque il a réprouvé négativement la très-grande partie), mais les seuls prédestinés à qui seul il accorde des grâces à dessein de procurer leur salut, et qu'en accordant aux autres des grâces suffisantes, son dessein n'est pas qu'ils en fassent jusque à la mort un saint usage qui leur ouvrirait le ciel, dont son décret absolu leur ferme pour toujours l'entrée. 2^o Qu'il est inutile à toute personne de s'adonner aux bonnes œuvres, en vue d'assurer par leur pratique son salut. A quoi bon, peut dire tout homme, me donner tant de peine pour me sauver en servant Dieu? S'il m'a prédestiné absolument, j'aurai beau vivre mal, il saura bien me convertir, du moins à la mort, et sûrement je me sauverai. S'il m'a déjà réprouvé négativement, j'aurai beau m'appliquer à bien vivre, il ne révoquera pas son arrêt de ma réprobation; et, selon l'ordre infallible de sa providence, il me mettra dans des circonstances où certai-

nement je pêcherai et je me damnerai. 3^o Que tous les livres de piété et tous les sermons induisent en erreur et trompent leurs lecteurs et leurs auditeurs; car tous leur font entendre qu'il est en leur pouvoir et qu'il ne tient qu'à eux tous d'être du nombre des saints, et par conséquent des prédestinés. Mais cela est faux, s'il est vrai que Dieu en a réprouvé négativement un seul, à plus forte raison s'il en a ainsi réprouvé la plupart, puisque il n'a pas été et qu'il n'est pas en leur pouvoir d'empêcher que Dieu n'ait porté, avant toute prévision, ce décret de leur réprobation négative, et qu'il n'a pas tenu, et qu'il ne tient pas à eux de lui en faire porter un autre qui les mette du nombre des prédestinés. Donc toutes les chaires de vérité qui sont dans le monde chrétien seraient des chaires de mensonge, et tous les prédicateurs seraient des imposteurs: pour que chacun d'eux fût véridique, il faudrait qu'il tint à son auditoire sur la prédestination gratuite le langage suivant.

« Quoique l'Écriture vous ordonne, mes frères, d'avoir de Dieu des sentiments conformes à sa bonté (*Sap. 1, 1*), qui l'empêche de vouloir que personne périsse (*2 Petr. 3, 9*), et qui lui fait aimer tout ce qu'il a fait, surtout les âmes des hommes qu'il n'aurait pas créés s'il ne les avait aimés (*Sap. 11, 25, 27*): quoique elle vous déclare que, malgré qu'ils aient tous péché en Adam, Dieu a aimé le monde jusqu'à donner son fils unique pour que quiconque croit en lui ait la vie éternelle, et jusque à livrer à la mort son propre fils, spécialement des fidèles (*Rom. 8, 32*); quoique dire que Jésus-Christ n'est mort pour le salut que des seuls prédestinés soit une hérésie que vous condamnez tous les jours par la profession de foi que chacun de vous fait dans le Symbole, quand vous dites que Jésus-Christ est descendu du ciel en terre pour vous et pour votre salut; quoique enfin tous les catéchismes enseignent que Dieu vous a créés et mis au monde pour le connaître, l'aimer, le servir, et par ce moyen obtenir la vie éternelle, à laquelle vous donne droit le baptême, qui vous a fait enfants et héritiers de Dieu et cohéritiers de Jésus-Christ (*Rom. 1, 17*); cependant vous ferez bien de croire que ce Dieu de bonté, ce Père de miséricorde (*2 Cor. 1, 3*), a si peu aimé le genre humain, que (avant la création du monde, ou après la prévarication d'Adam, et nonobstant les mystères de l'Incarnation et de la Rédemption) il a, par un arrêt antérieur à la prévision des mérites et des démérites, exclu de la destination à cette vie éternelle tous les hommes, excepté un petit nombre d'élus à qui seuls il a préparé le royaume des cieux; royaume infiniment désirable, où lui-même, roi de gloire et source de tous biens, sera pour chacun des prédestinés une couronne immortelle, une éternelle lumière, un banquet continuel, une nourriture délicieuse, une joie parfaite, une félicité ineffable. Vous désirez sans doute, mes frères, que Dieu, dans son décret éternel, vous ait mis au nombre de ces heureux prédestinés qui régneront toujours avec lui? A-t-il dé-

(1) Sanctus Franciscus Salesius episcopus Genevensis, lib. 3 de Amore Dei, cap. 5; et hujus Sanctissimi, ac Sapientissimi Episcopi extat etiam Epistola ad Patrem Leonardum Lessium Societat. Jesu, data Annessi Gebennensium, 27 Augusti 1618, cujus autographum apud patres Societatis in theca argentea Antuerpiæ asservatur; et præ cæteris verbis ejusdem Epistolæ hac maxime notanda sunt. Sententia illa, inquit, antiquitate, suavitate, scripturarum nativa auctoritate nobilissima de Prædestinatione ad gloriam post prævisa opera, sane mihi gratissima fuit; qui nimirum eam semper ut Dei misericordiæ, ac gratiæ magis consentaneam, veriozem, ac amabiliorem æstimavi; quod etiam tantisper in Libello de Amore Dei indicavi. *Nod. Prædestinat.*, p. 379.

pendu de vous qu'il vous y mit à cause de la prévision de vos bonnes œuvres? Non; ce décret a été porté indépendamment de cette prévision. Dépend-il de vous qu'il vous y mette, et pouvez-vous l'y engager par vos prières même les plus ferventes, et par vos actions vertueuses même les plus héroïques? Non; s'il ne vous y a pas mis, il ne vous y mettra jamais, et il ne dépend plus de lui de changer son décret, aussi immuable que sa propre existence.

» Oserais-je donc vous exhorter, comme S. Pierre, à rendre votre salut certain par la pratique des bonnes œuvres, et ne point le risquer par leur omission? Ni cette pratique, ni cette omission n'influe et n'a influé sur la décision de votre sort éternel, qui a été irrévocablement fixé, avant même que leur futurition eût été prévue. Oserais-je vous exhorter, comme S. Paul, à opérer votre salut avec crainte (Philip. 2, 12), et à espérer que Dieu, qui a commencé par sa grace l'œuvre de votre sanctification, l'achèvera (Ibid. 1, 6) par le don de la persévérance? Si vous êtes prédestinés, vous n'avez pas à craindre votre damnation, qui est aussi impossible que l'inexécution de la volonté absolue du Tout-Puissant; si vous ne l'êtes pas, vous n'avez pas à espérer votre salut, qui est aussi impossible que l'inexécution de cette même volonté. C'est là, il est vrai, un très-grand malheur qui ne peut manquer de vous arriver et que vous ne sauriez trop déplorer; mais si quelque chose peut en adoucir l'amertume, c'est la pensée qu'il ne sera pas accompagné de cette réflexion désolante, qu'ayant pu acquérir le royaume céleste vous vous êtes fermé vous-même le ciel qui vous était ouvert; car, loin d'avoir jamais été ouvert pour vous, un décret qui n'a pas dépendu de vous, et qui a dépendu de Dieu seul, vous en a interdit pour toujours l'entrée, au cas que vous ne soyez pas du petit nombre des prédestinés. En ce cas, si au jour du jugement Jésus-Christ vous adressait les reproches que, selon S. Cyprien (Tract. de Opere et Eleemos.) et S. Augustin (L. 2 de Symb., c. 8), il fera aux réprouvés d'avoir rendu inutile l'effusion de tout son sang versé sur la croix, à dessein de rendre le paradis, c'est-à-dire le salut éternel à cette partie de sa famille, qui est damnée avec Satan, n'aurez-vous pas le droit de lui répondre, Ah! Seigneur, Dieu de vérité (Ps. 30, 6), jugez vous-même s'il est vrai qu'en versant votre sang vous ayez eu dessein de nous rendre un paradis qui ne nous avait jamais été destiné, n'ayant été préparé qu'aux seuls prédestinés, du nombre desquels vous et votre Père céleste vous nous aviez exclus par votre seul bon plaisir, avant que nous eussions fait aucun mal, et avant même que vous eussiez prévu celui que nous avons fait : jugez vous-même si un tel dessein de votre part était compatible avec le décret antérieur et immuable qui nous excluait de ce nombre, et qu'il n'a pas été en notre pouvoir d'empêcher ou de révoquer! Jugez si vos ministres, que vous nous aviez ordonné d'écouter comme vous-même, ne nous ont pas trompés, en disant que nous étions obligés d'espérer le royaume du ciel auquel vos promesses et vos mérites nous don-

naient droit! Comment avez-vous pu sincèrement nous promettre et vouloir nous mériter ce royaume dont votre décret précédent et absolu nous rendait l'acquisition impossible? Comment pouvions-nous être tenus d'espérer ce qu'un obstacle invincible, formé par vous-même, nous empêchait de jamais obtenir? »

Un tel langage dans la bouche d'un prédicateur serait-il bien capable d'édifier, de consoler, d'encourager ses auditeurs, de les détourner du vice et de les porter à la vertu? Ne serait-il pas plutôt propre à leur inspirer la tiédeur, le relâchement, le libertinage ou le désespoir par les funestes conséquences qu'ils en tireraient, et qui découlent du sentiment de la prédestination gratuite? En vain les défenseurs de cette opinion cherchent-ils à éluder la dernière de ces conséquences en répondant qu'afin que Jésus-Christ soit censé avoir répandu son sang pour les non-prédestinés, il suffit qu'il leur ait procuré des secours avec lesquels ils eussent pu, s'ils avaient voulu, se sauver : car cela ne suffit pas; il faut de plus qu'il les leur ait procurés en vue et à dessein qu'ils s'en servissent pour se sauver, et qu'il ne fût pas tellement disposé à leur égard que s'il eût su qu'ils en feraient un usage qui les sauverait il ne les leur eût pas procurés. Cette mauvaise disposition de sa part serait aussi incompatible avec une sincère volonté de leur salut que la maligne disposition d'un médecin qui donnerait à un malade des remèdes capables de le guérir s'il en usait, mais qui ne voudrait pas les lui donner s'il savait qu'il en userait, est incompatible avec une volonté sincère de sa guérison. Or, posé le décret de la réprobation négative des non-prédestinés, Jésus-Christ, en leur procurant des secours avec lesquels ils eussent pu se sauver, ne doit et ne peut être censé avoir voulu les leur procurer à dessein et en vue qu'ils en fissent, pour obtenir le paradis (dont un arrêt antérieur et immuable les excluait à jamais), un bon usage qui eût détruit cette exclusion tellement décrétée de sa part, que s'il avait su qu'ils useraient bien de ces secours, et que par leur moyen ils se sauveraient, il ne les leur aurait pas procurés, mais en aurait substitué d'autres dont il aurait prévu que l'abus empêcherait leur salut. Une volonté précédente, absolue, irrévocable de les exclure du ciel, ne peut se concilier avec une volonté subséquente, conditionnelle, sincère de les y admettre, et de leur donner des moyens d'y parvenir, à dessein qu'ils y soient admis. Plus on considérera d'un œil attentif cette dernière proposition, plus on en verra clairement la vérité lumineuse pour tout esprit qui n'est pas préoccupé.

Quatrième remarque. L'opinion de Catharin, en tant qu'il soutient que tous les saints n'ont pas été prédestinés avant ou dès la création du monde, est conforme à cette mémorable sentence, *Si non es prædestinatus, fac ut prædestineris*. Si Dieu ne vous a pas prédestiné, faites qu'il vous prédestine. Il n'a pas été en votre pouvoir que Dieu avant la création du monde ait fait un décret absolu

Je vous sauver; mais il est en votre pouvoir, il ne tient qu'à vous de l'engager à faire, dans le temps et avant votre mort, ce décret en vertu duquel votre sort, votre bonheur éternel sera aussi immuablement fixé que celui des saints du premier ordre. Mais comment l'y engagerez-vous? Par l'usage fréquent et fervent de la prière, par la vigilance et les bonnes œuvres (1), dont la pratique rendra votre salut aussi certain que celui des prédestinés privilégiés, par des efforts sur vous-même, et par des actes héroïques de vertu, en un mot, par tous les moyens que les maîtres de la vie spirituelle proposent comme des marques de prédestination. Une des principales est de produire souvent et très-souvent des actes d'amour divin, parce Dieu ne cesse jamais de gouverner et de conduire dans la voie du salut ceux qu'il a établis dans la solidité de son amour : *Quia nunquam tua gubernatione destituis quos in soliditate tuæ dilectionis instituis* : paroles qui, tirées d'une oraison de l'Eglise, sont bien dignes d'attention, et peuvent s'appliquer surtout aux âmes pieuses et magnanimes, qui joignent à la ferveur de leurs prières faites *In tempore opportuno* (Ps. 31, 7) des actes héroïques de vertu, tels que sont ceux qu'on lit dans l'Ecriture et dans l'Histoire ecclésiastique avoir été faits par les Abraham, les Joseph, les Phinées, les David, les Daniel, les Susanne, les Etienne, les Martin, les François d'Assise, les Jean Gualbert, les François de Sales, les Thérèse, les Vincent de Paule. N'est-ce pas à tous ces saints et illustres personnages et à tous leurs imitateurs que conviennent ces textes sacrés : *Tanquam aurum in fornace probavit eos et invenit dignos se* (Sap. 3, 6). *Quicumque glorificaverit me, glorificabo eum*? N'est-ce pas ainsi que se vérifie ce que la foi nous enseigne, qu'il y a dans la vie des jours et des temps plus propres que les autres, et plus favorables pour le salut; *Ecce nunc tempus acceptabile; ecce nunc dies salutis* (2 Cor. 6, 2)? des temps où il est plus possible et plus facile de chercher et de trouver Dieu : *Quærite Dominum, dum inveniri potest* (Isa. 55, 6); des temps où il est plus nécessaire et plus utile de l'invoquer, parce qu'il est plus proche de nous, *Invocate eum, dum prope est*; des temps choisis par la Providence pour la visite que le Seigneur fait des âmes en certains jours destinés spécialement à opérer leur conversion ou leur sanctification par des grâces d'épreuve, au bon ou au mauvais usage desquelles est attaché leur salut ou leur damnation. Tel fut pour Zachée le jour où Jésus-Christ lui dit : *Hodie salus domui huic facta est* (Luc. 19, 9). Tel fut pour Jérusalem le jour où notre Seigneur pleura sur cette ville (*Ibid.* v. 41) malheureusement infidèle et justement réprouvée, à cause qu'elle n'avait pas connu le temps de sa visite et n'en avait pas profité, *Quia non cognovisti tempus visitationis tuæ* (*Ib.* v. 44).

Cinquième Remarque. S'il est permis de soutenir avec plusieurs théologiens qu'il y

a des pécheurs tellement aveuglés et endurcis dans le mal que l'arrêt de leur réprobation est prononcé avant leur mort, en punition de leurs crimes énormes et de leur longue impénitence; à plus forte raison doit-il être permis de soutenir qu'il y a des justes tellement affermis et confirmés en grâce que l'arrêt décisif de leur salut précède leur décès, avant lequel Dieu, en récompense de l'héroïsme de leurs actions vertueuses et de leur longue constance dans son service, fait un décret absolu de les conduire par des moyens infaillibles à sa gloire. On croit communément que les apôtres, après avoir reçu le Saint-Esprit, le jour de la Pentecôte, furent confirmés en grâce. Ne peut-on pas croire la même chose de plusieurs autres illustres saints qui ont reçu des faveurs extraordinaires dans le cours de leur vie? N'est-il pas bien vraisemblable que Dieu avant leur mort a vérifié en leur personne la promesse que S. Pierre faisait à des fidèles de son temps par ces paroles, *Deus autem omnis gratia... ipse perficiet, confirmabit, solidabitque* (1 Petr. 5, 10)? N'est-il pas aussi bien probable que c'est aux justes ainsi confirmés dans le temps en grâce, qu'on peut appliquer, de même qu'aux prédestinés avant la création du monde, ces paroles d'une oraison de l'Eglise, *Deus... omnium misereris quos tuos fide et opere futuros esse prænoscis*? N'est-il pas vrai que Dieu a pitié d'eux tous, puisque les uns n'ont nullement mérité, et les autres n'ont mérité que de congruo leur prédestination entièrement gratuite pour ceux-là, et gratuite pour ceux-ci, autant que la persévérance finale qui, quoique obtenue par un mérite de congruité, ne laisse pas d'être un don spécial de la miséricorde divine?

Sixième Remarque. S'il est permis à tous les scotistes, qui soutiennent l'éternité successive, d'admettre en la substance divine la réception continue de différentes parties de durée qui, selon eux, lui surviennent dans tous les instants, et qui sont quelque chose de réel formellement et de positif modalement; s'il leur est permis d'admettre en Dieu une multitude d'actes nouveaux, surajoutés à sa substance par ses opérations qui se succèdent sans cesse les unes aux autres, selon ces paroles du Fils de Dieu, *Pater meus usque modo operatur* (Joan. 5, 17); s'il est permis aux scotistes d'admettre dans l'intellect de Dieu des connaissances accidentelles, surajoutées à sa substance qui ne les a pas eues de toute éternité, ni même dès la création du monde, mais qui tantôt les acquiert, tantôt les perd, en sorte qu'elle commence et qu'elle cesse de les avoir dans la suite des temps; pourquoi ne serait-il pas permis d'admettre en la volonté de Dieu des décrets pareillement ajoutés à sa substance dans le temps, par lesquels Dieu assure aux saints du second ordre, comme le prétend Catharin, l'acquisition de son royaume qu'il leur avait à la vérité préparé dès la naissance du monde, mais dont il avait laissé, pour ainsi dire, en suspens l'assurance et l'infaillible obtention, jusque à ce que leur salut, qui était incertain

(1) Surtout les œuvres de miséricorde.

en soi, et qu'il ne voulait que conditionnellement, ait été rendu certain par de bonnes œuvres, capables de l'engager à le vouloir absolument ?

Septième Remarque. Plusieurs théologiens dont parle Suarès (1) n'ont admis la prédestination gratuite à la gloire que quant à la gloire même, sans l'admettre quant aux divers degrés de gloire, à l'égard desquels ils ont soutenu que Dieu n'avait rien fixé par son bon plaisir, mais avait laissé tout dépendre du plus ou du moins de coopération à la grace. Si leur sentiment a été et est encore permis et même louable, en ce qu'il est propre à inspirer de la ferveur dans le service de Dieu ; pourquoi celui de Catharin, qui est encore plus capable d'exciter, d'encourager aux bonnes œuvres, par lesquelles on peut et on doit assurer son salut, mériterait-il d'être interdit ?

Huitième Remarque. On résout aisément dans le système de Catharin cette objection de l'incrédule ou du libertin contre le soin du salut. *Si je suis prédestiné, quelque chose que je fasse, quelque crime énorme que je commette, mon salut est en assurance ; si je ne suis pas prédestiné, quelque chose que je fasse, quelque acte héroïque de vertu que je produise, tous mes efforts sont inutiles ; l'arrêt absolu de mon exclusion de la gloire est aussi immuable que Dieu même qui l'a porté antérieurement à mes démérites, et indépendamment de leur prévision.* Mais en est-il de même à l'égard de la difficulté prise de l'infailibilité de la prescience ? Est-ce assez, pour la réfuter, de dire avec Catharin que Dieu ne prévoit pas les choses futures, mais les voit, les connaît présentes dans leur coexistence à son éternité, où il n'y a ni passé ni avenir ? Nullement : car Dieu ne puise pas ses connaissances dans le néant. Or cette prétendue coexistence est un pur néant, une vraie chimère. Les déterminations futures des êtres libres n'existent pas actuellement en elles-mêmes, puisqu'elles ne sont pas encore produites ; cependant il est nécessaire d'exister avant que de coexister. Un être doit être conçu existant, avant que d'être conçu coexistant. Il est évident que la coexistence suppose l'existence ; il est donc clair que la prétendue coexistence n'est point à Dieu un moyen de voir les déterminations libres futures, soit absolument, soit conditionnellement. Ni les unes ni les autres n'existent actuellement. Jamais les dernières n'existeront : il serait donc absurde de les faire coexister à l'éternité. Nous avons donc eu juste sujet de dire que l'opinion de Catharin avait

besoin de quelque correctif capable de lui attirer plus de défenseurs pour ce qu'elle a de plausible.

Nous avons ajouté qu'elle avait aussi besoin de quelque modification. Cet auteur paraît ne mettre au nombre des saints privilégiés que peu de personnes, telles que la sainte Vierge, S. Jean-Baptiste. Mais rien n'empêche de soutenir comme probable que ce nombre (même parmi les adultes) est grand en soi, mais qu'il est petit en comparaison du nombre des saints du second ordre. On peut aussi mettre parmi ceux du premier ordre tous les enfants qui sont morts, tous ceux qui mourront après leur baptême avant l'âge de raison, et tous ceux des adultes qui ont conservé jusque à la mort leur innocence baptismale, et tous ceux qui la conserveront. Ainsi la multitude des prédestinés sans vue des mérites est en soi fort nombreuse. Rien aussi n'empêche de soutenir comme probable que parmi les saints du second ordre, il y en a plusieurs que Dieu a sauvés en vue, non pas tant de leurs mérites que de ceux d'autres saints qui, intercédant en leur faveur, ont engagé la miséricorde divine à leur accorder des grâces choisies et spéciales de conversion et de sanctification. Telles furent celles que reçut S. Augustin en considération de sainte Monique, à qui il raconte qu'un saint évêque dit : *Il est impossible qu'un fils pleuré avec tant de larmes périsse.* Cet exemple et celui de S. Paul, redevable de sa conversion aux prières de S. Etienne, ne donnent-ils pas lieu de présumer qu'il y en a plusieurs autres semblables qui doivent nous exciter à pratiquer ce que S. Jacques nous recommande. *Priez, nous dit-il, les uns pour les autres ; car la constante prière d'un juste peut beaucoup (Jacobi 3, 16).* Si la prière d'un seul juste sur la terre peut beaucoup, non pas seulement pour lui-même, mais encore pour les autres ; combien plus les prières réunies des millions de saints et de saintes qui règnent avec Dieu dans le ciel, peuvent-elles l'exciter à favoriser de grâces d'élite les personnes pour qui elles lui sont spécialement adressées (1), afin qu'il les retire de la voie de perdition, ou qu'il les affermisse jusque à la fin dans la voie du salut ? Si donc il sauve par là ces personnes, ce n'est pas tant en vue de leurs propres mérites que de ceux de leurs intercesseurs.

Un autre défaut que nous avons remarqué dans les écrits de Catharin sur cette matière, est que, non content d'attaquer par des raisonnements qui paraissent victorieux le sentiment des défenseurs de la prédestination gratuite, il en parle avec horreur, le traite de dogme nouveau, de dogme affreux, et le qualifie même d'hérétique (*De prædestinat.*

(1) Quoique les saints prient dans le ciel pour tous les fidèles qui sont sur la terre, il n'est pas douteux qu'ils n'intercedent particulièrement pour ceux que de louables motifs de parenté, ou d'amitié, ou de reconnaissance les engagent à chérir davantage, et dont par conséquent ils desirer et sollicitent plus instamment la sanctification.

(1) Alii ergo dixerunt decretum quidem illud fuisse ad certas et individuas personas definitum quas Deus salvare statuit, et ad beatitudinem perducere : non tamen per illud, ut sic definisse Deum unicuique illarum personarum certum terminum, seu gradum gratiæ, vel gloriæ, ad quam singulæ sint perventuræ : sed hoc post præscientiam fuisse approbatum, per voluntatem quamdam veluti complacentiæ. Quod etiam inventum videtur ex timore tollendi libertatem, si omnia in particulari prædefinirentur. *L. 1, de Prædestin., c. 10.*

Dei, l. 1, p. 48 et 49). En quoi il est blâmable, puisque ce sentiment n'est pas moins ancien que respectable par le grand nombre de docteurs et de théologiens catholiques, qui l'ont enseigné et l'enseignent encore sans improbation des juges de la foi. Mais si Catharin est en cela répréhensible, quelques-uns de ses adversaires qui, en usant du droit de représailles, et en le poussant, de l'aveu même de Suarès (*L. 1 de essent. prædestin.*, n. 31), trop loin, ont censuré son opinion comme erronée, ne sont-ils pas également dignes de blâme d'avoir passé les bornes de la modération d'une juste défense?

Le père Thomassin a gardé plus de ménagement. *On ne peut pas nier*, dit-il, *que Catharin n'ait été trop hardi à innover et à blâmer les sentiments des autres, même des pères : mais aussi il faut avouer qu'il a été fort savant et qu'il avait beaucoup de force, de beauté et d'élevation d'esprit* (2^e Mémoire sur la grâce, p. 174). Sa capacité parut avec éclat au concile de Trente où il soutint plusieurs opinions éloignées du sentiment commun des théologiens. Les pères de ce concile qui se croyaient assemblés, dit le cardinal Pallavicin, pour condamner des erreurs et non pour prononcer sur des opinions, bien loin de censurer ou de blâmer celles de Catharin, l'honorèrent d'une marque particulière d'estime, en lui faisant prêcher le sermon de l'ouverture de la troisième session tenue le 4 de février 1547. La même année il fut promu à l'évêché de Minori, d'où il fut transféré en 1551 à l'archevêché de Conza, par Jules III, qui, selon Moréry, l'aurait élevé peu de temps après au cardinalat, s'il n'en avait été empêché par sa mort. Il était donc bien éloigné de croire erronées ses opinions dont plusieurs à la vérité étaient nouvelles, particulièrement celle sur l'intention extérieure du ministre des sacrements. Malgré sa nouveauté elle a, dit M. Lavocat dans son Dictionnaire, été toujours suivie en Sorbonne dans les décisions des cas de conscience. Quoique ses autres opinions sur la matière que nous traitons n'y aient pas eu autant de succès, elles n'y sont pas toutefois prohibées; elles ont assez de probabilité pour qu'on puisse s'en servir contre nos philosophes incrédules.

Neuvième Remarque. Plusieurs motifs dont quelques-uns ont été déjà exposés, nous persuadent qu'afin de rendre l'opinion de Catharin plus soutenable, il convient d'y faire une addition, en distinguant trois ordres de saints, au lieu que cet auteur n'en distingue que deux, savoir, celui des saints privilégiés, prédestinés avant la création du monde, et celui des autres saints pour le salut desquels Dieu ne porte un décret absolu qu'à l'instant de leur mort. Outre ces deux ordres, dont le second ne renferme, selon nous, qu'un très-petit nombre de saints qui n'ont obtenu le don de la persévérance finale qu'au moment où ils ont expiré en la bien demandant, nous croyons qu'on peut en admettre un troisième (1) composé d'un grand nombre de justes

qui, durant le cours de leur vie consacrée aux bonnes œuvres, obtiennent et méritent de congruo par leurs humbles et instantes prières que Dieu, en se déterminant à leur accorder ce grand don, les prédestine, c'est-à-dire qu'avant leur mort il porte en leur faveur un arrêt décisif de leur salut éternel : arrêt qu'il n'avait pas porté avant l'origine du monde, et dont il avait attaché la futuretion ou la non futuretion à celles de ces bonnes œuvres et de ces prières, de laquelle il avait fait dépendre la fixation de sa volonté : arrêt dont l'exécution consiste ou à empêcher que ces justes, prédestinés dans le temps, ne tombent en état de péché, ou, au cas qu'ils y tombent, à faire ensorte qu'ils se relèvent et meurent en état de grâce : ainsi se vérifie en chacun d'eux ce que S. Thomas dit de tout prédestiné, *Deus tot (ei) adminicula præparat, ut vel non cadat, vel, si cadat, resurgat* : ainsi il est vrai de dire, *Providentia Dei in sui dispositione non fallitur*.

Eclaircissons ceci par l'exemple des apôtres, auxquels Jésus-Christ adressa ces paroles : *C'est vous qui êtes demeurés fermes avec moi dans mes tentations ; c'est pourquoi je dispose de mon royaume en votre faveur : « Vos estis qui permansistis mecum in tentationibus meis : et ego dispono vobis.... regnum »* (Luc. 21, 28). Ce mot *dispono*, signifie en cet endroit, selon les interprètes (1), une disposition testamentaire de la part de Jésus-Christ qui, pour récompenser la constante fidélité de ses apôtres, leur dit qu'il leur lègue par testament et par déclaration de sa dernière volonté son royaume céleste pour être à jamais leur héritage. Cette déclaration renfermait pour les apôtres un arrêt de prédestination à la gloire, en sorte qu'il était certain que leurs noms écrits dans le livre de vie n'en seraient jamais effacés. Ils n'étaient pas toutefois confirmés en grâce, puisque saint Pierre et saint Thomas ne laissèrent pas de pécher ensuite grièvement, mais ils se relevèrent de leur chute ; ils obtinrent la couronne de gloire qui leur avait été assurée, en récompense de ce qu'ils avaient suivi Jésus-Christ, aimé sa personne, pratiqué ses leçons, dont l'une des principales concerne l'efficacité de la prière, méritoire du grand don de la persévérance qui est inséparable de la prédestination à la gloire.

Dixième remarque. Trois importantes vérités sont enseignées sur la persévérance finale par le Docteur de la grâce : 1^o *Il est certain*, dit-il, *qu'il y a des grâces que Dieu a préparées à ceux mêmes qui ne le prient pas,*

favorable à ce sentiment. « Il y a encore, dit-il, d'autres âmes, lesquelles Dieu disposa de laisser pour un temps exposées, non au péril de perdre le salut, mais bien au péril de perdre son amour ; ainsi il permit qu'elles le perdissent en effet, ne leur assurant point l'amour pour toute leur vie, ains seulement pour la fin d'icelle, et pour certain temps précédent. Tels furent les apôtres, David, Madeleine et plusieurs autres qui, pour un temps, demeurèrent hors de l'amour de Dieu ; mais enfin, étant une bonne fois convertis, furent confirmés en la grâce jusque à la mort. *Traité de l'Amour de Dieu*, l. 2, c. 6.

(1) S. François de Sales s'exprime d'une manière

(1) Maldonat, Grotius, le père Calmet.

tel est le commencement de la foi ; mais il y en a d'autres qu'il n'a préparées qu'à ceux qui le prient, telle est la persévérance jusque à la fin. « Deum constat alia non orantibus, ut initium fidei, alia non nisi orantibus preparasse, sicut in finem perseverantiam » (L. de Don. persever.).

2° Cette persévérance est promise, est attachée à la prière qui, faite comme il faut, peut l'obtenir et l'obtient inmanquablement par un mérite non de rigueur, mais de supplication : *Suppliciter emereri potest*. L'infaillibilité de cette obtention est appuyée sur la doctrine commune des saints pères et des théologiens, qui ne mettent aucune exception à l'universalité de l'oracle proféré par le Fils de Dieu (1) : *Tout ce que vous demanderez à mon Père en mon nom, il vous le donnera*. 3° Vous devez, dit le même saint docteur, *espérer et demander dans vos prières de chaque jour au Père des lumières la persévérance, et avoir confiance, en la lui demandant, que vous êtes du nombre des prédestinés. « Perseverantiam a Patre luminum sperare debetis et quotidianis orationibus poscere, atque hoc faciendo confidere non vos esse a prædestinatione populi ejus alienos. »* De ces trois vérités tirons plusieurs conséquences.

La première est que, si un homme longtemps avant sa mort était entièrement certain d'être juste et d'avoir bien demandé le grand don de la persévérance, il serait pareillement certain que Dieu aurait accordé sa demande et porté en sa faveur un arrêt de prédestination ; mais que nul homme n'ayant une entière certitude d'être en état de grâce, et d'avoir bien demandé ce grand don, n'a pas aussi une pleine certitude que Dieu l'ait exaucé et l'ait prédestiné. Il doit donc toujours *opérer son salut avec tremblement et frayeur*, sans toutefois manquer de confiance et de ferme espérance.

La seconde est qu'en cas qu'un homme vraiment juste ait mérité par ses supplications accompagnées de toutes les conditions

(1) L'universalité de cet oracle montre, ce semble, que pour qu'un juste obtienne la persévérance finale, il suffit qu'il l'ait demandée une seule fois avec une confiance, une humilité, une ferveur singulière et proportionnée à un si grand don ; car plus un don est excellent, plus il doit être demandé avec d'excellentes dispositions : mais comme quelqu'un pourrait objecter qu'afin que la prière mérite d'être exaucée, il faut de plus qu'elle soit persévérante, selon cette maxime de l'Evangile, *Il faut toujours prier et ne point se lasser de le faire* (Luc. 18, 1), ne peut-on pas lui répondre, 1° que les divers sens que les SS. pères donnent à cette maxime, et que nous avons expliquée dans notre Mandement pour le Carême de 1767, n'exigent point que pour obtenir quelques grâces particulières, on persévère jusque à la mort à les demander, puisque l'expérience fait voir qu'on en obtient plusieurs qui n'ont été demandées qu'une seule fois et que bien du temps avant la mort ? 2° qu'il y a plusieurs âmes justes et ferventes qui, non contentes de demander le don de la persévérance, demandent encore comme il faut le don de prière, *l'esprit de prières*, l'assiduité à la prière pendant toute leur vie, et dont la demande exaucée de Dieu au moment qu'ils la lui adressent, leur assure l'obtention de cet esprit de prières assidues, par conséquent celle du don de la persévérance finale ?

requises et faites longtemps avant son décès, l'obtention de sa demande du don de la persévérance finale, quoique il n'en ait pas de certitude personnelle, Dieu toutefois, qui, l'ayant exaucé, a décrété de lui accorder ce don, a décrété aussi sa prédestination qui en est inséparable, puisque quiconque persévérera jusque à la fin sera sauvé, et que quiconque a en sa faveur avant sa mort un arrêt sûrement décisif de son salut éternel est sûrement prédestiné.

La troisième est qu'y ayant beaucoup de justes qui, longtemps avant que de mourir, ont, en méritant par des prières bien faites l'assurance de leur persévérance finale, mérité le décret divin de leur prédestination, il y en a aussi beaucoup dont le salut a été décrété de Dieu, non à l'instant de leur mort, comme le soutient Catharin, mais dans quelque temps précédent. Son opinion devient donc plus soutenable et plus conséquente, en ajoutant aux deux ordres qu'il admet d'hommes sauvés, l'un de prédestinés, l'autre de non-prédestinés, un troisième ordre de prédestinés, non avant ou dès l'origine du monde, mais dans le cours de leur vie et avant leur mort.

La quatrième conséquence est que la prédestination des justes qui forment ce troisième ordre diffère de celle des justes du premier ordre, en ce que celle-ci est antécédente à tous mérites, dont aucun n'a porté Dieu à en faire le décret purement gratuit ; celle-là au contraire est subséquente aux mérites acquis par les humbles et ferventes supplications dont elle est la récompense pour les justes qui les ont faites, et qui par là ont engagé Dieu à les prédestiner. Elle est toutefois gratuite, en tant qu'elle est méritée, non de *condigno*, mais seulement de *congruo*, et qu'elle est la suite ou l'effet, non de bonnes œuvres vraiment proportionnées en valeur au prix dont elles sont justement rémunérées, mais d'humiles prières qui, quelque ferventes et excellentes qu'elles soient, n'ont point d'elles-mêmes, c'est-à-dire de leur nature et de leur fonds, la vertu d'impêtrer infailliblement ce qu'on veut obtenir de Dieu ; car, ainsi qu'on l'a observé à la col. 736, d'après saint Thomas, il est de l'essence de tout ce qui s'appelle prière considérée en elle-même de pouvoir être refusée : autrement elle serait moins prière que sommation et commandement. Le mérite de *congruo*, qui obtient la persévérance finale, n'empêche pas qu'elle ne soit un don gratuit de la miséricorde divine, à qui, par cette raison, doit être attribué le discernement de ceux qui persévèrent d'avec ceux qui ne persévèrent pas. Ce même mérite qui obtient la prédestination des saints du troisième ordre n'empêche pas qu'elle ne soit gratuite, et qu'ils ne doivent attribuer, non à eux-mêmes et aux seules forces de leur franc arbitre, mais aux opérations de la grâce (cause principale et plus noble) leur discernement d'avec les réprouvés.

La cinquième conséquence est qu'en admettant deux prédestinations, l'une nulle-

ment méritée, et plus ou aussi ancienne que le monde, l'autre méritée *de congruo*, et accordée dans le temps qu'elle a été méritée, il est facile de concilier plusieurs textes, soit de l'Écriture, soit des saints pères, qui semblent se contredire, et dont les uns sont favorables au sentiment de la prédestination antérieure à la prévision des mérites, les autres paraissent établir le contraire. Peut-on trop estimer une pareille conciliation, qui ôte tout prétexte aux hérétiques et aux incrédules d'accuser de contradiction ou de variation les écrivains divinement inspirés et les docteurs de l'Eglise tant grecque que latine, surtout saint Augustin, dans les ouvrages duquel on trouve beaucoup de passages qui paraissent énoncer le pour et le contre? Il est facile aussi d'expliquer par là cette mémorable sentence, *Si non es prædestinatus, fac ut prædestineris*, Si Dieu ne vous a pas prédestiné, faites qu'il vous prédestine. Molina (1) parle de plusieurs anciens théologiens qui attribuaient cette sentence à saint Augustin : il soutient qu'elle ne se trouve pas dans ses ouvrages, mais il cite un texte du sixième livre des *Hypognostiques*, que l'on a cru pendant nombre de siècles être de ce saint docteur; il dit que quelques-uns de ces théologiens faisaient valoir ce texte comme renfermant la substance et le fond de cette sentence, et il prétend qu'en cela ils se trompaient, et que ce texte a un autre sens. Quoi qu'il en soit, voici deux faits bien certains : le premier est que l'auteur de ces livres est fort ancien, et que sa doctrine a passé très-longtemps pour être la même que celle de saint Augustin, à qui on les attribuait; le second est que ces théologiens orthodoxes ont cru véritable cette sentence, par conséquent qu'ils ont admis une double prédestination : l'une que l'homme n'a pas pu se procurer ou mériter, et qui a précédé sa naissance; l'autre qu'il est en son pouvoir d'obtenir pendant sa vie. Le sentiment donc qui admet cette double prédestination, et qui s'appuie sur cette ancienne sentence, n'est pas nouveau. Pourquoi n'a-t-il pas eu beaucoup de partisans dans les écoles de théologie? C'est qu'il contrariait les opinions alors dominantes, d'une part touchant la coexistence du passé, du présent et de l'avenir à l'éternité de Dieu, et d'une autre part touchant la prétendue impossibilité qu'il survienne de nouvelles connaissances dans l'intellect divin, et de nouveaux décrets ou de nouvelles affections dans la volonté divine. Opinions problématiques, qui ne sont ni des dogmes de foi, ni des conséquences de principes évidents aux yeux de la raison, avec laquelle d'habiles théologiens et de savants philosophes soutiennent qu'elles sont inaliénables. (*Voyez notre première Instruction sur l'Incarnation, col. 247 et suiv. et celle-ci, col. 774.*)

Ces opinions d'ailleurs, loin d'être fondées sur l'Écriture sainte, ne paraissent point s'accorder ni avec ces textes sacrés, *Viditque Deus cuncta quæ fecerat* (*Gen. 1, 31*). *Nunc cognovi quod times* (*Gen. 22, 12*). *Domine,*

probasti me et cognovisti me (*Ps. 138, 1*), ni avec ceux-ci, *Ante constitutionem mundi* (*Eph. 1, 4*); *A constitutione mundi* (*Matth. 25, 34*). Ces derniers passages semblent autant indiquer deux décrets, l'un précédant et l'autre concomitant la création du monde, que ces expressions, *Avant l'établissement de la monarchie*, et celles-ci, *Dès l'établissement de la monarchie*, énoncent deux temps différents, dont l'un a précédé, l'autre a accompagné cet établissement. Ainsi la prétendue simultanéité et l'éternelle coexistence attribuée par les thomistes à tous les décrets divins ne paraissent point conformes au langage des auteurs divinement inspirés, dont la manière de s'exprimer est analogue au sentiment des scotistes qui admettent en Dieu des modifications successives. Nous n'admettons pas toutefois, comme eux, dans la durée successive de l'éternité une infinité de parties, laquelle n'est qu'un être imaginaire. L'éternité peut être considérée ou avant la création du monde, ou après. Avant, elle n'a ni partie, ni durée, ni succession : elle n'offre à l'esprit qui la considère que Dieu seul, dont les attributs indivisibles existent, non l'un par l'autre, mais tous ensemble, et par conséquent n'ont point de durée successive. Après le monde créé, elle présente à la vérité dans les créatures la suite continue d'être ou de manières d'être qui, existant les uns après les autres, se succèdent; mais leur nombre, qui peut toujours aller en augmentant, ne peut jamais devenir actuellement infini : cette infinité actuelle implique même contradiction, puisqu'elle suppose que l'éternité, qui ne peut jamais avoir de fin, aurait actuellement une fin, et que sa durée, à qui il est essentiel d'être toujours susceptible d'augmentation, cesserait d'en être susceptible.

La dernière conséquence est qu'en admettant deux prédestinations, l'une nullement méritée, l'autre méritée *de congruo*, il est facile d'expliquer les deux sortes de secours, *Auxilium sine quo*, et *auxilium quo*, dont parle saint Augustin, et de la différence desquels les hérétiques se prévalent. Ils soutiennent que le second renferme une grâce nécessitante, exprimée par ces termes du saint Docteur, *indeclinabiliter, insuperabiliter, invictissime*. Les théologiens catholiques donnent à ces termes diverses interprétations qu'on peut voir dans leurs écrits, spécialement dans ceux de M. de Fénelon (1), du père Thomassin (2), du père Daniel (3) et du père le Porcq (4), prêtre de l'Oratoire, et originaire de ce diocèse, à qui il a fait honneur par son érudition et par son zèle pour la saine doctrine. La principale de ces explications est que saint Augustin, dans le chapitre douzième du livre dont ces termes sont tirés (5), ne donne point la notion de la grace actuelle

(1) Instruit. pastorale, 2^e partie, 10^e lettre.

(2) 4^e Mémoire sur la grace.

(3) Défense de S. Augustin, c. 2, art. 1.

(4) Doctrine de S. Augustin sur la grace, 2^e part., ch. 51.

(5) De Correct. et Grat.

(1) De Concord., art. 13, disput. 49, q. 14.

et efficace de notre état, mais seulement l'idée du don de persévérance des prédestinés de notre état; et que par conséquent ce n'est point à la grace actuelle qu'il donne les qualités d'*indéclinable*, d'*insurmontable*, de *très-invincible*. Il suffit de lire ce chapitre pour voir que le saint Docteur a pour but de montrer la différence du secours sans lequel Adam dans l'état d'innocence ne pouvait persévérer d'avec celui par lequel, dans l'état de la nature déchue, les hommes persévèrent infailliblement, s'ils sont prédestinés? Pourquoi? Parce qu'en ce cas une providence spéciale de Dieu range et dispose tellement les divers événements de la vie des élus, que ou elle les empêche de tomber, ou, s'ils tombent, elle les relève, et ne les enlève de ce monde que quand ils sont justes. Peuvent-ils mériter que Dieu ait pour eux une telle providence, et conséquemment leur accorde le grand don de la persévérance finale? Oui, suivant ces mots de saint Augustin, *Hoc donum suppliciter emereri potest*; en sorte que tous ceux qui le demandent comme il faut l'obtiennent, et qu'aucun de ceux des adultes qui ne le demandent pas ne l'obtient, parce que Dieu ne l'a préparé que pour ceux qui prient, *Alia non nisi orantibus præparasse, sicut in finem perseverantiam*. D'où vient donc que les uns l'obtiennent, et les autres ne l'obtiennent pas; que les uns par conséquent sont, et les autres ne sont point du nombre des prédestinés? C'est que ceux-là le demandent bien, et ceux-ci ne le demandent pas, ou le demandent mal. D'où vient qu'Adam ne l'a point obtenu? Ne pouvait-il pas le demander, et le bien demander? S'il l'avait demandé ne l'aurait-il pas mérité comme le méritent ceux de ses descendants qui l'impêtrent par leurs instantes supplications? La différence entre lui et eux consiste en ce que, quoique il ait pu le bien demander, et quand même il serait supposé avoir prié comme il faut, cependant Dieu n'était pas tenu d'exaucer sa demande, et il pouvait rejeter sa prière, quoique très-bien faite. Pourquoi? c'est que, ainsi qu'on l'a déjà dit d'après saint Thomas, il est de l'essence de tout ce qui s'appelle prière considérée en elle-même de pouvoir être refusée; autrement elle serait moins prière que sommation et commandement. Il n'était donc pas au pouvoir d'Adam de mériter cet *auxilium quo*, auquel est attaché *indeclinabiliter, insuperabiliter, invictissime*, le don de la persévérance finale, et conjointement le bienfait de la prédestination, c'est-à-dire du décret de Dieu, qui, avant qu'un homme meure, se résout à prendre des moyens très-sûrs pour que cet homme mourant en état de grace obtienne la couronne de gloire destinée aux élus. Mais cette persévérance et cette prédestination peuvent, dans l'état de la nature tombée, être méritées infailliblement par la prière, non point qu'elle ait d'elle-même et de son fonds la vertu d'impêtrer inmanquablement ce qu'on veut obtenir de Dieu, mais pour d'autres raisons ci-devant (*Col. 736 et suiv.*) exposées. Quelque faible donc que soit le libre arbitre dans nous,

et quelque fort qu'il fut dans notre premier père, cependant notre sort est meilleur que le sien, en ce que nos prières peuvent très-sûrement nous procurer un avantage infiniment précieux qu'il ne pouvait point s'assurer par les siennes, et qui consiste en ce que malgré tous les obstacles, malgré les plus violentes tentations, malgré nos chutes mêmes, l'infaillible disposition de la Providence nous conduit invinciblement, inmanquablement au port du salut.

Il est facile par là d'entendre le vrai sens du texte suivant de S. Augustin. *On a donc pourvu à la faiblesse de la volonté humaine, afin qu'elle fût conduite par la grace d'une manière à ne pouvoir s'en écarter, ni en empêcher l'effet; et qu'ainsi tout infirme qu'elle était elle ne succombât pas et ne fût pas vaincue par quelque adversité. Ainsi il est arrivé que la volonté de l'homme, faible et infirme, a persévéré par la vertu divine dans le peu qui lui restait de bien : au lieu que la volonté du premier homme, forte et saine, et ayant toute la force de son libre arbitre, n'a pas persévéré même avec le secours de Dieu, sans lequel il n'eût pas pu persévérer. Il laissa donc faire ce qu'il voulait à celui qui était très-fort. Il conserva aux infirmes l'avantage de vouloir invinciblement le bien par sa grace, et de s'y attacher invinciblement sans s'en séparer..... Je dis tout cela de ceux qui sont prédestinés au royaume de Dieu et non des autres (L. de Correct. et Grat., c. 12).*

La prédestination est définie ailleurs par S. Augustin, la prescience et la préparation des bienfaits de Dieu, par lesquels ceux qui sont délivrés, sont très-certainement délivrés (*L. de Dono persev., c. 14*). Cette définition convient également aux deux prédestinations, dont l'une n'est nullement méritée, par exemple, celle en vertu de laquelle Dieu enlève des enfants après leur baptême et avant l'âge de raison pour les soustraire au danger de se pervertir et de se perdre dans des circonstances que sa prescience lui fait connaître; l'autre est méritée par les mêmes moyens qui font obtenir inmanquablement la persévérance finale, et dont l'infaillibilité est fondée sur l'infinité des trésors de sagesse et des ressorts de puissance que Dieu a en sa disposition, pour procurer à quelque homme que ce soit l'acquisition et la conservation, ou le recouvrement de l'état de la grace, dans lequel il veut, d'une volonté absolue, par conséquent *très-insurmontable, très-invincible*, le faire mourir. Volonté qui s'accomplit par la concession des grâces non nécessitantes, mais efficaces, en la manière qu'explique S. Augustin parlant de Jacob et d'Esau, dont l'un eut la foi et l'autre fut infidèle. Puisque, dit-il, *l'un est poussé d'une manière à embrasser la foi, et que l'autre y est poussé d'une autre manière : « Cum ergo alius sic, alius vero sic moveatur ad fidem : »* que la même chose dite d'une manière à son effet, et que dite d'une autre, elle ne l'a pas; qu'elle a son effet sur l'un, et qu'elle ne l'a pas sur l'autre : *« Eademque res sæpe alio modo dicta moveat, alio modo dicta non moveat, aliumque*

moveat, alium non moveat : » Qui est-ce qui osera dire que Dieu n'avait point en sa puissance une manière de vocation pour faire recevoir par Esau, dans son esprit et dans son cœur, la même foi, qui justifia Jacob ? « Quis audeat dicere desuisse Deo modum vocandi, quo etiam Esau ad eam fidem applicaret, voluntatemque conjungeret, in qua Jacob justificatus est. » « Sic vocat, dit-il ailleurs, quomodo scit congruere, ut vocantem non respuat. » Quand Dieu veut appeler efficacement quelqu'un, il l'appelle en la manière qu'il sait être convenable à lui faire suivre sa vocation.

Mais comment Dieu sait-il cette convenance, et sur quoi est appuyée sa science à l'égard non seulement de cet objet, mais encore de tous les futurs soit absolument, soit conditionnellement ? C'est ce qu'a tâché d'expliquer le théologien dont nous avons ci-dessus exposé les réflexions sur la prescience divine. Selon lui, Dieu ne connaît certainement que les futuritions dont la certitude est fondée sur ses décrets moralement déterminants pour le bien, ou infailliblement permissifs pour le mal, ou sur la connexion certaine qui, selon la nature des choses contingentes et le cours ordinaire et constant des événements relatifs aux actes humains, se trouve entre le passé, le présent et l'avenir (1). Bayle lui-même en convient, et en donne des preuves analogues à notre sujet. Quant à d'autres futuritions qu'on supposerait n'être fondées que sur des conjectures, leur prévision devrait n'être pareillement supposée que conjecturale, suivant l'auteur de ces réflexions. Il observe sur cela qu'à l'égard des futurs conditionnels, dont parle l'Écriture, il y en a de deux sortes (2), les

uns sont certainement futurs conditionnellement à cause de cette connexion moralement infaillible qui vient d'être expliquée, et qui fait que Dieu les prévoit certainement; voilà pourquoi les textes sacrés qui les concernent, sont conçus en termes positifs, et ne contiennent pas ces mots, *forte, forsitan*. Il y en a d'autres qui, par le défaut de cette infaillible connexion, n'ont qu'une futurition conjecturale, et ne sont prévus de Dieu que conjecturalement : c'est pourquoi l'Écriture lorsque elle en fait mention, se sert de ces mots, *forsite, forsitan*. Selon le même théologien, une prescience conjecturale des actes futurs absolument, dont la futurition serait supposée n'avoir pour fondement que des conjectures, ne serait pas plus indigne de Dieu, et ne blesserait pas plus ses perfections que ne la blesse la prescience conjecturale des actes futurs conditionnellement et conjecturalement. Selon lui encore, si la prescience d'un acte supposé futur conditionnellement et conjecturalement n'est que conjecturale, la prescience du même acte supposé futur absolument dans toutes les mêmes circonstances, ne peut être que conjecturale; par exemple (1), supposé que Dieu ne connaisse que

Lemos, Ledesma, Gonet et d'autres thomistes ont eu recours à des décrets absolus du côté de Dieu et conditionnels de la part des objets. Décrets que leurs adversaires accusent d'être inconciliables avec l'équité des reproches comparatifs faits par Jésus-Christ aux Corozainites et aux Bethsaïdites. Décrets dont ils prétendent qu'on ne trouve aucune trace ni dans l'Écriture, ni dans les SS. pères, ni dans S. Thomas, ni dans les ouvrages de ceux de ses disciples qui ont précédé Bannès, inventeur de la prémotion physique. Décrets d'ailleurs inaliénables avec le sens propre et naturel de ces mots *forte, forsitan*, dont se sert l'Écriture en parlant de plusieurs futurs conditionnels, et qui n'expriment qu'une prévision conjecturale : au lieu que la prévision fondée sur ces décrets est certaine, selon tous leurs défenseurs, qui reconnaissent que Dieu les avait déjà faits lorsque il a employé ces mots. Or l'on a montré ci-dessus qu'il n'aurait pu les employer sans blesser la vérité et sans user de dissimulation s'il avait prévu certainement ces futurs conditionnels. C'est donc fort sagement que, dans les fameuses congrégations de Auxiliis, le S. Siège n'a approuvé ni les sentiments des Thomistes, ni ceux des Molinistes, mais s'est contenté de les laisser enseigner et soutenir. Quand même donc ils seraient démontrés faux, l'incrédule ne pourrait s'en prévaloir contre l'accord de la foi avec la raison. Les conséquences qu'il est facile de tirer de cette distinction, par rapport aux futurs absolus, ne sont pas peu propres à faire cet accord.

(1) Voici un autre exemple. Qu'on suppose d'abord qu'un maître ne prévoit que conjecturalement que son domestique, s'il le place en certaines circonstances propres à lui faire naître la tentation de le voler, le volera. Qu'on suppose ensuite que ce maître prenne la résolution de le placer infailliblement dans ces mêmes circonstances, et par là de faire en sorte que ce qui n'était futur que conditionnellement, devienne futur absolument; comme cette résolution n'augmente ni ne diminue les motifs ou les indices qui, dans la première hypothèse, lui faisaient prévoir conjecturalement la futurition conditionnelle du vol, elle ne peut pas lui faire prévoir certainement dans la seconde hypothèse la futurition absolue de ce vol; puisque cette futurition, dans l'une et l'autre de ces

(1) Les sociniens ne peuvent pas dire que Dieu n'a connu le péché du premier homme que sur le pied d'un événement possible; il a su toutes les démarches de la tentation, et il a dû savoir un moment avant qu'Eve succombât qu'elle s'allait perdre; il a dû, dis-je, le connaître avec cette certitude qui fait que l'on est inexorable si l'on ne remédie pas au mal, et que l'on ne peut pas dire, *J'avais lieu de croire que cela n'arriverait pas, il me restait beaucoup d'espérance*. Il n'y a point de gens un peu expérimentés qui, sans voir ce qui se passe dans le cœur et sans le connaître que par des signes, ne pussent être assurés qu'une femme est prête à se rendre, s'ils voyaient par une fenêtre comment elle se défend, lorsque en effet sa chute est prochaine. Le moment du consentement est précédé de certains indices où ils ne se trompent point. A plus forte raison Dieu, qui connaissait toutes les pensées d'Eve à mesure qu'elles se formaient (les sociniens ne lui ôtent pas cette connaissance), ne pouvait pas douter qu'elle n'allât succomber. Il a donc voulu la laisser pécher, il l'a, dis-je, voulu dans le temps même qu'il prévoyait ce péché avec certitude. Le péché d'Adam a été encore plus certainement prévu : car l'exemple d'Eve donnait des lumières pour mieux prévoir la chute de son mari. Tom. 4, pag. 552. au mot *Pauliciens*.

(2) C'est pour n'avoir pas fait cette distinction de deux sortes de futurs conditionnels, que Molina, Suárez, Lessius et d'autres théologiens ont soutenu sur cette matière des opinions qu'il n'est nullement facile de concilier avec les vrais principes de la foi et de la raison; c'est aussi, faute de cette distinction, que

conjecturalement que si Pierre est mis dans des circonstances qui le rendront tant soit peu plus enclin à commettre tel péché qu'à ne le pas commettre, il le commettra; supposé ensuite que Dieu porte ce décret, *Je mettrai Pierre dans ces mêmes circonstances*, et que par conséquent ce qui n'était futur que conditionnellement devienne futur absolument, la prescience du péché de Pierre, qui n'était que conjecturale dans la première supposition, ne peut aussi être que conjecturale dans la seconde, et il répugne qu'elle soit certaine dans celle-ci, si elle ne l'est pas dans celle-là. La raison en est que ce décret qui change la futurition conditionnelle de cet événement en futurition absolue ne change d'ailleurs rien, n'ajoute rien, ne retranche rien de tout ce qui se trouve en Dieu, en Pierre, et dans les circonstances, de propre à faire prévoir ce qui arriverait dans la première hypothèse. et ce qui arrivera dans la seconde. Ce qui donc n'était prévu que conjecturalement dans celle-là ne peut être prévu certainement dans celle-ci; ou si la prévision est certaine dans celle-ci, elle doit l'être aussi dans celle-là, puisque tous les moyens de prévoir sont les mêmes dans l'une et dans l'autre. Si donc l'on combat des incrédules qui, avec l'auteur des Lettres persanes (1), nient la *prescience*

absolue, et soutiennent qu'il y a des futuritions qui ne sont appuyées que sur des conjectures, on peut, selon lui, leur répondre: qu'en supposant vrai ce qu'ils soutiennent (*dato, non concesso*), Dieu n'en a qu'une prescience conjecturale, et n'a porté là-dessus aucun décret absolu; qu'il n'a aussi qu'une pareille prescience, et n'a rien décrété absolument sur le salut ou la damnation de ceux des hommes vivants qui ne sont pas du nombre des prédestinés, c'est-à-dire, des saints du premier ordre, ou du troisième. Cette opinion lui paraît aussi soutenable et plus conséquente que celle de Catharin (1), plus propre aussi à tranquilliser les esprits troublés, à rassurer les consciences effrayées, à encourager les âmes lâches, et à enflammer d'une nouvelle ardeur les âmes ferventes. Si ces incrédules objectent des passages de l'Ecriture qui paraissent étendre la certitude de la prescience à tous les événements futurs, il répond qu'on peut les entendre d'une universalité seulement morale, selon la règle de S. Jérôme qui dit, *Secundum eum canonem quem saepe exposuimus scripturarum, omnia non ad totum referenda esse, sed ad partem maximam* (Epist. 146 ad Damas.). Si on lui objecte le sentiment commun des théologiens qui attribuent à ces paroles une universalité physique dont plusieurs font un dogme de foi, il répond que plusieurs aussi pensent autrement, et qu'il n'est pas moins dangereux d'augmenter que de diminuer les dogmes de

deux suppositions, n'est fondée que sur les mêmes conjectures, elle ne peut, dans l'une et dans l'autre, être prévue que conjecturalement. Si donc, conformément au sens naturel que présentent à l'esprit ces paroles de la Genèse, *Ne forte mittat manum suam, et sumat etiam de ligno vitae et comedit*, Dieu n'avait qu'une prévision conjecturale de ce qu'aurait fait Adam par rapport à la manducation du fruit de l'arbre de vie, au cas qu'il l'eût laissé dans le Paradis terrestre, il n'aurait aussi prévu que conjecturalement ce qui serait arrivé dans l'hypothèse qu'il eût porté ce décret, *Je laisserai Adam dans le Paradis terrestre*. Ce qu'on vient de dire au sujet de ce passage de la Genèse doit s'appliquer à beaucoup d'autres textes sacrés, où se trouvent les mots *forte, forsitan*, et où il n'est pas plus croyable qu'ils aient la même signification que ceux-ci, *certe, certissime*, qu'il n'est croyable que ceux-ci, *certe, certissime*, qui se trouvent dans d'autres passages de l'Ecriture, y signifient la même chose que ceux-là, *forte, forsitan*. Or à qui fera-t-on croire que ces mots *forte, certe* sont des termes synonymes, sinon à celui qui ne sait pas le latin, ou qui sait porter au comble la crédulité, ou qui ignore qu'on doit toujours entendre les termes des Livres saints dans leur sens littéral, lorsque ce sens ne contrarie ni la foi ni la raison? Or l'on a ci-devant fait voir que les mots *forte, forsitan*, entendus selon leur sens littéral dans les passages où ils se trouvent, loin de donner atteinte aux vérités que la foi et que la raison enseignent, servent à éclaircir les unes et à cimenter les autres.

(1) Les livres des Juifs s'élèvent sans cesse contre le dogme de la prescience absolue: Dieu y paraît partout ignorer la détermination future des esprits, et il semble que ce soit la première vérité que Moïse ait enseignée aux hommes. Dieu met Adam dans le Paradis terrestre, à condition qu'il ne mangera pas d'un certain fruit: précepte absurde dans un être qui connaîtrait les déterminations futures des âmes; car enfin un tel être peut-il mettre des conditions à ses grâces, sans les rendre dérisoires? C'est comme si un homme qui aurait su la prise de Bagdad avait dit à un autre: Je vous donne mille écus si Bagdad n'est pas prise; ne lerait-il pas une bien mauvaise plaisanterie? *Let. 67.*

(1) Catharin soutenant que Dieu n'a encore rien décrété sur la futurition soit des bonnes ou des mauvaises œuvres, soit du salut ou de la damnation des non-prédestinés, ne peut fonder sur aucun décret la prescience certaine qu'il en attribue à Dieu. La prévoyance de cette futurition ne peut aussi avoir pour fondement, ni la coexistence chimérique de ces événements futurs à l'éternité, ni la vérité objective des énoncés des propositions qui les concernent: c'est ce qui a été ci-devant montré (Col. 794 et suiv.). Quel autre fondement peut avoir la certitude de cette prescience des événements futurs dont il est ici question? Suivant la réflexion quatrième ci-dessus exposée (Col. 796), la connaissance de leur existence future la suppose; c'est-à-dire, que s'ils sont connus futurs certainement, ils sont déjà futurs certainement, parce qu'il y a déjà quelque indice assuré, ou un ensemble de conjectures seulement probables, prises séparément, mais certaines prises collectivement, de leur futurition. Mais parmi ces événements, on en peut supposer plusieurs à l'égard desquels il ne se trouve ni pareil indice, ni pareil ensemble: par exemple, voici deux hommes qu'on suppose également justes et également tentés à l'heure de la mort; ou l'un tant soit peu plus tenté que l'autre. On suppose de plus que l'un succombera à la tentation, l'autre en triomphera, et que dans la seconde hypothèse le moins tenté sera le vaincu, le damné; le plus tenté sera le vainqueur, le sauvé. Sur quel moyen certain, sur quel fondement assuré la certitude de la prescience des événements futurs peut-elle être appuyée dans l'opinion de Catharin? Sur aucun: l'opinion donc contraire qui, à l'égard de ces événements, n'attribue pas à Dieu une prévoyance certaine, est plus conséquente, plus propre à parvenir au but proposé, qui est d'exciter à rendre certain par les bonnes œuvres le salut qui en soi est encore incertain, et qui ne peut par conséquent être connu certainement futur.

la foi : il en allègue des raisons contenues dans les textes ici indiqués (1). Il en ajoute d'autres que nous ferons valoir dans notre Instruction sur l'Eucharistie. Si l'on doit prudemment éviter, même dans les disputes contre les catholiques, de mettre au nombre des erreurs proscrites des opinions que l'Eglise approuve ou tolère, on le doit surtout dans les écrits polémiques contre les incrédules ; si on agit autrement, qu'arrive-t-il ? D'une part, en multipliant les objets de créance au-delà des points révélés et décidés, dont la multitude et le poids accablent déjà leur faiblesse, on leur donne lieu de s'en plaindre, comme d'un joug aussi insupportable qu'injuste, et l'on multiplie les obstacles à leur conversion ; en proscrivant des opinions permises, on se prive soi-même de l'avantage qu'on en peut tirer contre eux, pour renverser les batteries de leurs systèmes et les forteresses de leurs difficultés ; en combattant des théologiens catholiques, on combat les défenseurs de son propre parti, et l'on tire, l'on fait feu, pour ainsi dire, sur ses troupes. D'une autre part, en soutenant comme des vérités orthodoxes des opinions simplement théologiques, on s'impose la double obligation de prouver et qu'elles appartiennent à la foi et qu'elles ne blessent pas la raison ; on donne par là plus de prise à son ennemi, on augmente le nombre des endroits par où l'on peut être attaqué, et l'on diminue ses propres forces ; en les partageant, en les employant à garder une plus grande étendue de pays, on les affaiblit ; car il est certain qu'en toute espèce de guerre, on n'est jamais plus fort que lorsque on embrasse moins de terrain à défendre. Voilà pourquoi M. Bossuet n'a défendu dans son *Exposition de la foi* que les dogmes reconnus pour incontestables par tous les catholiques.

Ce théologien fait aussi valoir, en faveur de l'opinion de Catharin et de la sienne, les deux règles que cet auteur établit pour connaître si l'on peut s'écarter du sentiment des pères, ou si l'on est obligé de le suivre. Il faut, dit-il, *premièrement examiner avec soin si tous les docteurs catholiques conviennent sur une question, ou s'ils sont d'avis différents. Secondement si ce qu'ils avouent est dit en passant et appuyé sur des raisons probables, ou s'ils le proposent comme un dogme de foi, fondé sur la créance et sur l'usage de l'Eglise.* Or, ajoute ce théologien, *1° les textes ci-dessus rapportés de S. Hilaire et de S. Jérôme font voir que tous les saints docteurs ne conviennent pas que la certitude de la prescience divine s'étende par une universalité physique à tous les futurs, soit absolument, soit condi-*

tionnellement ; 2° aucun d'eux ne propose cette universalité physique comme un dogme de foi ; 3° les raisons que plusieurs d'entre eux allèguent sont les mêmes que celles dont s'est servi M. Nicole, et dont l'insuffisance a été ci-dessus (Col. 785 et suiv.) prouvée ; 4° on a aussi montré que la prétendue coexistence du passé, du présent et de l'avenir à l'éternité, n'est pas, comme plusieurs d'entre eux l'assurent, un moyen pour Dieu de connaître certainement tous les événements futurs ; 5° on a fait voir que si cette raison était admise il s'ensuivrait que dans l'instant idéal où Dieu était indéterminé à créer, ou à ne pas créer le monde, il se connaissait tout à la fois indéciés et décidé à le créer : ce qui implique contradiction ; 6° on a cité plusieurs textes de l'Ecriture, favorables au sentiment des scotistes, qui nient cette coexistence, et admettent en Dieu des modalités successives ; 7° on a cité un passage de S. Thomas qui prouve que d'anciens théologiens ont soutenu que le nombre des prédestinés n'était pas certain formellement, quoiqu'il le fût matériellement, c'est-à-dire qu'encore que Dieu ait décrété en général qu'il y aura tant d'hommes sauvés, et que ce seront ceux-ci ou ceux-là, il n'a pas cependant décrété en particulier que ceux-ci et non ceux-là, ou ceux-là et non ceux-ci seront sauvés. Le décret donc qui rendra certain formellement le nombre des saints n'est pas encore porté, suivant ces théologiens. On a enfin cité plusieurs anciens scolastiques qui, admettant comme vraie, et attribuant même à S. Augustin cette sentence, « Si non es prædestinatus, fac ut prædestineris, » avaient sur la prédestination, et conséquemment sur la prescience divine, des idées différentes de celles qui dominent aujourd'hui dans les écoles soit des thomistes, soit des molinistes.

Le même théologien, pour prouver qu'on n'est pas tenu de suivre l'opinion soutenue en certain temps par tous les scolastiques, apporte pour exemple (d'après Melchior Canus) celles du Maître des sentences, touchant l'institution du baptême, faite selon lui par Jésus-Christ avant sa mort. Il dit que S. Thomas et toutes les écoles avaient adopté cette opinion ; mais parce qu'elle n'était soutenue que comme une opinion vraie, et non comme une vérité certaine, il n'y a ni témérité ni aucun risque à prétendre qu'elle est fausse. Il apporte encore pour exemple l'opinion que Melchior Canus a le premier soutenue, que le mariage contracté par les fidèles sans le ministère de l'Eglise n'est pas un vrai sacrement : opinion combattue par tous les théologiens de son temps, contre l'autorité desquels il assurait (1) que la force de ses raisons

(1) Sunt multi fidelium qui imperito zelo succendantur, et dum sæpe quosdam quasi hæreticos insectantur, hæreses ipsi faciunt. S. Greg. lib. 6 Reg., cap. 30.

Arguendi sunt scholastici nonnulli, qui ex opinio-nem, quas in schola acceperunt præjudiciis, viros alias catholicos notis gravioribus inurunt, idque tanta facilitate ut merito rideantur. Melch. Canus, de Loc. theol., pag. 385.

(2) Tres sunt res, quibus efficitur aliquid ad fidem pertinere : aut enim in sacris libris habetur scriptum aut apostolicis institutis est traditum, aut ex utrislibet plane certa complexione et consecutione colligitur. Nulla autem harum rerum efficere potest, matrimonium sine ministro prophane contractum, esset novæ legis Sacramentum. Ubi ergo, si Thomistæ omnes cum Scotistis existant, si cum antiquis juniores volent contra me pugnare, tamen superior sim necesse est. Non enim ; quemadmodum nonnulli

devait prévaloir. Elle a en effet prévalu dans l'esprit d'un très-grand nombre de théologiens, qui ont embrassé son sentiment, fort commun aujourd'hui. Le même auteur agitant une autre question (P. 691), sur laquelle il dit qu'il n'y avait que trois opinions parmi les théologiens, ajoute qu'il n'en approuve aucune : la sienne donc était contraire à celle de tous les scolastiques, sans cependant que personne lui en ait fait un crime. Ce n'est pas qu'il méprisât leur autorité, il en faisait au contraire beaucoup de cas, et avec raison ; mais il ne la croyait irréfutable sur un point de doctrine que quand les anciens et les nouveaux étaient unanimes dans son enseignement, comme d'une vérité importante, certaine, et faisant partie du dépôt de la foi. Il savait qu'il est défendu de toucher à la substance de ce dépôt, mais qu'il est très-permis, très-louable d'en faciliter la croyance, et d'en augmenter l'intelligence par des éclaircissements nouveaux qui, inconnus aux siècles précédents, procureraient à la postérité le précieux avantage d'entendre ce que l'antiquité révérait sans l'entendre ; *Per te posteritas intellectum gratuletur*, dit Vincent de Lerins (*Commonit.*, n. 22), *quod ante vetustas non intellectum venerabatur*.

Examen de l'opinion du père Mallebranche.

Selon ce philosophe, Dieu seul est cause physique de la grace ; Jésus-Christ, comme homme, en est la cause occasionnelle ; il faut rejeter sur sa volonté humaine toutes les difficultés qui se rencontrent dans la distribution de la grace, et dont la principale est celle-ci : d'où vient qu'il donne au juste, exposé à la tentation, une grace telle qu'il prévoit bien qu'avec son secours ce juste ne laissera pas de succomber ? Cette grace était suffisante en toutes manières : il ne dépendait que du juste de la rendre efficace ; je le veux, dit cet auteur (*Traité de la nature et de la grace*, p. 122) ; mais que Jésus-Christ ne la donnait-il un peu plus forte, puisqu'il prévoyait la chute d'un de ses enfants ? Pour moi, ajoute-t-il, (*T. 3 de ses lett.*, p. 431), j'aimerais mieux croire que Jésus-Christ comme homme, ou comme cause occasionnelle de la grace, ne sait point actuellement la détermination future de la volonté de ce juste auquel il donne ce secours inutile ou inefficace à son égard, que de croire qu'il manque de charité et de bonté pour ses membres.

Selon le même philosophe, l'âme de Jésus-Christ n'étant pas infinie ne pense et ne peut pas penser en même temps à toutes les choses qu'elle sait habituellement, mais dont il y a plusieurs qu'elle ne sait pas actuellement. Il est certain, dit-il, que les effets naturels se combinent entre eux et avec ceux de la grace d'une manière infiniment infinie.... Or la capacité qu'a Jésus-Christ comme homme, est finie... Jésus-Christ ne voit point dans le Verbe précisément comme Verbe, si le juste

suivra ou ne suivra pas le mouvement de sa grace : il ne peut le savoir que Dieu ne le lui apprenne par une espèce de révélation. Or il me semble qu'il ne doit pas toujours demander que Dieu lui révèle l'usage qu'on ferait de sa grace... Jésus-Christ doit agir en homme ou en qualité de cause occasionnelle, afin que Dieu construise son Eglise par des voies très-simples. Or il n'y a que Dieu qui puisse pénétrer les cœurs, et voir les déterminations libres de nos volontés. Il ne faut donc pas pour agir que Jésus-Christ demande à son père qu'il lui révèle si le juste tenté sera ou ne sera pas vaincu avec tel ou tel degré de grace : son action ne porterait point le caractère de sa qualité de cause occasionnelle. Si Dieu donnait par lui-même au juste la grace pour vaincre la tentation, étant par sa nature scrutateur des cœurs, sa conduite devrait porter le caractère de cette qualité ; et si le juste était vaincu, on pourrait croire que Dieu aurait bien voulu l'abandonner. Mais l'ordre voulant que Jésus-Christ comme homme agisse en homme, il faut que son action ne porte point le caractère de scrutateur des cœurs. Car Dieu voulant faire paraître sa sagesse, sa prévoyance, l'étendue infinie de ses connaissances dans la construction de son grand ouvrage, il a dû le former par les voies les plus simples ; car enfin quelle merveille y aurait-il que Jésus-Christ fit un bel ouvrage, et sauvât même tous les hommes, si d'un côté il agissait par des volontés particulières, et que de l'autre son action ne portât point le caractère d'une cause occasionnelle, mais d'une sagesse infinie ? Certainement Dieu ne devait point établir de cause occasionnelle, si sa cause occasionnelle devait agir en Dieu, et non en homme : il devait tout faire immédiatement par lui-même. Mais comment aurait-on pu justifier sa sagesse et sa bonté, voyant tant de monstres parmi les corps, tant de dérèglements parmi les esprits, tant de disproportions dans son action par rapport aux desseins dignes de ses attributs, tant de pluies sur les sablons et dans la mer, tant de grâces sur des cœurs endurcis, grâces qui ne servent qu'à les rendre plus coupables et plus criminels, et qui ne peuvent être données dans un dessein si indigne de la bonté de Dieu, qui désire la conversion des pécheurs (*Traité de la nature et de la grace*, p. 122 et 431) ?

Ces sentiments du père Mallebranche nous paraissent avoir plusieurs défauts, qui toutefois ne nous empêchent pas d'admettre avec lui, pour l'ordre surnaturel des lois générales et pour cause particulière ou occasionnelle de la distribution des grâces, la volonté humaine de Jésus-Christ.

Premier défaut. Ils ont pour fondement le système de l'optimisme, que les théologiens, dont nous avons fait mention ailleurs (*Col. 273 et suiv.*) rejettent à juste titre comme opposé à la doctrine de l'Écriture et des saints pères, comme destructif de la toute-puissance et de la liberté de Dieu, enfin comme inconsequent et appuyé sur des principes ruineux, sur des termes équivoques, dont l'explication suffit pour renverser tout l'édifice.

Second défaut. Les mêmes sentiments sup-
(Vingt-huit.)

putant, omnia sunt in theologorum auctoritate. Est quidam tamen ita perspicua veritas, ut eam infirmare nulla res possit. *De loc. Theolog.* p. 364.

posent comme une vérité certaine, par la raison, aussi bien que par la foi, que Dieu connaît déterminément et en détail toutes les suites des combinaisons possibles du physique avec le moral, et qu'il prévoit avec une égale certitude tous les mouvements libres des volontés, et toutes les futuritions, soit absolues, soit conditionnelles, relatives à la possibilité de toutes ces combinaisons et à l'ensemble de toutes leurs suites (*T. 3 de ses lett., p. 192*). Or cette prétendue vérité, loin d'être admise comme certaine par tous les théologiens et par tous les philosophes, est rejetée par plusieurs d'entre eux, qui soutiennent que Dieu ne connaît qu'en général et qu'indéterminément le nombre de tous les êtres créables et de tous les siècles possibles. La raison qu'ils en donnent, et qui a été ci-dessus développée (*Col. 777*), est appuyée sur ce que l'infinité actuelle de ce nombre (1), et conséquemment la connaissance de cette infinité répugne autant que répugne la fin de l'éternité, à qui il est essentiel de n'avoir pas de fin, et autant que répugne l'épuisement de la toute-puissance divine, à qui il est essentiel d'être inépuisable. Ils soutiennent aussi que la prescience des actes libres et futurs conditionnellement n'est que conjecturale, du moins à l'égard de plusieurs d'entre eux. Le père Mallebranche au contraire la suppose certaine à l'égard de chacun d'eux pris même séparément et en détail. Sur quoi il pense autrement que le père Thomassin, dont nous avons ci-dessus (*Col. 776 et suiv.*) exposé l'opinion, soutenue avant lui par d'anciens théologiens que cite Suarès (*L. 1 de Essent. prædestin., c. 7, n. 13*), et appuyée d'un passage bien clair de S. Thomas, que nous avons aussi rapporté (*Col. 788*).

Troisième défaut. Le père Mallebranche, en rejetant sur Jésus-Christ, comme cause occasionnelle, la raison pour laquelle Dieu accorde aux justes qui tombent en péché mortel des grâces inefficaces, ne résout pas la difficulté; il ne fait que la reculer : car, quand même la sainte ame de Notre-Seigneur n'aurait pas prévu l'inefficacité de ces grâces,

(1) Tout nombre collectif ou successif, dit M. de Fénelon, ne peut jamais être infini : qui dit nombre dit amas d'unités réellement distinguées et réciproquement indépendantes les unes des autres pour exister et n'exister pas. Qui dit amas d'unités réciproquement indépendantes, dit un tout qu'on peut diminuer, et qui par conséquent n'est point infini. Il est certain que le même nombre était plus grand avant le retranchement d'une unité, qu'il ne l'est après qu'elle est retranchée. Depuis le retranchement de cette unité bornée, le tout n'est point infini : donc il ne l'était point avant ce retranchement. L'unique moyen d'éluder ce raisonnement est de dire, qu'il y a dans l'infini des infinités d'infinis; mais c'est un tour capiteux. Il ne faut point s'imaginer qu'il puisse y avoir des infinis absolus plus grands les uns que les autres. Si l'on était bien attentif à la vraie idée de l'infini, on concevrait sans peine qu'il ne peut y avoir ni de plus ni de moins, qui sont les mesures relatives, dans ce qui ne peut jamais avoir aucune mesure. Il est ridicule de penser qu'il y ait rien au-delà d'une chose, dès qu'elle est véritablement infinie. (*De l'Exist. de Dieu, page 421.*)

Dieu, selon cet auteur, l'a prévue; il a aussi prévu, selon lui, toutes les déterminations futures de la volonté humaine de Jésus-Christ : par conséquent, le décret de la distribution des grâces a suivi la prévision de leur effet. Or on a montré ci-dessus (*Col. 817 et suiv.*) que l'unique solution de la difficulté proposée par Jean de la Placette, consiste à prouver que ce décret a précédé cette prévision à l'égard des grâces de probation. Les preuves qui en ont été données paraissent seules capables de couper ce nœud gordien, que tant d'auteurs ont tâché en vain de dénouer.

Quatrième défaut. Ces mêmes sentiments admettent comme vraie cette proposition : Si Dieu donnait par lui-même au juste la grace pour vaincre la tentation, et si le juste était vaincu, on pourrait dire que Dieu aurait bien voulu l'abandonner. Proposition toutefois fautive; car Dieu donna par lui-même (c'est-à-dire sans y être déterminé par une cause occasionnelle) à Lucifer, lorsqu'il était encore juste, la grace pour vaincre la tentation : ce serait néanmoins un horrible blasphème de dire que Dieu alors l'abandonna (c'est-à-dire, suivant la signification que le père Mallebranche attache à ces termes), que Dieu manqua alors de bonté, ou de sagesse, ou d'équité à l'égard de Lucifer.

Les défenseurs du père Mallebranche prétendront-ils que l'ame de Jésus-Christ a été établie cause occasionnelle de la grace, à l'égard même des anges? Pour soutenir leur prétention, adopteront-ils l'opinion selon laquelle toutes les ames humaines ont été créées en même temps que toutes les intelligences angéliques dès l'origine du monde, sans toutefois être dès lors unies à des corps? Diront-ils avec un écrivain moderne (1) que

(1) M. Kéranflech. Nous donnons ici un extrait d'un écrit où il développe ainsi son opinion :

La foi nous apprend que le corps de Jésus-Christ fut conçu extraordinairement par l'opération du Saint-Esprit, et que l'incarnation ne date que du moment de cette conception. Mais l'ame de Notre-Seigneur, selon toute apparence, existait avant l'incarnation, c'est-à-dire avant l'union hypostatique du Verbe et de l'ame à son corps. Voici quelques raisons qui appuient, ou qui semblent appuyer cette opinion.

1° L'Écriture même représente la Sagesse tantôt comme incréée, et tantôt comme créée; ce qui vient, selon ma conjecture, de ce que l'ame du Sauveur étant unie hypostatiquement à la personne du Verbe, elles ne font ensemble désormais qu'une seule sagesse, qui se traite indifféremment d'incréée ou de créée, selon le rapport sous lequel il s'agit d'en parler. Voyez Eccli. 1, 4, et surtout le ch. 24.

Je sais qu'on rend autrement raison de ces expressions : *Creata est, creata sum, creavit me*, etc., et qu'on entend par ces paroles une création improprement dite, la génération éternelle du Verbe, comme si on lisait : *Genita, genui*, etc. Mais je n'aime point à voir modifier l'idée de création et de créer dans ce cas-ci, parce que l'impie modifiera de même ces expressions en d'autres rencontres, et pourra ainsi contester la création du monde, en ne prenant pas ce mot dans le sens propre.

Enfin le verset 12^e du chapitre 24 de Eccli. rapproche de telle manière ces deux expressions, *Creata*

celle de Jésus-Christ fut dès lors unie hypostatiquement à la personne du Verbe? Ajou-

tor omnium, et qui *creavit me*, qu'il semble absolument nécessaire de les entendre dans le même sens : il serait donc plus naturel d'entrer dans ma supposition, qui d'ailleurs ne peut nuire, et qui peut même devenir probable au moyen des remarques suivantes.

2° C'est Jésus-Christ qui est le rédempteur du monde, non pas précisément comme Dieu ; car les souffrances et le sacrifice sont de son ame. Or ce Rédempteur existait déjà du temps de Job. *Credo quod Redemptor meus vivit*, etc. On voit donc dès lors l'opinion de la préexistence de l'ame du Sauveur. En effet, le pacte de la rédemption était connu des patriarches. Les diverses prophéties répandues dans l'Écriture le supposent. Ce pacte est une convention entre le Créateur et l'ame du Sauveur : il renferme une proposition et une acceptation. *Dominus dixit ad me : Filius meus es tu, ego hodie genui te.*, *Postula a me et dabo tibi gentes*, etc. Ps. 2, 8. S. Paul entend cela de Jésus-Christ, et non du Verbe seul. Hebr. 1, 5, et 5, 5.

D'ailleurs, *Agnus occisus est ab origine mundi*. Apoc. 13, 8. N'est-il pas clair que ce traité passé dès l'origine du monde, entre deux parties, suppose leur existence de part et d'autre ? Se passe-t-il des actes entre ceux qui ne sont pas ?

3° Quand Dieu témoigne son mécontentement des sacrifices de l'ancienne loi, Notre-Seigneur dit, *Hostiam et oblationem noluisti... tunc dixi : ecce venio*. Hebr. 10, 5, 6, 7. Ce qui semble montrer que l'ame du Sauveur existait actuellement, et qu'il ne s'agissait plus que de lui donner un corps.

A la bonne heure que l'incarnation n'ait été effectuée qu'après des siècles. On conçoit qu'à cause de la succession des générations humaines, des révolutions des empires et des différentes faces du monde, il a fallu attendre tout ce temps pour avoir une position de l'univers, propre à exécuter les desseins de Dieu par les voies les plus simples. Mais on ne peut concevoir la permission du péché sans un projet ratifié de réparation condigne, une rédemption concertée. Le corps de Notre-Seigneur n'était pas nécessaire pour concerter cette rédemption : mais on a de la peine à concevoir qu'il en fût ainsi de son ame.

4° Jésus-Christ est médiateur entre la divinité et les anges, comme entre la divinité et les hommes : *Pacificans sive quæ in cælis*, etc. Coloss. 1, 20. *Per quem majestatem laudant angeli*, etc. Cette médiation est générale ; et de là vient toute la dignité des créatures aux yeux de Dieu. L'union hypostatique de la divinité à l'humanité de Jésus-Christ *divinise* personnellement son ame et son corps ; mais cette union personnelle pour eux est une alliance universelle pour toutes les créatures, qui relève leur bassesse, les ennoblit aux yeux de l'infini, et rend tout le monde digne de Dieu.

Il semble donc, puisque le médiateur a été nécessaire aux anges pour glorifier Dieu, pour lui rendre un hommage digne de lui, que ce médiateur a dû exister du moins en même temps que les anges ; car la raison qui a différé l'incarnation du Verbe ne se trouve pas ici. Tous les anges ont existé en même temps, et leur jugement définitif a précédé le péché de l'homme. Comment les saints anges se seraient-ils sanctifiés sans une médiation actuelle ? Comment auraient-ils mérité une récompense éternelle ? Comment auraient-ils adoré, invoqué, employé celui qui n'était pas ? Les saints de l'ancienne loi se sont sanctifiés par la foi du rédempteur futur : c'est que, selon ma conjecture, quoique l'incarnation fût différée, la médiation était déjà ; ce qui rendait leurs hommages recevables et la demande qu'ils faisaient du Rédempteur très-agréable à Dieu. Mais, ni eux ni les anges

teront-ils, pour donner quelque couleur de probabilité à leur sentiment, qu'il n'est pas

n'eussent recouru à cette médiation, si elle n'eût été, puisque celle-ci nécessairement devait les prévenir, et que pour être habile à y recourir, et pour exister même, il fallait l'avoir.

En un mot, il aurait été aussi peu naturel de l'accorder aux pures intelligences, qu'après la décision de leur sort le médiateur, sans lequel elles ne pouvaient plaire à Dieu, qu'il l'aurait été de différer la même médiation, l'incarnation du Verbe et la rédemption des hommes jusque après le jugement dernier.

Enfin S. Paul semble lever absolument toute difficulté là-dessus, en disant que les anges ont autrefois gouverné sous la direction du médiateur, *ordinata per angelos in manu mediatoris*. Gal. 3, 19.

5° Quand Jésus-Christ dit à son Père : *Clarifica me, tu Pater, apud te metipsum, claritate quam habui priusquam mundus esset apud te*. Joan. 17, 5. Ce n'est pas sans doute sa divinité qui fait cette demande, qui souffre cet obscurcissement, et qui manque alors de quelque avantage qu'elle eût eu de tout temps. Il s'ensuit donc que l'ame du Sauveur était avant la création du monde dans un état de gloire ; et il se peut faire qu'Abraham, instruit de la préexistence de cette ame sainte, eût souhaité, entre autres communications, de la voir dans cet état, et que ce soit là le véritable sens de cet autre passage de l'Evangile : *Abraham pater vester, exultavit ut videret diem meum : vidit et gravisus est*. Joan. 8, 56. Ce qui donne occasion à Notre-Seigneur de dire aux Juifs : *Antequam Abraham fieret ego sum*. Joan. 8, 58.

La manne et les eaux des rochers qui nourrissaient autrefois les Israélites dans le désert n'étaient, selon S. Paul, que les figures d'une nourriture spirituelle qu'ils recevaient en même temps de Jésus-Christ. *Escam spiritalem manducaverunt et omnes eundem potum spiritalem biberunt (bibebant autem de spiritali, consequente eos petra; petra autem erat Christus)*. 1 Cor. 10, 4.

6° Il est ordinaire aux auteurs sacrés d'appeler Notre-Seigneur le commencement, la première de toutes les créatures : *Primogenitus omnis creaturæ... ipse est ante omnes*. Coloss. 1, 15 et 17. *Caput operis... cum introduxit primogenitum*. Hebr. 1, 6. Il est clair que cette expression regarde Jésus-Christ comme créature ; car, comme Dieu, il n'est pas premier né ; il est Fils unique ; il en est ainsi de ces versets : *Peperit Filium suum primogenitum*. Matth. 1, 25. Et *peperit Filium suum primogenitum*. Luc. 2, 7. Pourquoi dire *primogenitum*, et non pas *unigenitum* ? On veut exprimer combien il est merveilleux que Marie donne alors naissance au premier né de tout le monde. Il faut remarquer que *primogenitum* n'est ajouté qu'après *suum* ; comme si on disait *primogenitum non suum sed omnis creaturæ*. Coloss. 1, 15. Elle mit au monde le premier né. J'avoue que tout ceci peut s'expliquer par l'intervention de la prescience divine, sans supposer la préexistence de l'ame du Sauveur. Je ne prétends ni détruire ni affaiblir ces explications quelconques. Si même on attaque celle que je donne, je ne la défendrai pas ; elle n'est peut être d'aucune solidité ; mais elle ne peut être nuisible à la Religion. On voit qu'elle a ses commodités pour l'intelligence de plusieurs textes ; elle est littérale, et n'a pas besoin ni de distinctions, ni de commentaires : quand on l'a exposée, tout est fait : elle se fait entendre tout d'un coup, et s'explique par elle-même.

Dieu créa d'abord, selon nous, cette intelligence parfaite à laquelle s'unit hypostatiquement la sagesse éternelle. A cause de cette union, cette personne s'appelle indifféremment dans l'Écriture *Sagesse incarnée* et *Sagesse créée* : elle est destinée à s'incarner et à devenir homme comme nous. Voilà le commen-

vraisemblable que Dieu, ayant eu pour cette sainte âme une prédilection si singulière que

de vouloir bien accorder à elle seule la plus insigne de toutes les faveurs possibles, qui

cement des voies de Dieu. *Dominus possedit me in initio viarum suarum*, etc. Prov. 8, 22. Autrefois, au lieu de *possedit me*, on lisait, à cause des septantes, *creavit me*. Voyez tout ce chapitre 8.

La sagesse créée, destinée à être homme, était donc présente à la création de l'univers matériel, et elle avait en conséquence de sa propre destination et de son désir immense d'accomplir les volontés de son père, une extrême inclination pour l'humanité, *Cum eo eram cuncta componentis... et deliciæ meæ esse cum filiis hominum*. Prov. 8, 31. *Delectabar per singulos dies*. Ibid. Cela se rapporte à la distinction des six premiers jours du monde. La sagesse créée est à la tête de tout. Son père lui abandonne l'univers entier. *Dabo tibi Gentes hæreditatem tuam, et possessionem tuam terminos terræ*. Ps. 2, 8. Il s'agit de former de ces nations diverses un peuple saint, de ces différents caractères une société qui soit une, de tous ces royaumes périssables un royaume éternel. Ce n'est qu'à cause de ce grand ouvrage, de cette société durable, de ce royaume futur, que Dieu a créé le monde; voilà son véritable dessein.

La sagesse créée s'occupe fortement de l'exécution de ce grand projet; c'est pour cela qu'elle est destinée à prendre chair dans la famille d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Aussi l'âme du Sauveur ne cessa jamais de veiller sur les Israélites et sur la pureté de leur foi. Quoique ce peuple fût conduit et gouverné par les anges, S. Paul dit qu'il fut gouverné sous la direction du Médiateur: *In manu Mediatoris...* Gal. 3, 19. Que les Israélites furent nourris spirituellement dans le désert, et que cette nourriture venait de Jésus-Christ. *Bibebant autem de spiritali, consequente eos petra; petra autem erat Christus*. 1. Cor. 10, 4.

Enfin arriva l'heureux temps où l'Eternel voulut bien naître, où la sagesse devint sensible, où la raison prit un corps. Jésus-Christ n'est plus seulement Médiateur, il est Rédempteur et Sauveur. La souveraine raison n'est plus seulement notre directrice et notre lumière; elle s'humilie pour nous, elle souffre pour nous. Elle nous relève par ses abaissements, de notre indignité originelle, et elle nous rend habiles à devenir ses cohéritiers et ses frères. Enfin, si nous voulons les accepter, elle nous présente tous les moyens d'être heureux éternellement (a).

(a) Avant que nous eussions reçu cet extrait, nous avions déjà fait connaître notre sentiment sur l'opinion qui y est soutenue. Nous avions dit un peu plus haut que deux motifs peuvent, ce semble, faire désirer que cette opinion soit vraie. 1^o Une amoureuse reconnaissance due à cette très-sainte âme par tous les hommes pour le bienfait inestimable de leur rédemption, dont ils lui sont en partie redevables, et dont ils lui témoignent leur gratitude, en souhaitant que sa félicité, son union hypostatique à la nature divine soient aussi anciennes que le monde. 2^o Un louable zèle pour l'honneur de Dieu qui, supposé que cela soit vrai, aurait été pendant au moins quatre mille ans plus glorifié par l'âme seule de Notre-Seigneur unie au Verbe, qu'il ne l'a été et qu'il ne le sera jamais par tous les esprits célestes et par toutes les créatures dans tous les siècles des siècles: mais d'un autre côté, le sentiment commun des théologiens s'oppose à ce qu'on croie que cela soit vrai; ils enseignent que cette sainte âme n'a commencé à exister qu'à l'instant de son union à son corps; ils allèguent en preuve les textes de S. Léon et de deux conciles œcuméniques (6^e et 7^e); mais ces textes ne condamnent, ce semble, que l'erreur des origénistes, qui attribuaient à la sainte âme de Notre-Seigneur une existence antérieure à son union hypostatique au Verbe divin; laquelle union ils soutenaient n'avoir été faite qu'en même temps que le Verbe a pris un corps dans le sein de la Vierge. Erreur exprimée dans ce texte de S. Léon, *quod anima quam salvator assumpsit, prius in cælis sit*

commemorata, quam de Maria Virgine nasceretur, eamque sibi Verbum in utero copularit (Epist. 25 ad Julianum).

Trois passages de l'écriture paraissent favoriser, non le sentiment de ces théologiens, mais l'opinion contraire, dont notre sujet ne demande pas que nous admettions la vérité. Le premier est celui-ci: *Jesús populum de terra Egypti salvans, secundo eos, qui non crediderunt, perdidit: angelos vero, qui non servaverunt suum principatum, sed dereliquerunt suum domicilium, in judicium magni dei, vinculis æternis sub caligine reservavit*. (Jub. 5, 6). S. Jude y donne le nom de Jésus à la personne du Verbe, et lui attribue les opérations y exprimées, avant qu'elle eût été unie à un corps humain. Si, dans le temps de ces opérations, elle n'avait pas été unie à une âme humaine, si alors elle n'avait point été partiellement un Homme-Dieu; si alors elle n'avait eu aucune partie de l'humanité, cet apôtre n'aurait pas dû (ce semble) lui donner ce nom, qui convient à Jésus-Christ d'une manière particulière, en tant que Jésus-Christ a quelque chose de ce qui constitue l'homme, et sans quoi il n'aurait pu être par une condignesatisfaction sauveur de tous les hommes: mais si, dans le temps de ces opérations, le Verbe divin était uni à une âme humaine, le nom de Jésus lui convenait et pouvait lui être attribué, quoiqu'il ne fût pas uni à un corps humain, et qu'il ne fût homme que partiellement. Comme dans le temps où son corps séparé de son âme gisait dans le saint sépulcre, on pouvait dire, *Jésus est descendu dans les enfers*, parce que, quoique alors il eût cessé d'être homme et d'avoir une humanité complète, il avait toutefois quelque chose de ce qui constitue l'homme, il avait une humanité incomplète; de même, posé que, dans le temps des opérations que lui attribue S. Jude, il eût une âme humaine et conséquemment une humanité incomplète, le nom de Jésus lui convenait. Le second passage, *Adorent eum omnes Angeli* (Hebr. 1, 6), renferme, selon S. Chrysostôme et d'autres auteurs, le commandement que Dieu fit à tous les esprits célestes nouvellement créés d'adorer son fils dans le mystère de l'union de la nature divine à la nature humaine. Si dès lors cette union avait commencé à se faire dans l'âme de Jésus-Christ, on conçoit aisément la cause et les suites de ce commandement, qui occasionna la rébellion de Lucifer et des anges apostats, orgueilleusement jaloux de ce que la nature humaine, dont cette âme possédait la principale partie, avait été préférée à la leur pour recevoir une si insigne faveur: mais, posé que cette union n'eût pas alors été commencée, la cause de ce commandement et ses suites ne paraissent point vraisemblables. Le troisième passage, *Primogenitus omnis creaturæ* (Col. 1, 15), regarde Jésus-Christ comme homme; car Jésus-Christ comme Dieu ne peut être dit le premier né entre toutes les créatures (par conséquent que l'une d'entre elles) que dans le sens hérétique des ariens; mais cette dénomination peut lui être donnée à raison de son humanité, dont il avait une moitié dès la naissance du monde, s'il est vrai que dès lors il avait une âme humaine, unie à la nature divine. D'autres textes (Genes. 1, 26; 1 Petr. 1, 11; 1 Cor. 8, 6 et 9. Apoc. 3, 14) favorisent la même opinion, dans laquelle S. Thomas ne trouve qu'un inconvénient qui, n'étant pas certain, n'empêche qu'as qu'elle ne soit probable, du moins par manière d'hypothèse, propre à concilier plusieurs passages de l'écriture. Voici le texte de ce saint docteur: *Est inconveniens, si ponatur quod anima illa fuerit a principio unila, et post modum in utero Virginis incarnata: quia sic ejus anima videretur esse non ejusdem naturæ cum nostris, quæ simul creantur dum corporibus infunduntur. Unde Leo Papa dicit in Epistola ad Julianum, quod non alterius naturæ erat caro Christi, quam nostra: nec alia illi quam ceteris hominibus anima est a principio inspirata*. 3. q. 6. a. 3.

Veut-on se convaincre que l'inconvénient dont parle S. Thomas n'est pas certain? qu'on lise attentivement la seconde partie de notre deuxième instruction sur l'Incarnation, Col. 114 et suiv. On y verra que l'opinion de la pré-existence des âmes avant leur union au corps, ne blesse ni la foi, ni la raison. Qu'on fasse aussi grande attention à ce qu'il ne paraît point vraisemblable que Dieu, ayant eu pour la très-sainte âme de Jésus-Christ une prédilection si singulière, que de vouloir accorder à elle seule la plus insigne de toutes les faveurs possibles, qui est l'union hypostatique à la Divinité, lui ait toutefois refusé pendant tant de siècles celle de l'existence qu'il avait donnée, durant ces mêmes siècles, à un nombre innombrable d'esprits et de corps. Qu'on fasse enfin un mûr examen des trois premières et des deux dernières preuves dont M. Keranflech ap-

est l'union hypostatique à sa divinité, lui ait toutefois refusé pendant tant de siècles celle de l'existence qu'il avait donnée durant ces mêmes siècles à un nombre innombrable d'esprits et de corps ? Quand même, leur ré-

puie son sentiment; il y cite en sa faveur beaucoup de textes sacrés, auxquels l'on peut ajouter, non seulement les trois que nous avons fait valoir, mais encore les passages de plusieurs pères qui, dans leurs ouvrages composés avant le concile de Nicée, attribuent à Jésus-Christ deux naissances; l'une éternelle, l'autre temporelle qui a eu lieu dès la création du monde, et par conséquent a précédé celle qu'il a prise dans le sein de la Vierge. Voyez ces passages dans le traité de M. Tournely, *De Trinitate: Verteres nonnulli, dit-il, quasi duplicem generationem et nativitatem distinguere, unam ab æterno intra Deum, alteram in tempore et extra Deum.*

Voyez aussi le traité de M. l'Herminier, *De Trinitate*, pag. 500 et suivantes. Comparez l'explication que l'un et l'autre donnent à ces passages, avec celle qu'on peut leur donner, en adoptant l'opinion de M. Kéranflech. Jugez ensuite laquelle des deux s'accorde mieux avec les textes ci-dessus rapportés de la sainte Ecriture. Choisissez aussi celle qui vous paraîtra la plus propre à justifier Tertullien, Origène, Tatien, Athénagoras et S. Théophile d'Antioche, accusés par le ministre Jurieu de n'avoir pas admis une parfaite égalité entre les trois personnes divines. Voyez enfin la deuxième partie de notre Instruction sur le mystère de l'Incarnation (Col. 245); vous y remarquerez que, selon M. Bossuet, on doit dire que le Fils de Dieu est sorti de Dieu, non seulement dans l'éternité avant tous les temps, mais aussi dans le temps, lorsque son père, qui l'engendre et le porte éternellement dans son sein, unit à sa personne qui lui est égale et consubstantielle, la nature humaine tout entière: vous en conclurez qu'on peut dire (en supposant que la sainte ame de Jésus-Christ a été unie à sa divinité avant ou dès la création du monde) que sa personne a été engendrée alors, non à raison de sa nature humaine toute entière, mais à raison de la plus noble et principale partie de cette nature, ainsi que nous l'avons ci-devant expliqué. Il vous sera par là facile de donner un sens orthodoxe aux expressions de Tertullien et des autres pères, qui ont attribué au Fils de Dieu une génération ou naissance temporelle, distinguée de celle qu'il a reçue, selon M. Bossuet, dans le temps que sa nature humaine tout entière a été unie à sa nature divine. Ces expressions paraissent peu susceptibles de la bénigne interprétation, par laquelle les théologiens tâchent de les concilier avec le dogme catholique. Des auteurs illustres, notamment M. Huet, évêque d'Avranches, et le P. Petau, avouent qu'elles sont erronées et favorables à l'hérésie arienne. Les sociniens tirent de cet aveu un grand avantage, que leur ôte l'opinion de M. Kéranflech; elle devient par là de plus en plus digne d'être adoptée comme probable et utile.

Finissons en examinant ce que lui opposent ses adversaires qui, en soutenant le sentiment contraire, osent le qualifier de dogme de foi; ils se fondent 1^o sur des textes de l'Ecriture que nous indiquons (Isaï. 7, 14; Luc. 1, 3; Gal. 4, 4); mais il suffit de les lire pour voir qu'ils prouvent seulement que Jésus-Christ, Fils de Dieu, a été conçu, engendré, fait d'une femme, lorsque son ame a été unie à son corps dans le sein de Marie.

2^o Sur les passages de deux Conciles et de S. Léon, dont nous avons ci-dessus parlé. Mais nous avons observé qu'on en peut uniquement inférer que l'ame de Jésus-Christ n'a jamais existé sans son union à la personne du Verbe.

3^o Sur l'autorité de Justinien, qui, dans sa lettre à Menas, anathématisa quiconque dit que cette sainte ame a existé et a été unie au Verbe divin avant l'incarnation. Mais cet empereur, qu'on a justement blâmé de s'être ingéré témérairement dans la décision des affaires ecclésiastiques, avait-il droit de prononcer de son chef un tel anathème concernant la doctrine dont il n'était pas juge?

Enfin sur la raison alléguée par S. Thomas et ci-dessus exposée: mais cette raison est-elle solide? Quand même il ne serait ni vrai ni probable que toutes nos ames ont existé avant leur union à nos corps, devrait-on en conclure que, si l'ame de Jésus-Christ avait, par une faveur singulière de Dieu, existé avant d'être unie à son corps, elle ne serait pas du même genre ou de la même espèce que celles des autres hommes? Nullement: quelque grand que fût un tel bienfait, qui lui eût été accordé préférentiellement à eux tous, il eût cependant été fort inférieur à celui de l'union hypostatique, dont toutefois la concession faite à elle seule n'empêche pas qu'elle ne soit de la même espèce que nos ames.

pliquons-nous, cela ne serait pas vraisemblable; quand même il serait non seulement bien probable, mais encore bien vrai, que l'ame de Jésus-Christ a, dès la naissance du monde, été créée, unie au Verbe, et établie de Dieu cause occasionnelle de la grace pour les anges comme pour les hommes, notre raisonnement ne laisserait pas de conserver sa force comme un argument *ad hominem* vis-à-vis ce philosophe, qui n'a jamais attribué à l'ame de Jésus-Christ une existence antérieure à son union au corps formé dans le sein de la Vierge.

Dernier défaut. Pourquoi, selon le père Mallebranche, Dieu a-t-il établi des causes occasionnelles de la grace qui déterminent à des effets particuliers ses volontés générales? C'est pour plusieurs raisons prises de ses attributs, spécialement de sa sagesse, qui par là lui fait suivre une voie plus simple, et lui épargne des volontés particulières. Elle ne lui en épargne aucune, dit l'auteur de l'Action de Dieu sur les créatures (1); la preuve qu'il en donne paraît péremptoire, mais elle ne remonte pas à la source de cet établissement: il a pour principe (2) et pour fin de faire en sorte que Dieu tire plus de gloire, reçoive plus de louanges et de remerciements pour les faveurs accordées par le canal des causes occasionnelles de la grace, que s'il les accordait immédiatement et par lui seul; puisque, dans ce dernier cas, il ne serait loué, remercié, aimé en considération de ses faveurs que par les personnes qui les auraient reçues; au lieu que dans le cas présent il l'est de plus, et en outre par les créatures qui les leur ont obtenues, c'est-à-dire, par la volonté humaine de Jésus-Christ, et par la sainte Vierge, dont les hommages d'amour et de gratitude (relatifs à ces mêmes faveurs) rendent beaucoup plus d'honneur et de gloire à Dieu que ceux des personnes à qui elles les ont procurées par leur intercession.

Le même auteur relève d'autres défauts dans les opinions du père Mallebranche et les combat avec beaucoup de force; mais il pousse trop loin sa rigoureuse critique. Il va jusqu'à le blâmer de soutenir que c'est la volonté humaine de Jésus-Christ qui, comme cause occasionnelle, détermine souvent la volonté divine dans l'ordre de la grace, et il prétend que c'est toujours la volonté divine qui détermine la volonté humaine dont elle ne dépend pas, et dont il serait indigne d'elle

(1) Voyons s'il est vrai que ces volontés épargnent quelque chose à Dieu. Soit qu'on admette des volontés générales, soit des volontés particulières, il me semble qu'il faut tout autant d'actions de sa part, pour produire ce qu'il produit. Dans le système des volontés générales, c'est toujours Dieu qui agit immédiatement, et qui n'agit que parce qu'il veut agir. L'ame de Jésus-Christ désire que la grace soit donnée à Pierre, à Jacques et à Jean. Il faut que Dieu veuille donner la grace à Pierre, la donner à Jacques et à Jean. Voilà trois volontés (pour parler humainement), voilà trois actions. Dans le système ordinaire des volontés particulières, il n'y a non plus que trois volontés. Tom. 4, pag. 260.

(2) Voyez notre 1^{re} Instruction sur l'Incarnation, col. 217.

de dépendre. Mais, ainsi que nous l'avons observé ailleurs (*Col. 205 et suiv.*), il y a deux espèces de dépendance, l'une involontaire et forcée; l'autre volontaire et libre. La première dégraderait l'Etre souverainement parfait; mais la seconde ne le déshonore pas. Nous en avons donné pour preuve plusieurs exemples auxquels nous ajoutons ici le suivant. L'homme, quoique pécheur, a le pouvoir de remuer et d'arrêter son bras, suivant son bon plaisir. Donc, selon les diverses volontés de l'homme, les esprits animaux sont déterminés à produire ou à arrêter certains mouvements dans son corps. Ce qui certainement ne se fait point par la loi générale de la communication des mouvements; car, sans ces volontés différentes de l'homme, son bras n'aurait point été remué ni arrêté, et la loi générale de la communication des mouvements, quoique établie de Dieu, n'aurait pas eu ces effets. Ainsi la volonté de Dieu est, en cette rencontre, soumise à celle de l'homme pécheur, et en est dépendante comme une cause occasionnelle.

Nous nous servons de ces mots *cause occasionnelle* ou *morale* par opposition à ce qu'on appelle *cause physique*, qui produit immédiatement et par elle-même, par sa propre vertu, son effet; au lieu que la cause occasionnelle ou mitoyenne ou morale ne produit le sien que médiatement et par le canal d'une autre qu'elle excite ou détermine à agir. Ainsi les sacrements (selon l'opinion de la plupart des théologiens) sont cause morale de la grace; les prières faites comme il faut sont la cause morale des faveurs qu'elles obtiennent; les labourages, les ensemencements, les cultures de terres sont la cause morale ou mitoyenne de leur fertilité, parce que c'est tout cela qui engage Dieu à les rendre fécondes. Comme Dieu a fait librement dépendre de tout cela l'exécution particulière de la volonté générale qu'il a de fertiliser les campagnes; de même il a fait dépendre des actes libres de la volonté humaine de Jésus-Christ, l'accomplissement particulier de la volonté générale qu'il a de sauver les hommes, pourvu et à condition qu'ils coopèrent aux grâces que leur procure Jésus-Christ, et qui sont le prix de ses souffrances et de ses prières ou demandes. *Demandez-moi, lui a dit Dieu, et je vous donnerai les nations pour votre héritage (Psal. 2, 8).* Demandes qui peuvent en plusieurs cas être supposées relatives et proportionnées (par rapport aux grâces futures) à la manière dont ils ont plus ou moins coopéré aux grâces précédentes. Ainsi leur salut dépend tout à la fois et de la volonté divine et de la volonté humaine du Verbe et de leur propre volonté, maîtresse de bien user des grâces de *probation*, et de mériter par là ces grâces d'élite et de rémunération qui sont accordées, parce qu'elles sont prévues efficaces. Si donc ils ne reçoivent pas celles-ci, ils n'ont pas sujet de se plaindre d'en être privés, puisqu'il n'a tenu qu'à eux de les recevoir, en usant bien de celles-là.

Mais, demande l'incrédule, n'ont-ils pas sujet de se plaindre de ce que Dieu leur donne celles-là, quoiqu'il ne les prévienne pas efficacement, et même quoiqu'il les prévienne inefficacement? non, car en les leur donnant, il suit sagement des lois générales, dont il fait dépendre l'application aux cas particuliers, non de sa seule prescience, ni de son seul bon plaisir, mais de la nature des agents libres et de la diversité des circonstances, variées au gré des causes occasionnelles qui, par leur choix, déterminent et fixent sa volonté. Eclaircissons ceci par des suppositions qui doivent être admises par l'incrédule, puisqu'elles ont toutes les conditions requises par Bayle (*Dict. hist., t. 4, p. 92*), pour une bonne hypothèse, savoir, qu'elle ne renferme aucune contradiction, et qu'elle donne raison des phénomènes.

Supposons qu'il y a entre les âmes humaines, comme entre les intelligences angéliques, une différence spécifique de perfection, et par conséquent une inégalité de nature. Supposons encore que Dieu ait établi une loi générale de se régler dans la distribution de ses grâces sur la nature des agents libres; n'est-il pas clair qu'on peut donner raison pourquoi les grâces de *probation* sont distribuées inégalement aux âmes, en sorte que les unes en reçoivent plus, les autres moins, à proportion du plus ou du moins de perfection essentielle de leur nature? N'est-il pas clair que celles qui en reçoivent de moindres, n'ont pas sujet de s'en plaindre, puisque cette inégalité ne provient ni du seul bon plaisir de Dieu, ni de sa prescience, mais de leur propre nature qu'il n'est pas en son pouvoir de changer?

Supposons avec plusieurs théologiens qu'il y a des pécheurs que l'atrocité de leurs crimes et la force de leurs habitudes perverses et invétérées endurcissent tellement dans le mal qu'il est moralement impossible qu'ils se convertissent, et des justes que leur fervente assiduité à la prière et leur longue persévérance dans le service de Dieu affermissent tellement dans le bien, qu'il est moralement impossible qu'ils se perversissent; n'est-il pas évident que, si cela est, on en peut donner pour raison que, conformément à une loi générale sagement établie pour la punition des méchants et la rémunération des bons, même dès cette vie, il y a une certaine mesure et quantité de grâces de *probation*, après lesquelles Dieu donne à ceux qui en ont constamment abusé, des grâces prévues inefficaces à cause de cet abus capable par sa nature d'engendrer une espèce d'incorrigibilité, et à ceux qui en ont constamment bien usé, des grâces prévues efficaces et opératrices du salut, à cause de ce bon usage propre par sa nature à produire une espèce d'impuissance de tomber en état de péché et de damnation?

Supposons que Dieu a établi pour cause occasionnelle de la concession des grâces prochainement dispositives à la foi, par rapport aux Tunquinois et aux Siamois, la prédication d'un missionnaire qui, s'il eût mené

une vie sobre et sagement réglée, aurait vécu assez longtemps pour annoncer l'Evangile aux uns et aux autres de ces peuples. Supposons ensuite que ce missionnaire ayant abrégé ses jours par l'intempérance, ou par par des austérités excessives et indiscrettes, n'a eu que le temps de prêcher dans le Tunquin, et a été empêché par une mort prématurée d'aller à Siam. Dans cette hypothèse, pourquoi les Siamois sont-ils privés de la prédication évangélique, et conséquemment des grâces prochaines de la vocation à la foi? Faut-il attribuer la cause de cette privation à la prescience de Dieu et à son seul bon plaisir? Ne faut-il pas l'attribuer à la blâmable conduite de ce missionnaire, qui s'est mis hors d'état de seconder les vues miséricordieuses de la Providence sur cette nation? Ne faut-il point pareillement rejeter sur le défaut de science ou de zèle dans les pasteurs, la cause pour laquelle sont privés de moyens plus abondants de salut grand nombre de leurs ouailles, qui ne sont ni suffisamment instruites, ni dignement préparées à bien recevoir les sacrements? Si les uns ont plus et les autres moins de secours spirituels et de moyens de salut, cela peut venir non pas précisément de ce que Dieu veut, d'une volonté particulière et absolue, favoriser plus celles-là que celles-ci, mais de ce que sa volonté générale et conditionnelle de les favoriser également, pourvu que leurs pasteurs accomplissent également leurs devoirs, se trouve fixée et déterminée par l'inégalité de leur accomplissement (comme par une cause occasionnelle d'effets contingents et casuels) à leur accorder des faveurs inégales, de sorte qu'on peut dire que ce qui leur arrive différemment, leur échoit comme par sort. Expression remarquable dont s'est servi S. Paul pour faire entendre aux premiers chrétiens, qui avaient été favorisés du don de la vocation à la foi, préférablement à beaucoup d'infidèles, qu'ils ne devaient pas se glorifier de cette faveur, ni attribuer cette préférence à leurs propres mérites, puisqu'elle leur était échue comme par sort, (*Sorte vocati* (Eph. 1, 11). Dans le sort, dit le père Calmet en commentant ce texte, *on n'a nul égard au mérite*. Expression aussi bien propre à faire entendre que ceux qui n'avaient pas été favorisés du même don, n'avaient nul sujet de se plaindre. 1° Il ne leur était pas dû. 2° Ils s'en étaient rendus indignes par l'abus qu'ils avaient fait des secours généraux du salut, en transgressant la loi naturelle. 3° Comme, lorsqu'un prince, qui veut bien faire grâce à l'un ou à l'autre de deux criminels, les fait tous deux tirer au sort; celui à qui le sort est défavorable ne doit pas attribuer la source de cette défaveur à ce prince, mais à une cause occasionnelle qui a déterminé sa volonté en faveur de l'autre criminel; de même la raison pour laquelle plusieurs des nations infidèles, du temps de S. Paul, n'avaient pas été prochainement appelées à la foi, pouvait provenir non pas précisément et directement du bon plaisir de Dieu, qui ne voulait pas moins leur

salut que celui des autres, mais du bon plaisir de quelques agents libres qui, comme causes occasionnelles, avaient fixé déterminément sa volonté par leur choix favorable à d'autres peuples, auxquels ils avaient donné la préférence pour leur annoncer l'Evangile.

Supposons que Dieu a établi, pour causes occasionnelles de la grace, Jésus-Christ, la sainte Vierge, les anges, les saints, et qu'en conséquence de leur médiation et intercession plus favorables aux nations chrétiennes qu'aux nations infidèles, il accorde des grâces de *probation* plus abondantes et plus fortes à celles-là qu'à celles-ci; celles-ci, à qui d'ailleurs il donne ou offre des secours (1) généraux et des moyens suffisants de salut, ont-elles lieu de se plaindre de sa conduite à leur égard, comme si s'était son seul bon plaisir et sa prescience qui fussent cause qu'il ne les traite pas aussi favorablement que les nations chrétiennes; et comme s'il n'y avait point eu de causes occasionnelles qui, par leur choix, aient déterminé et fixé sa volonté? Si l'incrédule demande pourquoi Dieu ne les a pas mises du nombre de ces nations chrétiennes, ne doit-il pas être satisfait des raisons alléguées ci-dessus (*Col. 332 et suiv.*)? Pourquoi les hommes naissent dans un pays plutôt que dans un autre, et pourquoi telles âmes conviennent naturellement à tels corps, et tels corps à telles âmes?

Supposons, conformément à ces paroles de l'Evangile, *Priez le maître de la moisson d'envoyer des ouvriers* (Luc. 10, 1). *Allez, enseignez toutes les nations* (Matth. 28, 19); supposons que les prières des fidèles et les prédications des apôtres, des septante disciples et de leurs successeurs, ont été établies de Dieu causes occasionnelles des grâces destinées à la conversion des peuples infidèles, n'avons-nous pas raison d'en conclure que, si la foi n'a pas encore été prêchée par toute la terre, ce n'est point à la volonté ou à la prescience de Dieu qu'il faut en attribuer la cause, mais à la négligence des fidèles qui ne prient pas, ou qui prient mal, et des ministres (2) de la religion, parmi lesquels il y

(1) L'un des principaux secours que nous avons ci-devant expliqués, est le dogme de l'immortalité de l'âme, qui a été, dit le P. Calmet, commun non seulement parmi les Chaldéens, les Egyptiens, les Hébreux, les Indiens et les autres Orientaux, mais aussi chez les Latins et chez les peuples barbares; en sorte qu'on peut le regarder comme une maxime reçue de tout le monde : *Cum de animarum aeternitate disserimus, non leve momentum apud nos habet consensus hominum aut timentium inferos, aut colentium. Utar hac persuasionem publica*, dit Sénèque (Ep. 11, c. 1). Ils ont cru des peines et des récompenses après cette vie; et l'idée que les Es-éniens s'étaient formée du paradis et de l'enfer était tout-à-fait semblable à celle que les Egyptiens, et, à leur imitation, Homère et les Grecs s'en étaient faite. *Comment. t. 6, pag. 145.*

(2) La plupart des ministres de la Religion ont, il est vrai, des emplois qui, demandant résidence, ne leur permettent pas de se dévouer aux missions étrangères; mais parmi eux combien de riches bénéficiers qui pourraient contribuer à l'augmentation du

en a beaucoup que Dieu appelle en vain aux fonctions aussi glorieuses et méritoires que pénibles et laborieuses des missions étrangères ? Combien qui manquent à leur vocation par défaut de zèle pour la gloire de Dieu et le salut des âmes, par excès d'attaché à leurs parents, à leurs amis, à leur patrie, par crainte de travail, par amour d'une vie commode, oisive, ou seulement occupée d'affaires séculières ou de sciences profanes ! *Il me vient souvent une pensée*, disait S. François Xavier dans une de ses lettres, *de parcourir les académies de l'Europe, principalement celle de Paris, et de crier de toutes mes forces à ceux qui ont plus de savoir que de charité : Ah ! combien d'âmes perdent le ciel et tombent dans les enfers par votre faute ! Je prends Dieu à témoin que, ne pouvant retourner en Europe, j'ai presque résolu d'écrire à l'université de Paris, nommément à nos maîtres Cornet et Picard, pour leur déclarer que des millions d'idolâtres se convertiraient sans peine, s'il y avait beaucoup de personnes qui cherchassent les intérêts de Jésus-Christ, et non les leurs* (Vie du Saint, par le père Bouhours, t. 1, p. 184).

On lit dans la vie du même saint (Tom. 1, p. 168) que, prêchant un jour à Goa, il se mit à déplorer d'un air pathétique la damnation éternelle de tant d'Indiens, et qu'il fit comprendre à ses auditeurs que le salut de cette nation idolâtre dépendait d'eux en quelque manière. *Je ne prétends pas*, leur dit-il, *que vous alliez vous-mêmes à la conquête des âmes, ni que vous appreniez des langues barbares pour travailler à la conversion des Gentils. Ce que je vous demande au nom de Jésus-Christ, c'est que vous donniez chacun quelque chose pour entretenir les nouveaux chrétiens : vous ferez par là ce que vous ne pouvez faire par le ministère de la parole, et vous gagnerez avec vos biens temporels ces âmes immortelles pour qui le Sauveur du monde a répandu tout son sang.*

Si donc l'Evangile n'est pas prêché autant qu'il serait à désirer, ce n'est pas la faute de Dieu, qui a fait dépendre cette prédication de l'accomplissement des conditions laissées à la liberté des hommes. Il fait, de son côté, par sa grace donnée ou offerte, tout ce qu'il doit pour qu'elles soient accomplies ; mais si elles ne le sont point, parce que les agents libres, dont il n'est pas tenu d'empêcher ou de gêner l'usage du franc arbitre, ne font point de leur côté tout ce qu'ils doivent ; si, en consé-

fruit de ces missions, en consacrant une partie de leurs revenus à augmenter, par de charitables fondations, le nombre des catéchistes que les missionnaires choisissent parmi les plus fervents néophytes, et qui leur sont très-utiles pour la propagation de la foi ! Combien qui, en omettant cette œuvre de miséricorde spirituelle, dont le prix est inestimable, doivent craindre le reproche que S. Paul fait à ceux qui cherchent leurs intérêts et non ceux de Jésus-Christ (Phil. 2, 21), puisqu'ils peuvent aisément et ne veulent nullement employer un moyen si propre à le faire connaître et à lui procurer des adorateurs en esprit et en vérité, parmi tant de nations qui ignorent son saint nom, par lequel seul elles doivent être sauvées !

quence, l'Evangile n'est point annoncé aux infidèles, ceux-ci, il est vrai, sont inexcusables, lorsque n'usant pas bien des secours éloignés et généraux qu'ils reçoivent, ils se rendent indignes que Dieu leur en accorde de prochains et de spéciaux ; souvent même le refus qu'il leur fait de ceux-ci, dont il prévoit, à cause de leurs mauvaises dispositions, qu'ils abuseraient, s'il les leur donnait, est de sa part un trait de bonté et de miséricorde ; mais leur infidélité négative est-elle un péché ? Non ; ils ne sont point coupables, et ils ne seront point punis pour n'avoir point cru ce qu'ils ignoraient invinciblement (1), et ce que par conséquent ils étaient dans l'impuissance de croire. Dieu ne demande point l'impossible : souverainement équitable, il n'exige que l'emploi du talent qu'il a confié. Ainsi s'exprime la Sorbonne dans sa censure des propositions de J.-J. Rousseau, qui énoncent que, selon la religion chrétienne, c'est un crime digne des peines éternelles de n'avoir point la foi, parce qu'on n'a jamais entendu parler de la révélation, et qu'ainsi Dieu punit des hommes pour être nés dans tel ou tel pays où la foi n'a pas été prêchée ; qu'il est un Dieu partial qui commence par choisir un peuple et proscrire le reste du genre humain, et qui destine à un supplice éternel le plus grand nombre de ses créatures. Ces propositions, qui ne sont qu'un tissu de calomnies contre la croyance catholique, ont été justement condamnées par cette célèbre école qui, depuis tant de siècles est le fléau de l'irreligion, la terreur de l'hérésie, le séjour de la saine doctrine.

Loin d'y enseigner que Dieu destine au supplice éternel la plupart de ses créatures, on y enseigne, d'après le Docteur des nations, que Dieu veut sauver tous les hommes, et on y soutient avec toute liberté le sentiment de la prédestination subséquente à la prévision des mérites, comme une opinion très-orthodoxe, très-digne des grands éloges que S. François de Sales (2) lui a donnés

(1) Quoique, par le bon usage des secours éloignés, ils eussent pu obtenir des secours prochains pour acquérir la foi, cependant comme ils ignoraient invinciblement qu'à ce bon usage fût attachée cette acquisition, ils sont à la vérité criminels en ce qu'ils n'ont pas bien usé des moyens éloignés qu'ils avaient pour parvenir à la foi ; mais ils ne le sont pas, en ce qu'ils n'y sont point parvenus. De même qu'en supposant qu'un maître eût résolu de récompenser par une gratification extraordinaire l'obéissance d'un domestique, et que ce domestique lui eût désobéi sans avoir connaissance de cette résolution, sa désobéissance, il est vrai, serait un péché, mais ce n'en serait pas un de n'avoir pas obtenu la gratification qu'il ignorait invinciblement lui être destinée, au cas qu'il eût obéi.

(2) En admettant avec le S. Evêque de Genève un ordre de saints privilégiés qui ont été prédestinés avant les mérites prévus, on résout sans peine la principale difficulté qu'on oppose à son sentiment sur la prédestination subséquente à la prévision des mérites des autres saints, et qu'on tire de ce qu'il faut admettre une prédilection ou bienveillance particulière de Dieu pour tous ceux des hommes qui sont sauvés. Voyez ce qui a été dit ci-dessus, p. 174.

dans sa fameuse lettre à Lessius, très-propre à inspirer la pratique fervente et constante des bonnes œuvres, par lesquelles le Prince des apôtres ordonne aux fidèles de rendre certaine leur vocation et leur élection; très-propre enfin à convaincre l'incrédule que Dieu ne fait pas acception des personnes, et qu'il n'est ni partial ni injuste dans la distribution inégale des dons de sa grace. Outre qu'il est le maître de ses faveurs, nous avons d'ailleurs fait voir ci-dessus (*Col. 718 et suiv.*) que les avantages et les désavantages qui en résultent de part et d'autre pour celui qui en est plus gratifié et pour celui qui en est moins favorisé, étant comparés ensemble, ils se contrebalancent en quelque sorte, et qu'il s'y trouve une espèce de compensation qui fait que le moins favorisé n'a nul sujet de se plaindre et d'envier le sort du plus gratifié, à qui on demandera beaucoup, parce qu'il aura beaucoup reçu, au lieu qu'on demandera peu à lui, parce qu'il aura peu reçu.

Nous avons montré que moins un homme reçoit de grands dons de Dieu, moins il a de grandes obligations à remplir, moins de grands dangers à courir du côté des tentations d'orgueil ou de vaine gloire, moins de grandes rigueurs à craindre dans le compte qu'il lui en faudra rendre, moins de grandes punitions à endurer s'il est ingrat, ou négligent, ou dissipateur, moins de difficulté à user de tous ses dons, et plus de facilité à en mériter une pleine récompense (*2 Joan. 8*), comme ce serviteur de l'Evangile à qui il fut dit : *Courage, bon serviteur, parce que vous avez été fidèle en peu de chose, je vous établirai sur beaucoup d'autres (Matth. 25, 23)* : il pourra même arriver qu'il soit beaucoup plus récompensé pour avoir fait valoir ses deux talents, que celui qui en ayant reçu cinq, et n'en ayant pas fait à proportion un si bon usage, ne sera pas autant rémunéré par ce juste Juge, qui rendra à chacun selon ses œuvres (*Rom. 26*). Il pourra arriver que celui qui aurait été mis dans l'ordre des Séraphins (1), parmi lesquels une place lui était destinée, si avec ses cinq talents il en avait gagné cinq autres, n'obtienne dans le ciel une place que dans l'ordre des archanges, parce qu'il n'a acquis que quatre autres talents; qu'au contraire celui qui n'a reçu que deux talents, et qui n'était primitivement destiné qu'à être placé parmi les archanges, dans le cas qu'il n'eût acquis que deux autres talents, soit mis dans l'ordre des séraphins, parce qu'avec ses deux talents, en ayant gagné quatre autres, il aura mérité d'être substitué à celui qui, en ayant reçu cinq, n'en aura pas gagné cinq autres. C'est ainsi

En admettant avec d'anciens théologiens cette sentence qu'ils attribuaient à S. Augustin, *Si non es prædestinatus, fac ut prædestineris*, on concilie plusieurs textes opposés, ce semble, les uns aux autres, dans les écrits des pères grecs et latins. On procure aussi des motifs de consolation, d'encouragement, de paix, de confiance contre les tentations de pusillanimité, d'inquiétude, de relâchement, de désespoir.

(1) Voyez là-dessus notre présente Instruction, col. 691.

qu'il arrive que de deux étudiants, dont l'un a beaucoup plus, et l'autre beaucoup moins de dispositions naturelles pour réussir et pour mériter un des premiers rangs dans sa classe, celui-là ne s'appliquant pas à beaucoup près à l'étude autant que celui-ci, n'obtient qu'une place inférieure à celle de son rival qu'il aurait pu et dû beaucoup surpasser. C'est ainsi qu'il arrive que de deux laboureurs, dont l'un ayant une terre très-bonne à cultiver, la cultive mal ou moins bien, l'autre en ayant une moins bonne, la cultive mieux, le dernier recueille une moisson plus abondante que le premier. Ainsi se vérifient dans l'ordre, soit de la nature, soit de la grace, soit de la gloire, ces oracles de l'Ecriture : *Celui qui sème peu, moissonnera peu; celui qui sème avec abondance, moissonnera aussi avec abondance (2 Cor. 9, 6)*. *La main qui travaille lâchement ne produit que de l'indigence; mais la main des hommes courageux leur acquiert de grandes richesses (Prov. 10, 4)*, et *l'âme de ceux qui travaillent s'engraïssera (Prov. 13, 4)*. *Seigneur, vous serez saint avec le saint, innocent avec l'innocent, élu avec l'élu (Psal. 17, 26)*; ou, comme porte une autre version, *vous serez bon avec celui qui est bon; Vous serez libéral avec celui qui est libéral*. Etre libéral envers quelqu'un (1), c'est lui donner plus qu'on ne lui

(1) Celui qui a un très-grand soin de plaire à Dieu, non seulement dans les choses de devoir, mais aussi dans celles de surérogation, et qui ne regardent qu'une perfection plus éminente, et non seulement dans les plus grandes, mais aussi dans les moindres; celui-là est véritablement libéral envers Dieu, et Dieu en récompense est pareillement très-libéral envers lui. Car il fait ses favoris et ses bien-aimés de ceux qui en usent de cette sorte; il verse abondamment ses bénédictions sur eux; et non seulement il leur donne les secours généraux qui suffisent pour résister aux tentations, mais il leur départit encore les grâces spéciales, surabondantes et efficaces, par le moyen desquelles ils demeureront toujours victorieux de toutes les attaques du démon. Mais si vous n'êtes libéral envers Dieu, comment voulez-vous qu'il le soit envers vous? Et si vous êtes avare envers lui, ne méritez-vous pas qu'il en use envers vous de la même sorte? *Perfect. Chrét., t. 1, pag. 107.*

Le même auteur remarque (*Ibid. 543*) que celui qui travaille, et qui apporte autant de soin qu'un autre à s'acquitter de ce qu'on lui a commandé, mérite autant que lui, quoique peut-être il ne fasse pas tant de choses. Par exemple, si je prends autant de peine à prêcher que vous, et que cependant je prêche mal et que vous prêchiez bien, il se peut faire que je mérite en cela autant que vous, et peut-être davantage, parce que je fais tout ce que je puis, et que peut-être vous pourriez faire encore quelque chose de plus. Il en est de même pour les études: quoique celui qui étudie avec vous réussisse mal, et que vous fassiez de grands progrès; qu'il soit très-ignorant, et vous très-habile; il se peut faire qu'il mérite plus dans son ignorance que vous dans votre savoir. Pareillement en matière de charges, si je ne m'acquitte pas si bien de la mienne que vous de la vôtre, et que mes forces et la portée de mon esprit ne s'étendent pas si avant, il pourra se faire qu'il y ait plus de mérite dans le peu que je fais, qu'il y en a en tout ce que vous faites. Et sans doute cette considération pourra beaucoup servir, et pour étouffer les mouvements de vaine gloire en ceux qui ont de

doit ; car ne faire simplement que lui rendre ce qui lui appartient, ce n'est pas là libéralité, mais justice.

Nous avons prouvé par là le premier de ces trois principes d'équité. 1^o Etre en droit de ne distribuer aucun des dons qu'on peut faire, c'est être aussi en droit d'en distribuer d'inégaux aux personnes à qui on veut bien en faire. 2^o L'inégalité des dons est justement proportionnée à l'inégalité des dispositions de celui qui ne les demandant pas, ou les demandant mal, ou les payant d'ingratitude, ou mettant obstacle à leur réception, ne les reçoit pas, ou en reçoit moins que celui qui tient une conduite tout opposée. 3^o Quelque inégaux que soient les moyens de salut, un homme qui, par le bon usage des secours éloignés et généraux, peut en obtenir de prochains et de spéciaux, ne doit pas se plaindre de cette inégalité.

A ces principes nous en avons ajouté un autre conforme à la doctrine de S. Augustin et de plusieurs autres SS. pères, qui ont recours à la prévision divine pour répondre à cette question qui leur était proposée par les païens ; *Pourquoi Jésus-Christ a-t-il été si longtemps à venir au monde ?* Nous avons réfuté des objections spécieuses qui attaquent cette prévision que les théologiens nomment science des futurs conditionnels. Nous avons apporté plusieurs solutions dont la principale est du P. Thomassin, et en y joignant celle de l'auteur des *Eléments de Métaphysique* (1), nous avons exposé le pour et le contre de l'opinion d'un théologien qui en donne une autre par manière d'hypothèse. Sans nous déclarer pour cette opinion, nous en avons laissé le jugement aux personnes qu'un examen mûr et impartial mettra en état d'en connaître la vérité ou la fausseté. Nous croyons que l'une ou l'autre de ces solutions a de quoi résoudre ce que les difficultés de l'incrédule ont de plus captieux, surtout si l'on y ajoute ce que nous avons prouvé ailleurs (Col. 364), qu'on a droit de supposer que Dieu en donnant telles ou telles

meilleures qualités que les autres, et pour empêcher que ceux qui ont moins d'esprit et de talent ne perdent courage par la connaissance de leur incapacité.

(1) Joignons-y encore celle d'un illustre prélat (M. l'archevêque de Vienne) qui, dans un de ses ouvrages dont nous recommandons à nos diocésains la lecture, a convaincu aussi éloquemment que savamment l'incrédulité par les prophéties. « S'il est vrai, dit-il, s'il est certain, s'il est infailible, que l'homme fera ce que Dieu a prévu, ce n'est pas précisément à cause que Dieu l'a prévu ainsi ; mais au contraire Dieu ne l'a prévu qu'à cause que l'homme devait agir ainsi : en sorte que la prescience divine, quoique antérieure dans l'ordre des temps, selon notre manière de concevoir, à l'action de l'homme, n'en détermine pas néanmoins l'existence, mais plutôt la suppose future ; semblable à la présence d'un homme qui, témoin oculaire d'une action, ne peut se tromper dans ce qu'il voit de ses propres yeux, sans que sa présence soit cause de ce qui se fait devant lui. Mais l'auteur de l'action agit avec une entière liberté, et il pouvait faire, en agissant autrement, que le témoin qui regarde, vit une action toute différente. »

disposé à les lui donner, quand même il n'eût pas prévu que cet agent en abuserait. Nous nous sommes servis de deux traits d'histoire tirés du premier livre des Machabées (Cap. 13, 17 et seq.), et bien analogues à notre sujet. On y lit que Simon, frère de Jonathas, détenu dans les fers par le général Tryphon qui, pour sa rançon, lui avait demandé cent talents, prévoyait bien que ce général, infidèle à sa promesse après avoir reçu cette somme, ne mettrait point Jonathas en liberté. Il ne laissa pas néanmoins de la lui envoyer ; par quel motif ? Par la crainte que s'il ne l'avait pas envoyée il ne se fût attiré une grande haine de la part du peuple d'Israël qui eût dit : Jonathas est péri à cause qu'on n'a point envoyé cet argent ; motif qui aurait eu lieu quand même Simon n'eût pas prévu ce qui arriva, savoir, que Jonathas, malgré l'envoi de sa rançon, ne recouvra point sa liberté et perdit la vie. Simon donc, en vertu de ce motif, était disposé à envoyer cette somme, soit qu'il eût prévu qu'elle produirait l'effet pour lequel il la donnait, soit qu'il eût prévu le contraire, et il l'aurait également envoyée dans l'une et l'autre hypothèse de prévision ou de non prévision du procédé de Tryphon, parce que, dans l'une et dans l'autre, il aurait eu la même raison de tenir la même conduite pour ne pas se rendre odieux à sa nation. De même dans le cas que Dieu n'eût pas prévu le péché de Judas, il eût eu le même motif de lui donner les mêmes grâces que dans celui où il l'a prévu, parce que, dans l'un et dans l'autre cas, ce motif eût été d'exercer ou sa libéralité rémunératrice de la vertu, ou sa justice vengeresse du crime. Ces deux perfections (toutes deux infinies) sont égales en Dieu. Dieu les aime également. La manifestation de l'une ou de l'autre lui fournit un motif égal, et le rend également disposé à donner les mêmes secours, soit qu'il en prévoie le bon usage, soit qu'il en prévoie l'abus.

On lit dans le même livre qu'Alexandre le Grand, aux approches de la mort, partagea son empire aux grands de sa cour qui avaient été nourris avec lui dès leur jeunesse (Ibid. 1, 7), et qui l'avaient accompagné dans ses conquêtes. Il voulut par là leur témoigner son amitié, et récompenser leurs services. Motifs qui eussent fait sur son esprit et sur son cœur une égale impression, quand même il n'aurait pas prévu ce qui arriva, que non contents de ce qu'il leur assignait, ils se feraient la guerre les uns aux autres, pour agrandir leurs Etats. Il le prévoyait en effet, suivant le récit des historiens qui lui mettent dans la bouche ces paroles : *Je sais, je prédis, et je vois, pour ainsi dire, de mes yeux combien de sang on répandra pour cette cause, et par combien de morts et de carnages on expiera mes mânes.* Mais cette prévoyance étant tout à fait étrangère au motif qui l'engageait à leur partager son empire, n'empêchait pas qu'il ne fût également disposé à faire ce partage ; quand même il n'eût rien

prévu, ou qu'il eût prévu le contraire. Il est facile de faire l'application de cet exemple à la prévision divine, qui n'influe nullement sur le motif de la concession des graces de Dieu également disposé à les accorder, quand même il n'en aurait pas prévu l'abus, et qu'au contraire il aurait prévu que ceux qui en abusent en eussent fait, ainsi qu'ils le peuvent, bon usage.

Ainsi la prévision divine de la chute de nos premiers parents, placés en telles circonstances, n'en a pas été la cause, et n'a pas dû empêcher davantage Dieu de les y placer, que s'il n'avait pas prévu qu'ils y succomberaient à la tentation. En effet leur chute supposée prévue avec toutes les circonstances qui l'ont précédée, accompagnée, suivie, n'a-t-elle pas pu faire sur le cœur de Dieu la même impression pour l'engager à choisir l'ordre présent des choses, qu'aurait faite sur lui leur même chute, si elle était arrivée sans qu'il l'eût aucunement prévue? Dans cette dernière hypothèse, leur chute connue comme arrivée aurait été propre à exciter en lui des sentiments d'aversion de leur malice et de compassion de leur malheur, réparable par l'incarnation du Verbe avec surcroît de gloire pour la Majesté divine, d'honneur pour la nature humaine, de mérite et de béatitude pour les justes et les saints. Or leur même chute supposée prévue avec toutes les mêmes circonstances, n'a-t-elle pas pu produire en Dieu les mêmes sentiments, puisque, soit prévue, soit non prévue, elle conserve toujours la même nature, la même propriété, soit de malice, soit de malheur, et que cette prévoyance, ainsi que cette connaissance est, par rapport à cette chute, quelque chose d'extrinsèque et d'étranger, puisqu'elle ne change rien, n'ajoute rien, ne diminue rien de la nature du péché qui est toujours la même, soit qu'il ait été prévu, soit qu'il ne l'ait pas été : étant certain et démontré que toute connaissance suppose son objet déjà constitué tel qu'il est ; car il n'est point tel, parce qu'il est connu, ou prévu tel ; mais il est prévu ou connu tel, parce qu'il est vraiment tel. Or un objet qui est le même dans l'hypothèse où il est prévu que dans celle où il est supposé non prévu n'est-il pas capable de faire les mêmes impressions dans l'une et dans l'autre? En admettant donc en Dieu la prévoyance du péché de nos premiers parents, il faut admettre qu'elle a pu faire les mêmes impressions qu'aurait faites la connaissance actuelle de ce péché commis sans que Dieu l'eût prévu. Il faut en même temps reconnaître que Dieu a prévu ce péché tel qu'il a été commis, c'est-à-dire après avoir été précédé de tous les secours plus que suffisants pour empêcher de le commettre, et rendus inefficaces par la pure faute d'Adam et d'Eve, dont l'ingratitude et la désobéissance prévues avec toutes leurs suites ont fourni à Dieu autant de motifs de les permettre qu'il en aurait eus, s'il ne les avait connues que lorsqu'elles sont arrivées.

En voilà plus qu'il n'en faut pour convain-

cre tout homme sensé que le motif d'accorder telles graces, ou tels secours dont on abuse, n'a pas été en Dieu la prévision de cet abus, et que, quand même il ne l'eût pas prévu ou qu'il aurait prévu le contraire, il eût été également incliné et disposé à accorder ces mêmes graces. Que devient donc l'argument tiré de la prévoyance divine sur lequel Bayle insiste si souvent, et à qui il ose attribuer, selon son langage, la force invincible d'un trait d'Achille? La solution inexpugnable que lui oppose notre réponse le fait devenir, suivant l'expression d'un poète, *Telum imbellé sine ictu*. Il en est de même des autres traits par lesquels l'incrédule attaque comme odieuse, partielle, inique, la distribution des dons inégaux de la grace et des moyens suffisants de salut. Nous avons suffisamment établi les six Principes d'Équité par lesquels la raison, de concert avec la foi, justifie cette distribution. Nous avons par là complété la première partie de cette Instruction. En attendant que nous fassions imprimer la seconde, pouvons-nous mieux finir celle-ci, où il a été beaucoup parlé de la prédestination à la gloire, qu'en vous adressant, M. T. C. F., une exhortation, tirée d'un livre, *La Guide des Pécheurs*, 1^{er} p., c. 6, de Louis de Grenade, et bien propre à vous inspirer une haute estime, un désir ardent de cette gloire.

Y a-t-il des honneurs dans le monde que l'on ne doive changer avec un si grand bien, ou des maux que l'on ne doive supporter avec plaisir, plutôt que de le perdre? Quel homme pourrait-on trouver, pour peu que son âme fût touchée des sentiments de la Religion, qui, connaissant par révélation divine, quelque pauvre mendiant prédestiné à cette gloire, ne se courbât pour baiser la terre que ses pieds auraient foulée; ne courût après lui pour se prosterner à ses genoux, et lui donner mille bénédictions? Qui est-ce qui ne s'écrierait : O bienheureux, est-il possible que vous soyez de cette bienheureuse troupe d'élus? Est-il possible que vous soyez prédestiné un jour pour voir notre grand Dieu dans sa beauté même? Que vous soyez prédestiné pour être compagnon et frère de tous les élus? Vous devez donc être mis entre les chœurs des anges? Vous devez jouir de cette symphonie céleste? Vous verrez donc le visage resplendissant de Jésus-Christ, et celui de sa sainte mère? O jour heureux dans lequel vous avez pris naissance, mais beaucoup plus heureux celui de votre mort, puisque ce sera un passage pour vivre éternellement! Béni soit le pain que vous mangez, et bénie la terre sur laquelle vous passez, puisqu'elle porte en vous un trésor incomparable; mais beaucoup plus heureux les travaux que vous endurez et les nécessités que vous souffrez, puisqu'elles vous ouvrent le chemin pour vous aller délasser dans l'éternité! Peut-il y avoir quelques nuages d'affliction que les gages de cette espérance ne dissipent!... Personne ne s'en doit tenir exclus, s'il veut faire ce qu'il doit; au contraire, que chacun travaille, comme dit S. Pierre, à rendre son élection certaine par ses bonnes œuvres. Nous sommes très-assurés que celui

qui se conduira de la sorte sera sauvé, et nous savons encore que la faveur et la grâce divine n'a jamais manqué, et ne manquera jamais à personne ; et, dans la certitude de ces deux vérités, continuons dans les bonnes œuvres, afin que nous soyons du nombre de ces bienheureux élus (*La Guide des pêcheurs*, 1^{re} part., c. 6).

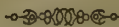
Donné à Boulogne dans notre palais épiscopal, le 30 juin 1779.

† FRANÇOIS JOSEPH, évêque de Boulogne.

Par monseigneur,

CLÉMENT, secrétaire.

Deuxième partie.



Cette sentence d'un père de l'Eglise : *Rien de si connu, rien de si inconnu que Dieu* (*Tertull. Apolog.*, c. 17), est-elle bien vraie ? Oui, mes très-chers frères : la contradiction apparente qu'elle renferme lui donne l'air surprenant d'un paradoxe et le dehors trompeur d'une fausseté manifeste ; mais elle ne lui ôte ni le grand sens d'un apophthegme, ni le fond instructif d'une vérité aussi certaine qu'importante. Nous en trouvons la preuve dans les livres saints, dont nous aimons à emprunter souvent le langage toujours véridique, toujours énergique dans sa noble simplicité, préférable au style le plus pompeux des écrits profanes.

Quelque facile qu'il soit de connaître par la considération du bel ordre de l'univers les perfections invisibles de son auteur (*Rom.* 1, 20), dont les cieux annoncent la gloire, l'éternelle puissance et la divinité à tout homme attentif au spectacle éloquent de la splendeur du firmament (*Psal.* 18, 1), l'Ecriture dit toutefois que le Créateur du monde n'a point été connu par le monde (1), et qu'il est vraiment le Dieu caché (*Isai.* 45). Quelque excellents et accomplis que soient plusieurs portraits qu'elle fait de cet Etre suprême, il est vrai cependant qu'ils sont tout à la fois ressemblants et dissemblables. Tantôt elle le dépeint faisant son séjour dans le soleil, vase admirable où il a posé sa tente, comme dans son chef-d'œuvre (2) ; il y habite une lumière

inaccessible, même à la plus sublime et à la plus pure des intelligences célestes : combien donc sommes-nous incapables d'y atteindre, ou même d'approcher d'elle, nous, hommes mortels, qui avons l'esprit abattu par cette demeure terrestre, et l'âme appesantie par le corps qui se corrompt (*Sap.* 9, 15) ! nous ne pouvons, nous ne devons la regarder que de fort loin. Malheur à nous, si nous voulions, en osant fixer sur elle une vue curieuse et téméraire, la contempler de près ! L'éclat infini de la majesté du Très-Haut nous aveuglerait, nous accablait du poids de sa gloire (1) : gloire si resplendissante, que la vive impression de quelques-uns seulement de ses rayons, lorsque le Soleil d'intelligence se lève sur nous (*Sap.* 5, 6), n'est pas moins propre à nous éblouir, en nous faisant entrevoir confusément l'immensité de ses perfections, qu'à nous éclairer en nous montrant avec évidence l'inutilité de nos efforts pour les concevoir toutes, et même pour en comprendre une seule.

Tantôt l'Ecriture nous représente le roi immortel des siècles cachant son trône dans une colonne de nuées (2), dont les ténèbres mêlées de clarté, loin de rabaisser la grandeur, ou d'avilir la noblesse des divins objets, ne servent qu'à les relever, et ne les éloignent de nos yeux que pour nous les rendre plus vénérables. Quels sont-ils ces objets empreints du sceau de la divinité par tant de miracles avérés et de prophéties accomplies ? Ce sont les mystères augustes de notre sainte Religion. Ils ont dans leur vaste étendue deux parties : l'une fort lumineuse, qui facilite jusqu'à un certain point leur intelligence ; l'autre fort sombre qui, en rendant plus difficile leur croyance, la rend plus méritoire ; ils ont dans leurs propriétés différentes une foule de nuances plus variées, plus opposées que celles qui diversifient et embellissent beaucoup l'arc en ciel (3). Le contraste qui en résulte, ne contribue pas peu à rehausser la grande beauté d'un tableau magnifique, où le mélange et l'harmonie des couleurs brillantes de la raison et des ombres obscures de la foi font davantage révéler, admirer, aimer les merveilles

(1) *Joan.* 1, 10. — Pour concevoir d'une manière aussi aisée que sensible le dessein de Dieu dans la création du monde, il faut se souvenir de ce peintre qui se cachait derrière ses tableaux, pour entendre le jugement qu'en porteraient, bien ou mal, les spectateurs. C'est ainsi que Dieu, après avoir peint ses perfections dans ses ouvrages, a voulu éprouver les êtres intelligents, capables de l'y connaître ou de l'y méconnaître, par le bon ou mauvais usage de leur raison ou de leur liberté : il y a répandu des clartés suffisantes pour faire naître la lumière dans les cœurs droits (*Psal.* 111, 4), et il y a laissé assez de ténèbres pour aveugler les esprits déréglés, ennemis de la vérité, parce qu'ils sont ennemis de la vertu. C'est surtout à leur égard qu'il est un Dieu caché ; il l'est aussi en partie à l'égard des fidèles même les plus éclairés, les plus vertueux, qui doivent dire comme S. Paul : *Ex parte cognoscimus et ex parte prophetamus... Videmus nunc per speculum in ænigmate* (1 *Cor.* 13, 9, 12), *per fidem enim ambulamus, et non per speciem* (2 *Cor.* 5, 7).

(2) Sol in aspectu annuntians in exitu, vas admirabile opus excelsi. *Eccli.* 42, 3. In sole posuit tabernaculum suum. *Psal.* 18, 6.

(1) Qui scrutator est majestatis, opprimetur a gloria. *Pro* 25, 27.

(2) Posuit in tenebris latibulum suum. *Psal.* 17, 12. Thronus meus in columna nubis. *Ec.* 24, 7.

(3) Vide arcum... valde speciosus est. *Eccli.* 43, 12.

de la puissance, de la sagesse et de la bonté du souverain dispensateur des dons inégaux de la nature, de la grace et de la gloire; dons qu'il distribue quand il veut, comme il veut, à qui il veut, aux uns plus, aux autres moins, à tous équitablement.

Vous avez vu, mes frères, l'explication de ces merveilles, et la justification de l'inégalité de ces dons, dans la dernière de nos Instructions, qui vous fut adressée en 1779. Nous la divisâmes en deux parties : la première, imprimée seule alors, établit les principes d'équité par lesquels la raison, de concert avec la foi, justifie l'inégalité de la distribution des dons de la grace. La seconde, achevée depuis peu, est destinée à détruire les principes d'illusion par lesquels l'impiété, de concert avec l'hérésie, attaque l'équité de cette distribution, à qui elle impute faussement de ne pas fournir aux hommes qui pèchent et se damnent des moyens suffisants de ne pas pécher et de se sauver. Elle se prévaut de l'aveu qu'a fait un théologien moderne (*M. de la Chambre*), que les difficultés qu'elle propose contre la justice de cette distribution sont insolubles : *Content, dit-il, de savoir avec l'Apôtre que l'homme est libre, que sans la grace on ne peut rien, que Dieu la donne à qui il veut, et que cependant l'homme est responsable de ses mauvaises actions; nous adorons avec lui toutes les vérités fondées sur l'autorité divine, qui ne peut nous tromper, quoique nous n'en voyions pas le lien et ce qui peut nous en développer l'accord. L'expérience que nous avons de la faiblesse de nos lumières pour concilier les vérités, même philosophiques, doit nous convaincre et nous persuader que nous avons encore moins de pénétration pour la conciliation des vérités surnaturelles; et comme l'impossibilité où nous sommes de concilier deux vérités philosophiques n'est pas une raison suffisante pour rejeter l'une des deux, celle où l'on est de concilier des vérités surnaturelles ne peut être un prétexte raisonnable de se servir des unes pour attaquer les autres.*

C'est ainsi que cet auteur a coutume de répondre aux objections des incrédules; nous avons fait remarquer ailleurs l'avantage que ceux-ci tirent de ce qu'il avoue souvent qu'on ne peut résoudre directement leurs objections. A Dieu ne plaise que nous imitions sa méthode! Nous croyons qu'il n'est pas moins de l'intérêt que de l'honneur de la Religion, que nous suivions l'exemple des plus habiles théologiens qui, sans se borner à cette réponse générale, en ajoutent d'autres particulières et directes. Mais n'exigez pas de nous, mes frères, que nous mettions sous vos yeux toutes leurs opinions sur les mystères de la grace, ni que nous discutions tous leurs raisonnements. Cette discussion immense nous mènerait bien au delà des limites que nous nous sommes prescrites : nous nous contenterons de choisir parmi ces opinions, non pas toutes celles qui paraissent les mieux fondées en autorités théologiques et en probabilités extrinsèques,

prises du nombre supérieur de leurs partisans, mais quelques-unes qui, plus analogues aux notions philosophiques que les docteurs de l'incrédulité font profession et gloire de soutenir, seront plus propres à les convaincre, ou à les confondre par ces sortes d'arguments qu'on appelle *ad hominem*. C'est pourquoi nous déclarons qu'en proposant ces opinions, nous n'épouserons aucun des divers systèmes de l'école, mais nous tâcherons de faire, dans ce que les uns et les autres renferment de lumineux et de vraiment solide, un choix capable de dissiper les spécieuses apparences de vérité, les fausses lueurs répandues dans deux assertions subtiles et captieuses, que pour cette raison nous nommerons *principes d'illusion*, et que nous réfuterons l'une après l'autre.

Premier principe d'illusion. Que tous ceux qui, en suivant la délectation du vice, supérieure à celle de la vertu, pèchent et se damnent, aient reçu des moyens relativement suffisants de ne pas pécher et de se sauver, en coopérant par l'exercice de leur liberté à la grace, c'est une doctrine conforme à la foi, et soutenue par un très-grand nombre de théologiens catholiques, mais contraire à la raison, qui admet comme un axiome philosophique, cette sentence de saint Augustin : *Quod amplius delectat, secundum id operemur necesse est* : c'est une nécessité que nous agissions suivant ce qui nous délecte le plus.

Second principe d'illusion. Que Dieu, qui conserve les hommes lorsqu'ils pèchent, ne soit ni auteur ni complice de leur péché, quoique, par son concours immédiat, il produise avec eux et autant qu'eux l'acte de détermination de leur volonté à le commettre; c'est une doctrine autorisée par la foi, mais désavouée par la raison, qui la démontre inconséquente et inalliable avec la haine qu'on soutient que Dieu a pour le péché, et avec la suffisance des moyens qu'on prétend qu'il accorde aux hommes pour ne point pécher.

En réfutant ces deux principes, nous tâcherons d'ajouter de nouveaux éclaircissements à ceux que nous ont fournis les meilleurs auteurs qui ont écrit sur ces matières. Plusieurs de leurs textes, que nous insérerons dans la suite de cet ouvrage, y seront, pour ainsi dire, enchâssés comme des pierres précieuses, propres à lui donner de l'agrément et de la force. Nous augmenterons cette force en opposant les incrédules mêmes aux incrédules, et en tournant contre eux leurs propres armes. Comme ils n'ont aucun plan de doctrine fixe et uniforme, aucun point de réunion et de ralliement, ils se combattent (1), se con-

(1) La Religion n'a pas besoin de séparer ses ennemis pour les affaiblir, ni de les mettre aux mains pour éviter leurs coups. Elle les bat en détail avec ses propres forces : réunis, elle les vaincrait également. Mais puisqu'il est de l'essence de l'incrédulité de se partager en factions armées les unes contre les autres, et de laisser, en périssant ainsi, le champ libre à la Religion, il est juste d'ajouter ce triomphe à toutes les victoires que la Religion remporte par elle-même, c'est la réflexion judicieuse que fait un savant

trédissent les uns les autres, sans s'accorder avec eux-mêmes. Parmi leurs trois principaux chefs, dont les écrits pestilentiels ont malheureusement infecté notre siècle, il n'en est aucun qui ne se contrarie très-souvent soi-même : le premier (Bayle), dont nous avons tant de fois cité des textes, où le pour et le contre, l'affirmation et la négation, le oui et le non sont clairement contenus, était, selon le langage d'un célèbre ministre protestant (Saurin), un de ces hommes contradictoires que la plus grande pénétration ne saurait concilier avec lui-même. Nous avons montré dans plusieurs de nos Instructions, que le second (J. J. Rousseau) mérite le même reproche qu'on a fait aussi, à juste titre, au troisième (le sieur de Voltaire). Peu importe à celui-ci d'avancer des absurdités, de se contrarier souvent, et de ne mériter aucune croyance : rien ne l'arrête, pourvu qu'il parvienne à se procurer des lecteurs. Ainsi s'exprime, en parlant de lui, la Faculté de théologie de Paris, dans la préface de son excellente censure d'un livre qui a pour titre, *Histoire philosophique, etc.* Nous ne pouvons trop applaudir au zèle qu'elle y montre pour opposer une digue au torrent de l'impie, dont elle dépeint, avec des traits aussi frappants que touchants, les funestes ravages. *Quels maux, hélas ! s'écrie-t-elle, n'ont point causés ces ouvrages impies et obscènes de cet écrivain si vanté pour ses rares talents, si digne de blâme pour l'usage qu'il en a fait ! Ils ont corrompu les mœurs ; beaucoup de familles leur doivent les malheurs qui les affligent. Veuille le ciel en arrêter le cours !*

Cependant on prépare une collection complète de ces ouvrages pernicieux, qui devraient être ensevelis dans les ténèbres les plus profondes. Le luxe des caractères, l'élégance du burin, la magnificence de l'art typographique, tout sera mis en œuvre pour l'embellir (1). On invite l'Europe entière à se la procurer. Ainsi toutes les productions éparses de cet écrivain vont être rassemblées en un seul corps, afin que la réunion de tous les divers venins y ait plus de force, et que l'incrédulité y trouve des armes dans les traits lancés contre la Religion ; le libertinage, des attraits dans les peintures les plus obscènes ;

prélat (M. l'archevêque de Vienne), dans un ouvrage intitulé, *la Religion vengée de l'incrédulité par l'incrédulité elle-même*. Il en parcourt les différentes espèces, le théisme, le déisme, l'athéisme, le pyrrhonisme. Après les avoir fait combattre l'une contre l'autre, il les montre toutes mutuellement vaincues dans leurs attaques réciproques, où chacune donne, chacune reçoit quelque coup mortel : il les fait voir toutes honteusement terrassées, abattues sous les pieds du christianisme, seul invulnérable, seul inaccessible aux traits de l'erreur, parce que lui seul est l'ouvrage du Dieu de vérité (Psal. 80, 6). *La vérité toujours permanente* (Ibid. 116, 2), toujours la même, a seule pour caractère essentiel la solidité, l'uniformité. Tout système qui n'est pas fondé sur elle n'est bâti que sur le sable (Matth. 7, 26) : la fragilité, la ruine est son apanage ; l'inconséquence, la contradiction son partage.

(1) Voyez le prospectus de l'édition des œuvres de M. de Voltaire, avec les caractères de Baskerville.

l'esprit d'indépendance, un appui dans les maximes les plus propres à soulever contre l'autorité légitime.

C'est en exécutant ce projet qu'on prétend élever au plus beau génie de la littérature française, un monument digne de lui, de sa nation et de son siècle.

Nous pouvons bien ici interpellé les auteurs de cette nouvelle édition, et leur dire : Que vous a fait la Religion, pour vouloir lui porter des coups plus funestes que les tyrans les plus cruels et les plus acharnés ? Que vous a fait votre patrie, pour en devenir les pestes, les fléaux, en répandant dans tous les ordres de l'Etat des principes et des maximes dont elle n'a déjà que trop éprouvé les déplorables effets, pour infecter la génération présente et en préparer une plus vicieuse encore ? Vous devriez vous rappeler que, parmi ceux qui ont été frappés du glaive de la justice, ou qui ont attenté à leurs propres jours, plusieurs ont déclaré que leurs forfaits étaient une suite des principes qu'ils avaient puisés dans ces ouvrages pour lesquels vous n'épargnez ni soins ni dépenses ; aussi les magistrats les ont-ils voués à l'infamie et au supplice avec les malheureux qu'ils avaient pervertis (1).

Peut-on se rappeler sans horreur et sans effroi le terrible exemple qu'a vu, en 1766, un diocèse voisin de celui-ci ? Ces ouvrages y avaient formé, malgré la vigilance et le zèle apostolique de son évêque (M. de la Motte), mort depuis en odeur de sainteté, une perverse société de jeunes gens libertins, impies, scandaleux, décriés par d'infâmes débauches et par de sacrilèges attentats, qui conduisirent l'un d'eux sur l'échafaud, et de là au bûcher, où il fut brûlé avec le *Dictionnaire philosophique* qu'il avait pris pour son corps de doctrine. Cela n'a pas empêché qu'on ait annoncé dans les affiches de Picardie, imprimées à Amiens au mois de février dernier, une édition qui se prépare de toutes les œuvres qu'on a pu recueillir du sieur de Voltaire. Les louanges même ont été honteusement prostituées à cette damnable entreprise, et on a répandu dans le public un prospectus pour inviter à y souscrire. Cette souscription est-elle permise ? Est-elle grièvement illicite ? Vous êtes trop instruits, mes frères, pour ne point penser là-dessus comme un illustre prélat qui, digne héritier des vertus de son prédécesseur, a manifesté ses sentiments dans le beau et pathétique mandement qu'il a adressé à ses diocésains : il les y exhorte à écouter la voix de la Religion et de leur conscience, qui leur crie qu'ils ne peuvent, sans se rendre mortellement coupables devant Dieu, contribuer par leur souscription à l'édition du recueil détestable qu'on ose leur proposer ; que s'ils ont quelque autorité, ils s'exposeraient aussi à la rigueur des jugements de Dieu, n'empêchant pas, autant qu'ils le pourront, que ce recueil parvienne à ceux qui leur sont soumis ; que le motif même de

(1) Voyez l'arrêt de la cour du parlement du 4 juin 1766.

leur bonheur temporel les presse de remplir là-dessus leur devoir, dans la juste crainte que, s'ils y manquaient, leurs enfants, leurs épouses, leurs domestiques, devenus sans conscience, sans foi, sans loi, par la lecture de ces écrits destructeurs de la Religion et des mœurs, ne leur causent les chagrins les plus amers, et ne portent dans le sein de leur famille la désolation et l'opprobre.

O vous ! nos bien-aimés coopérateurs dans le ministère pastoral, ayez soin de communiquer ces exhortations, ou d'en faire de semblables à ceux des fidèles confiés à vos soins, spécialement aux chefs de famille à qui vous jugerez prudemment qu'elles sont nécessaires et pourront être salutaires. Fasse le ciel qu'ils en soient fortement frappés, vivement touchés, efficacement persuadés, en sorte qu'abhorrant tous ces ouvrages lascifs et impies, ils en fuient et en fassent fuir la lecture, dont nous avons montré dans plusieurs de nos mandements le danger et le crime ! Sans donc insister ici là-dessus, et sans étendre cette digression qui, quoique un peu longue, nous a paru convenable et analogue aux conjonctures présentes, revenons à notre sujet. Les matières théologiques dont nous allons traiter méritent, autant par leur excellence et leur sublimité, votre plus haute estime, que par leur importance et leur difficulté, votre plus profonde application.

Quoi qu'en pensent les faux sages de notre siècle, qui donnent la préférence sur toute autre étude à celle de la physique, de la géométrie, des mathématiques et des belles-lettres, dont ils font avec emphase un éloge outré, n'est-il pas évident aux yeux de la foi, et même de la raison instruite des motifs de crédibilité du christianisme, que les sciences humaines, profanes, caduques, périssables, ainsi que leurs objets temporels, qui passeront et finiront avec le monde, sont fort inférieures à la théologie (1) ? Elle seule, science divine des dogmes sacrés et immuables de l'*Évangile éternel* (Apoc. 14, 6), les surpasse toutes autant que la grace est supérieure à la nature, l'éternité au temps, l'infini au fini, le créateur à la créature. Que, malgré ses justes titres de prééminence, nos philosophes incrédules s'efforcent de la déprimer et de la faire mépriser, faut-il en être surpris ? C'est une suite naturelle de leur mépris et de leur haine pour la Religion, à qui elle sert tout à la fois et de bouclier impénétrable à tous leurs attrait, et d'épée tranchant tous les nœuds de leurs erreurs et de leurs sophismes. Mais vous, qui respectez, aimez cette sainte Religion, dont étant les ministres, vous devez être les défenseurs, pouvez-vous trop cultiver une science si capable de vous fournir des armes victorieuses contre les ennemis de la saine doctrine ? Le libertinage de l'esprit, et encore plus celui du cœur, portent la plupart d'entre eux à souvent attaquer le dogme de la liberté, auquel ils opposent les deux principes d'illu-

sion que nous avons entrepris de détruire dans cette Instruction. Nous espérons y montrer clairement, avec le secours du *Dieu des sciences* (1 Reg. 2, 3) et du *Père des lumières* (Jac. 1, 17), que tous les nuages dont ils s'efforcent d'offusquer et d'obscurcir la vérité de ce dogme, à l'égard duquel ils prétendent que la raison et la foi sont opposées et inalliables, n'empêchent pas d'apercevoir distinctement leur parfait accord dans le mystère de la distribution équitable des dons inégaux de la grace, et des moyens suffisants de salut. Daignez, Seigneur, réaliser nos espérances, afin que, reconnu juste, fidèle dans vos paroles, vous soyez victorieux, lorsqu'on jugera de votre conduite (Psal. 50, 6), et que toute bouche qui la blâme étant fermée, tout le monde vous soit soumis (Rom. 3, 19).

PREMIER PRINCIPE D'ILLUSION.

Que tous ceux qui, en suivant la délectation du vice, supérieure à celle de la vertu, pèchent et se damnent, aient reçu des moyens relativement suffisants de ne pas pécher, et de se sauver, en coopérant par l'exercice de leur liberté à la grâce : c'est une doctrine conforme à la foi, et soutenue comme telle par tous les théologiens catholiques, mais contraire à la raison, qui admet comme un axiome philosophique cette sentence de saint Augustin : Quod amplius delectat, secundum id operemur, necesse est : C'est une nécessité que nous agissions suivant ce qui nous délecte le plus.

Pourquoi ce principe est-il illusoire, propre à induire en erreur ceux qui se laissent éblouir par le mélange artificieux du vrai et du faux ? C'est que la sentence y énoncée renferme trois termes ambigus, dont l'hétérodoxie et le *philosophisme* abusent et se prévalent, pour lui attribuer un sens aussi contraire à la véritable doctrine de saint Augustin, que favorable à un système pervers (1), destructeur de la sainteté divine et de la liberté humaine. Ces trois termes sont ceux-ci, *delectat, operemur, necesse*. 1^o Ce mot *delectat* est équivoque ; il peut s'entendre d'une délectation ou indélébile et antérieure à l'usage du franc arbitre, ou délibérée et contemporaine à cet usage. Il peut aussi être entendu d'une délectation, ou actuelle ou habituelle. 2^o Ce mot *operemur* peut être entendu, ou des opérations intérieures et des

(1) Ce système a pour base et pour point capital que le plaisir est le seul ressort qui remue le cœur de l'homme, et fixe la mesure de son opération. Comme ce plaisir est inévitable quand il vient, il est invincible quand il est venu. Il se divise en deux délectations ; l'une porte à la vertu, l'autre incline au vice, et la volonté se trouve nécessitée par celle des deux qui se trouve actuellement supérieure en degré. Il en est de ces deux délectations comme des plats d'une balance, dont l'un ne peut monter sans que l'autre descende. Ainsi l'homme fait invinciblement le bien ou le mal, selon que l'attrait de la vertu domine, ou que celui du vice prévaut. La force d'un de ces attrait est relative à la faiblesse de l'autre. Le plus fort l'emporte toujours sur le plus faible, et il agit toujours plus ou moins, à proportion de sa plus grande ou moindre supériorité.

(1) Quid prodest in humanis proficere doctrinis et marcescere in divinis ? *Isidor. Lib. de Gentil.*

actes propres de la seule volonté, ou des œuvres extérieures de vertu ou de vice qu'on nomme les mœurs dans le cours de la vie, et par lesquelles on juge si celui dans la conduite soutenue et constante duquel on les remarque, mérite le nom d'homme vertueux ou d'homme vicieux. 3^e Ce mot *necesse* peut s'entendre d'une nécessité ou permanente, absolue et totale, ou passagère, relative et partielle. Il peut aussi s'expliquer d'une nécessité ou physique ou morale, d'une nécessité ou antécédente, ou concomitante, ou conséquente et postérieure à la détermination de la volonté. Tant de diverses significations de ces trois termes donnent lieu de s'étonner que le fameux auteur du livre intitulé *Augustinus* ait osé dire (*De Grat. Chr. lib. 4, c. 6*) que le texte qui les contient est très-clair et le plus clair de tous, *clarissimus et præclarissimus*. Il mérite, ajoute-t-il, d'être écrit en caractères d'or (*Aureis meretur scribi characteribus*.) Dans quelle vue cet auteur attribue-t-il une si grande clarté à ce passage, et en fait-il un si pompeux éloge ? C'est qu'il s'en sert pour étayer son système que le savant continuateur de M. Tournely a fidèlement exposé dans sa première partie du Traité de la grace, et dont voici en abrégé les principaux caractères, bien propres à en inspirer de l'horreur.

Système qui réduit, depuis le péché d'Adam, le libre arbitre au seul volontaire, et lui impose la nécessité relativement insurmontable de suivre l'attrait prévenant et indélébile de la plus forte des deux délectations. Système qui, en ne laissant à l'homme ni choix ni indifférence active, ne lui laisse ni vertu ni vice, ni mérite ni démerite, ni louange ni blâme, ni récompense ni punition. Système qui, par cela même, renverse tout ordre et toute police, ouvre la porte à tous les excès du désespoir ou du libertinage, justifie les crimes les plus atroces, et autorise les plus abominables infamies. Système plein d'impiété et de blasphème, puisqu'il va directement contre la bonté de Dieu ; il le fait injuste lui-même ; et, contre la définition expresse du Concile de Trente, il le fait abandonner le premier les justes, et change sa tendresse paternelle pour eux en une cruauté tyrannique, qui les condamne à des supplices éternels pour n'avoir pas fait ce qu'il leur était aussi impossible de faire, qu'il est impossible à un aveugle de voir, ou à un sourd d'entendre (1). Système très-inconséquent qui, par les rétorsions que ses principes donnent droit de faire contre ses sectateurs, prête de tous côtés le flanc à ses adversaires, et leur fournit des armes défensives et victorieuses contre soi-même, ayant à résoudre pour l'état d'innocence, où il admet une grace non nécessitante, les difficultés qu'il propose contre cette même grace dans l'état présent de la nature tombée, et qu'il tire de la certitude de la prescience, et de l'efficacité toute puissante

de la volonté divine. Système fort funeste aux souverains, si les peuples viennent une fois à se persuader que la délectation terrestre qui porte à la révolte, est insurmontable quand elle est supérieure en degré à la délectation céleste qui inspire la soumission. Loin de se croire obligés d'être soumis, ne se croiront-ils pas permis (puisque la nécessité n'a pas de loi) d'ôter le sceptre et la vie même non seulement à un Phalaris, à un Caligula, à un Néron, mais encore à un Titus (1), à un Henri IV, à un Louis XV (2). Système enfin très-favorable aux incrédules, qui en tirent grand avantage pour conclure qu'un Dieu qui est la justice et la bonté même, n'a garde de punir éternellement ce que les hommes ne font que par une délectation qui les nécessite. Ils sont même ravis de citer saint Augustin et tous ses prétendus disciples pour nier le franc arbitre, pour se jouer du vice, pour se moquer de la vertu et pour tourner le paradis et l'enfer en dérision. Ah ! qu'il est déplorable qu'on déshonore le grand saint Augustin, en lui imputant un système si indigne de lui et de l'humanité même.

Oui, mes chers frères, une imputation si calomnieuse, si outrageante à l'égard de ce père, que nous faisons hautement profession

(1) C'est l'exemple qu'apportent les auteurs de la *Religion vengée*. Quel monarque, s'écrient-ils, que Titus, surnommé à juste titre les *Délices du genre humain* ! Il compte pour perdus les jours de son règne qui ne sont point marqués par ses bienfaits. Cependant (ajoutent ils, en observant dans une note que cela n'empêcha pas deux jeunes patriciens, dont l'un était son favori, d'attenter à sa vie) un scélérat s'avance, se précipite sur Titus, le poignarde, et se présente à vous la main encore toute sanglante de son parricide. Si ce monstre est dans les principes de Bayle (conformes à ceux de Jansénius), qu'avez-vous à lui reprocher ? Quel langage lui tiendrez-vous pour l'attendrir ou pour le confondre ? Lui direz-vous avec un célèbre républicain tout occupé du bien public, que c'est un forfait plus atroce d'assassiner le père de la patrie que de massacrer son père ? *Atrocius est patriæ parentem quam suum occidere* (Cicer. Philip. 2). Mais que lui importe la patrie ? Que lui importe celui qui en fait le bonheur et les délices ? Malheureux, vous écrierez vous, n'entends-tu pas le cri de la nature ? Plaisante chimère, vous répondra-t-il ! Mais la Religion menace, elle tonne, elle foudroie ; autre chimère plus ridicule encore. J'ai suivi mon attrait, vous dira-t-il, et cet attrait me porte aux attentats : je fais donc tout ce que je puis, tout ce que je dois ; je suis donc innocent, je suis même digne de louanges, autant que je puis l'être.

(2) Ce prince, en 1761, accourant d'un bout de son royaume à l'autre, et suspendant ses conquêtes de Flandre pour venir au secours de l'Alsace, fut arrêté à Nîmes par une maladie qui fit craindre pour ses jours : à cette nouvelle, Paris sembla dans sa terreur une ville prise d'assaut. On entendit retentir les églises de vœux et de gémissements. Les prières des prêtres et du peuple étaient interrompues à tous les moments par leurs sanglots, et ce fut d'un intérêt si cher et si tendre que se forma le surnom de *Bien-Aimé* : titre au-dessus encore de tous ceux que ce grand prince a mérités (a) ; titre toutefois qui n'a pas empêché un de ses sujets, dominé, suivant ce système par une délectation invincible, de le haïr à mort, et d'attenter, par un exécrationnel forfait, à sa vie.

(1) Quelque révoltantes que soient ces comparaisons, qui dénotent une impossibilité physique, Jansénius s'en sert, l. 2 de Grat. chr., c. 1.

(a) Abrégé chron. de M. le P. Hénault, t. 2, p. 636, édit. 1736.

de révéler comme une des plus grandes lumières de l'Eglise, excite tout à la fois notre douleur et notre indignation. Que ferons-nous pour le venger de ses faux disciples et de ses vrais adversaires? Faut-il que nous citions une foule de textes où il enseigne clairement une doctrine tout opposée à celle qu'on ose lui attribuer? Bornons-nous à en rapporter trois si évidents, si importants, qu'on a droit de dire de chacun qu'il est *très-clair, digne d'être écrit en caractères d'or*.

Le premier texte est tiré du 6^e chapitre du traité 26^e sur l'Evangile de saint Jean; après que saint Augustin y a cité ces paroles : *Omnis qui audit a Patre et didicit, venit ad me*, il ajoute : *Videte quomodo trahit Pater; docendo delectat, non necessitatem imponendo*. Voyez comment le Père attire; il délecte en instruisant, et non en imposant nécessité. Sans doute que par ce mot *nécessité* le saint docteur entend toute vraie nécessité, toute nécessité proprement dite; il entend donc non pas seulement toute nécessité absolue, fixe et permanente, mais encore toute nécessité relative, variable et passagère; car cette dernière espèce de nécessité est une nécessité véritable et proprement dite, ainsi que le prouvent les hypothèses suivantes. Un esclave est supposé appartenir tour à tour à deux maîtres; il est six mois de l'année à l'un, et six mois à l'autre; puis il recommence à servir le premier, et retombe ensuite dans l'esclavage du second : oserait-on dire que cet homme est moins esclave, parce que ses deux maîtres le tiennent tour à tour dans les fers, que si un seul maître l'y tenait pendant toute l'année? De même une volonté en est-elle moins nécessitée en changeant de causes nécessitantes, que si une seule cause la nécessitait invariablement? Est-elle libre, parce qu'il y a deux causes au lieu d'une seule, qui lui ôtent tour à tour sa liberté? Supposons encore qu'après avoir mis dans le côté droit d'une balance un poids de douze livres, et dans le côté gauche un poids de six livres, on mette ensuite ce poids de six livres dans le côté droit, et le poids de douze livres dans le côté gauche; en l'un et en l'autre cas, n'est-ce pas toujours une nécessité qu'un de ces deux poids soit alternativement prépondérant? et cette nécessité quoique relative, variable, passagère, n'est-elle pas une nécessité véritable et proprement dite? N'en serait-il pas de même de celle qu'imposerait la supériorité alternative de l'une ou de l'autre des deux délectations qui tour à tour détermineraient invinciblement la volonté? Oui, sans doute, et la parité se montre d'elle-même si clairement que nous aurions tort de nous arrêter à faire voir qu'elle est entière.

Voici le second passage : *Ex eo quod non accepit, nullus reus est; ex eo vero quod non facit quod debet, juste reus est: debet autem si accepit et voluntatem liberam, et sufficientissimam facultatem* (L. 3 de lib. Arbit., c. 16). Personne n'est coupable à raison de ce qu'il n'a pas reçu. Mais on est vraiment coupable, lorsque on ne fait pas ce qu'on doit. Or on doit

faire, quand on a reçu, et une volonté libre et un pouvoir très-suffisant. Ces dernières paroles sont bien remarquables en ce que le saint docteur y exige, pour qu'une action soit imputée à péché, un pouvoir si réel, si complet de la faire ou de ne la pas faire, qu'il ne fait pas difficulté de l'appeler *très-suffisant*. Dans le troisième texte que nous indiquons (1), le même père enseigne, 1^o que tout péché est volontaire, et qu'avancer le contraire, c'est une grande extravagance; 2^o que tout péché est libre, provenant du pouvoir de faire ou de ne pas faire, et que réputer quelqu'un coupable de péché, parce qu'il ne fait pas ce qu'il ne peut pas ou n'a pas pu faire, c'est le comble de l'iniquité et de la folie. Par exemple, blâmer, reprendre, punir un aveugle de ce qu'il ne voit pas, un sourd de ce qu'il n'entend pas, un boiteux de ce qu'il ne marche pas droit; « *Peccati reum tenere quemquam, quia non facit quod facere non potuit, summæ iniquitatis est et insanix*. » Répétons ici avec confiance ce que nous avons déjà dit : Voilà un texte beaucoup plus clair et plus digne d'être écrit en caractères d'or que celui-ci qui fait partie du principe illusoire que nous réfutons, *Secundum id*, etc. Répétons aussi ce qu'ont dit avant nous plusieurs théologiens (2)

(1) Dicere autem peccare sine voluntate, magnum deliramentum est, et peccati reum tenere quemquam, quia non facit quod facere non potuit, summæ iniquitatis est, et insanix; quomobrem illæ animæ quidquid faciunt, si natura, non voluntate faciunt, id est, si libero et ad faciendum et ad non faciendum motu animi carent : si denique his abstinendi ab opere suo potestas nulla conceditur, peccatum earum tenere non possumus. L. de Duabus Animabus, c. 16.

(2) S. Augustin ne sortit de l'erreur des demi-pélagiens que lorsqu'il fut évêque, c'est-à-dire en 397. De Prædest. SS., cap. 3, n. 7. Or le commentaire sur l'Épître aux Galates, aussi bien que sur l'Épître aux Romains, est de 394, comme le marquent les PP. Bénédictins et tous les autres. Cette note est tirée de la sixième lettre de M. Collet à l'auteur de la Réponse à la bibliothèque janséniste. Vous avouez, dit-il à cet auteur, que S. Augustin pensait alors comme les prêtres de Marseille, et réellement il n'est pas possible d'en douter; mais vous prétendez que c'est à pure perte que l'on allègue le demi-pélagianisme du S. Docteur et de ceux qui pensaient comme lui, parce que, dites-vous, quoique ils se trompassent sur le commencement de la foi qu'ils attribuaient aux seules forces du libre arbitre, ils ne se trompaient pas sur l'efficacité de la grâce, qu'ils demandaient pour le reste des bonnes œuvres, et que cette grâce était, selon eux, aussi forte, aussi victorieuse qu'elle est dans le système de Jansénius. Voilà la substance de votre réponse; vous eussiez mieux fait de l'omettre; vous maltraitez Jansénius, et vous ne traitez pas trop bien S. Augustin.

Vous maltraitez Jansénius, en le démentant sur un point qu'il avait fort à cœur. En effet, il soutient fort et ferme que les demi-pélagiens ont admis la nécessité d'une grâce intérieure pour le commencement de la foi, comme pour toutes les autres actions de piété, et vous, vous prétendez qu'ils ne l'ont point admise.

Vous ne traitez pas mieux S. Augustin. Le principe du saint docteur est général : selon lui, ce n'est pas dans un seul point, c'est en tout et partout que la volonté suit ce qui lui plaît davantage. La maxime de ce père a donc lieu pour les actions naturelles comme pour celles d'un ordre supérieur, pour la

(Vingt-neuf.)

qui, pour anéantir l'argument tiré du *Quod amplius delectat*, etc., ont répondu que ce père, lorsqu'il écrivait son commentaire sur l'Épître aux Galates, d'où ce passage est tiré, était dans l'erreur des demi-pélagiens, défenseurs outrés du franc arbitre; que par conséquent il se serait contredit et aurait attaqué son propre sentiment, en combattant cette erreur, s'il avait donné à l'attrait supérieur de la délectation dont il parle, la force invincible que lui attribue Jansénius, qui n'admet pas d'autre indifférence que l'état flexible et muable où se trouve ici-bas la volonté, tantôt sous la domination nécessitante de la grace, tantôt sous l'empire nécessitant de la concupiscence.

Examinons maintenant cette maxime, et, pour en découvrir le vrai sens, voyons ce qui la précède et ce qui la suit dans l'endroit où elle se trouve, où S. Augustin (1) explique ces paroles de S. Paul : *Si votre conduite est réglée par l'esprit, vous n'êtes pas sous la loi* : « *Si spiritu ducimini, non estis sub lege.* » Après avoir observé que ceux qui ne sont point conduits par l'esprit sont conduits par la chair, il rapporte l'énumération que S. Paul

commencement de la foi comme pour son progrès, pour le mal comme pour le bien, ainsi que Jansénius, qui raisonnait conséquemment, nous l'a dit ci-dessus : vous n'avez donc aucun droit de restreindre la proposition de S. Augustin aux seules actions qui suivent le commencement de la foi. Il faut de toute nécessité qu'il vous plaise d'entendre sans distinction ce qui a été avancé sans distinction. Puis donc que vous ne le pouvez faire sans prêter à S. Augustin et aux autres demi-pélagiens des sentiments directement opposés à ceux dont ils faisaient profession, reconnaissez de bonne foi, que le *quod amplius delectat*, si rebattu par Jansénius et ses partisans, n'a, ni ne peut avoir le sens que vous lui donnez, ou qu'ils lui donnent eux-mêmes.

(1) Cum enumerasset opera carnis quibus clausum est regnum Dei, subiecit etiam opera spiritus quæ spiritus fructus vocat ; fructus autem spiritus est, inquit, charitas, gaudium, pax, longanimitas, benignitas, bonitas, fides, mansuetudo, continentia ; et addidit, adversus hujusmodi non est lex : ut intelligamus illos sub lege positos, in quibus ista non regnant. Nam in quibus hæc non regnant, ipsi lege legitime utuntur, quia non est illis lex ad coercendum posita : Major enim et præpollentior delectatio eorum justitia est ; sic enim ad Timotheum dicit, scimus enim quia bona est lex, si quis ea legitime utatur, sciens hoc quia lex iusto posita non est. Injustis autem et non subditis et impiis peccatoribus, et scelestis et contaminatis, parricidis et matricidis, homicidis, fornicatoribus, masculorum concubitoribus, plagiaris, mendacibus, perjuris, et si quid aliud sanæ doctrinæ adversatur : subaudiatur, his lex posita est. Regnant ergo spiritales isti fructus in homine in quo peccata non regnant. Regnant autem ista bona si tantum delectant, ut ipsa teneant animum in tentationibus, ne in peccati consensionem ruat. Quod enim amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est : ut verbi gratia, occurrit forma speciosæ feminae, et movet ad delectationem fornicationis : sed si plus delectat pulchritudo illa intima et sincera species castitatis, per gratiam quæ est in fide Christi, secundum hunc vivimus et secundum hanc operamur : ut non regnante in nobis peccato ab obediendum desideriis ejus, sed regnante justitia per charitatem cum magna delectatione faciamus quicquid in ea Deo placere cognoscimus. *Lib. Exposition. Epist. ad Galat.*

fait de ce qu'il appelle les œuvres de la chair; la fornication, l'idolâtrie, les empoisonnements, les inimitiés, etc., et il les oppose à ce que le même apôtre nomme les fruits de l'esprit, qui sont la charité, la joie, la paix, etc., et contre lesquels il dit que la loi n'est point portée, afin de nous faire entendre par là que ceux en qui ces fruits ne règnent pas sont sous la loi : Car, ajoute S. Augustin, ceux en qui les œuvres de la chair ne règnent pas, usent légitimement de la loi, parce que la loi n'est point faite pour eux, puisque ils sont justes, et que la justice, non seulement les délecte davantage, mais encore leur donne une délectation beaucoup plus forte que celle qui lui est opposée. Or que la loi ne soit point faite pour eux il le prouve par des textes de S. Paul, d'où il conclut que ces fruits spirituels règnent dans l'homme, en qui les péchés (les œuvres de la chair) ne règnent pas. Il ajoute que ces fruits règnent en nous, s'ils délectent notre âme avec tant de force qu'ils l'empêchent de se laisser aller au péché. Car, continue-t-il, c'est une nécessité que nous agissions suivant ce qui nous délecte le plus ; par exemple, la beauté d'une femme agréable se présente, et excite à la délectation de l'impureté. Mais si la beauté intérieure et l'éclat de la chasteté nous délectent davantage par la grace qui vient de la foi en Jésus-Christ, nous vivons et nous opérons suivant cette délectation, en sorte que le péché ne régne pas en nous pour nous faire suivre les mauvais desirs de la chair, mais la justice régne par la charité avec une grande délectation, nous faisons tout ce que nous connaissons plaire en elle à Dieu.

Arrêtons-nous à cet exemple. L'usage qu'en fait S. Augustin pour expliquer ses textes précédents et la doctrine qu'il enseigne ailleurs sur le même sujet ouvrent une vaste carrière à des réflexions importantes qui méritent que nous les développiions avec toute l'étendue nécessaire, pour que leurs objets soient mis dans tout leur jour. Elles sont au nombre de sept : les unes expliqueront le vrai sens de cette sentence, les autres détruiront les sens erronés que l'hérésie et le philosophisme ont tort de lui attribuer. Les derniers réfuteront tout ce que ces deux célèbres auteurs (1) ont dit de plus spécieux et de plus captieux pour tâcher de revêtir la fausseté de ces sens pervers des couleurs de la vérité.

Première réflexion. — Cette sentence, *Secundum id*, etc., n'a point paru si claire par elle-même à S. Augustin, qu'il n'ait jugé à propos de l'éclaircir davantage par un exemple ; et cet exemple fait voir que dans ce texte, ainsi que dans les précédents et les suivants, il parle d'une délectation non indélébérée, comme prétend Jansénius, mais délébérée. La beauté d'une femme, dit-il, se présente, et excite à la délectation de l'incontinence, movet ad delectationem fornicationis. Remarquez, M. F., qu'il ne dit point *Movet delectationem*, mais il dit *Movet ad de-*

(1) M. Nicole et M. de Fontenelle.

lectionem. Remarquez la différence qui se trouve entre ces deux expressions, *Movet delectationem*, et celle-ci, *Movet ad delectationem*; la première signifie Excite, cause la délectation; la seconde signifie Excite à avoir de la délectation, à se délecter. Ces deux significations sont aussi différentes que celles qu'expriment ces mots, *movet dolorem*, qui signifient, *excite, cause de la douleur*; et ceux-ci, *movet ad dolorem*, excite à avoir de la douleur; sur quoi on peut consulter les Dictionnaires (*Au mot Movere*), spécialement celui qui a pour titre, *Novitius*; et on doit observer que la joie et la douleur sont toujours excitées, causées par ce qui les fait avoir. Mais elles ne sont pas toujours excitées, causées par ce qui excite à les avoir: elles n'étaient pas excitées, causées dans ceux à qui s'adressaient ces paroles de l'Évangile: *Nous avons chanté pour vous réjouir, et vous n'avez pas dansé. Nous avons récité des airs lugubres pour vous affliger, et vous n'avez pas pleuré* (Matth. 21, 17). Ces chants d'allégresse, ces airs lugubres étaient toutefois propres à les exciter, à les causer, et ceux qui s'en étaient servi se plaignaient avec raison de n'avoir pas réussi à les produire dans plusieurs de ceux qu'ils avaient tenté inutilement de réjouir ou d'attrister. Pareillement S. Pierre, dont le discours était capable de produire dans tous ses auditeurs les sentiments de componction qu'il produisit dans un grand nombre d'entre eux, dont il est écrit: *Compuncti sunt corde* (Act. 2, 37), pouvait se plaindre avec raison de l'impénitence de beaucoup d'autres, qu'il avait en vain excités à concevoir de la douleur de leurs péchés.

Pareillement, combien de bons prédicateurs peuvent se plaindre de ce que leurs discours, quoique pathétiques et capables de produire la componction dans le cœur de tous ceux qui les entendent, ne la produisent pas dans plusieurs qu'ils excitaient à l'avoir? Pareillement, combien de personnes qui lisent ou entendent ces exhortations de l'Écriture, *Delectare in Domino* (Psal. 36, 4), *Gaudete in Domino* (Philip. 3, 1), sont excitées à une sainte délectation, à une joie spirituelle, qui toutefois n'est point excitée dans leurs âmes, faute de correspondance de leur part à la grâce, aux mouvements de laquelle on suppose que, semblables aux Juifs elles résistent (1)? Ces exemples font voir que le sens de ces mots, *Movet delectationem*, est bien différent du sens de ces termes, *Movet ad delectationem*. Si S. Augustin s'était servi de ceux-là, en disant: *Movet delectationem*, cette manière de s'exprimer aurait pu s'entendre d'une délectation indélébile, qui toujours est excitée par ce qui la produit en nous sans nous, et souvent malgré nous; mais puisque il a employé ceux-ci: *Movet ad delectationem*, c'est une marque certaine qu'il parle d'une délectation délibérée. Ces mots, *Movet ad delectationem* font entendre, il est vrai, que nous sommes excités à l'avoir; en suc-

combant à la tentation que fait naître en nous la beauté d'une femme; mais ils donnent aussi à entendre que, puisque nous ne sommes qu'excités (et non déterminés à l'avoir), il ne tient qu'à nous de ne l'a pas avoir, en résistant à cette tentation. S. Augustin parle donc ici précisément, comme s'il disait: cette beauté qui se présente à nos yeux excite notre volonté à se délecter, à se complaire librement dans le crime. Mais si nous sommes du nombre de ces hommes fermement vertueux et constamment justes, en qui il avait dit un peu auparavant que *les fruits de l'esprit, les biens spirituels, les vertus non seulement résident, mais règnent*, prévalent considérablement, parce que la justice qui habite en eux et dont pendant un temps notable ils ont exercé beaucoup d'actes, tant intérieurs qu'extérieurs, est leur plus grande et beaucoup plus puissante délectation; si nous sommes plus délectés comme eux par la chasteté que par l'incontinence, si plus *delectat*, si nous aimons mieux comme eux la vertu que le vice, cet amour de chasteté qui demeure habituellement fort supérieur dans notre volonté, où la justice règne par la charité, accompagnée d'une grande délectation, *Regnante justitia per charitatem cum magna delectatione*, règle uniformément la conduite de notre vie, et caractérise nos mœurs, notre manière ordinaire de vivre et d'agir, *Secundum hanc vivimus, et secundum hanc operamur*.

Ces mots *vivimus, operamur*, ne présentent pas d'autre sens à quiconque sait la langue latine, et ne doivent pas être entendus des seuls actes de la volonté, des seules opérations intérieures. Ainsi le mot *operari*, relatif à la sentence en question, *Secundum id quod magis delectat, operemur necesse est*, veut dire, faire des œuvres bonnes ou mauvaises, vivre bien ou mal, avoir des mœurs pures ou corrompues. C'est ainsi qu'on a coutume de dire, selon le langage usité dans toutes les écoles, que chacun se comporte, agit, opère au dehors suivant l'affection qui davantage le délecte et domine au dedans, *Unusquisque operatur, prout affectus est*. Ce langage est analogue à celui de S. Thomas (1), qui dit que celui-là est bon et vertueux, qui se plaît, qui se délecte à faire des actions de vertu, et que celui-là est mauvais, qui se plaît, qui se délecte à en faire de mauvaises; réciproquement on peut dire, en retournant la proposition de S. Thomas, que celui-là se plaît, se délecte à faire des actions bonnes, vertueuses, qui est bon, vertueux; que celui-là se plaît, se délecte à faire des actions mauvaises, vicieuses, qui est mau-

(1) Bonitas vel malitia moralis principaliter in voluntate consistit, ut supra dictum est. Utrum autem voluntas sit bona vel mala, præcipue ex fine cognoscitur; id autem habetur pro fine, in quo voluntas quiescit, quies autem voluntatis et cujuslibet appetitus in bono, est delectatio: et ideo secundum delectationem voluntatis humanæ, præcipue judicatur homo bonus vel malus. Est enim bonus et virtuosus, qui gaudet in operibus virtutum; malus autem qui in operibus malis. 1-2, q. 34, a. 4.

(1) Spiritui sancto resistitis. Act. 7, 51,

vais, vicieux. Ce même langage est fondé sur l'expérience, par laquelle il conste que d'ordinaire chacun dans ses actions, dans sa conduite, dans ses comportements, suit le grand penchant que lui donne sa disposition habituelle et moralement persévérante, sa passion dominante, celle qui a plus de force et d'empire sur lui, sa passion chérie, celle qui a plus d'attraits, d'agréments pour lui, celle qui lui donne plus de satisfaction et qu'il aime plus à contenter, sa passion favorite, celle qui lui plaît le plus et le délecte davantage. Il est donc vrai de dire que chacun agit, se conduit, se comporte suivant ce qui le délecte le plus, *Secundum id quod magis delectat*.

Mais est-ce une nécessité pour lui d'agir, de se conduire, de se comporter ainsi ? Oui, il est nécessaire que très-communément il agisse ainsi, que presque toujours il se conduise ainsi, que habituellement il se comporte ainsi, tant que durera en lui l'habitude de cette disposition et de cette passion. Cela est si nécessaire que, dans le cours naturel des choses, il est impossible que le contraire arrive : il est impossible que l'avare, tant qu'il conservera l'habitude de son vice, n'agisse pas, ne se conduise pas, ne se comporte pas, ne vive pas en avare, un voluptueux en voluptueux, un ambitieux en ambitieux, un homme de bien en homme de bien. Il est impossible qu'un avare (demeurant tel habituellement) ne cherche pas les richesses, l'ambitieux les honneurs, le voluptueux les plaisirs, l'homme de bien les vertus qui plaisent à Dieu. C'en est pas à dire toutefois que les gens de bien ne puissent pas faire et ne fassent jamais de mal, ni les méchants jamais de bien, ni les avares jamais acte de libéralité, ni les voluptueux jamais acte de continence ; mais cela s'entend de ce qui forme, constitue, caractérise le corps, le tout moral, le train commun des actions. Les actions, de même que les paroles, suivent communément l'impression du cœur (1) : si le cœur est droit et pur, le corps des actions, ordinairement uniformes, participera d'ordinaire à cette pureté et à cette droiture ; si le cœur est corrompu, la corruption, malgré les efforts qu'on fera pour la tenir cachée, se manifestera dans beaucoup d'actions.

(1) *Aut facite arborem bonam, et fructum ejus bonum, aut facite arborem malam et fructum ejus malum ; si quidem ex fructu arbor agnoscitur : progenies vipera- rum, quomodo potestis bona loqui, cum sitis mali ; ex abundantia enim cordis os loquitur. Bonus homo de bono thesauro profert bona, et malus homo de malo thesauro profert mala. Matth. 12, 33, 34, 35.*

C'est là-dessus que sont fondées ces belles maximes de S. Augustin, *Ama et fac quod vis. Dilige et dic quod volest. De radice charitatis nihil unquam mali nascitur. Tanto autem magis delectat opus bonum, quanto magis diligitur Deus*. Maximes qui montrent que, selon ce père, c'est l'amour délibéré et dominant au dedans de nous qui est la racine et la cause, la règle et la mesure de la délectation ou satisfaction habituelle qui, tant que nous conservons cet amour, nous nécessite à faire communément de bonnes actions et à tenir habituellement de bons discours.

De là vient que Jésus-Christ parlant des faux prophètes qui se couvrent de peaux de brebis donne cet indice pour connaître que ce sont au dedans des loups ravissants : *Vous les connaîtrez, dit-il, par leurs fruits (1). Tout bon arbre produit de bons fruits, tout mauvais arbre produit de mauvais fruits ; un bon arbre ne peut produire de mauvais fruits, et un mauvais arbre n'en peut produire de bons*. Un bon arbre toutefois ne cesse pas d'être bon, quoique dans la très-grande quantité de ses fruits, presque tous bons, il s'en trouve quelques-uns de mauvais, *Parum pro nihilo reputatur*. Un bon arbre peut aussi dégénérer, se corrompre, devenir mauvais, et alors il portera de mauvais fruits. De même celui qui est mauvais peut, par la culture qu'on lui donne, devenir bon et produire de bons fruits : *Non dabit, dit Tertullien, arbor mala bonos fructus, si non inseratur, et bona malos dabit, si non colatur (L. de Anima)*. Ainsi une habitude est surmontée, détruite par une autre habitude opposée qui lui succède ; *Consuetudo consuetudine vincitur*.

Ainsi un homme voluptueux, avare, vicieux, peut devenir mortifié, libéral, vertueux : il lui arrive même de faire quelque action passagère de vertu sans qu'il cesse d'avoir la disposition habituelle du vice, et sans qu'on cesse d'avoir droit de dire que, dans le train commun, de sa façon de vivre, il agit suivant cette disposition, et que tant qu'elle dominera dans son cœur, comme en étant le ressort ordinaire, le mobile habituel, c'est une nécessité que sa conduite soit habituellement vicieuse ; car s'il se conduisait habituellement en homme vertueux, il cesserait d'avoir l'habitude et de mériter le titre d'homme vicieux ; titre qui, ainsi que celui d'homme vertueux, s'acquiert, non par un seul acte, mais par des actes souvent réitérés, et par une conduite (2) uniformément suivie, constamment soutenue pendant un

(1) On doit expliquer dans le même sens ces textes de la 1^{re} Épître de S. Jean, c. 3 : *Omnis qui in eo manet non peccat... Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet, et non potest peccare*. Voyez là-dessus le commentaire du P. Calmet. Voyez aussi son commentaire sur ces autres textes de l'Épître aux Romains, c. 8 : *Non secundum carnem ambulamus : qui enim secundum carnem sunt, quæ carnis sunt sapiunt ; qui vero secundum spiritum sunt, quæ sunt spiritus sentiunt... qui autem in carne sunt, Deo placere non possunt*. Voici son commentaire sur ce dernier texte qu'il a traduit ainsi : *Ceux qui vivent selon la chair ne peuvent plaire à Dieu, tandis, ajoute-t-il, qu'ils ne changeront pas de sentiments et de dispositions*. Un rebelle demeurant dans sa rébellion, ne peut gagner les bonnes grâces de son prince, mais il peut reconnaître et réparer sa faute et rentrer en faveur.

(2) Quelques actes dissemblables et contraires à ceux qu'on fait habituellement n'empêchent pas que l'on ne soit censé et réputé tenir une conduite uniformément suivie. Où est l'homme si ferme dans sa marche, qui ne fasse pas quelques faux pas ; si juste, qui ne pèche quelquefois : si méchant, qui ne fasse quelque bonne œuvre ; si constant dans sa manière de vivre, qui n'y fasse voir quelque contrariété ou inégalité ?

temps notable. Cette espèce de nécessité ne tombant que sur le corps et le tout moral des actions, n'empêche pas que chacune d'elle ne soit libre, et qu'on ait le pouvoir de la faire ou de ne la pas faire. Il en est de cela comme des péchés véniels, qu'on commet librement parce qu'on a le pouvoir d'éviter chacun d'eux en particulier, quoique on soit dans l'impuissance de les éviter tous, et par conséquent dans la nécessité d'en commettre quelqu'un.

D'ailleurs les théologiens, les philosophes conviennent, et l'expérience, le sens intime nous convainquent que c'est une nécessité morale (qui n'est autre chose qu'une très-grande difficulté d'agir autrement) que nous agissions communément, selon ce qui habituellement nous délecte le plus, lorsque cette délectation habituelle est non seulement plus grande, plus puissante, mais encore beaucoup plus grande, plus puissante que l'attrait opposé; or les textes qui précèdent et ceux qui suivent la sentence de S. Augustin, *Secundum id*, etc., montrent que, relative aux uns et aux autres, elle doit, ou du moins peut s'entendre d'une délectation, 1^o habituelle; 2^o beaucoup plus puissante que l'attrait contraire. Peu de lignes avant l'endroit où on la lit, ce père dit en parlant des justes dans le cœur desquels les péchés de la chair ne règnent pas : *In quibus hæc* (peccata carnis) *non regnant, ipsi lege legitime utuntur, quia non est illis lex ad coercendum posita; major enim et præpollentior delectatio eorum justitia est.* Ce mot *justitia* (1) ne peut pas

(1) Ce mot *justitia* signifie dans cette phrase, non un acte passager, mais une affection habituelle, de même que les mots *charitas, gaudium, pax, longanimitas, benignitas, bonitas, fides, mansuetudo, continentia*, signifient, dans la phrase précédente où ils se trouvent, les affections habituelles dans lesquelles consistent les vertus y énoncées. Plus ces affections sont grandes, plus il est difficile que dans les occasions on ne suive pas la grande pente qu'elles donnent à pratiquer les actes de ces vertus; et, à force de les pratiquer, cette pente s'accroît au point qu'on est dans l'impuissance morale d'y résister, dans la nécessité morale de la suivre. Parmi ces affections se trouve celle que S. Paul nomme *gaudium*, et qui ne consiste pas seulement dans un acte ou sentiment passager de joie, mais dans la satisfaction habituelle, dans le contentement délicieux d'une bonne conscience, que l'Écriture appelle ailleurs un festin continu : *Secura mens quasi juge convivium* (Prov. 5, 15). C'est ce qui montre la vérité de cette proposition de S. Augustin, entendue d'une délectation habituelle, *Major et præpollentior delectatio eorum justitia est* : c'est ce qui prouve qu'on a droit d'entendre d'une affection habituelle ce mot *delectat* qui se trouve dans la sentence en question, dont voici le vrai sens, manifesté par ce qui la précède et par ce qui la suit : c'est une nécessité que ce qui constitue la nature de nos mœurs, le cours ordinaire de notre conduite, le corps, le tout moral de nos actions, soit conforme à l'affection habituelle qui nous délecte davantage, qui domine dans notre cœur; surtout si la délectation que nous y goûtons habituellement, est beaucoup plus grande, plus puissante que ce qui est supposé la combattre. On prouvera dans la suite par d'autres textes de S. Augustin, et par l'aveu même de Jansénius, que la délectation proprement dite n'est pas un acte ou sentiment passager, indélébile.

s'entendre d'un acte passager, mais il signifie ici une affection habituelle qui constitue l'état de justification où sont ceux des justes dont S. Augustin dit, non pas seulement qu'ils s'y délectent plus que dans ce qui lui est contraire, mais encore qu'ils s'y délectent beaucoup davantage : car à ce mot *major*, il ajoute ceux-ci, *præpollentior delectatio*, qui signifie, selon tous les dictionnaires, une délectation beaucoup plus forte, beaucoup plus puissante. Il ajoute encore que les biens spirituels, les dons du S. Esprit que S. Paul, dans son Épître aux Galates, dit être la charité, la joie, la paix, la longanimité, la bénignité, la bonté, la foi, la douceur, la continence, règnent dans une âme, lorsqu'ils la délectent si fort qu'ils l'empêchent dans les tentations de consentir au péché et de s'y abandonner, comme font les grands pécheurs, les hommes fort vicieux dont il a parlé dans la phrase précédente, où il les désigne par les mots *impiis, scelestis, contaminatis*, etc. Pour prouver ce qu'il a avancé, il ajoute immédiatement après : *Quod enim amplius nos delectat, secundum id operumur necesse est : ut, verbi gratia, occurrat forma speciosæ feminae, et movet ad delectationem fornicationis; sed si plus delectat pulchritudo illa intima et sincera species castitatis, per gratiam quæ est in fide Christi, secundum hanc vivimus, operamur : ut, non regnante in nobis peccato ad obediendum desideriis ejus, sed regnante justitia per charitatem cum magna delectatione faciamus quidquid in ea Deo placere cognoscimus.* Ces expressions : *Regnante justitia per charitatem cum magna delectatione*, sont fort remarquables, en ce qu'elles font entendre que S. Augustin parle ici, non pas précisément d'une justice habituelle, commune, qui se trouve dans notre âme dès qu'elle est juste, mais de celle qui y règne, qui y est prédominante par une charité accompagnée de cette grande délectation, qu'il a appelée auparavant *præpollentior delectatio*. Or c'est une nécessité morale que nous agissions, que nous nous conduisions, dans le cours ordinaire de la vie, selon le penchant que nous donne cette délectation, beaucoup plus puissante et fort supérieure à celle qui peut venir du penchant opposé. De là vient que le saint docteur, peu de lignes après, ajoute encore ces paroles bien dignes d'attention : *Si enim fornicatio est amor a legitimo connubio solutus et vagus, explendæ libidinis connectendo licentiam; quid tam legitime ad spiritualtem fecunditatem conjungitur, quam anima Deo? Cui quanto fixius inhæserit, tanto est incorruptior : inhæret autem charitate.* Par la charité dont parle ici S. Augustin, on doit entendre non un acte passager de cette vertu, mais son habitude qui attache l'âme à Dieu; en sorte que plus cet attachement est ferme et fixe, plus l'âme qui s'y délecte habituellement a de force et de facilité pour ne point se laisser corrompre par le vice de la fornication : force et facilité qui, lorsqu'elles sont très-grandes et beaucoup supérieures aux attraites contraires, lui imposent une nécessité non physique, mais morale et fondée

sur ce qu'elles entraînent très-souvent, et presque toujours, le consentement, quoique libre, de la volonté : c'est ce qui étant prouvé par l'expérience suffit pour que la sentence de S. Augustin, entendue moralement, soit vraie, et ne donne pas atteinte à la liberté que cette espèce de nécessité, qui n'est qu'une très-grande difficulté d'agir autrement, ne détruit pas.

Cette nécessité, dit un écrivain moderne (1), s'allie très-bien avec le pouvoir physique que nous nous sentons toujours de changer les dispositions de notre volonté, par lesquelles tel bien était pour nous le plus grand en apparence, et d'enlever cette supériorité d'apparence à ce qu'elle aimait le mieux. Ainsi, j'ai connu un homme pour qui l'usage immodéré du vin était, depuis vingt ans, le plus grand bien apparent, devenir sobre tout à coup, s'astreindre à porter partout où il allait dîner en compagnie une mesure très-médiocre de vin, s'en tenir à cette mesure, et se guérir d'une des plus vilaines maladies de l'âme, celle qui lui faisait regarder le plaisir de boire comme le plus grand bien apparent. S. Augustin, ajoute cet auteur (2), est celui des pères qui a soutenu le libre arbitre avec le plus de force et de lumière : comment ose-t-on l'accuser d'avoir pensé que, selon la révélation, Dieu guérit le libre arbitre en le détruisant ? Il est vrai que, selon ce père, c'est le caractère de notre amour libre qui rend pour nous un bien, le plus grand bien apparent. Delectari signifie chez ce père prendre plaisir : quod magis delectat, « à quoi nous prenons le plus de plaisir. » On peut sentir du plaisir malgré soi, mais on ne peut prendre du plaisir malgré soi à quelque chose que ce soit.

D'autres théologiens expliquent ce mot *delectat*, d'une complaisance actuelle, délibérée ; ce mot *operemur*, d'une opération purement intérieure et d'un acte libre de volonté ; ce mot *necesse*, d'une nécessité conséquente et dépendante de cet acte, sur la production duquel, ainsi que sur ce qui la précède, ils font les remarques suivantes.

1° Pour qu'il soit produit, il faut préalablement que son objet soit présenté à la volonté par l'entendement : car l'âme ne se porte pas vers un objet, ni ne s'en éloigne sans le connaître.

2° Selon que l'objet proposé par l'entendement a de l'attrait, ou quelque chose de rebutant pour la volonté, il excite en elle un mouvement d'amour et de complaisance, ou un mouvement contraire d'aversion et de dégoût : si l'objet est tout à fait indifférent, il ne l'ébranle point.

3° Les mouvements dont l'on vient de parler s'excitent dans l'âme indépendamment de la liberté, et par une certaine disposition inséparable de sa nature, qui la rend sensible à tout ce qui lui convient ou paraît lui convenir pour s'y attacher, et à tout ce qui lui est contraire ou paraît contraire, pour s'en éloigner.

Ils sont pour cette raison appelés mouvements indélébiles.

4° Si l'entendement présente deux objets opposés, dont la possession de l'un exclue la possession de l'autre et qui aient chacun leur attrait, la volonté a en même temps de la complaisance pour l'un et pour l'autre. Par exemple, il s'agit d'entrer dans une affaire où il y a beaucoup de facilité à s'enrichir, mais par des moyens injustes : d'un côté l'amour du gain, de l'autre la considération de la justice et du salut, font de contraires impressions sur la volonté, et ce sont deux mouvements indélébiles de complaisance.

5° L'acte libre par lequel on se détermine à préférer l'un à l'autre n'est autre chose que l'acquiescement à l'un de ces mouvements de complaisance, par lequel on continue librement et par choix ce mouvement d'amour d'abord indélébile pour un de ces deux objets.

6° Le choix n'est autre chose qu'un acte libre par lequel on se comble plus dans l'objet que l'on préfère qu'en celui à qui on le préfère. Car, dès que par cette préférence la volonté se détermine à choisir l'un plutôt que l'autre, dès lors il est vrai de dire qu'elle a plus de complaisance pour celui-ci que pour celui-là, ou, ce qui revient au même, que celui-ci lui plaît plus que celui-là ; et, posé cette détermination libre de sa part, il est nécessaire que l'objet de son opération intérieure, l'objet de son acte ou action, soit ce qui lui plaît davantage. Ainsi est vrai l'axiome de S. Augustin, d'après le père Thomassin (1), *Quod amplius delectat*, etc.

(1) Après avoir rapporté cette sentence, *Quod amplius*, etc., « Il est évident, dit-il, que S. Augustin parle non pas de la délectation actuelle, mais de l'affection ou de la disposition stable et permanente de l'âme, et il est d'une extrême importance de faire cette distinction ; car nous en tirons ensuite un autre éclaircissement qui n'est pas moins nécessaire, que ce n'est pas de toutes les actions en particulier, mais des actions en général, qu'il faut dire que nos agissons selon ce qui nous délecte davantage... S. Augustin met en avant l'exemple d'un impudique et d'un homme chaste. Chacun d'eux suit ce qui lui plaît davantage, et agit par le motif de sa plus grande délectation. Il est évident que c'est l'affection stable et permanente, et non pas la délectation actuelle, qui fait la différence et l'état du chaste et de l'impudique... Il en est de même de tous les autres vices et de toutes les autres vertus. Il est généralement véritable que chacun agit selon sa plus forte inclination, et selon ce qui le délecte davantage, soit que cette inclination soit vicieuse, soit que ce soit une vertu. Mais néanmoins les plus vertueux tombent dans quelque faute, les plus courageux font quelque lâcheté, les plus patients s'échappent quelquefois dans de légères occasions, les plus prudents bronchent, les plus sobres font de petits excès, mais rarement : et au contraire les plus intempérants se modèrent quelquefois, les plus avarés font quelque largesse, les plus emportés ne s'emportent pas toujours, les plus cruels font grâce en quelque rencontre. Cependant les premiers demeurant toujours vertueux conservent toujours une affection dominante et une délectation victorieuse pour la vertu, de même que les derniers pour le vice : et cette affection ou délectation est

(1) M. l'abbé de Lignac. Témoignage du sens intime, t. 2, p. 314.

(2) Ibid ; p. 315.

C'est une nécessité que dans les opérations de notre volonté nous agissions suivant ce qui lui plaît le plus, ou ce en quoi elle se complait davantage ; mais c'est une de ces nécessités que l'école appelle conséquentes et hypothétiques. Elle est conséquente, parce qu'elle s'ensuit de la détermination libre de la volonté, qui choisit à son gré comme bon lui semble. Elle est hypothétique ou de supposition, parce qu'elle suppose la volonté déterminée par l'exercice de la liberté. Elle est non un effet inévitable de la complaisance indélébérée, mais une propriété essentielle du choix et de la préférence, qui ne peuvent exister sans qu'on agisse suivant ce qui plaît le plus et ce qu'on agrée davantage.

Cette explication, qu'on peut voir beaucoup plus développée dans une longue dissertation du P. Daniel (1), est-elle préférable à celle que nous avons donnée de la sentence de S. Augustin ? nous en laissons le jugement aux personnes qui, après avoir, comme nous, lu et relu plusieurs fois avec grande attention tous les textes de l'endroit en question du commentaire de ce saint docteur, examineront sans préjugé laquelle est plus conforme au sens particulier que chacun d'eux considéré séparément présente à l'esprit, et au sens général qui résulte de leur ensemble. Quelque bien fondées que nous paraissent les preuves de notre sentiment, nous ne prétendons pas critiquer l'opinion de cet auteur. Nous désirons même qu'elle puisse servir à détromper ceux qu'un principe d'illusion, appuyé sur le sens erroné qu'ils attribuent à cette sentence, rend ennemis du dogme de la liberté. Continuons à le défendre contre leurs attaques.

Seconde réflexion. Que signifie le mot *delectat* qu'on y lit ? Doit-on l'entendre d'une délectation indélébérée qui nous attire, et lorsqu'elle est plus forte, nous nécessite, ainsi que le prétend Jansénius ? Non, et cela pour plusieurs raisons qui, jointes ensemble avec ce qui a été ci-devant dit, forment une démonstration.

I. *Qu'est-ce qu'être attiré par la délectation* (2) ? C'est la demande que se fait S. Au-

gustin lui-même, et c'est ce que nous voulons savoir. Écoutez sa réponse, *Delectez-vous*, dit-il après le Psalmiste, *dans le Seigneur, et il vous donnera ce que votre cœur demande.* Cette délectation dont parle le Psalmiste est non indélébérée, mais libre, puisque Dieu s'adresse aux hommes pour la leur commander, parce qu'il sait qu'il est en leur pouvoir de se la procurer, en usant bien avec la grace de leur franc arbitre. Elle est méritoire, puisque la récompense lui est promise. *Delectare*, voilà le commandement ; et *dabit*, etc., voilà la promesse des récompenses. Ce mot *delectat* a encore la même signification dans cet autre passage du même père, *Inter omnia quæ delectant, plus te delectet ipsa justitia* (1). La délectation qu'il ordonne ou exhorte d'avoir supérieurement pour la justice n'est pas un acte ou un sentiment indélébéré, puisque ce sentiment indélébéré qui précède l'exercice de la liberté et que l'homme ne peut pas à son gré exciter ou ne pas exciter dans son âme ne saurait être l'objet d'un ordre ou d'une exhortation.

II. D'ailleurs peut-on nier que, dans l'usage le plus propre de la langue latine, les termes de *delectare* et de *delectatio* dont il s'agit dans les textes en question, signifient d'ordinaire un sentiment délibéré, un amour, une complaisance, un repos agréable de la volonté dans l'objet qu'elle consent d'aimer ? Jansénius en convient et fait là-dessus un aveu décisif contre lui-même. Il distingue dans les passages que nous indiquons (2), deux délectations : la première est celle qu'on nomme le repos de l'âme ou sa joie, et qui est sans doute délibérée, puisque elle est le consentement même de la volonté ; la seconde est un acte ou mouvement indélébéré de l'âme, un amour et un désir antérieurs au consentement et à la délectation, qu'on nomme le repos de l'âme ou sa joie.

Demandons maintenant à Jansénius laquelle de ces deux délectations est la délec-

et dabit petitiones cordis tui. S. Aug. in Joan., c. 6, tract. 26.

(1) Serm. 159, alias 17, de Verbis Apostoli.

(2) Consequens nunc est, ut ulterius dispiciamus, quidnam sit ista delectatio celestis, quam veram gratiam Dei esse jam satis demonstravimus. Constat enim delectationem creaturæ rationalis, quando proprie sumitur, esse particularem actum, qui etiam gaudium dicitur, per quem animus in bono præsentis, cum quadam satisfactione et fruitione conquiescit. De isto delectationis actu non loqui Augustinum, perspicuum est... Delectatio ista, quam ad omnia opera bona Sanctus Augustinus exercenda postulat, non est aliud quam actus quidam indeliberatus coelitus immisus in voluntatem, per quem ei bonum propositum vel suaviter tantum placet, (qui actus subinde simplex voluntas dicitur, etiam complacentia, aut amor voluntatis, respondens passioni amoris sensitivi) vel etiam in bonum appetendum commovetur. Delectatio ex qua peccata profluunt, non est illa proprie dicta delectatio quæ est tertius actus animæ, et tanquam quies desiderii etiam gaudium appellari solet ; sed est vel ipse primus concupiscentiæ motus, quo bono terreno quasi coaptatur animus, vel desiderium indeliberatum, quo urgetur ad malum. L. 4. de Grat. Christ. c. 11.

gustin, aussi conforme à la vérité qu'à l'expérience, et qu'à ses propres termes. Car il dit que nous agissons, mais non pas que nous agissons toujours, selon ce qui nous délecte davantage. Il dit que nous vivons, selon ce qui nous plaît davantage. Or ce terme de vivre ne marque pas chaque action, mais le tout et le général de nos actions. *Manifestum est certe secundum id nos vivere, quod sectati fuerimus. Sectabimur autem quod dilexerimus.* Le terme de sectari porte la même signification. » *Quatrième Mémoire sur la Grace*, pag. 103.

(1) Voyez le tom. 3^e du Recueil de ses divers ouvrages.

(2) Quid est trahi voluptate ? delectare in Domino

tation proprement dite ? Il avoue en termes formels que, quand le mot de délectation est pris dans son sens propre, *Quando proprie sumitur*, il ne signifie pas l'acte indélébile et antérieur, mais le consentement, le repos, la joie. Cet aveu lui paraît si important, qu'il le répète un peu plus bas. *La délectation*, dit-il, *qui est la source des péchés, n'est pas cette délectation proprement dite (proprie dicta), qui est le troisième acte de l'âme, et qu'on a coutume de nommer aussi une joie, en tant qu'elle est le repos du désir ; mais elle est ou le premier mouvement de la concupiscence, ou un désir indélébile.* De quel droit donc et de quel front ose-t-il préférer le sens impropre du texte de S. Augustin à son sens propre, *proprie dicta* ? Quoi donc ! ce texte si clair et le plus clair de tous ; ce texte si vanté, et que Jansénius veut voir écrit en caractères d'or, comme très-favorable à son système, ne dit rien en faveur de ce système, à moins qu'on ne lui arrache sa signification naturelle, pour lui donner par une contorsion captieuse un sens forcé ! Qu'on le laisse dans sa commune signification, qu'on l'entende comme on a coutume de prendre le terme de *délecter*, ce système perd son soutien, il tombe sans ressource.

Sans nous arrêter là-dessus davantage, examinons si les autres appuis dont ses défenseurs tâchent de l'étayer sont plus solides.

Troisième réflexion. En vain pour soutenir le sens pervers attribué fausement à la sentence de S. Augustin fait-on valoir les passages où ce père enseigne que par la chute d'Adam le libre arbitre a contracté l'impuissance, 1° d'observer sans la grace la loi naturelle ; 2° d'éviter même avec les secours ordinaires de la grace, tout péché véniel : il est facile de dissiper l'illusion de cette difficulté, provenant de ce qu'on confond ce qu'il faut distinguer.

Il y a deux sortes d'impuissance : l'une physique et totalement insurmontable, l'autre morale et non entièrement invincible. La première est le défaut d'un principe physique nécessaire pour agir, ou qui manque totalement, ou qui n'est pas libre et dégagé, qui est lié et hors d'état d'agir. Un homme qui a les deux yeux crevés, ou qui est enfermé dans un cachot où il n'y a aucune lumière, a une impuissance physique de voir. La seconde est seulement une extrême difficulté : telle est, par exemple, celle qui provient d'une très-forte habitude, d'une passion très-violente, d'un très-grand penchant qu'on ne peut presque pas surmonter, et que, pour cette raison, conformément au langage usité par les hommes et même par les écrivains sacrés (1), on dit qu'il est impossible de sur-

monter : car, comme s'exprime S. Antonin, *id impossibile dicitur, quod vix fieri potest.* La distinction de cette double impuissance est admise par tous les philosophes, spécialement par Aristote, dont le texte est cité par Suarez. Suivant ce théologien et plusieurs autres que nous indiquons (1), l'impuissance de ne jamais pécher n'est que morale. Elle est fondée en partie sur la nature des choses contingentes, dont le propre est, lorsqu'elles sont très-nombreuses, de ne pas arriver d'une manière uniforme, parce que cette uniformité qui est difficile, lors même qu'elles sont peu nombreuses, devient moralement impossible, lorsqu'elles le sont beaucoup. Nous en avons rapporté ailleurs (Col. 318) grand nombre d'exemples, qui prouvent combien S. Jérôme avait raison de condamner cette proposition de Crotonale, disciple de Pélagé : *Potest homo sine peccato esse et facile mandata Dei custodire, si velit.* Ce père montre par plusieurs exemples, et par une foule de textes de l'Ecriture que, bien loin qu'il soit facile de s'abstenir longtemps de tout péché, c'est une chose si difficile, qu'elle n'arrivera jamais, quoique, ainsi que l'observe Suarez, elle puisse arriver par des actes physiquement possibles et libres. *Possibilia*, dit ce saint docteur, *præcepit Deus, et ego fateor ; sed hæc possibilia cuncta singuli habere non possumus, non impossibilitate naturæ, sed animi lassitudine.* C'est donc la langueur et la lassitude de l'âme qui n'use pas de toutes les forces naturelles de son franc arbitre, qui est cause de son impuissance morale d'éviter tout péché pendant un si long temps. Soutenir que cette impuissance est physique, absolument insurmontable, c'est soutenir une absurdité.

En effet ce temps long commence par un instant, continue par un second, par un troisième, par un quatrième, etc., et finit par un dernier ; autrement il serait infini. L'homme peut s'abstenir de tout péché dans chacun de ses instants pris séparément, et il a toute la force morale nécessaire pour s'en abstenir. Il ne répugne donc pas qu'il évite

Egyptiens : *Præcepit ut egredierentur cuncti foras.* Après quoi il laissa couler ses larmes, en élevant sa voix : *Elevavitque vocem suam cum fletu.* Ibid. 2. David, revêtu des armes de Saul, dit de soi-même : *Non possum sic incedere.* 1 Reg. 17, 39. Il est dit des Chananéens : *Mutari non poterat cogitatio illorum.* Sap. 12, 10. Il est dit dans le même sens des Juifs incrédules à la prédication de Jésus-Christ : *Non poterant credere.* Joan. 12, 39.

(1) Hyeronimus etiam in Epistola ad Ctesiphontem illud censet esse simpliciter impossibile, ejus oppositum nunquam evenit, etiamsi per actus physice possibiles et liberos evenire posset, ut est hominem nunquam peccare. Suarez, tract. de Necessit. grat. Aristoteles, l. 1 de Cælo, c. 11, distinxit impossibile duplici dici, aut quia fieri non potest, aut quia non facile, nec cito nec bene fieri potest. Suar., lib. 1, de Necessit. grat., c. 24. Vitari omnia peccata venialia est possibile physice, seu absolute et simpliciter ; et solum impossibile moraliter et secundum quid. Gonet., disput. 1 de Necess. grat., att. 7. Juenin, t. 2, p. 463 et 498. Grandin, t. 3, p. 91. Tournely, de div. Attrib., t. 2, p. 821.

(1) Il est dit des frères de Joseph, contre qui ils avaient conçu une très-forte passion et habitude de haine et d'envie : *Nec poterant ei quidquam pacifice loqui.* Genes. 37, 4. Il est dit de Joseph, attendri par le discours d'un de ses frères, qu'il ne pouvait plus retenir ses larmes : *Non poterat ultra se cohibere.* Ibid. 45, 1. Il les retint toutefois encore pendant quelques moments, jusqu'à ce qu'il eût fait sortir tous les

tout péché jusqu'à ce qu'il parvienne au dernier instant où finit ce long temps.

Si parvenu à ce dernier instant, il était dans une impuissance absolue de ne pas pécher, il pécherait non librement, mais nécessairement. Il pécherait donc et ne pécherait pas tout à la fois, ce qui implique contradiction.

On peut tourner encore d'une autre manière ce raisonnement. Tout le monde convient que l'homme juste peut éviter tout péché pendant un temps court. Ce temps court est composé d'un certain nombre de moments, après le laps desquels il cesse d'être court et commence à être ce temps long pendant lequel tout péché ne peut être évité. On peut donc supposer que tout péché a été évité jusqu'au dernier moment de ce temps court, et par conséquent qu'il ne peut plus être évité le moment suivant, dont l'addition fait devenir long ce temps. D'où il suit que le péché qui se commettrait nécessairement au premier moment où commence ce long temps, serait tout à la fois péché et non péché : péché par l'hypothèse ; non péché, parce que où il y a nécessité il n'y a point de liberté, et où il n'y a pas de liberté, il n'y a pas de péché ni de culpabilité ; *Si natura, vel necessitate*, dit S. Augustin, *motus iste existit, culpabilis esse nullo modo potest* (L. 34 de lib. Arbit., c. 1).

Le même saint docteur se propose l'objection des pélagiens (1), qui disaient que nous ne péchons pas si nous ne voulons pas, et que Dieu est trop juste pour commander à l'homme ce qui serait impossible à la volonté humaine. Comment résout-il cette objection ? Avoue-t-il que si l'homme usait de toutes ses forces pour éviter le péché, il ne pourrait pas s'en abstenir, et qu'ainsi son impuissance de s'en abstenir serait absolue ? Non ; il répond au contraire de façon à faire entendre que si l'homme déployait toujours parfaitement toutes ses forces, il s'abstiendrait toujours de tout péché, mais que Dieu a prévu que cela, quoique possible, n'arrivera pas, puisqu'il a dit par son prophète : *Nul homme ne sera justifié en votre présence.*

Inutilement les défenseurs de l'impuissance physique prétendent que, dans leur opinion, Dieu ne commande rien d'impossible, parce qu'il n'ordonne que d'éviter chaque péché en particulier ; ce qui est possible, et qu'il n'ordonne pas de les éviter tous en général ; ce qui est impossible, ni de les éviter tous à la fois ; ce qui n'arrive jamais, n'y ayant jamais qu'un seul péché qu'on puisse et doive éviter dans le même instant. Leur prétention est insoutenable ; car, 1° il est faux que Dieu

n'ordonne pas d'éviter tous les péchés en général. Ces paroles, *Discedere ab omni iniquitate* (Eccli, 35, 2), et ces autres, *Abstinere ab omni peccato* (Tob. 1, 10) n'expriment-elles pas, selon leur sens propre et naturel, le commandement d'éviter tout péché en général et en particulier ? 2° Un maître qui ordonnerait à son domestique de passer dans un endroit où il pleut, et de n'y recevoir aucune goutte de pluie, ne lui commanderait-il pas quelque chose d'impossible, à cause que ce domestique peut éviter chaque goutte en particulier, quoiqu'il ne puisse pas les éviter toutes, et à cause qu'il ne lui est pas ordonné de les éviter toutes à la fois ? Un officier qui ordonnerait à un soldat de combattre sans être blessé, quoique malgré les plus grands efforts il ne pût éviter toutes les blessures, et qu'il pût seulement éviter chacune d'elles séparément, ne ferait-il pas un commandement injuste, et ce soldat n'aurait-il pas droit de dire qu'on lui ordonne l'impossible ?

En vain aussi objecterait-on, pour éluder les raisonnements ci-dessus exposés, que ni le temps court pendant lequel tous les péchés peuvent être évités, ni le temps long pendant lequel ils ne peuvent tous être évités, n'est point fixé à un certain nombre d'instants, d'heures, de jours, d'années, mais que ce nombre est indéterminé et inconnu. Car ces deux temps, l'un court, l'autre long, sont réellement distincts et séparés ; distinction et séparation qui, les constituant et les déterminant à être ce qu'ils sont, ne peuvent point se faire par quelque chose de vague et d'indéterminé, par quelque être de raison qui ne subsiste que dans l'esprit ou l'imagination, mais par quelque chose de réel et d'existant. Elles supposent donc un certain nombre d'instants où finit le temps court, et après lequel commence le temps long. Que ce nombre soit inconnu aux hommes, nous n'en disconvenons pas ; mais l'on ne peut disconvenir qu'il est connu de Dieu, et cela suffit pour que notre raisonnement démontre que l'impuissance de s'abstenir pendant un long temps de tout péché, n'est que morale, et ne consiste que dans une extrême difficulté, que le libre arbitre ne peut surmonter qu'en déployant toute l'étendue de ses forces.

Mais laisser un homme juste dans cette impuissance morale d'éviter tout péché, n'est-ce point de la part de Dieu une conduite indigne de sa bonté ? Non, et cela pour deux raisons. Premièrement, ce juste qui ne peut moralement ne pas commettre quelque péché pendant un temps considérable, ne peut aussi pendant un long temps ne pas faire quelque bonne œuvre : il y a donc une espèce de compensation, et ce qu'il y a de défavorable dans son impuissance de s'abstenir de tout mal, se trouve contrebalancé par ce qu'il y a de favorable dans son impuissance de s'abstenir de tout bien. En second lieu, quoique les efforts que fait le juste, pendant tout le temps d'une longue tentation, pour ne commettre aucun péché,

(1) Acute autem sibi videntur dicere, quasi nostrum hoc ullus ignoret, quod si nolumus non peccamus, nec præciperet Deus homini quod esse humanæ impossibile voluntati. Sed hoc non vident quod ad nonnulla superanda vel quæ male cupiuntur, vel quæ male metuantur, magnis aliquando et totis viribus opus est voluntatis, quas nos non perfecte in omnibus adhibuituros prævidit, qui per Prophetam veridice dicere voluit, non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens. *De peccat. Mer., l. 2, c. 5.*

n'empêchent pas qu'il n'en commette quel-qu'un ; ils ne laissent pas de lui être plus utiles que si, n'étant pas tenté, il ne péchait pas. Sur quoi le savant et pieux Gerson (*Tract. cont. Pusillanim.*) fait une remarque bien propre à consoler et à encourager quelques âmes ferventes, qui s'affligent trop de quelques fautes qui leur échappent comme malgré elles : il dit que c'est l'opinion des saints pères que, quoique dans le temps de la tentation, on commette quelques fautes légères, et qu'on croie y avoir donné occasion par quelque négligence, cependant la patience et la résignation avec laquelle on aura d'ailleurs souffert cette épreuve, la résistance qu'on aura apportée aux attaques de la tentation, et les efforts qu'on aura faits pour la vaincre, non seulement effacent toutes ces sortes de fautes et de négligences, mais font que l'on augmente en grâce et en mérite devant Dieu, suivant ces paroles de l'Apôtre : *Dieu vous fera tirer avantage de la tentation* (1 Cor. 10, 13).

Ajoutons à ceci un sentiment de S. Grégoire et de plusieurs autres saints, qui est que Dieu refuse quelquefois les moindres grâces à ceux qu'il a comblés des plus grandes, et leur laisse ainsi, par un ordre adorable de sa providence, quelques légères imperfections à combattre, afin que tâchant toujours de s'en corriger, sans pourtant en venir jamais à bout, voyant que, malgré tout leur soin et toutes leurs résolutions, ils y retombent continuellement, cela serve à les entretenir dans l'humilité, et à leur faire connaître que d'eux-mêmes ils ne pourraient jamais se vaincre dans les grandes choses, puisqu'ils n'ont pas le pouvoir de se surmonter dans les moindres. Aussi un homme peut en même temps avoir une très-grande vertu et une sainteté très-éminente, et être cependant sujet à quelques défauts qu'il aura plu à Dieu de lui laisser, afin de l'exercer et afin que par l'humilité il se conserve dans la possession des dons qu'il a reçus. *Quelques-uns*, dit un excellent maître de la vie spirituelle (*De Imitat. Christ.*, l. 1, c. 13), *sont soutenus dans les grandes tentations et vaincus souvent dans les légères qui leur arrivent chaque jour ; afin que étant par là humiliés, ils ne s'appuient pas sur eux-mêmes dans les grandes occasions, puisqu'ils sont faibles dans les plus petites.*

Concluons que l'impuissance morale dans l'homme même le plus juste, d'observer toute la loi, soit naturelle, soit positive, et d'éviter tout péché, ne blesse ni la bonté de Dieu, ni aucune autre de ses perfections ; mais que si elle était physique, elle leur donnerait une mortelle atteinte, et qu'on ne doit lire qu'avec horreur cette proposition impie et blasphématoire qui se trouve mot pour mot dans l'*Augustinus*. *Quelques commandements de Dieu sont impossibles (1) aux hommes justes,*

(1) Cette impossibilité, selon Jansénius, est physique, puisqu'il soutient que le juste, à qui la grâce manque, ne peut pas plus vouloir et faire le bien qu'un aveugle ne peut voir, un sourd entendre, un homme qui a les jambes cassées marcher droit : *Nisi*

lors même qu'ils veulent et s'efforcent de les accomplir, selon les forces qu'ils ont présentes, et la grâce leur manque, par laquelle ils leur soient rendus possibles.

Quatrième réflexion. Ce qui a été ci-devant dit de l'impuissance morale d'éviter tout péché doit être appliqué aux textes de l'Écriture et à ceux de S. Augustin, que fait valoir Jansénius, pour prouver par l'exemple des pécheurs endurcis et livrés à un sens réprouvé, que Dieu n'accorde pas à tous les hommes des moyens suffisants de ne pas pécher et de se sauver. Vous pouvez, mes chers frères, voir l'explication de ces textes dans M. Tournely, qui leur en oppose beaucoup d'autres. Nous nous bornerons à vous en rappeler quelques-uns qui, plus analogues à notre sujet, méritent d'avantage votre attention.

Les justes reproches que S. Paul, dans son Épître (*Cap. 2*) aux Romains, adresse aux pécheurs coupables des crimes les plus énormes, dont il fait une peinture affreuse, montrent bien que, malgré la dureté de leurs cœurs *impénitents*, Dieu ne laisse pas de répandre sur eux, par sa grâce, les richesses de sa bonté qui les invite à la pénitence. Les fortes expressions dont se sert un autre écrivain sacré montrent la même chose à l'égard des nations idolâtres. Il y parle de peuples descendus de Cham, et connus, dit le père Calmet (*T. 6, p. 198*), pour les hommes les plus abominables qui aient paru dans le monde. Ils faisaient des œuvres détestables par des enchantements et des sacrifices impies : ils tuaient sans compassion leurs propres enfants. Leur race était maudite dès le commencement. *La malice leur était naturelle, et leur pensée corrompue ne pouvait jamais être changée* (*Sap.*, 12, 10). Leur obstination dans le mal les rendait incorrigibles, comme l'observe le même commentateur, qui ajoute : *Ce n'est pas que dans la rigueur ils n'eussent pu se convertir, s'ils l'eussent voulu ; mais leur pente très-violente à ces crimes, et leur*

medicinali gratia et adjutorio vires pristinae restaurentur tam est impossibile voluntati ut bene velit et operetur, quam homini cæco ut videat, vel surdo ut audiat, vel tibiis fracto ut recte gradiatur, quantumvis eis et lux, et species, et scipiones, et omnia cætera sanitatis adjumenta suppetant. Jansen., lib. 2. de Grat. chr., cap. 1.

D'ailleurs, selon Jansénius, l'homme par sa nature même est dans une impuissance naturelle de faire le bien, s'il n'est fortifié par une grâce semblable à celle d'Adam. Or, l'homme par le péché a été privé, selon Jansénius, de la grâce d'Adam ; donc il est tombé dans une impuissance naturelle de faire le bien. Ce syllogisme est tiré mot pour mot de M. Nicole (*Traité de la Grâce gén.*, part. 5^e, p. 154), qui le propose comme objection, et reconnaît que la majeure et la mineure sont vraies. « Je ne vois point, ajoute-t-il, qu'on puisse répondre sincèrement à cette objection, qu'en disant qu'un auteur n'admet pas toujours toutes les conséquences auxquelles ses principes peuvent l'engager. Il tâche ensuite de prouver que Jansénius, loin d'admettre la conséquence qui paraît, dit-il, bien tirée de ses principes, a apporté, pour l'exclure, plusieurs réponses qu'il a cru suffisantes. Mais il avoue que ses réponses sont en effet insuffisantes. Nous montrerons dans la suite que l'impuissance volontaire qu'il prétend avoir été admise par cet auteur, est vraiment une impuissance physique.

très-forte attache à des habitudes perverses et invétérées les mettaient dans une impuissance morale de le vouloir. Impuissance qui, selon le pape Adrien VI (1), n'est autre chose qu'une très-grande difficulté qu'on ne surmonte jamais, ou presque jamais, quoiqu'on puisse toutefois la surmonter par de grands efforts du libre arbitre, qui les surmonterait en effet, s'il déployait pour cela toute l'activité de ses forces. C'est pourquoi le même écrivain, divinement inspiré, dit que Dieu donna aux peuples cananéens le temps et le lieu, par le moyen desquels ils pouvaient se convertir de leur mauvaise vie; *Dans tempus et locum per quæ possent mutari a malitia*. Il donne même à entendre qu'il y en eut du moins quelques-uns qui, après avoir souffert d'horribles tourments par les choses mêmes qu'ils adoraient, obtinrent par leur repentir que Dieu leur pardonnât leurs péchés, *Veniam dabat peccatis eorum* : mais ceux, ajoute-t-il, qui ne se corrigèrent point, éprouvèrent une condamnation digne de Dieu.

Cette condamnation aurait-elle été digne de Dieu, si ces pécheurs, qui ne se corrigèrent pas, avaient été dans une impossibilité absolue de se corriger? Non sans doute; ce Dieu de bonté, de justice et de sainteté, ne peut condamner et punir personne pour n'avoir point fait l'impossible. Lors donc qu'il est dit dans l'écriture que *personne ne peut corriger celui que Dieu a méprisé*, rejeté, abandonné : par exemple, le pécheur d'habitude, comment cela doit-il s'entendre? L'habitude de ce pécheur incorrigible est-elle donc insurmontable, et n'y peut-il pas résister? A-t-elle sur lui un empire si souverain qu'il ne soit plus en son pouvoir de s'en dégager? Est-ce une violence qu'elle lui fait? Est-une nécessité qu'elle lui impose? S. Bernard (2) fait à ces questions une réponse qui n'est pas moins solide qu'elle est ingénieuse. Il dit qu'à force de commettre le mal on s'y accoutume, de sorte qu'il devient comme nécessaire. Cette restriction, comme nécessaire, est remarquable et nous fait entendre qu'il n'est pas absolument nécessaire, mais seulement en quelque façon nécessaire, ou si vous voulez, presque nécessaire. De manière que l'habitude prévient alors, ou plutôt affaiblit tellement l'usage de la raison, qu'elle donne à l'âme une impression si prompte et si forte tout ensemble, une inclination, un penchant si naturel, qu'on la suit d'abord, et même avec plaisir. Déplorable état ! continue ce père : si l'habitude était à ce pécheur toute sorte de liberté, il ne pécherait plus ; si l'habitude lui laissait une liberté parfaite, maître

de lui-même il se corrigerait ; mais parce que l'habitude altère seulement, diminue sa liberté, sans toutefois l'en priver, qu'arrive-t-il ? deux choses : 1^o Il est toujours criminel en violant la loi de Dieu ; 2^o il devient néanmoins moralement incorrigible. Il est toujours criminel, puisqu'il est toujours après tout en pouvoir de ne pécher pas lorsqu'il pèche. Il est néanmoins moralement incorrigible, puisque le pouvoir qu'il a de ne pas pécher est d'ailleurs si puissamment combattu par l'impulsion de l'habitude que l'habitude l'arrête et en suspend l'effet. Ainsi l'on peut dire, conclut S. Bernard, qu'il a sa liberté et qu'il ne l'a pas, qu'il la perd et qu'il ne la perd pas ; qu'il en a assez, pour s'attirer toujours de la part de Dieu dans ses chutes une nouvelle condamnation ; qu'il n'en a pas assez pour se relever, sans un effort extraordinaire, et pour se convertir sans un miracle de la grace.

Au reste, quoique nous croyons avec S. Augustin (1), S. Prosper (2) et S. Thomas (3), qu'il n'y a point d'âme, quelque perverse qu'elle soit, à qui Dieu ne fasse de temps en temps entendre sa voix au fond de la conscience pour la convertir, nous ne faisons pas de cette vérité un article de foi : nous ne prétendons pas censurer l'opinion de plusieurs théologiens, qui soutiennent que Dieu n'accorde point de grâces aux pécheurs endurcis ; nous disons au contraire que l'incrédule a tort de regarder cette opinion comme opposée à un dogme de la foi, et de la confondre avec l'hérésie de Calvin (4) : suivant cet hérésiarque, c'est par la volonté et par l'ordre de Dieu, auteur du péché, que l'homme privé de liberté tombe dans l'aveuglement et dans l'endurcissement ; au lieu que, selon ces théologiens, il y tombe librement par sa faute, par sa malice (5), en punition de ses péchés précédents, qui le rendent indigne des grâces qu'il ne reçoit pas, et dont il doit s'imputer à lui-même la privation comme volontaire et libre dans sa cause.

Au sentiment de ces théologiens, ajoutons celui de J. J. Rousseau, dont l'autorité d'un grand poids à l'égard de certains incrédules, est plus propre à les convaincre ou à les confondre. Voici ses propres paroles : *Les coupables qui se disent forcés au crime sont aussi menteurs que méchants : comment ne voient-ils point que la faiblesse dont ils se plaignent est*

(1) *Ea est cæcitas mentis ; in eam quiquis datus fuerit, ab interiori luce secluditur, sed nondum penitus cum in hac vita fuerit. In Psal. 6.*

(2) *Nemini Deus correptionis admittit viam, nec quemquam boni possibilitate dispoliat. In Resp. ad Objectiones Vincentianas.*

(3) *Quest. 27. de Veritat., art. 2.*

(4) *Sæpiissime exæcare dicitur Deus atque indurare reprobos, eorum corda vertere, inclinare, impellere, id quale sit nequaquam explicatur si confugitur ad præscientiam aut permissionem ; nos igitur duplici ratione respondemus id fieri. Rite exæcare, indurare, inclinare dicitur quibus facultatem videntur, parendi, recte exequendi adimit. L. 3 Instit., n. 3.*

(5) *Exæcavit enim illos malitia illorum. Sap. 2, 21.*

(1) *Sufficienter assistit et gratiam suam offert, qua pro extremo saltem virum laborando, possent peccati indulgentiam promereri... Ob malæ vitæ meritum subtrahitur sæpe homini facultas illa abundantioris gratiæ sine qua non pœnitebit, et quanquam absolute manserit ei facultas pœnitendi, illa nunquam utetur, sicut infirmus nunquam usque ad extremum virium vel maximum laborem tentabit incedere cum baculo. In 4. Sentent., pag. 102, 104.*

(2) *Serm. 81 in Cantic, Serm. de septem Donis ; lib. de interiori Dono.*

leur propre ouvrage ; que leur première dépravation vient de leur propre volonté ; qu'à force de vouloir céder à leurs tentations, ils leur cèdent enfin malgré eux et les rendent irrésistibles ? Sans doute il ne dépend plus d'eux de n'être plus méchants et faibles ; mais il dépendit d'eux de ne le pas devenir. Que nous resterions aisément maîtres de nous et de nos passions, même durant cette vie, si, lorsque nos habitudes ne sont point encore acquises, lorsque notre esprit commence à s'ouvrir, nous savions l'occuper des objets qu'il doit connaître pour apprécier ceux qu'il ne connaît pas ; si nous voulions sincèrement nous éclairer, non pour briller aux yeux des autres, mais pour être bons et sages selon notre nature, pour nous rendre heureux en pratiquant nos devoirs (*Emile*, t. 3, p. 86) ! Il n'est donc point vrai, dit-il ailleurs, que le penchant au mal soit indomptable et qu'on ne soit pas maître de le vaincre avant d'avoir pris l'habitude d'y succomber. Aurelius Victor dit que plusieurs hommes transportés d'amour achetèrent volontairement de leur vie une nuit de Cléopâtre, et ce sacrifice n'est pas impossible à l'ivresse de la passion. Mais supposons que l'homme le plus furieux et qui commande le moins à ses sens vit l'appareil du supplice, sûr d'y périr dans les tourments un quart-d'heure après : non seulement cet homme, dès cet instant, deviendrait supérieur aux tentations, il lui en coûterait même peu de leur résister : bientôt l'image affreuse dont elles seraient accompagnées le distrairait d'elles, et toujours rebutées, elles se lasseraient de revenir. C'est la seule tiédeur de notre volonté qui fait toute notre faiblesse, et l'on est toujours fort pour faire ce que l'on veut fortement : Volenti nihil difficile. Oh ! si nous détestions le vice autant que nous aimons la vie, nous nous abstenions aussi aisément d'un crime agréable que d'un poison mortel dans un mets délicieux (*Ibid.*, p. 172) !

Quoi qu'il en soit de ces raisonnements du philosophe de Genève, l'expérience, attestée par un grand poète de Rome (1), suffit pour montrer que les habitudes, même fortes et invétérées, ne sont ni irrésistibles, ni invincibles, puisqu'on a vu dans tous les siècles des personnes leur résister et les vaincre. Les Manassés, les Augustin, les Thaïs, les Pélagie, les de la Vallière et d'autres illustres pénitents ou pénitentes ont fait voir, en les vainquant par leur libre coopération à la grâce, que l'impuissance de les surmonter n'était pas physique, mais seulement morale. Le docteur de la grâce a senti en lui-même cette vérité lorsque, dans l'excellent livre de ses Confessions (*L.* 8, c. 11), il a rapporté les paroles que lui faisait entendre au fond de son âme effrayée et combattue la vertu de chasteté, lui citant une foule d'exemples pour l'encourager à triompher par de généreux efforts du vice contraire qu'il craignait de ne pouvoir vaincre. Ne pourrez-vous pas, lui

disait-elle, ce que tant d'autres ont pu faire et ont fait ; Tu non poteris quod isti et istæ ?

Cinquième Réflexion. Les corrupteurs de cette sentence, dont ils abusent pour soutenir une nécessité destructive du franc arbitre, rejettent hautement une certaine espèce d'équilibre qu'admet la foi orthodoxe : ils prétendent même qu'elle est infectée du venin de l'hérésie pélagienne. Réfutons cette injuste prétention, en distinguant quatre sortes d'équilibres, dont le dernier seul est essentiel à la liberté : équilibre d'inclination, équilibre de facilité, équilibre de proximité, équilibre de force élective, qui consiste en ce que n'étant pas nécessité, mais ayant le pouvoir immédiat ou médiat de vouloir ou de ne pas vouloir, de faire ou de ne pas faire, on se détermine pas son propre choix. Cette puissance dans l'homme de faire à son gré pencher la balance de sa volonté, en sorte qu'elle soit maîtresse par son élection de surmonter l'inclination prévenante, de vaincre les difficultés, ou de se procurer les moyens qui lui manquent, est si essentielle au franc arbitre, que, si cette inclination était insurmontable, si ces difficultés étaient invincibles, et si l'homme ne pouvait pas se procurer les moyens qui lui manquent immédiatement et qui lui sont nécessaires, il ne serait point libre par rapport à l'action qu'il ne pourrait point choisir de faire ou d'omettre.

Mais la liberté n'exige pas qu'il ait prochainement, c'est-à-dire actuellement et sous la main tous les moyens de faire les choses opposées, par exemple, pour qu'il soit censé libre de faire un voyage qui lui est ordonné, il suffit qu'il puisse se procurer par ses amis ou autrement les moyens de le faire, quoique il ne les ait pas actuellement ou immédiatement en son pouvoir. La liberté n'exige pas non plus qu'il ait ces moyens dans un degré égal, ni qu'il soit dans l'équilibre de facilité ou dans celui d'inclination. Par exemple, il est libre à un convalescent de se promener ou de s'asseoir. Il lui est néanmoins plus facile de s'asseoir que de se promener, parce que ses forces, quoique suffisantes pour marcher, sont affaiblies, et il ne pourrait se promener sans quelques efforts. Par exemple encore, il lui est libre de faire diète ou de manger peu, quoique un bon repas qui est présent excite la faim, et lui donne plus d'inclination à manger même beaucoup qu'à faire abstinence, ou qu'à retenir son appétit. Pareillement un homme qui reçoit une injure atroce est libre de se venger ou de pardonner, lors même que la nature incline plus sa volonté à la vengeance, que la grâce l'incline au pardon : car, dit S. Thomas, la plus petite grâce peut résister à toute mauvaise inclination (1).

C'est de la perte des équilibres d'inclination, de facilité, de proximité, dont jouissait Adam, exempt de la concupiscence et pouvant très-aisément s'abstenir de tout péché, même vénial, qu'il faut entendre les textes que

(1) Invidus, iracundus, iners, vinosus, amator, Nemo adeo ferus est, qui non miscere possit. (*Horat.*)

(1) Minima enim gratia potest resistere cuilibet concupiscentiæ. 3. q. 70., a. 1 (*Enchir.*, c. 3).

Jansénius objecte, tirés de S. Augustin, notamment ce passage : *Libero arbitrio male utens homo, et se perdidit et ipsum* (*Enchir.*, c. 3) Mais c'est de la conservation de l'équilibre de force élective que doit être entendu cet autre texte : *Peccato Adæ liberum arbitrium de hominum natura periisse non diximus* (*L. 2 ad Bonif.*, c. 5), et celui-ci, quant à sa première partie : *Multa quippe sunt quæ agunt homines mala, a quibus eis liberum est abstinere; sed nulli tam liberum est, quam illi fuit qui Deo suo, a quo erat conditus rectus, nullo suo prorsus vitio depravatus adstabat* (*L. 1 Oper. imperfec.*, c. 4).

Par là on concilie ce père avec lui-même, en donnant à ses propositions, qui paraissent contradictoires, des sens orthodoxes, et on montre que la nécessité dont il parle dans cette sentence, *secundum id*, etc. doit être expliquée d'une nécessité non physique ou antécédente, qui détruirait l'équilibre de force élective, essentiel au franc arbitre, mais ou moral ou conséquente, qui, comme nous l'avons prouvé, ne donne pas atteinte à la liberté.

Les disciples de Jansénius, qui nient que cet équilibre de force élective ait lieu dans l'état présent de la nature déchue, conviennent toutefois qu'il a eu lieu dans l'état d'innocence où fut créé Adam, qui, quoique il eût plus de penchant pour le bien, pouvait toutefois se déterminer et se déterminer en effet pour le mal. Ils ne sauraient donc, sans être inconséquents, le rejeter comme impossible. Mais les docteurs de l'incrédulité le rejettent comme une chimère, et l'un d'eux (1) lui oppose les hypothèses suivantes : *Lorsque tourmenté d'une soif ardente, j'aperçois de l'eau, il m'est impossible de ne pas boire; si l'on m'avertit que l'eau est empoisonnée, je m'en abstiendrai sans doute, parce que l'amour de la vie l'emportera sur le plaisir de me désaltérer. Si un imprudent risque de boire de cette eau, c'est que l'envie de boire sera plus forte en lui que la volonté de conserver sa vie. Dans l'un et l'autre cas, conclut l'auteur, soit que l'on boive de cette eau, soit que l'on n'en boive pas, ces deux actions sont également nécessaires; elles seront des effets du motif qui se trouvera le plus puissant, qui agira le plus fortement sur la volonté.*

Pour montrer l'illusion de ces hypothèses et la frivolité de ces allégations, le savant auteur de l'Examen du matérialisme a employé des raisons si décisives, et les a exposées d'une manière si solide et si lumineuse, que nous ne croyons pas, en les indiquant (2), devoir nous arrêter à leur donner plus de clarté ou de force.

(1) L'auteur du Système de la nature, p. 191 et 192.

(2) D'où savez-vous que le motif qui me détermine est le plus puissant ? Vous le concluez de ma détermination même ou de mon choix, et vous n'avez point d'autre raison ; mais c'est une pétition de principe et une contradiction. Conclure que j'agis nécessairement, parce que j'agis ; qu'un motif est le plus puissant, parce que j'y acquiesce, c'est conclure que je ne suis pas libre, parce que j'exerce ma liberté.

L'expérience dépose contre ce raisonnement.

Mais nous ne devons pas omettre la réfutation des difficultés que propose contre l'équilibre de force élective un autre fameux adversaire du franc arbitre de l'homme, qu'il prétend être toujours nécessité dans chacune de ses volitions comme dans chacun de ses jugements (1). *La volition*, dit-il, *est, relativement au bien et au mal, ce qu'est le jugement par rapport à la vérité ou à la fausseté d'une proposition : vouloir une chose préférablement à une autre, c'est proprement juger qu'une chose, tout considéré, est meilleure ou n'est pas si mauvaise qu'une autre... Toute proposition doit me paraître ou évidente par elle-même, ou évidente en vertu de certaines preuves, ou seulement probable, ou improbable, ou bien douteuse, ou fausse : or, ces différentes apparences d'une proposition relativement à moi ne provenant que du degré de son évidence à mon égard, et de la situation actuelle de mon esprit, je suis aussi peu le maître de changer quelque chose à ces différentes apparences par rapport à moi, que je le suis d'altérer l'idée qu'a fait naître en moi la sensation d'une couleur déterminée, comme du rouge, par exemple. Il ne m'est pas possible non plus de porter un jugement contraire aux apparences ; car enfin, juger de plusieurs propositions, est-ce autre chose que prononcer sur leurs apparences, telles qu'elles nous affectent ? On ne saurait se dispenser de prononcer ainsi, à moins qu'on ne rejette le témoignage de sa propre conscience, ce qui est impossible.*

Il est impossible, répondons-nous, de rejeter le témoignage de sa propre conscience, c'est-à-dire du sens intime, à l'égard de ce qu'on sent actuellement : par exemple, au moment que je regarde une étoffe teinte d'écarlate, il m'est impossible de ne pas éprouver la sensation du rouge que j'éprouve en la regardant ; mais je cesserai de l'éprouver en cessant de la regarder ; et comme je suis libre de cesser ou de continuer ce regard, je suis libre aussi de cesser ou de continuer d'éprouver cette sensation. Je suis libre encore de considérer de plus près cette étoffe et d'en comparer les diverses nuances, plus ou moins éclatantes, les unes avec les autres et d'apporter dans cette considération, dans cette comparaison, plus ou moins d'attention et de réflexion. Il m'est pareillement impossible, au moment que du premier abord une proposition (qu'on suppose être fausse) me paraît vraie, à cause qu'elle a quelque apparence de vérité, quelque vraisemblance, de ne pas sentir cette apparence, cette vraisemblance, et je ne me trompe pas en jugeant que l'énoncé de cette proposition

Combien de fois n'agissons-nous pas malgré le motif qui est le plus conforme à notre inclination, et qui agit le plus fortement sur notre volonté ? Combien de fois la raison ne l'emporte-t-elle pas sur la passion ? Combien de fois ne nous faisons-nous pas violence pour prendre un parti ? Vous en convenez vous-même ; et voilà ce que signifie l'expression commune : *je l'ai fait malgré moi.*

(1) Collius, section 2^e des Paradoxes.

est vraisemblable. Mais il ne m'est pas impossible de ne la pas juger vraie ; car, suivant la judicieuse remarque des éditeurs de l'*Encyclopédie* (t. 17, p. 834), l'esprit ne se portant nécessairement qu'au vrai, dès qu'il ne l'aperçoit pas dans tout son jour, il peut suspendre sa détermination. Comme ce qui n'est pas vrai est faux, et que ce qui ne ressemble pas au vrai ressemble au faux, il se trouve dans tout ce qui s'appelle *vraisemblable* quelque endroit qui ressemble au faux, tandis que d'autres endroits ressemblent au vrai ; car si une opinion, par tous les endroits sous lesquels on la peut considérer, formait également les idées du vrai, il n'y paraîtrait rien que de vrai ; on ne pourrait juger la chose que vraie, et on se tromperait en ne la jugeant que vraisemblable : lors donc qu'elle n'est que vraisemblable, l'apparence du vrai subsiste avec quelque apparence de faux, et cette apparence de faux doit empêcher de la juger certainement vraie, et on ne saurait mieux faire que de suspendre son jugement, non sur la vraisemblance qui est certaine, mais sur la vérité qui paraît incertaine ; on peut dans les moments suivants examiner et comparer ensemble les divers endroits, dont les uns ressemblent au vrai, les autres au faux : on peut librement faire cet examen avec plus ou moins d'attention, d'application, de réflexion, et par là on est le maître de changer quelque chose à ces différentes apparences par rapport à soi.

De même qu'en considérant et examinant davantage un faux louis qui a paru d'abord du vrai or, on en découvre la fausseté, et on change par là quelque chose à sa première apparence, différente de la vérité (la vraisemblance causée par cette apparence n'était pas dans l'objet, mais dans la manière de le considérer, qui, étant changée par l'examen, fait juger faux ce qui avait d'abord paru vrai) : ainsi une proposition qui avait d'abord paru véritable, peut ensuite, et en conséquence d'une libre attention et d'un libre examen, être jugée certainement fausse ; ainsi un objet qui avait paru d'abord le plus grand bien apparent peut, étant plus considéré, plus examiné, être certainement jugé un moindre bien, ou même un vrai mal. Quand même donc on accorderait à Collins que la volition est à l'égard du bien et du mal ce qu'est le jugement par rapport à la vérité ou à la fausseté d'une proposition, quel avantage pourrait-il en tirer contre la liberté ? aucun, car en rétorquant contre lui sa manière de raisonner, on lui soutiendrait que l'homme n'est pas plus nécessaire dans ses volitions que dans ses jugements. Or, ajouterait-on, il n'est pas nécessaire dans ses jugements à l'égard des propositions, à moins qu'elles ne soient évidentes par elles-mêmes, comme sont celles qui énoncent les premiers principes, les axiomes. Les jugements (1) qu'il porte à l'égard d'autres pro-

positions que son entendement lui dicte être évidentes ou certaines, en vertu des preuves solides qu'il a librement considérées et examinées, sont libres dans leur cause, dans l'examen qu'il en a fait, et qu'il pouvait ne pas faire. Il en est de même des autres propositions qu'il juge, après y avoir librement fait attention, être probables. Toute proposition qui n'excède pas les bornes de la probabilité rappelle à l'esprit la possibilité du doute et de la suspension que la seule évidence ou certitude écarte absolument : tous les jugements donc que l'on porte sur les probabilités sont libres.

Il est même très-faux que quand on se détermine on prenne toujours le parti le plus probable, le plus vraisemblable. On sacrifie souvent celui où l'on voit le moins de risque et le plus d'apparence de succès au désir et à l'espérance de faire un gain plus considérable, mais plus incertain, en prenant un autre parti. N'est-ce pas ce que font plusieurs personnes qui, au lieu de faire fructifier leur argent par un négoce dont le profit est comme assuré, aiment mieux le risquer en le dépensant à construire et à équiper des corsaires, dont elles espèrent que les prises considérables qu'ils pourront faire, mais que vraisemblablement ils ne feront pas, leur sera plus profitable ? N'est-ce pas aussi ce que font d'autres personnes qui hasardent de grandes sommes qu'elles mettent à des loteries où il est fort incertain qu'elles gagneront, et beaucoup plus probable, plus vraisemblable qu'elles ne gagneront pas ? Enfin, dit un auteur moderne (1), *C'est une preuve évidente de notre libre arbitre, que la*

le dernier dictamen de l'entendement ; car, ainsi que l'observe un savant auteur (a) anglais, le dernier dictamen de l'entendement n'est autre chose que la détermination finale d'un homme qui se résout à choisir une chose, ou à ne la pas choisir après avoir délibéré là-dessus. Or qui ne voit que c'est là précisément la volition ou l'acte de vouloir ? Or, si l'on distingue l'acte de la volition du dernier jugement de l'entendement, alors l'acte de la volition, ou pour mieux dire, le commencement d'action ne sera pas déterminé ou causé par ce dernier jugement, considéré en tant que cause efficiente, mais seulement considéré en qualité de motif moral ; car dans l'homme la cause efficiente physique, véritable, immédiate, ainsi proprement dite, est le pouvoir de se mouvoir soi-même, pouvoir qui se développe librement en conséquence du dernier jugement de l'entendement. Mais ce dernier jugement n'est pas lui-même une cause efficiente physique, ce n'est qu'un simple motif moral à l'occasion duquel la cause physique, ou le pouvoir soi mouvant commence d'agir : de sorte que si le pouvoir d'agir suit nécessairement le jugement de l'entendement, la nécessité dont il s'agit n'est qu'une nécessité morale, c'est-à-dire que ce n'est pas une nécessité, à prendre le terme de nécessité dans le sens que les ennemis de la liberté lui donnent ; car il est évident qu'une nécessité morale est très-compatible avec la liberté naturelle la plus parfaite.

(1) M. de Lignac., t. 2. *Témoignage du sens intime.*

(1) On aurait tort d'objecter ce que la plupart des philosophes enseignent, que *La volonté suit toujours*

(a) M. Clarke, *Traité de l'Existence de Dieu.*

témérité avec laquelle nous élevons de simples opinions à la dignité de l'évidence. Nous allons alors au-delà des motifs vraisemblables de croire. Donc, ce que nous ajoutons à ces motifs ne peut être rapporté à leur efficacité : il appartient à notre détermination.

Le même auteur observe que notre expérience décide qu'il y a une très-grande différence entre nos jugements spéculatifs et nos décisions pratiques, entre juger que tel parti est même dans la réalité le plus grand bien, et opter pour ce parti. Qui ne connaît pas, qui ne sent pas le conflit perpétuel de la raison et des passions? Qui ignore, qui n'a quelquefois éprouvé en soi-même la vérité de ce dire d'un poète, *Video meliora, proboque, deteriora sequor*. L'assassin voit que c'est un crime horrible de tuer un homme en trahison, que par ce crime il mérite une mort cruelle et qu'il fait mal de s'y exposer. Il acquiesce nécessairement à ces vérités évidentes dans la spéculation, et il les néglige, il les foule aux pieds dans la pratique. Combien d'autres exemples ne pourrions-nous pas citer pour prouver l'équilibre de force élective que nous sentons être en nous à l'égard de tous les partis sur lesquels nous délibérons sérieusement? Rien en effet ne serait plus déraisonnable et plus ridicule que de délibérer, si nous n'avions pas à choisir, et si nous étions invinciblement déterminés à un seul parti : nous délibérons toutefois très-souvent, et nous nous décidons par cette force élective, dont l'exercice journalier est d'une évidence si intime, si convaincante, que nul homme qui ne rêve pas n'en saurait douter dans la pratique.

Faut-il des exemples familiers pour rendre cette vérité sensible? En voici quelques-uns dont s'est servi l'illustre Fénélon. *Donnez-moi, dit-il, un homme qui fait le profond philosophe et qui nie le libre arbitre, je ne disputerai point contre lui, mais je le mettrai à l'épreuve dans les plus communes occasions de la vie, pour le confondre par lui-même. Je suppose que la femme de cet homme lui est infidèle, que son fils lui désobéit et le méprise, que son ami le trahit, que son domestique le vole ; je lui dirai quand il se plaindra d'eux : Ne savez-vous pas qu'aucun d'eux n'a tort et qu'ils ne sont pas libres de faire autrement? Ils sont, de votre propre aveu, aussi invinciblement nécessités à vouloir ce qu'ils veulent qu'une pierre l'est à tomber, quand on ne la soutient pas. Croyez-vous que cet homme prenne une telle raison en paiement? Croyez-vous qu'il excusera l'infidélité de sa femme, l'insolence et l'ingratitude de son fils, la trahison de son ami et le vol de son domestique? N'est-il pas certain que ce bizarre philosophe qui ose nier le libre arbitre dans l'école, le supposera comme indubitable dans sa maison, et qu'il ne sera pas moins implacable contre ces personnes que s'il avait soutenu toute sa vie le dogme de la plus grande liberté? Il est donc visible que cette philosophie n'en est pas une, et qu'elle se dément elle-même sans aucune pudeur. Allez plus loin ; dites à cet homme que le public le*

blâme sur une telle action, dont on lui impute le tort. Il vous répondra, pour se justifier, qu'il n'a pas été libre de l'éviter ; et il ne doutera nullement qu'il ne soit excusé aux yeux du monde entier, pourvu qu'il prouve qu'il a agi, non par choix, mais par pure nécessité. Vous voyez donc que cet ennemi imaginaire du libre arbitre est réduit à le supposer dans la pratique, lors même qu'il fait semblant de ne le croire pas (*Lettres sur la Religion*).

Sixième réflexion. — Si ce saint docteur avait cru que tout homme suit toujours nécessairement sa plus forte délectation indélélibérée, il n'aurait pas admis comme possible l'hypothèse suivante : Supposons, dit-il (*De Civit. Dei*, l. 12, c. 6), que deux hommes sont tentés de la même tentation, en sorte que l'un lui cède et y consent, pendant que l'autre persévère dans le bien. Que paraît-il, sinon que l'un a voulu, et que l'autre n'a pas voulu manquer à la chasteté? D'où vient cette différence, si ce n'est de la propre volonté, puisqu'il y avait dans ces deux hommes une égale disposition de corps et d'esprit? La même beauté s'est présentée également aux yeux de ces deux hommes. La tentation secrète les a également attaqués. Or, dans le système que Jansénius attribue au saint Docteur, cette supposition, selon laquelle ces deux hommes, quoique également affectés, ont des vouloir différents et opposés, en sorte que l'un succombe, l'autre résiste à la même tentation qui les a également attaqués, est visiblement impossible et absurde. Car, s'ils ont tous deux plus de délectation pour le vice que pour la vertu, c'est une nécessité qu'ils soient tous deux vaincus par la tentation. S'ils sont tous deux plus délectés par la vertu que par le vice, c'est une nécessité qu'ils soient tous deux également vainqueurs de cette même tentation. S'ils ont tous deux une égale délectation pour la vertu et pour le vice, c'est une nécessité qu'il restent tous deux également en suspens et sans pouvoir se décider entre le bien et le mal. Ainsi, dans tous les cas, la supposition dont il s'agit est évidemment chimérique, suivant ce système qui fait du plaisir le seul ressort, l'unique mobile de la volonté.

Ajoutons (et ceci est bien remarquable) qu'on lit dans saint Augustin une proposition conçue en termes très-clairs, et contradictoire au principe fondamental de ce système. Quel est ce principe? Ce qui nous plaît le plus d'un plaisir prévenant et indélélibéré, c'est une nécessité que nous le fassions. Quelle est la proposition du saint docteur? *Non faciebam quod et incomparabili affectu amplius mihi placebat* (L. 8, c. 8). Je ne faisais point, dit-il, ce qui me plaisait le plus par une affection incomparablement plus grande. Voilà ce plaisir prévenant et indélélibéré qui excite en lui l'amour du bien, et dont l'incomparable supériorité ne lui faisait pas toutefois pratiquer la vertu. J'étais certain, disait-il à Dieu, qu'il valait mieux donner la préférence à votre saint amour, que de céder à ma passion déréglée ; mais, quoique je me pusse davantage dans cette préférence, qui avait

pour moi un attrait supérieur à celui de la passion, je cédaï toutefois et je consentais à celle-ci qui tenait ma volonté dans ces chaînes. *Certum habebam esse melius tuæ charitati me dedere, quam meæ cupiditati cedere; sed illud placebat et vincebat, hoc libebat et vincebat.* Après cela, comment les partisans de Jansénius osent-ils se dire les disciples de saint Augustin, dont la doctrine dément si expressément la leur, contredite par son exemple?

Ajoutons encore à cet exemple plusieurs autres que nous fournit l'histoire, soit ecclésiastique, soit profane.

Le premier est celui de saint Barlaam, martyr, dont saint Basile et saint Chrysostôme ont fait un magnifique éloge. *C'était, dit l'abbé de Choisi (Hist. de l'Eglise, t. 1, p. 441), un paysan des environs de Césarée, en Cappadoce, dont la constance brava la rage des bourreaux : ils s'avisèrent de lui tenir par force la main sur l'autel de leurs dieux, et mirent sur cette main étendue de l'encens et des charbons ardents, afin que la douleur l'obligeant à remuer et l'encens tombant sur le feu de l'autel, ils eussent quelque prétexte de dire qu'il avait offert de l'encens à l'idole; mais Barlaam eut la force de ne pas seulement remuer le bras, et d'attendre que les charbons, lui ayant percé la main en la brûlant, fussent tombés par l'ouverture qu'ils s'étaient faite. Plus grand que le romain Scævola, dont le supplice ne dura pas si longtemps, Barlaam expira dans cette douleur, ce qui marque assez la violence.*

Le second est celui de cet illustre Romain qui, condamné par le roi Porsenna à avoir la main droite brûlée, la porta sur le brasier et la laissa brûler avec une constance intrépide qui fit trembler tous les spectateurs. Quoi de plus propre que ces exemples à réfuter l'objection que propose contre le franc arbitre, qui rend l'homme maître de son choix, l'auteur du Système de la nature : *Suis-je le maître, dit-il (p. 198), de ne point vouloir retirer ma main, lorsque je crains de me brûler? Oui, lui répond un autre écrivain (M. l'abbé Bergier), j'en suis absolument le maître; témoin l'action de Mucius Scævola.* Et puisqu'un homme peut avoir assez de force pour vaincre cette crainte et l'action même du feu, il n'est aucune passion, aucune impression, aucun motif auquel la volonté humaine ne puisse résister. Lorsque la crainte de me brûler me fait retirer la main sans réflexion, sans délibération, ce n'est plus un choix ni une action libre.

Nous distinguons, dit le même savant écrivain, dans notre volonté, les actes indélébiles, non réfléchis, involontaires, tels que sont les sentiments subits de crainte à la vue d'un objet imprévu, d'avec les actes réfléchis et délibérés. Distinction qui prouve que la conscience que nous avons de ces derniers est une perception très-claire, sur laquelle il est impossible de nous méprendre.

La différence entre les mouvements délibérés et les indélébiles peut servir à résoudre l'objection suivante de Bayle, contre la preuve tirée du sentiment vif que nous avons de notre liberté. *Je mets en fait, dit-il, que par des méditations purement philosophiques, on ne*

peut jamais parvenir à une certitude bien fondée que nous sommes la cause efficiente de nos volitions; car toute personne qui examinera bien les choses, connaîtra évidemment que si nous n'étions qu'un sujet purement passif à l'égard de la volonté, nous aurions les mêmes sentiments d'expérience que nous avons lorsque nous croyons être libres. Supposez par plaisir que Dieu ait réglé de telle sorte les lois de l'union de l'ame et du corps, que toutes les modalités de l'ame soient liées nécessairement entre elles avec l'interposition des modalités du cerveau, vous comprendrez qu'il ne vous arrivera que ce que nous éprouvons; il y aura dans notre ame la même suite de pensées depuis la perception des objets des sens, qui est la première démarche, jusqu'aux volitions les plus fixes, qui sont la dernière démarche. Il y aura dans cette suite le sentiment des idées, celui des affirmations, celui des irrésolutions, celui des vellétés et celui des volitions; car, soit que l'acte de vouloir nous soit imprimé par une cause extérieure, soit que nous le produisions nous-mêmes, il sera également vrai que nous voulons, et que nous sentons ce que nous voulons; et comme cette cause extérieure peut mêler autant de plaisir qu'elle veut dans la volition qu'elle imprime, nous pourrions sentir quelquefois que les actes de notre volonté nous plaisent infiniment... Ne comprenez-vous pas clairement qu'une girouette à qui l'on imprimerait toujours tout à la fois le mouvement vers un certain point de l'horizon, et l'envie de se tourner de ce côté-là, serait persuadée qu'elle se mouvrait d'elle-même, pour exécuter les desirs qu'elle formerait? Je suppose qu'elle ne saurait point qu'il y eût des vents, ni qu'une cause extérieure fit changer tout à la fois et sa situation et ses desirs. Nous voilà naturellement dans cet état.

Vous avez tort, lui répondons-nous, de dire que nous sommes dans l'état de cette girouette, à moins que vous ne supposiez qu'outre son mouvement vers un certain point de l'horizon, et son envie de se tourner de ce côté-là, elle eût encore le sentiment vif du pouvoir de s'y tourner ou de ne s'y pas tourner, selon son bon plaisir, en consentant ou en résistant, comme bon lui semblerait, au mouvement qui lui serait imprimé. Si vous supposiez en elle ce sentiment vif de sa liberté, il en serait une preuve invincible; de même que le sentiment vif qu'elle serait supposée avoir de sa propre existence en serait aussi une preuve convaincante. Si vous ne la supposez pas, il n'y a point de parité entre son état et le nôtre, puisque non seulement nous voulons et nous sentons que nous voulons, mais encore nous sentons que nous voulons librement, et qu'il y a une distinction, une différence essentielle entre les mouvements indélébiles de notre volonté, qui n'est pas maîtresse de les avoir ou de ne les pas avoir, et les mouvements délibérés qu'elle sent être produits à son gré par elle-même, sans y être invinciblement déterminée par aucune cause extérieure.

Pour opposer hypothèse à hypothèse, en voici une bien propre à éclaircir les difficultés, par lesquelles on tâche d'obscurcir l'idée

vive et distincte que nous avons de notre liberté.

Posons un homme au-dessus d'une colline ou d'une dune, qui se laisse glisser de haut en bas sur le sable : dès qu'une fois il s'est abandonné au poids de son corps, sa propre pesanteur l'entraîne en bas. Si on interroge cet homme au milieu de sa descente pour savoir s'il descend librement, que répondra-t-il pour parler juste et exactement ? Il sait qu'il glisse sur le sable, et parce qu'il s'est laissé glisser par un acte de sa volonté, il connaît à cet égard qu'il descend et qu'il veut descendre. Et comme ce premier acte libre de sa volonté influe en quelque façon sur toute cette descente, il peut dire qu'il descend librement, parce qu'il en a la connaissance et la volonté. Mais si on l'oblige de réfléchir sur la pesanteur de son corps qui le fait glisser et qui le tire en bas, et qu'on lui demande s'il pourrait s'arrêter s'il voulait, alors il sentira et confessera qu'il n'a plus cette liberté, parce que l'action dépend du poids du corps dont l'acte est hors de la juridiction du pouvoir de sa volonté. D'où il paraît sensiblement que la liberté de la volonté ne consiste pas seulement en quelque espèce d'acquiescement qu'elle peut donner à nos mouvements, mais en ce qu'elle a le pouvoir de les changer, de les supprimer, de les arrêter et de recommencer à chaque instant selon qu'il lui plaît.

Quand on fait réflexion, ajoute l'auteur de cette hypothèse (1), sur tant de personnes qui se sont privées de la vie sans y être poussées ni par la folie, ni par la fureur, ni par le désespoir, mais par la seule vanité de faire parler d'eux, ou pour montrer la force de leur esprit, ou seulement pour éviter les inconvénients de la vieillesse et de l'avenir, il faut nécessairement reconnaître ce pouvoir de la liberté, plus fort que tous les mouvements de la nature, ni que le désir de la conservation.

Peut-on ne pas le reconnaître dans le fameux exemple de cette pythagoricienne qui se coupa la langue, de peur que cet organe, qui sert quelquefois plus fidèlement nos mouvements spontanés que nos volontés libres, ne trahît son secret ? Le mouvement indélébile qui la portait à garder son secret était-il supérieur en délectation, en sensibilité à celui qui l'excitait très-vivement à le découvrir, pour éviter une torture très-douloureuse ? N'est-il pas clair que l'amour libre de préférence pour sa secte lui fit regarder comme un plus grand bien la fidélité à garder son secret que la satisfaction de ne pas endurer cette torture et de conserver l'usage de la parole ? N'est-ce pas son franc arbitre qui eut le courage de se précautionner avec une cruelle souffrance contre les mouvements volontaires de sa langue, qui pouvaient manifester son secret ?

Un autre exemple plus digne d'être cité (2) comme plus capable d'édifier, est celui d'un jeune chrétien, qui, abandonné, sur un lit de roses, à l'art diabolique d'une femme prosti-

tuée, sentait si vivement ce genre de délectation auquel tant de jeunes gens disent qu'ils ne peuvent résister; il le sentait, dis-je, si vivement qu'il crut n'y pouvoir faire diversion qu'en se coupant avec les dents la langue qu'il cracha au visage de la tentatrice. Les attraites de la volupté étaient pour lui les mêmes que pour les jeunes gens de son âge. Dira-t-on que le plaisir de se couper la langue était si supérieur qu'il faisait taire les sollicitations intérieures de la concupiscence, pires encore que celles de l'infâme courtisane ? N'est-on pas obligé d'attribuer ce courage au généreux effort de son libre arbitre très-affectionné à la pureté par sa magnanime coopération à la grâce ? La violence la plus douloureuse qu'il pût se faire, lui plaisait plus que les plaisirs sensuels, *Magis delectabat*. Le parti de se couper la langue n'était visiblement le plus grand bien apparent pour lui que parce qu'il préférait la conservation de l'innocence aux plaisirs sensuels les plus vifs. *Ce jeune homme se coupant*, dit saint François de Sales, *la langue à belles dents et la crachant sur le nez de cette maudite femme qui l'enflammait à la volupté, ne témoignait-il pas d'avoir en la volonté une extrême affection de déplaisir, contraire à la passion du plaisir, que par force on lui faisait sentir en la convoitise et appétit sensuel ? Combien de fois tremblons-nous de crainte entre les hasards auxquels notre volonté nous porte, et nous fait demeurer ? Combien de fois haïssons-nous les voluptés esquelles notre appétit sensuel se plaît, aimant les biens esquels il se déplaît ? En cela consiste la guerre que nous sentons tous les jours entre l'esprit et la chair, entre notre homme extérieur, qui dépend des sens, et l'homme intérieur, qui dépend de la raison ; entre le vieil Adam, qui suit les appétits de son Eve ou de la convoitise, et du nouvel Adam, qui seconde la sagesse céleste et la sainte raison (Traité de l'amour de Dieu, l. 1, c. 5).*

Ne cherchons pas davantage dans les autres des exemples d'une vérité dont nous portons la preuve au dedans de nous-mêmes. Le sens intime que nous avons de notre liberté ne suffit-il pas pour nous convaincre que le plus grand plaisir prévenant ne nous nécessite pas ? Rien de plus vrai que ce que Dieu dit à Caïn : *Votre concupiscence vous sera soumise, et vous la dominerez (Gen. 4, 5)*. Notre conscience nous rend témoignage (et quel témoignage peut être plus convaincant ou moins suspect que celui-là) qu'il est en notre pouvoir et qu'il nous arrive plusieurs fois d'agir contre notre inclination prédominante, et de suivre nos penchants les moins forts ; qu'il nous arrive aussi d'opter entre deux plaisirs ou biens égaux, l'un ou l'autre à notre gré et par la seule force de notre franc arbitre ; en sorte que nous pouvons dire alors : *Sit pro ratione voluntas*.

Par exemple, quand il s'agit de choisir entre deux louis d'or qu'on me présente, si l'on s'avise de me soutenir sérieusement que je suis nécessité et qu'il y a une raison en faveur de celui que j'ai pris, pour réponse je me mets à rire, tant je suis intimement

(Trente.)

(1) M. Clarke ; Dissert. sur l'exist. de Dieu.

(2) Il est cité par l'auteur du *Témoignage du sens intime*. T. 2, p. 317.

persuadé qu'il est en mon pouvoir de prendre un des deux louis d'or plutôt que l'autre, et qu'il n'y a point pour ce choix de raison prévalente, puisque ces deux louis d'or sont entièrement semblables, ou qu'ils me paraissent tels. Cet exemple est tiré de l'*Encyclopédie* (T. 9, à l'art. Liberté), où l'on observe que ce n'est point supposer par là (comme le prétendent les ennemis de la liberté) que le rien produise quelque chose. Est-ce en effet alléguer un rien quand on donne pour cause de nos actions libres notre ame comme étant elle-même le principe de ses déterminations? Que deviendrait cette activité qui est le propre des intelligences si l'ame ne pouvait agir par elle-même et sans être mise en action par une cause étrangère?

C'est en vertu de cette même activité que l'ame, excitée par deux motifs, l'un plus fort, l'autre plus faible, peut se déterminer au parti où l'incline celui-ci, malgré la plus grande impression de celui-là, et c'est à tort qu'on fait l'objection suivante, tirée encore de l'*Encyclopédie* : *Comment se pourrait-il faire que le motif le plus faible fût le motif déterminant? Ce serait dire qu'il est en même temps le plus faible et le plus fort.* Cette objection pêche par le vice qu'on appelle *pétition de principe*. Elle suppose ce qui n'est pas, savoir que c'est le motif qui détermine: elle confond deux choses réellement distinguées, la condition et la cause : la condition est ce sans quoi une chose ne peut exister; la cause est ce qui fait que cette chose existe. Ainsi, par exemple, je suis dans une chambre où il n'y a aucune ouverture par où la lumière puisse pénétrer; en vain j'ouvre les yeux, je ne vois rien. On y fait une ouverture et je vois. Cette ouverture était une condition sans laquelle je ne pouvais voir; mais ce n'est point elle qui fait que la faculté et l'acte de voir existent en moi : car si j'avais voulu fermer les yeux, quelque grande que fût cette ouverture, je n'aurais rien vu. Quelque grande aussi que fût la lumière du soleil, elle n'est point cause que j'ouvre les yeux et que je vois : comme elle peut cependant m'exciter à les ouvrir, à faire usage de ma faculté de voir, elle est, si on veut ainsi la nommer, cause excitative de cet usage, mais non cause décisive et proprement dite. Il en est de même du motif avec lequel une cause intelligente se détermine. Elle ne pourrait (hors le cas d'un parfait équilibre d'inclination) se déterminer sans quelque motif; par conséquent ce motif est une condition.

Il est aussi un secours qui l'aide, l'excite à se déterminer; mais c'est elle-même qui se détermine; c'est elle-même qui est cause, non pas seulement excitative, mais décisive en dernier ressort, et, suivant l'expression de S. Thomas (2-2, q. 9, a. 4) *consummatrice* de sa propre détermination par une activité si indépendante des motifs, qu'elle la rend maîtresse d'agir avec le plus faible préféralement au plus fort. Voyez là-dessus notre seconde Instruction sur l'Incarnation, col. 287, 288, 361, 362. On y explique pourquoi et comment les impressions diverses et sou-

vent opposées que produisent la considération et l'examen du bien honnête, du bien utile, du bien délectable, peuvent être cause qu'un même motif comparé à un autre paraît plus fort selon de certains regards, et plus faible selon des aspects différents : c'est ce qui donne lieu à la délibération en laquelle l'ame peut faire plus ou moins usage des facultés qu'elle a de penser, de comparer, de raisonner, de réfléchir, de rappeler le passé, de considérer le présent, de prévoir l'avenir, de porter sur tout cela son jugement, ou de le suspendre : usage dans lequel elle peut pécher, ou par défaut d'attention, de réflexion, d'application à faire un judicieux discernement du vrai et du faux, du probable et du certain, du bien réel et du bien apparent; ou par paresse, par prévention, par entêtement, par précipitation, par présomption, par lâcheté, par manque de courage à se faire violence pour opter le bien honnête et commandé, mais désagréable aux sens, et pour se priver du bien délectable défendu, mais flattant la sensualité; usage dans lequel influent ou peuvent influencer divers motifs plus forts ou plus faibles, réellement ou apparemment, certainement ou probablement, mais dont la décision finale dépend de son franc arbitre, excité, souvent même déterminé moralement (1), mais jamais déterminé physiquement par ces seuls motifs.

Les éclaircissements que nous venons de donner sont propres à réfuter un système que la célébrité de son auteur (M. Nicole) nous engage à exposer succinctement, en nous servant d'ordinaire de ses propres expressions.

(1) Selon un célèbre ministre protestant (M. Jaquelot) cité par les Journalistes de Trévoux, année 1706, pag. 912. Nous ne voulons jamais sans que quelques raisons ou motifs nous déterminent. Mais il observe, 1° que nous examinons la nature et le poids des raisons opposées avant que de nous déterminer; 2° que nous avons la force de suspendre l'effet des raisons qui nous déterminent, tandis que l'examen et la délibération durent; 3° que nous sommes presque toujours maîtres d'empêcher l'effet de ces raisons, quand il nous prend envie de faire preuve de notre liberté et de l'empire que nous avons sur nous; 4° qu'enfin les raisons, de quelque poids qu'elles puissent être, ne nous font agir que lorsque nous consentons de suivre l'impression qu'elles nous donnent. M. Jaquelot soutient (ajoutent les Journalistes) qu'il ne peut se faire que chaque homme ne remarque dans soi ces preuves de la liberté, et la voix publique est pour lui. Quand même donc il y aurait, comme le dit Bayle dans son Dictionn. à l'art. *Hélène*, des personnes qui doutent de leur franc arbitre, et viennent même à se persuader que leur raison et leur esprit sont des esclaves, ce doute et cette persuasion pourraient leur être venus de leur facilité à suivre, comme les bêtes, tous les instincts naturels. Le peu d'usage qu'ils font de leur liberté leur en a rendu l'existence obscure; esclaves volontaires de leur cupidité, ils prennent leur lâcheté à résister aux passions pour une impuissance de les combattre. Peu à peu la coutume se change en nature, et les habitudes forment une espèce de nécessité : tandis qu'ils ont consulté la raison ils se sont crus libres; ils ne doutent de ce pouvoir qu'après qu'ils en ont longtemps abusé pour se livrer au crime, et qu'ils ont presque étouffé les remords.

Selon lui, le pouvoir *physique* consiste dans l'union de toutes les causes naturellement nécessaires pour produire un certain effet. Par exemple, on dit qu'un homme a le pouvoir physique de voir un objet, lorsque il a les yeux sains, que cet objet est éclairé, et qu'il est à une distance proportionnée. Si c'est un aveugle, ou si ayant de bons yeux, il est dans les ténèbres; si l'objet n'est point éclairé, ou s'il est trop éloigné, on dit alors que cet homme est dans l'impuissance physique de le voir.

Ajoutez à cela que le pouvoir physique ne subsisterait point s'il était lié par un obstacle insurmontable. Un homme enchaîné, quoique il ait toutes les facultés nécessaires pour marcher, est dans l'impuissance physique de le faire, tandis qu'il ne pourra rompre ses chaînes.

L'impuissance *volontaire* est la détermination de la volonté à un parti avec une inclination si forte qu'elle ne se tourne jamais vers le parti opposé, quoique elle le puisse absolument. C'est la disposition de tous ceux qui sont possédés d'une violente passion. Ils peuvent faire absolument le contraire de ce qu'elle leur inspire, mais ils ne le font jamais. La vie humaine est pleine de ces sortes d'impuissances volontaires, dit M. Nicole, et nous comptons dessus dans la plupart de nos résolutions et des jugements que nous faisons de la conduite des hommes.

Comme la passion, quelque forte qu'elle soit, ne nous ôte point le pouvoir physique d'y résister, elle n'empêche pas que nous ne soyons coupables si nous la suivons. Au contraire l'impuissance physique exclut le péché. Si un homme n'avait point de jambes, on serait cruel ou insensé de le blâmer et de le punir parce qu'il ne pourrait point.

L'impuissance physique, qui naît de la privation de quelque une des causes nécessaires à l'effet, est antécédente : elle ne dépend point de la volonté ; l'impuissance volontaire n'est que conséquente, c'est-à-dire qu'elle vient de la volonté même. La première détruit entièrement le libre arbitre ; la seconde n'y est point opposée, puisque il ne tient qu'à la volonté de la faire cesser, et qu'elle ne le veut pas par une détermination opiniâtre et inflexible.

L'homme par le péché est tombé dans une impuissance volontaire de faire aucun bien, d'aimer Dieu, de l'adorer et de le prier ; parce qu'étant dominé par la cupidité il n'agit et ne veut agir que par ses mouvements ; il suit ses instincts en toutes choses. Or la cupidité ne le porte qu'à s'aimer soi-même et les créatures.

Dieu n'abandonna pas le premier homme après son péché, comme il abandonna les anges rebelles ; mais il continua de vouloir le sauver, lui et sa postérité, avec cette condition cependant qu'il le voulût lui-même, *Modo ipse vellet*. Outre cette volonté générale et conditionnelle, il y en a une particulière et absolue à l'égard d'un petit nombre d'hommes choisis que Dieu veut infailliblement sauver, et à qui pour cet effet il donne

des graces efficaces, auxquelles ils ne résistent jamais quoique ils puissent y résister. Jésus-Christ est entré dans les desseins de son père ; il est mort pour le salut de tous les hommes, et il le procure efficacement à ce nombre de personnes choisies qu'on appelle les élus.

La grace universelle que Dieu donne à tous les hommes en vue des mérites de Jésus-Christ consiste dans les lumières qui nous font connaître les principes généraux de la justice, et qui nous donnent encore quelque inclination pour le bien. Ces lumières et cette inclination, quoique absolument suffisantes pour faire le bien, sont pourtant si faibles, qu'elles n'ont jamais d'effet, parce qu'elles trouvent une volonté portée au mal avec un attachement opiniâtre. Avec ces graces générales et les autres secours extérieurs auxquels elles sont jointes, l'homme a un vrai pouvoir physique de vouloir le bien, quoique il ne le veuille jamais en effet sans un autre secours, qui est celui de la grace efficace, à laquelle il a le pouvoir de résister, mais pouvoir toujours séparé de l'acte.

M. Nicole prouve bien qu'il y a une grace universelle et suffisante. Il en donne trois principales raisons convaincantes.

La première est tirée de ces paroles de S. Paul, *Deus vult omnes salvos fieri ; Christus pro omnibus mortuus est*. Les pères grecs avant S. Augustin et les pères latins après lui, l'Eglise du neuvième siècle et S. Augustin lui-même ont approuvé le sens général qu'on y donne. Il ne faut donc pas le rejeter pour s'attacher uniquement au sens restreint. S. Paulin dit que Dieu veut sauver tous les hommes autant qu'il dépend de lui, *Quantum in ipso est*. S. Ambroise assure que ceux qui périssent ne périssent que par leur faute. Ces propositions seraient illusoires, dit M. Nicole, s'il y avait des hommes qui manquaient des secours qui sont absolument nécessaires au salut, par la condition essentielle de la nature humaine.

L'Ecriture fournit une seconde raison qui a toujours paru évidente à tout homme de bon sens, dit M. Nicole. Ce sont les avertissements, les reproches, les menaces que Dieu fait aux pécheurs : ce sont ces desirs pressés qu'il témoigne de notre salut, les secours extérieurs qu'il nous donne, etc. Or rien au monde ne serait plus inutile ni plus déraisonnable que ces avis, ces exhortations et ces menaces, etc., si les hommes n'avaient pas un véritable pouvoir physique d'obéir à la loi, et il serait impossible de justifier la conduite de Dieu envers le pécheur, lorsque après cela il le punit pour ne lui avoir pas obéi.

La dernière preuve est prise du consentement unanime des pères et des conciles qui condamnent tous cette proposition : *Mali male agunt, quia bene agere non possunt* ; Les méchants vivent mal parce qu'ils ne sauraient faire le bien. C'est reconnaître le pouvoir physique dans tous les hommes, et par conséquent la grace universelle.

Ensuite de cela M. Nicole répond à plu-

sieurs objections, dont une des principales concerne la qualité de cette grace universelle qu'il admet dans tous les hommes sans exception. Il semble qu'il ne peut la nommer ni naturelle, puisque ce serait reconnaître dans l'homme après le péché d'Adam, un pouvoir naturel, suffisant pour faire le bien et se sauver, ni surnaturelle, puisque elle consiste dans une lumière qui ne peut, ce semble, être séparée de celle de la raison, ou plutôt qui est la lumière de la raison même.

Nous ne répéterons pas ici ce que nous avons exposé dans la première partie de notre présente Instruction (Col. 759, 760) pour faire voir que M. Nicole ne satisfait pas à cette objection, et qu'il a eu tort d'avancer que l'homme est incapable de faire aucun bien, même dans l'état d'innocence, sans le secours d'une grace surnaturelle, et que cette impuissance vient du fond de sa nature. Nous ne nous arrêterons pas à examiner si on a eu raison de lui reprocher d'avoir favorisé le pélagianisme (1), en ce que la grace uni-

(1) Voyez là-dessus une dissertation de M. Collet sur le pouvoir physique; elle se trouve à la fin d'un de ses ouvrages qui a pour titre : *Lettres critiques par M. le prieur de Saint-Edme*. Il y cite ce passage de S. Augustin : *Si ergo consenserit nobis Pelagius, non solum possibilitatem in homine, etiamsi nec velit, nec agat bene, sed ipsam quoque voluntatem et actionem, id est ut bene velimus et agamus, quæ non sunt in homine, nisi quando bene vult et bene agit : si, ut dixi, consenserit etiam ipsam voluntatem et actionem divinitus adjuvari, et sic adjuvari ut sine illo adjutorio nihil bene velimus et agamus, eamque esse gratiam Dei per Jesum-Christum, nihil de adjutorio gratiæ Dei, quantum arbitrator, inter nos controversiæ relinquatur*. Qu'on y fasse attention, le pouvoir dont il est parlé au commencement de cette période est un pouvoir qui n'est pas suivi de l'action; *Etiamsi nec velit, nec agat*. Or S. Augustin veut que ce pouvoir, quand il est relatif à la bonne œuvre, soit soutenu de la grace et de la vraie grace de Jésus-Christ. C'est une condition préliminaire de son accord avec Pélagie, sans cela il n'y a ni paix ni trêve à espérer : *Si consenserit nobis Pelagius... possibilitatem in homine, etiamsi nec velit, nec agat bene... divinitus adjuvari, etc.* S. Augustin ne croit donc pas que le libre arbitre abandonné de Dieu, ait un vrai pouvoir de faire le bien même qu'il ne fait pas.

Au reste ces principes du S. Docteur sont si conformes à la raison que, quoique en dise M. l'abbé D. G., on ne peut s'en écarter sans offenser le sens commun. Il ne faut pas être philosophe pour voir du premier coup d'œil qu'un vrai pouvoir suppose une proportion suffisante entre la faculté qui peut et l'objet de cette même faculté : or il n'y a point et il n'y aura jamais de proportion entre une action surnaturelle et la volonté destituée de tout secours qui l'élève au-dessus d'elle-même. Une action surnaturelle dit essentiellement deux choses, la substance et la manière, l'action et le surnaturel de l'action : *Vitalitas actus, ejusdemque supernaturalitas*, disent les vieux théologiens, dont le latin, pour être un peu barbare, n'en est pas moins intelligible. Qu'entre le libre arbitre et la vitalité de l'action, on mette ce que l'école appelle une proportion *adæquate*, personne ne s'aviserait d'y trouver à redire; mais qu'on veuille nous faire croire que cette même proportion se trouve nécessairement entre la volonté seule et l'action en tant que surnaturelle, c'est vouloir nous persuader qu'un principe suffit, quand il en faut deux; c'est quant au pouvoir mettre le libre arbitre de niveau

verselle, selon l'explication qu'il en donne, approche de si près de la possibilité naturelle jointe aux secours extérieurs qu'admettait Pélagie, et lui ressemble si fort qu'elle ne paraît pas en être distinguée. Nous nous contenterons de réfuter le principal article de ce système, en prouvant que le pouvoir physique qu'il accorde à la liberté est une vraie impuissance.

Nous traitons de preuve illusoire celle que M. Nicole a donnée de son opinion dans l'endroit le plus travaillé et le plus éblouissant de ses *Notes sur les provinciales* où il a employé les tours les plus ingénieux pour donner quelque réalité à ce pouvoir imaginaire. Voici l'objection qu'il se fait faire par un homme qui converse avec lui. *Je vous demande*, dit cet homme à M. Nicole, *s'il y a rien de plus ridicule que ce pouvoir de résister à la grace, qui demeure toujours inutile et comme endormi, qui n'a jamais produit, et qui ne produira jamais aucun acte. On peut, dites-vous, résister à la grace efficace : cela est fort bien ; mais comment pouvez-vous savoir qu'on peut y résister puisque jamais personne n'y résiste actuellement ? S'il vous faut en croire, on ne pourra jamais convaincre les charlatans qu'ils mentent quand ils disent que leur remède spécifique a la vertu de guérir toutes sortes de maladies ; car si on leur dit qu'il n'en a jamais guéri aucune, ils n'ont qu'à répondre, comme les thomistes, qu'il n'en a pas moins en soi le pouvoir de les guérir, mais un pouvoir qui n'est jamais réduit en acte.*

Au lieu de répondre directement à cette objection très-bien proposée, M. Nicole, sous le nom de Wendrok, dit à celui qui la lui propose : *Faites-moi le plaisir de vous jeter en bas par cette fenêtre ; et comme ce plaisir demandé si incivilement ne lui est pas accordé : N'obtiendrai-je pas au moins de vous, ajoute-t-il, que vous vous coupiez le nez, les mains, la langue, ou que vous vous arrachiez les yeux ? Car vous ne pouvez pas nier que vous ne puissiez faire tout cela. Je tombe d'accord, dit l'autre homme, que je le puis. Eh bien, ajoutai-je, si vous le pouvez, faites-le donc. Je le puis, répartit-il, mais je ne le veux pas. Accordez-moi donc, lui dis-je, de le vouloir. Je ne veux pas non plus le vouloir. Mais pourquoi, insistai-je, ne voulez-vous pas faire cette expérience de votre liberté ? car vous aurez parfaitement bien prouvé que vous le pouvez faire quand vous l'aurez fait. Vous vous moquez de moi, répliqua-t-il, de me demander de telles expériences : je ne veux pas qu'il m'en coûte tant pour éprouver ma liberté.*

Je vois bien, lui répartis-je, que vous êtes obstiné à conserver vos yeux. Mais croyez-vous que je puisse trouver quelqu'un dans cette ville qui veuille se les arracher pour me faire plaisir. Non, certainement, me dit-il, vous n'en trouverez aucun. Pas même dans toute l'Allemagne, ajoutai-je ? Vous n'en trouverez pas un, me répondit-il. Eh bien, n'en trouverai-je point dans tout le reste du monde ? Non, me dit-il, vous n'en trouverez point, à moins avec une opération qui passe la résurrection des morts.

que ce ne soit dans les lieux où l'on renferme les fous. A ce que je vois, lui dis-je, les hommes de ce temps-ci sont bien peu obligeants, et ils aiment bien passionnément leurs yeux. Mais vous avez beaucoup étudié l'antiquité, peut-être me pourriez-vous citer plusieurs exemples d'une telle complaisance. Il est vrai, me dit-il, qu'il y a eu des gens qui se les sont arrachés par chagrin et par emportement, comme on le rapporte d'Œdipe; d'autres l'ont fait pour s'appliquer davantage à la philosophie, et c'est ce qu'on dit de Démocrite : mais je ne crois pas qu'il s'en soit jamais trouvé, ni qu'il s'en trouve jamais qui le fasse par complaisance, ni pour divertir un ami. D'ailleurs il n'y a jamais eu personne assez insensé pour faire une pareille demande, bien loin qu'il se soit jamais trouvé un homme assez fou pour l'accorder. Et cependant, lui dis-je, il n'y a personne qui n'ait pu faire ce que personne n'a jamais fait et ne fera jamais.

Eh bien, me répondit-il, que s'ensuit-il de là? Ce qui s'ensuit, lui dis-je, ne le voyez-vous pas? Vous m'avez accordé en raillant ce que vous ne m'auriez jamais accordé autrement, étant aussi prévenu que vous l'êtes. Que vous ai-je accordé? reprit-il. Un pouvoir, lui répondis-je, qui a toujours été, et qui sera toujours jusqu'à la fin des siècles sans aucun effet : car tout le monde a le pouvoir de s'arracher les yeux, même pour se divertir. Il n'y a personne qui ne reconnaisse qu'il le peut faire ; et cependant il n'y a personne qui le veuille, ni qui l'ait voulu, et personne ne le voudra jamais. J'ai donc un pouvoir qui ne passe jamais à l'acte.

Oui, répondons-nous, vous avez le pouvoir machinal, c'est-à-dire que vos forces corporelles sont suffisantes pour cette action de votre corps ; vos mains sont assez fortes pour arracher vos yeux ; votre ame a aussi le pouvoir physique de commander à vos mains d'arracher vos yeux, pourvu qu'apercevant en cela quelque bien réel ou apparent elle ait ou croie avoir un motif capable de l'y engager. Mais alors vous avez tort d'assurer que ce pouvoir ne passe jamais à l'acte, qu'il n'y a jamais passé, et qu'il n'y passera jamais, puisque de votre aveu plusieurs hommes se sont arraché les yeux soit par chagrin et emportement, comme on le rapporte d'Œdipe ; soit pour être plus en état de méditer et de s'appliquer davantage à la philosophie, comme on le dit de Démocrite. Mais nul homme (non insensé) n'a eu, n'a et n'aura jamais un vrai pouvoir de s'arracher les yeux uniquement afin de se divertir ; pourquoi? c'est qu'il est évident que cette fin de se divertir ne peut être obtenue par ce moyen de s'arracher les yeux, qui, loin de procurer du divertissement, fait beaucoup souffrir. Or il n'y a qu'un insensé qui puisse vouloir parvenir à une fin par un moyen que tout homme sensé connaît clairement être non seulement incapable de l'y conduire, mais encore uniquement capable de le mener à une fin tout opposée. Par exemple, quel autre qu'un insensé désirant voir le soleil peut vouloir s'arracher les yeux pour obtenir la satisfaction de voir ce bel astre, ou se tenir

assis et en repos pour avoir le plaisir de se promener, ou se tenir loin du feu pour avoir en hiver la satisfaction de se chauffer? Lorsque on suppose qu'un homme n'est pas fou, on suppose qu'il n'est point capable de faire ce qui renferme une folie évidente, une volonté extravagante de réunir ensemble et en même temps deux choses manifestement opposées et incompatibles. Or tel serait la volonté de s'arracher les yeux (action inséparable de la douleur) par le seul motif de se divertir, de se donner de la joie. En ce cas on voudrait tout à la fois par le même acte se réjouir et se faire souffrir. On voudrait se complaire dans la douleur aimée précisément comme douleur. Or cela répugne à la nature même de la volonté. Elle peut, il est vrai, aimer la douleur en vue d'un bien utile qu'elle en espère, ou d'un bien honnête qu'elle voit y être attaché. Par exemple, un pénitent qui a une vraie douleur de ses péchés peut aimer cette douleur et s'y complaire en la considérant comme un bien utile, puisque elle est capable de lui obtenir le pardon de ses péchés et la condonation des peines qu'ils méritaient, ou comme un bien honnête, puisque la raison et la religion l'obligent d'avoir cette douleur.

Mais il ne peut l'aimer, regardée précisément comme douleur, parce que la douleur, envisagée uniquement comme telle, n'a ni réalité, ni apparence de bien, soit honnête, soit utile, soit délectable : or il ne répugne pas moins à la nature de la volonté d'aimer ce qui n'a ni réalité ni apparence de bien ou de bonté qu'à l'entendement de juger vrai ce qui n'a ni réalité ni apparence de vérité. De même donc qu'un homme non insensé n'a point, par le seul motif de se divertir ou de faire une expérience de sa liberté, le pouvoir physique de juger faux ce qui, étant évidemment vrai (1), n'a nulle lueur de fausseté ;

(1) Les vérités évidentes, disent avec raison les Encyclopédistes, t. 9, pag. 462, entraînent notre consentement, et ne nous laissent aucune liberté. Tout ce qui dépend de nous, c'est d'y appliquer notre esprit ou de l'en éloigner. M. Nicole dit la même chose en d'autres termes. S'étant proposé dans son Instruction sur le Symbole, pag. 240, cette question : Quelles sont les choses à l'égard desquelles notre ame n'est pas libre, parce qu'elle est naturellement déterminée *ad unum*? voici la réponse qu'il y fait : « Ce sont à l'égard de l'entendement des choses si simples et si claires, qu'il est déterminé à y acquiescer, et qu'il ne se peut faire qu'en y faisant attention il n'y acquiesce pas, tels que sont les premiers principes connus et évidents par eux-mêmes, *nota per se* : Le tout est plus grand que sa partie ; Je pense, donc je suis ; Deux et trois font cinq ; Il me semble que je sens de la douleur. Cela se sent de soi-même, on n'a pas besoin de le prouver.

A l'égard de la volonté, notre ame est naturellement déterminée à vouloir être heureuse, et par conséquent aussi à vouloir être, parce qu'il est évident qu'il faut être pour être heureux : et cela paraît en ce que tous les hommes généralement veulent être heureux, et qu'il n'y en a point qui ne le veuillent être, comme remarque si souvent S. Augustin. Notre ame n'est donc pas libre à l'égard de cette volonté d'être heureuse, parce qu'elle y est naturellement déterminée, et qu'elle n'a point de puissance pour l'opposé

ainsi une personne non tolle n'a point (par le seul même motif) le pouvoir physique de vouloir aimer comme bon ce qui, étant manifestement mauvais, n'a nulle apparence de bonté et d'amabilité.

La justesse de cette comparaison est fondée, 1° sur ce qu'aucune faculté ne peut se porter à une chose qui soit entièrement hors de l'étendue de son objet : par exemple, la faculté de la vue ne peut se porter à voir des sons, et la faculté de l'ouïe ne peut se porter à entendre des couleurs, pourquoi ? c'est que les sons sont hors de l'étendue de l'objet de la vue, et les couleurs hors de l'étendue de l'objet de l'ouïe ; 2° sur la nature des deux facultés de l'âme, qui sont l'entendement et la volonté. Chacune d'elles a son propre objet. L'objet de l'entendement, c'est *le vrai*, c'est-à-dire ou ce qui est réellement vrai, ou ce qui par erreur paraît vrai à l'entendement. L'objet de la volonté, c'est *le bien*, c'est-à-dire ou ce qui est vraiment un bien, ou ce qui est faussement représenté à l'âme comme un bien.

Ni l'une ni l'autre de ces facultés ne se peut porter à une chose qui soit entièrement hors de l'étendue de son objet. L'entendement ne peut connaître que ce qui est vrai, ou réellement, ou en apparence, et ne peut juger faux ce qu'il voit être vrai, et n'avoir nulle apparence de fausseté. La volonté, dont tout acte d'amour n'est autre chose que la tendance et l'attache à un objet que l'âme juge lui convenir, ne peut aimer que ce qui lui est représenté, comme lui étant convenable, à cause de quelque bonne qualité réelle ou apparente, et ne peut s'empêcher de rejeter comme mal ce qui lui est représenté par l'entendement comme mauvais sans apparence d'aucun bien, soit honnête, soit utile, soit délectable. Or l'action de s'arracher les yeux pour se divertir lui est représentée par son intellect comme ne renfermant ni bien honnête, ni bien utile, ni bien délectable, mais comme étant tout-à-fait déraisonnable et contraire à son intérêt, à son amour naturel de l'honnêteté et de la délectation. La volonté donc, essentiellement incapable d'aimer ce qui n'a nulle apparence d'amabilité, ne peut aimer cette action ni se porter à la faire.

Pour mieux voir et sentir la justesse et la force de ce raisonnement, considérons ce que c'est qu'une volonté. Est-ce un appétit aveugle et sans raison, comme la tendance d'une pierre pour tomber à terre quand elle est en l'air ? Non ; une volonté est définie par toutes les écoles un *appétit raisonnable*. C'est une faculté qui tend activement vers un objet, par la raison de quelque bien, de quelque convenance, de quelque motif de s'y attacher. De

là vient que ces deux termes *raison* et *motif* sont synonymes. Tout motif est une raison de vouloir, parce qu'on ne peut mouvoir ou exciter un *appétit raisonnable* que par quelque raison de tendre vers l'objet qu'on lui propose.

De là vient aussi qu'on enseigne dans toutes les écoles (1) qu'une volonté ne peut vouloir le mal pour le mal, et en tant que mal, sans aucune bonté ou convenance qui l'excite à le vouloir comme une espèce de bien. Otez ce bien réel ou apparent, qui est l'unique raison d'aimer, la volonté est autant dans l'impuissance physique de vouloir un objet que l'œil de voir un son, que l'oreille d'entendre une couleur, que l'homme sensé de croire que le jour est la nuit, que la partie est le tout, que trois sont six. De même que cet homme sensé ne peut, par la raison ou par le motif de faire l'expérience de sa liberté, croire des faussetés évidentes qui n'ont pas la moindre lueur de vérité : ainsi il ne peut, par ce même motif, vouloir faire des actions qui sans aucune apparence de bien ont évidemment toute réalité de mal, telles que sont celles de se couper les mains, de s'arracher les yeux, uniquement pour se divertir, ou pour divertir un ami qui est supposé l'en prier. M. Nicole avoue lui-même en termes formels qu'il n'y a jamais eu personne assez *insensé* pour faire une pareille prière, bien loin qu'il se soit jamais trouvé un homme assez *fou* pour l'accorder. Il avoue aussi qu'on n'en trouvera dans aucun endroit du monde, à moins que ce ne soit dans les lieux où l'on renferme les fous. Il fait dire à un des deux hommes interlocuteurs, dans un dialogue où l'un prie l'autre de le divertir en se coupant les mains pour faire une expérience de sa liberté : *Vous vous moquez de moi de me demander de telles expériences ; je ne veux pas qu'il m'en coûte tant pour éprouver ma liberté*. C'est en effet traiter avec dérision un homme dont l'on se dit ami que de lui témoigner qu'on sera divertit, réjoui, en lui voyant exercer sur lui-même des cruautés dont la vue ne pourrait être un sujet de divertissement et de joie que pour son mortel ennemi. N'est-ce pas, en se montrant par là l'ennemi de celui dont on se dit l'ami, se jouer ouvertement de lui, ou se contredire follement soi-même ?

M. Nicole contredirait ses propres principes s'il n'avouait que ce motif d'*éprouver sa liberté* ne suffit pas pour que l'âme puisse librement vouloir être éternellement malheureuse, et d'où vient qu'il ne suffit pas ? C'est que cette éternité malheureuse ne lui pré-

du bonheur. « Elle n'a donc, conséquemment à cette réponse, aucun pouvoir physique de faire l'expérience de sa liberté à l'égard des vérités claires et des choses évidemment opposées au bonheur. Elle est naturellement et invinciblement déterminée à admettre ces vérités et à rejeter ces choses, du nombre desquelles est la douleur, considérée uniquement comme douleur, avec exclusion de toute espèce de bien, soit réel, soit apparent. »

(1) La liberté réside dans la volonté. La volonté, considérée comme une puissance et non comme un acte, est cette puissance par laquelle l'âme affectionne le bien et hait le mal. L'âme a un penchant nécessaire pour le bien en général, que l'esprit n'aperçoit que sous la raison de bien, et une aversion nécessaire pour le mal en général, que l'esprit n'aperçoit que sous la raison de mal. L'âme ne peut appéter et affectionner un objet que sous la raison de bien ; l'âme ne peut craindre et haïr un objet que sous la raison de mal. Il n'y a point de liberté pour l'âme, quand elle n'aperçoit un objet, ou que sous la raison de bien ou que sous la raison de mal. *Elém. de Métaphys.*, pag. 181.

sente ni réalité ni apparence de bien, et que l'ame ne peut éprouver ni exercer sa liberté que sur ce en quoi elle aperçoit cette réalité ou cette apparence. Elle ne peut donc ni l'éprouver ni l'exercer dans les hypothèses absurdes de M. Nicole, puisque un homme non fou ne peut apercevoir un bien réel ou apparent dans les actions cruelles et extravagantes de s'arracher les yeux, de se couper les mains, uniquement pour se divertir, ou pour divertir un ami qui l'en prie. Nous appelons ces hypothèses absurdes, parce que, ainsi que nous l'avons ci-dessus démontré, elles supposent et unissent ensemble des choses incompatibles et contradictoires, un homme pouvant vouloir se faire souffrir uniquement pour se divertir; pouvant agir tout à la fois en son bon sens et en délire, en ami et en ennemi, ou de soi-même, ou de celui qu'il prie de lui faire le plaisir de se jeter par la fenêtre, sans d'autre motif que de lui donner ce barbare divertissement.

Le même auteur propose cette question : *S'il n'y avait qu'un seul moyen de nous rendre heureux, ne laisserions-nous pas de le vouloir librement ?* Voici la réponse qu'il y fait : *Nous le voudrions toujours librement, parce que ce serait notre volonté, et non la nature qui nous y déterminerait ; ce qui suffit à la liberté (Instruction sur le Symbole, p. 242).* Non, disons-nous, cela ne suffit pas à la liberté requise pour mériter ou démériter dans l'état présent ; il faut pour cela que notre volonté soit exempte de nécessité soit absolue, soit relative, et ne soit pas invinciblement déterminée. Or, dans le cas dont il s'agit, sa détermination à prendre le seul moyen de nous rendre heureux serait invincible ; elle ne serait libre ni en sa cause, qui serait le désir de notre ame d'être heureuse (désir que, de l'aveu même de M. Nicole, elle n'est pas maîtresse de ne point avoir, mais qu'elle a invinciblement), ni en elle-même, puisque le moyen clairement aperçu comme seul capable de la faire parvenir à cette fin d'être heureuse nécessiterait la volonté à le prendre ; autrement cette fin serait tout à la fois voulue et non voulue ; voulue par l'hypothèse, non voulue puisque on ne veut pas une fin, lorsque on ne veut pas l'unique moyen connu clairement nécessaire pour y arriver. Un homme qui voudrait aller de Boulogne à Douvres sans y aller par mer ne voudrait pas y aller. Un homme qui voudrait se rendre d'ici à Paris en poste sans cheval ne voudrait pas s'y rendre. Une personne qui, près de mourir de faim, voudrait conserver sa vie sans prendre d'aliments ne voudrait pas la conserver. Or qu'une fin soit tout à la fois voulue et non voulue c'est ce qui implique contradiction et détruit l'essence même de la volonté.

Inférons de là qu'il est faux, quoi qu'en dise le fameux auteur de l'ouvrage intitulé *De Libertate* (1), que la volonté soit toujours libre tant qu'elle n'est point déterminée *ad unum* par une nécessité naturelle, et qu'il n'y

a qu'un seul cas dans cette vie où il lui arrive d'être ainsi déterminée, qui est à l'égard du désir que chacun de nous a d'être heureux, et auquel il est naturellement et nécessairement déterminé ; car nous venons de prouver que lorsque un homme veut absolument parvenir à une fin, où il voit clairement qu'il ne peut arriver que par un seul moyen qu'il connaît manifestement être sûr, facile, agréable, il est nécessairement et naturellement déterminé à le prendre, parce qu'autrement il voudrait tout à la fois et ne voudrait point parvenir à cette fin ; ce qui répugne à la nature de sa volonté. Cette nécessité, nommée à juste titre *naturelle*, puisque elle est fondée sur la nature même de la volonté, ne lui vient pas néanmoins du désir explicite de la béatitude à laquelle il est supposé ne point alors penser.

En vain cet auteur s'appuie-t-il sur ce principe, qu'il n'y a que le bien universel et infini qui puisse remplir la capacité de notre ame, et qui, connu intuitivement, puisse la nécessiter à l'aimer comme seul capable de la béatifier ; d'où il conclut que tout objet créé ne contenant qu'un bien particulier et borné, l'amour qu'on lui porte est toujours libre ; car on peut admettre cette conséquence qui ne montre pas qu'on soit libre d'aimer ou de haïr un bien particulier, tout à la fois honnête, utile et délectable, considéré uniquement sous ces trois aspects (1) ; on peut, dis-je, l'admettre, pourvu qu'on la restreigne à l'objet aimé comme fin dernière, comme bien infini, seul capable de béatifier ; ce qui ne convenant qu'à Dieu, ne peut être connu clairement convenir à un bien créé qui, quelque honnête, utile et délectable qu'il soit, n'a pas, étant borné, de quoi rendre notre ame heureuse, ni par conséquent de quoi la nécessiter à l'aimer comme son

(1) Considéré sous d'autres aspects, en tant qu'il est borné, imparfait, il peut et doit n'être pas aimé. Considéré même sous ces trois aspects, il peut et doit n'être pas aimé autant qu'un autre bien plus honnête, plus utile, plus délectable ; à plus forte raison autant que Dieu. Mais il ne peut être haï, en tant qu'il est tout à la fois honnête, utile, délectable, parce que considéré et connu clairement sous ces seuls trois aspects, il n'a ni réalité ni apparence d'aucun mal, et qu'il n'y a que le mal ou réel ou apparent qui puisse être haï par la volonté. De là vient que, selon saint Thomas, les damnés non seulement ne haïssent pas, mais aiment Dieu, considéré relativement aux effets de la nature. *Damnati, dit-il, naturali affectu diligunt Deum, quantum ad effectus naturæ ; habebunt tamen eum odio, quantum ad effectus justitiæ, per quem puniuntur.* In lib. 4 Sentent., distinct. 50, a. 1. La nécessité où sont les bienheureux dans le ciel d'aimer Dieu vient de la claire connaissance qu'ils ont de ses perfections et de ses faveurs, dont une des principales est d'éloigner de leur intellect et de leur volonté tout objet, tout motif capable de les pervertir. Elle ne vient pas (comme paraît le prétendre l'auteur que nous réfutons) de ce que Dieu étant un bien infini, il remplit, il épuise toute leur capacité de l'aimer : car les uns l'aimant plus, les autres moins, et tous étant capables d'avoir un plus grand amour, que celui qu'ils ont, leur capacité d'avoir ce plus grand amour qu'ils n'ont point, n'est par remplie, n'est pas épuisée.

(1) M. Arnauld.

souverain bien. Elle est donc toujours libre de ne pas l'aimer comme tel ; mais cette conséquence doit être rejetée, si on l'étend à l'objet aimé comme moyen unique d'obtenir une fin particulière, supposée voulue absolument.

Nous avons fait voir que cette volonté absolue de la fin détermine nécessairement et naturellement à employer ce moyen unique d'y parvenir. Autrement cette fin serait tout à la fois voulue et non voulue ; voulue par l'hypothèse, et non voulue par l'exclusion de l'unique moyen clairement connu nécessaire pour y arriver. Or que cette fin soit en même temps voulue et non voulue, c'est ce qui implique contradiction, et détruit l'essence même de la volonté.

En vain aussi cet auteur allègue, pour soutenir son sentiment, des textes de S. Thomas. Il suffit, pour le réfuter, de lui opposer le passage que nous indiquons (1). Ce saint docteur y dit que de ce qu'on veut une fin il ne s'ensuit pas toujours qu'on soit nécessaire à choisir les moyens qui y conduisent : il en donne la raison, parce que, ajoute-t-il, tout moyen qui conduit à la fin n'est pas tel que sans lui on ne puisse pas y parvenir, ou s'il est tel on ne le considère pas toujours sous ce rapport. Lors donc qu'il est tel, c'est-à-dire nécessaire pour arriver à la fin, et qu'il est considéré sous ce rapport, il nécessite à le choisir. N'est-il pas évident que c'est là une juste conséquence du raisonnement de l'Ange de l'école ? N'est-il pas surprenant que M. Arnauld, qui cite lui-même ce passage, n'y ait pas aperçu la réfutation de son erreur, qui réduit la liberté de l'homme au seul volontaire depuis le péché d'Adam ? Quant aux autres textes de S. Thomas, M. Tournely en donne une explication satisfaisante (2).

Revenons à M. Nicole, qui, dans un petit écrit intitulé : *Réponse à une objection populaire*, dit que le *pouvoir physique* (de faire le bien en consentant à la grâce suffisante et de faire le mal en résistant à la grâce efficace) est *pareil à celui qu'a un batelier de noyer tous ceux qu'il passe, lorsque il n'y a rien qui l'y sollicite ; pareil à celui que nous avons de nous précipiter et de nous crever les yeux de gaieté de cœur ; pareil à celui qu'a un avaro de refuser une somme d'argent qu'on lui offre de bonne grace, sans qu'il y ait aucune raison de la refuser*. Répondons que pour qu'il y eût parité, il faudrait que tout homme qui donne son consentement à la grâce efficace n'eût aucune raison même apparente de la refuser, et que tout homme qui le refuse à la grâce suffisante n'eût rien qui le sollicite à le donner ? Or l'expérience ne montre-t-elle pas le contraire ? Ne fait-elle pas voir la disparité qui saute aux yeux de tout homme attentif à ce qui se passe souvent dans son cœur, lorsque

faisant le bien ou le mal il consent ou résiste à la grâce ? Comment cette disparité a-t-elle pu être ignorée ou dissimulée par M. Nicole, qui avoue en termes formels que *la liberté de la volonté est une chose de sentiment et d'expérience dont on ne saurait douter* ? Un moyen donc indubitable, selon lui, de connaître la nature de notre liberté est de consulter le sentiment intérieur que nous en avons. Or, si nous le consultons, nous répondra-t-il que chaque fois que tentés de faire une action mauvaise nous nous déterminons à la faire cette détermination provient d'une *inclination si forte et si arrêtée*, qu'elle nous met autant dans l'impuissance d'y résister que notre inclination à conserver notre vie nous met dans l'impuissance de nous précipiter de gaieté de cœur ? Non sans doute ; car la dernière de ces impuissances se fait sentir à notre volonté, parce qu'elle s'y trouve : mais la première, qui ne s'y trouve pas, ne s'y fait pas sentir. Nous sentons même, du moins quelquefois, plus de penchant à faire le bien que nous ne faisons pas qu'à faire le mal que nous faisons ; jamais les pécheurs, en résistant à la grâce suffisante, ne feraient de péché de pure malice (1) ; jamais les justes, en consentant à la grâce efficace, ne feraient d'acte héroïque de vertu, si les uns et les autres sentaient autant d'inclination forte à faire ce qu'ils font et autant d'impuissance de ne le pas faire que leur en attribue M. Nicole, et qu'il avoue être égale ou pareille à celle de *se laisser mourir de faim, de se percer le cœur, de se précipiter*. D'ailleurs tous ces exemples qu'il fait tant valoir n'adouçissent qu'en apparence la dureté affreuse du système de Jansénius.

Cet adoucissement imaginaire, dit M. de Fénelon (2), est réellement le comble de l'horreur et du scandale. Si M. Nicole avait dirigé un homme tenté du plus violent désespoir dans une grande tentation, aurait-il pu se résoudre à lui dire ces mots pour le consoler : *Courage, mon cher frère, Dieu ne vous manque point ; vous avez peut-être le pouvoir joint à l'acte pour ne vous damner pas*. Mais supposé que vous n'avez reçu que le pouvoir sans l'acte, au moins vous pouvez vous sauver et éviter votre éternelle damnation, comme vous pouvez vous arracher les yeux pour vous divertir, ou vous jeter par la fenêtre par complaisance pour un ami qui vous en prie de bonne grace. Que si ces comparaisons ne vous consolent pas assez, en voici d'autres encore plus consolantes. Vous pou-

(1) Les péchés de malice sont d'autant plus griefs que ne provenant pas d'ignorance ni d'une violente passion, on a moins d'inclination à les commettre, plus de facilité à s'en abstenir. Les actes héroïques de vertu sont d'autant plus méritoires qu'ils exigent plus d'efforts, et qu'on sent de la part de la nature moins d'inclination, plus de répugnance à les produire. La grâce, il est vrai, diminue cette répugnance ; mais elle n'empêche pas qu'on ne la sente et qu'on n'ait de rudes combats à soutenir pour la surmonter. Peut-on dire la même chose dans les cas ou exemples allégués par M. Nicole ?

(2) Instruction pastorale en forme de dialogues.

(1) Non oportet quod semper ex fine insit homini necessitas ad eligendum ea quæ sunt ad finem : quia non omne quod est ad finem, tale est quod sine eo finis haberi non possit, aut si tale sit, non semper sub tali ratione consideratur. 1-2, q. 13, a. 6.

(2) T. 2 de Deo et divin. Attrib., p. 794 et seq.

vez éviter l'enfer, comme vous pouvez, sans aucune raison sérieuse, *aller tout nu dans les rues*, comme vous pouvez faire une action très-folle sans folie, comme vous pouvez être persuadé sans aucune raison qui vous persuade, et comme vous pouvez vouloir un mal en tant que mal sans aucune apparence de bien qui vous y attire. M. Nicole n'aurait-il pas eu honte de tenir ce langage insensé ? Voilà néanmoins à quoi aboutissent les mitigations les plus flatteuses du système de Jansénistes et les discours les plus éblouissants d'un de ses principaux défenseurs.

Il faut toutefois convenir que les Journalistes de Trévoux (*Année 1707, page 211*), qu'on ne peut pas soupçonner de partialité en cette matière, ont parlé d'une manière moins défavorable du système de M. Nicole. Selon eux, on ne peut s'exprimer plus fortement que cet auteur sur l'universalité de la grace suffisante : il adopte la pensée de saint Hilaire, que le Verbe de Dieu est à la porte de notre cœur, qu'il y frappe, et qu'il y veut toujours entrer, mais que nous lui en fermons l'entrée : *Stat ad ostium Verbum Dei et pulsant ostium animæ nostræ... vult ergo semper introire sed a nobis ne introeat excluditur*. Il cite S. Ambroise, qui dit que la grace ne cesse point de frapper à la porte de chacun, *Nec pulsare interim cessat ad ostia singulorum*. S. Augustin, S. Jérôme, S. Isidore, S. Bernard, S. Paulin, S. Ephrem, lui ont fourni des passages décisifs pour prouver que Dieu ne laisse personne sans grace, qu'elle ne manque à personne, qu'elle est exposée à tous ceux qui en veulent jouir. Il admet dans les réprouvés des graces générales qui éclairent leur entendement jusque à quelque degré, qui échauffent leur volonté, et la rendent proportionnée à l'accomplissement des préceptes, en lui donnant un principe surnaturel des bonnes actions : il assure que ces graces donnent un véritable pouvoir d'agir, et qu'il n'y a que la résistance de la volonté et son attachement opiniâtre à la créature qui empêche ces graces d'avoir leur effet, et qu'en ce sens elles sont *très-suffisantes* ; il ne veut pas que l'on confonde ces graces avec *les graces suffisantes des thomistes*. La grace suffisante est, selon lui, quelque chose de plus que la grace suffisante des thomistes ; car ces théologiens (c'est toujours lui qui parle) supposent que la volonté de l'homme a naturellement besoin d'une motion efficace pour vouloir le bien. Ainsi ceux qui n'ont que leur grace suffisante sont privés d'une chose nécessaire pour agir ; mais ceux qui ont les graces dont je parle, dit-il, n'ont besoin pour agir que de leur volonté. Il conclut que la grace suffisante, telle qu'il l'admet, comprend celle des thomistes et quelque chose de plus, c'est-à-dire *l'exclusion d'un besoin naturel d'une autre grace pour agir*. Que la vérité a de pouvoir sur un esprit droit ! Voilà le plus solide écrivain du parti janséniste, ennemi déclaré des jésuites, ramené par la seule force de la vérité au sentiment que les jésuites ont défendu dans les fameuses congrégations de *Auxiliis*. *L'exclusion du besoin*

naturel d'un autre secours pour agir avec la grace suffisante, est le véritable point de la dispute des jésuites et des dominicains.

Voici encore d'autres textes de M. Nicole, rapportés par les mêmes journalistes : *Il faut concevoir, dit-il, l'opération de la grace sur la volonté de l'homme comme on conçoit celles de toutes les passions humaines, qui ont des effets infailibles sur la volonté ; comme l'on conçoit que l'amour de la vie produit infailiblement dans tous les hommes qui n'ont pas l'esprit troublé par quelque folie, ou par quelque passion extraordinaire, une infinité d'effets ; comme par exemple, de ne se faire pas mourir de faim, de ne se pas percer le cœur, de ne se pas empoisonner, de ne se pas précipiter*.

Il se fait sur cela une question : *Comment sait-on, demande-t-il, que la volonté peut consentir aux graces qui ne sont pas efficaces de leur nature, puisque elle n'y consent jamais ? On le sait, répond-il, par un sentiment intérieur qui nous en persuade : chacun sait qu'il peut se précipiter s'il voulait, et personne ne craint en soi ce pouvoir, parce qu'il sait bien qu'il ne le voudra pas. Il en est de même des graces générales : l'homme destitué des secours spéciaux sent qu'il y pourrait consentir, et n'y consent jamais*.

Nous avons déjà fait voir la fausseté de ces allégations de M. Nicole, qui a tort d'en appeler au sentiment intérieur ; car c'est ce sentiment même qui nous persuade, nous convainc qu'il est faux que cette impuissance morale de faire le bien (qui ressemble, selon cet auteur, à celle de se précipiter) soit toujours jointe à la grace suffisante, et que la nécessité morale de le faire soit toujours jointe à la grace efficace. Cette nécessité morale, c'est-à-dire cette grande difficulté de résister à la grace efficace, et cette impuissance morale, c'est-à-dire cette grande difficulté de faire le bien que la grace suffisante inspire, doivent se sentir dans la volonté si elles y sont : or est-il que la volonté ne les sent pas toujours ; donc elles n'y sont pas toujours, soit avec la grace efficace, soit avec la grace suffisante. Ce raisonnement paraît évident. Car il est clair que si la volonté secourue de la grace efficace a une très-grande difficulté d'y résister, elle doit la sentir cette très-grande difficulté, puisque, par rapport à la volonté, avoir une très-grande difficulté, et sentir une très-grande difficulté c'est la même chose. Par exemple, dans une violente tentation j'ai une très-grande difficulté de résister à la concupiscence, et je sens cette grande difficulté, parce qu'effectivement cette grande difficulté est dans ma volonté, et l'unique raison pour laquelle je la sens c'est qu'elle est dans ma volonté. Par exemple encore, j'ai reçu une injure atroce ; je sens une très-grande difficulté à la pardonner, et je ne la sens cette grande difficulté que parce que je l'ai en effet. Donc si j'ai toujours une grande difficulté de résister à la grace efficace, je dois la sentir toujours, supposé qu'elle soit toujours avec la grace efficace. Il en est de même de la grace suffisante, à laquelle on prétend qu'est toujours

jointe une impuissance morale, c'est-à-dire une très-grande difficulté de faire le bien qu'elle m'inspire; je dois donc aussi sentir cette très-grande difficulté. Or l'expérience est contraire sur tout cela, et je vais rendre la chose sensible dans un autre exemple.

Un homme riche, que je suppose n'être pas un avare achevé, a de l'argent sur lui; il trouve un de ces mendiants qu'on rencontre dans les rues qui lui demande l'aumône. Il lui vient une pensée et une inspiration de lui donner un sou; s'il le lui donne, il a reçu une grâce efficace pour cette bonne œuvre: cela est évident; et, selon le système dont il s'agit, il a été nécessité moralement par cette grâce à donner cette aumône. S'il ne la donne pas, il n'a eu qu'une grâce suffisante, et a été avec cette grâce dans l'impuissance morale de donner cette aumône.

En vérité, s'écrie l'auteur dont nous avons emprunté ces exemples (1), peut-on sérieusement débiter de telles absurdités? Cet homme ne se rend-il pas témoignage à lui-même, que s'il n'a pas donné cette petite aumône, il lui a été très-aisé de la donner, et qu'il ne se serait pas fait une grande violence en la donnant? Et au contraire s'il l'a donnée, ne sent-il pas lui-même qu'il aurait pu très-facilement ne la pas donner?

Le même théologien reconnaît sans peine, à l'égard de certaines graces extraordinaires, telles que furent celles accordées aux apôtres le jour de la Pentecôte et à S. Paul dans le temps de sa conversion, une nécessité morale d'y obéir, une grande difficulté d'y résister, et à l'égard des graces ordinaires données aux pécheurs invétérés, une impuissance morale pour leur conversion actuelle et effective. Ces graces extraordinaires, dit-il, mettent le cœur et l'esprit dans une disposition tout opposée à celle où ils étaient auparavant. Elles changent les idées, dissipent les préjugés, donnent aux motifs et aux raisons surnaturelles toute leur force, affaiblissent dans l'esprit les motifs et les raisons contraires. Le cœur n'est plus touché des objets créés; il n'est plus susceptible d'intérêt, de respect humain, de plaisir sensuel, ni de la crainte de la mort, des travaux, des fatigues, de l'austérité, et de tout ce qui a coutume de faire le plus de peine et d'horreur à la nature. C'est à ces cas qu'il faut appliquer les expressions de S. Augustin quand il parle de cette ardente charité, de cette suavité, de cette douceur ineffable, de cette onction, de cette délectation que la grâce efficace répand dans le cœur, et qui amortit dans l'instant tout le feu de la concupiscence.

Il en est à proportion de même des autres graces que Dieu ne refuse pas toujours aux pécheurs attachés à leurs crimes, et aux impies. Elles les éclairent, elles les touchent dans de certains moments; mais la passion qui s'est emparée de leur cœur, et qui y domine, affaiblit ces graces, émousse leur impression et les rend inutiles.

Je dis que par la réflexion que je viens de faire sur ces deux sortes de graces on démontre que la nécessité morale n'est pas toujours jointe à la grâce efficace, ni l'impuissance morale à la grâce suffisante.

Car ceux qui sont prévenus de ces graces fortes, de ces graces extraordinaires, sentent bien qu'il leur serait très-difficile d'y résister, et ils le sentent de deux manières; 1^o par la facilité qu'ils ont à y obéir, et à courir, comme parle l'Ecriture, dans la voie des commandements; 2^o par la manière dont elles les emportent vers le bien qu'elles leur inspirent.

De même ces pécheurs d'habitude et ces impies qui reçoivent ces autres graces, sentent pareillement qu'il leur serait très-difficile d'y consentir et de suivre leur impression: ils le disent et l'avouent eux-mêmes souvent. Et pourquoi les uns sentent-ils cette nécessité morale d'obéir à la grâce et cette très-grande difficulté d'y résister, et les autres cette impuissance morale, c'est-à-dire cette très-grande difficulté de consentir à ces graces? C'est qu'en effet cette très-grande difficulté de résister est dans les uns, et cette très-grande difficulté d'obéir est dans les autres.

Or, dans le cours ordinaire de la providence, laquelle emploie rarement ces graces extraordinaires qui sont les grands saints, il y a d'autres graces efficaces d'un ordre inférieur, par le moyen desquelles Dieu fait faire ordinairement aux hommes la plupart des bonnes œuvres qui leur méritent le salut. Nous ne sentons point dans ces sortes d'inspirations ordinaires cette nécessité morale d'y obéir, et cette grande difficulté d'y résister; parce que en effet nous ne l'avons pas, et au contraire nous nous sommes témoins à nous-mêmes de la facilité que nous aurions à y résister, quoique nous n'y résistions pas, parce qu'en effet nous avons en nous-mêmes cette facilité plus ou moins grande, selon les dispositions où nous nous trouvons. L'exemple de cette petite aumône que fait à un mendiant cet homme riche dont j'ai parlé rend la chose sensible, et on peut se consulter soi-même sur une infinité de rencontres où l'on se trouve tous les jours, en faisant ou en ne faisant pas plusieurs bonnes œuvres que l'on pourrait faire aussi aisément que l'on peut aisément ne les pas faire. C'est donc une pure chimère que cette nécessité morale toujours inséparable de la grâce efficace, aussi bien que cette impuissance morale toujours inséparable de la grâce suffisante. Encore un coup, il est surprenant qu'on avance si hardiment de tels paradoxes, sans avoir examiné à fond la matière et encore plus surprenant qu'ils soient souvent bien reçus, nonobstant les difficultés qu'ils font naître sur des dogmes essentiels de la foi, et malgré la peine ou plutôt l'impossibilité qu'il y a à les accommoder avec le dogme de la liberté, qui est un de ceux sur lesquels l'Eglise a prononcé le plus distinctement.

Dernière réflexion. Le philosophisme, en adoptant volontiers le sens pervers que l'hérésie donne à cette sentence, fait valoir en sa faveur l'objection suivante, tirée d'un

(1) Le père Daniel, 2^o Dissert. sur S. Augustin.

écrit (1) attribué à l'un des plus beaux esprits de notre siècle. Les Encyclopédistes disent de lui qu'il a mis la difficulté dans toute sa force : voici comme ils la rapportent, conçue dans les propres termes de son auteur.

Objection de M. de Fontenelle.

Ce qui est dépendant d'une chose a certaines proportions avec cette même chose-là ; c'est-à-dire qu'il reçoit des changements quand elle en reçoit selon la nature de leur proportion. Ce qui est indépendant d'une chose n'a aucune proportion avec elle ; en sorte qu'il demeure égal quand elle reçoit des augmentations et des diminutions. Je suppose, continue-t-il avec tous les métaphysiciens, 1° que l'ame pense suivant que le cerveau est disposé, et qu'à de certaines dispositions matérielles du cerveau et à de certains mouvements qui s'y font, répondent certaines pensées de l'ame ; 2° que tous les objets même spirituels auxquels on pense, laissent des dispositions matérielles, c'est-à-dire des traces dans le cerveau ; 3° Je suppose encore un cerveau où soient en même temps deux sortes de dispositions matérielles contraires et d'égale force ; les unes qui portent l'ame à penser vertueusement sur un sujet, les autres qui la portent à penser vicieusement. Cette supposition ne peut être refusée : les dispositions matérielles contraires se peuvent aisément rencontrer ensemble dans le cerveau au même degré, et s'y rencontrent même nécessairement toutes les fois que l'ame délibère et ne sait quel parti prendre. Cela supposé, je dis, ou l'ame se peut absolument déterminer dans cet équilibre des dispositions du cerveau à choisir entre les pensées vertueuses et les pensées vicieuses, ou elle ne peut absolument se déterminer dans cet équilibre. Si elle peut se déterminer, elle a en elle-même le pouvoir de se déterminer, puisque dans son cerveau tout ne tend qu'à l'indétermination, et que pourtant elle se détermine ; donc ce pouvoir qu'elle a de se déterminer est indépendant des dispositions du cerveau ; donc il n'a nulle proportion avec elles ; donc il demeure le même, quoique elles changent ; donc si, l'équilibre du cerveau subsistant, l'ame se détermine à penser vertueusement, elle n'aura pas moins le pouvoir de s'y déterminer quand ce sera la disposition matérielle à penser vicieusement qui l'emportera sur l'autre ; donc à quelque degré que puisse monter cette disposition matérielle aux pensées vicieuses, l'ame n'en aura pas moins le pouvoir de se déterminer au choix des pensées vertueuses ; donc l'ame a en elle-même le pouvoir de se déterminer, malgré toutes les dispositions contraires du cerveau ; donc les pensées de l'ame sont toujours libres. Venons au second cas.

Si l'ame ne peut se déterminer absolument, cela ne vient que de l'équilibre supposé dans

le cerveau ; et l'on conçoit qu'elle ne se déterminera jamais si l'une des dispositions ne vient à l'emporter sur l'autre, et qu'elle se déterminera nécessairement pour celle qui l'emportera ; donc le pouvoir qu'elle a de se déterminer au choix des pensées vertueuses ou vicieuses est absolument dépendant des dispositions du cerveau ; donc, pour mieux dire, l'ame n'a en elle-même aucun pouvoir de se déterminer, et ce sont les dispositions du cerveau qui la déterminent au vice ou à la vertu ; donc les pensées de l'ame ne sont jamais libres : or rassemblant les deux cas, ou il se trouve que les pensées de l'ame sont toujours libres, ou qu'elles ne le sont jamais, en quelque cas que ce puisse être : or il est vrai et reconnu de tous que les pensées des enfants, de ceux qui rêvent, de ceux qui ont la fièvre chaude, et des fous, ne sont jamais libres.

Il est aisé de reconnaître le nœud de ce raisonnement. Il établit un principe uniforme dans l'ame ; en sorte que le principe est toujours ou indépendant des dispositions du cerveau ou toujours dépendant ; au lieu que dans l'opinion commune on le suppose quelquefois dépendant et d'autres fois indépendant.

On dit que les pensées de ceux qui ont la fièvre chaude et des fous ne sont pas libres, parce que les dispositions matérielles du cerveau sont atténuées et élevées à un tel degré, que l'ame ne peut leur résister ; au lieu que dans ceux qui sont sains les dispositions du cerveau sont modérées, et n'entraînent pas nécessairement l'ame. Mais, 1° dans ce système, le principe n'étant pas uniforme, il faut qu'on l'abandonne, si je puis expliquer tout par un qui le soit. 2° Si, comme nous l'avons dit plus haut, un poids de cinq livres pouvait n'être pas emporté par un poids de six, il ne le serait pas non plus par un poids de mille ; car s'il résistait à un poids de six livres par un principe indépendant de la pesanteur, ce principe, quel qu'il fût, d'une nature toute différente de celle des poids, n'aurait pas plus de proportion avec un poids de mille qu'avec un poids de six. Ainsi si l'ame résiste à une disposition matérielle du cerveau qui la porte à un choix vicieux, et qui, quoique modérée, est pourtant plus forte que la disposition matérielle à la vertu, il faut que l'ame résiste à cette même disposition matérielle du vice, quand elle sera infiniment au-dessus de l'autre, parce qu'elle ne peut lui avoir résisté d'abord que par un principe indépendant des dispositions du cerveau, et qui ne doit pas changer par les dispositions du cerveau. 3° Si l'ame pouvait voir très-clairement, malgré une disposition de l'œil qui devrait affaiblir la vue, on pourrait conclure qu'elle verrait encore malgré une disposition de l'œil qui devrait empêcher entièrement la vision en tant qu'elle est matérielle. 4° On convient que l'ame dépend absolument des dispositions du cerveau sur ce qui regarde le plus ou le moins d'esprit. Cependant si, sur la vertu ou le vice, les dispositions du cerveau ne déterminent l'ame que lorsque elles sont extrêmes et qu'elles lui laissent la liberté lorsque elles sont modérées, en sorte qu'on peut avoir beaucoup de vertu mal-

(1) Il a pour titre, *Traité de la Liberté*. Il est divisé en deux parties : la première concerne la prescience divine, et contient plusieurs difficultés que nous avons exposées et résolues dans notre précédente instruction, col. 790 et suiv. ; la seconde renferme l'objection dont il s'agit.

gré une disposition médiocre au vice, il devrait être aussi qu'on peut avoir beaucoup d'esprit malgré une disposition médiocre à la stupidité, ce qu'on ne peut pas admettre. Il est vrai que le travail augmente l'esprit, ou, pour mieux dire, qu'il fortifie les dispositions du cerveau, et qu'ainsi l'esprit croît précisément autant que le cerveau se perfectionne.

En cinquième lieu, je suppose que toute la différence qui est entre un cerveau qui veille et un cerveau qui dort est qu'un cerveau qui dort est moins rempli d'esprits, et que les nerfs y sont moins tendus; de sorte que les mouvements ne se communiquent pas d'un nerf à l'autre, et que les esprits qui rouvrent une trace n'en rouvrent pas une autre qui lui est liée. Cela supposé, si l'ame est en pouvoir de résister aux dispositions du cerveau lorsque elles sont faibles, elle est toujours libre dans les songes où les dispositions du cerveau qui la portent à de certaines choses sont toujours très-faibles. Si l'on dit que c'est qu'il ne se présente à elle que d'une sorte de pensées qui n'offrent point matière de délibération; je prends un songe où l'on délibère si l'on tuera son ami ou si l'on ne le tuera pas, ce qui ne peut être produit que par des dispositions matérielles du cerveau qui soient contraires; et en ce cas il paraît que, selon les principes de l'opinion commune, l'ame devrait être libre.

Je suppose qu'on se réveille lorsque on était résolu à tuer son ami, et que dès qu'on est réveillé on ne le veut plus tuer; tout le changement qui arrive dans le cerveau, c'est qu'il se remplit d'esprits, que les nerfs se tendent; il faut voir comment cela produit la liberté. La disposition matérielle du cerveau qui me portait en songe à tuer mon ami était plus forte que l'autre. Je dis, ou le changement qui arrive à mon cerveau fortifie également toutes les deux, et elles demeurent dans la même disposition où elles étaient, l'une restant, par exemple, trois fois plus forte que l'autre; et vous ne sauriez concevoir pourquoi l'ame est libre, quand l'une de ces dispositions a dix degrés de force et l'autre trente, et pourquoi elle n'est pas libre quand l'une de ces dispositions n'a qu'un degré de force et l'autre trois.

Si ce changement du cerveau n'a fortifié que l'une de ces dispositions, il faut pour établir la liberté que ce soit celle contre laquelle je me détermine, c'est-à-dire celle qui me portait à vouloir tuer mon ami; et alors vous ne sauriez concevoir pourquoi la force qui survient à cette disposition vicieuse est nécessaire pour faire que je puisse me déterminer en faveur de la disposition vertueuse qui demeure la même; ce changement paraît un obstacle à la liberté. Enfin s'il fortifie une disposition plus que l'autre, il faut encore que ce soit la disposition vicieuse; et vous ne sauriez concevoir non plus pourquoi la force qui lui survient est nécessaire pour faire que l'une puisse faire embrasser l'autre qui est toujours plus faible, quoique plus forte qu'auparavant.

Si l'on dit que ce qui empêche pendant le sommeil la liberté de l'ame, c'est que les pensées ne se présentent pas à elle avec assez de

netteté et de distinction; je réponds que le défaut de netteté et de distinction dans les pensées peut seulement empêcher l'ame de se déterminer avec assez de connaissance; mais qu'il ne la peut empêcher de se déterminer librement, et qu'il ne doit pas ôter la liberté, mais seulement le mérite ou le démérite de la résolution qu'on prend. L'obscurité et la confusion des pensées fait que l'ame ne sait pas assez sur quoi elle délibère; mais elle ne fait pas que l'ame soit entraînée nécessairement à un parti; autrement si l'ame était nécessairement entraînée, ce serait sans doute par celles de ses idées obscures et confuses qui le seraient le moins, et je demanderais pourquoi le plus de netteté et de distinction dans les pensées la déterminerait nécessairement pendant que l'on dort et non pas pendant que l'on veille, et je ferais revenir tous les raisonnements que j'ai faits sur les dispositions matérielles. De là M. de Fontenelle conclut qu'il est plus conforme à la philosophie de supposer l'ame ou toujours libre ou toujours esclave.

Réponse. L'objection qui vient d'être exposée est illusoire. Pourquoi? C'est qu'il s'y trouve du vrai, de l'incertain, de l'équivoque, du captieux et du faux.

1° Qu'à de certaines dispositions matérielles du cerveau et à de certains mouvements qui s'y font répondent certaines pensées de l'ame, cela peut être accordé comme vrai, en le restreignant aux idées des choses matérielles, aux connaissances des objets sensibles; mais rien n'oblige de l'étendre à l'idée de Dieu, de l'infini, de la vertu, et généralement de tout ce qui est spirituel et immatériel, dont la notion n'appartient pas à l'ame en tant qu'elle est unie au corps, mais en tant que sa nature est de penser et de produire des opérations purement intellectuelles.

2° Que tous les objets même spirituels auxquels on pense laissent des dispositions matérielles, c'est-à-dire des traces dans le cerveau, cela peut être admis comme probable, mais non comme certain, puisque il a dépendu du bon plaisir de Dieu, en établissant les lois de l'union de l'ame et du corps, de vouloir ou de ne pas vouloir que ces dispositions matérielles, ces traces fussent imprimées ou laissées dans le cerveau à l'occasion ou de toutes les pensées, ou seulement de celles qui concernent les objets corporels. Quel a été là-dessus le bon plaisir divin? Ni la foi, ni la raison, ni l'expérience ne nous l'apprend. On met en question, dit M. Bossuet (Tom. 10, p. 606), s'il peut y avoir en cette vie un pur acte d'intelligence dégage de toute image sensible. Et il n'est pas incroyable que cela puisse être durant de certains moments dans les esprits élevés à une haute contemplation et exercés durant un long temps à se mettre au-dessus des sens; mais cet état est fort rare.

3° Que des dispositions matérielles, contraires, se puissent aisément rencontrer ensemble dans le cerveau au même degré et former un équilibre, cela est incertain ou même faux selon les Encyclopédistes (1), et du moins

(1) L'égalité de force entre des corps qui agissent

inintelligible suivant M. de Lignac (1).

4° Dans cette proposition, *le pouvoir que l'ame a en elle-même de se déterminer dépend ou ne dépend pas des dispositions du cerveau*; ce terme *dépend* est équivoque, parce qu'une chose peut être dite dépendre d'une autre, ou comme d'une cause qui la produit, ou comme d'une condition sans laquelle elle n'existerait point. Par exemple, je suppose qu'un homme se trouve dans un jardin où il y a beaucoup de fleurs dont plusieurs également belles sont propres à le mettre dans un équilibre d'inclination à leur égard; le pouvoir qu'il a de se déterminer à les regarder, à considérer et à opter l'une plutôt que l'autre, dépend de la lumière du soleil dont ce jardin est éclairé, et en dépend, dis-je, comme d'une condition sans laquelle cet homme ne pourrait ni les voir, ni en faire la comparaison et le choix; mais cette lumière n'est point la

cause efficiente de la faculté qu'il a de se déterminer à les regarder et à les comparer ensemble. Nonobstant cette lumière il peut fermer les yeux, et s'il les ouvre, il peut ne les fixer sur aucune fleur; s'il les fixe sur quelqu'une, il peut ne pas la comparer à une autre. Il est même possible que, quoique il ouvre les yeux et qu'il aperçoive confusément quelque fleur, la lumière du soleil soit si vive, si forte, qu'en étant ébloui il ne puisse discerner la nature, l'espèce de cette fleur, ou si faible, qu'il ne puisse la distinguer des autres. On aurait donc grand tort de faire le raisonnement suivant, semblable à celui de M. de Fontenelle.

Ou cet homme qu'on suppose être dans un équilibre d'inclination à regarder ou à ne pas regarder diverses roses, les unes rouges, les autres blanches, se peut absolument déterminer par lui-même à choisir entre celles-ci et entre celles-là, ou il ne peut absolument se déterminer dans cet équilibre. S'il le peut, ce pouvoir de se déterminer ou ne dépend pas de la lumière du soleil ou en dépend; s'il n'en dépend pas, il n'a donc nulle proportion avec elle: donc il demeure le même, quoique elle change, quoique elle soit tantôt très-forte, tantôt très-faible. Donc à quelque degré de force ou de faiblesse qu'elle puisse monter ou descendre, cet homme n'aura pas moins le pouvoir de se déterminer à choisir entre ces fleurs, à regarder et à aimer les unes préférablement aux autres. Donc toutes ses déterminations, tous ses regards, toutes ses préférences sont libres, même dans le cas où le changement survenu dans la lumière, dont la très-grande force ou la très-grande faiblesse l'empêcherait de discerner les objets, par conséquent de les comparer et d'en faire l'option, aurait fait cesser son équilibre d'inclination à leur égard. Si ce pouvoir dépend absolument des dispositions de cette lumière plus ou moins forte, plus ou moins faible, donc on conçoit que l'homme ne se déterminera jamais si l'une de ces dispositions ne vient à l'emporter sur l'autre, et il se déterminera nécessairement pour celle qui l'emportera. Donc, pour mieux dire, il n'a aucun pouvoir de se déterminer; donc ses déterminations ne sont jamais libres.

Les Encyclopédistes, en réfutant l'objection de M. de Fontenelle, se servent d'autres exemples et comparaisons pour montrer le vice de son raisonnement, semblable à celui qui vient d'être exposé. Quoique, dit l'un d'eux, *le principe par lequel je me détermine soit indépendant des dispositions du cerveau, puisque il réside dans mon ame, on peut dire néanmoins qu'il les suppose comme une condition sans laquelle il deviendrait inutile. Le pouvoir de se déterminer n'est pas plus dépendant des dispositions du cerveau que le pouvoir de peindre, de graver et d'écrire l'est du pinceau, du burin et de la plume; et de même qu'on ne peut bien écrire, bien graver et bien peindre si l'on n'a une bonne plume, un bon burin et un bon pinceau, ainsi l'on ne peut agir avec liberté, à moins que le cerveau ne soit bien constitué. Mais aussi de même que le*

les uns sur les autres par leur gravité spécifique, ou par tout autre cause d'où résulte la cessation de leur mouvement, dès l'instant où cette égalité est établie [en quoi consiste le véritable équilibre, pris à la rigueur], ne peut avoir lieu dans l'économie animale, qui exige un mouvement continué dans tous les organes nécessaires pour l'entretien de la vie, et dans tous les fluides que ces organes sont destinés à mouvoir. *Encyclopédie, t. 5, p. 874.*

(1) Que veut-il (M. de Fontenelle) dire par cet équilibre du cerveau? Prétend-il donc que nos nerfs y sont toujours en guerre, agissent et réagissent les uns contre les autres; que le nerf optique a des démêlés avec les nerfs acoustiques, ou avec ceux qui répondent à un autre sens? Prétend-il que les signes répondant à certaines pensées combattent contre les signes qui désignent des pensées différentes ou contraires? Cette physique du cerveau est totalement inintelligible. Ce que l'auteur ajoute, que l'équilibre est dans le cerveau toutes les fois que l'ame délibère et ne sait quel parti prendre, est contraire à l'expérience. L'anxiété, l'inquiétude, le malaise où l'on se trouve alors n'annonce pas beaucoup de calme, je ne dis pas dans le système des nerfs, mais dans les principes moteurs matériels des nerfs et des muscles; car quoique le trouble soit un sentiment de l'ame, il doit être lié, en vertu de la première demande de l'auteur, à quelque trouble matériel dans le cerveau... Que je sois pressé de la faim, et sollicité vivement à déjeuner, mais que je pense en même temps qu'il est jour de jeûne; que je balance entre l'obéissance que je dois au précepte de l'Eglise et le besoin de prendre de la nourriture, un physicien trouvera fort ridicule que j'explique mon indétermination en disant que l'ébranlement des nerfs qui occasionne la faim ou le besoin de prendre de la nourriture lutte contre les signes de mon cerveau, auxquels le souvenir du précepte de l'Eglise est attaché; et que dans ce combat, les efforts réciproques étant égaux, je dois être indéterminé; et si je me détermine en faveur de la loi, il y aurait un ridicule extrême à soutenir que les signes arbitraires qui rappellent cette loi (puisque ce sont des paroles communes entre des hommes d'un certain pays) ont vaincu le sentiment de la faim par leur force physique: car bien loin que ma faim diminue, elle augmente à proportion du temps que je suis à jeun. Ceux qui, par parenthèse, voudront faire des réflexions un peu profondes sur l'arbitraire du langage parmi les nations conviendront qu'il est bien déraisonnable de soutenir que tout dans le monde est sous la fatalité absolue. *Témoignage du sens intime, tom. 2, pag. 466 et 477.*

pouvoir d'écrire, de graver et de peindre est absolument indépendant de la plume, du burin et du pinceau, le pouvoir de se déterminer ne l'est pas moins des dispositions du cerveau.

La liberté consiste dans le pouvoir qu'on a de fixer ses idées, d'en rappeler d'autres pour les comparer ensemble, de diriger le mouvement de ses esprits, de les arrêter dans l'état où ils doivent être pour empêcher qu'une idée ne s'échappe, de s'opposer au torrent des autres esprits qui viendraient à la traverse imprimer à l'ame malgré elle d'autres idées. Or le cerveau est quelquefois tellement disposé que ce pouvoir manque absolument à l'ame, comme cela se voit dans les enfants, dans ceux qui rêvent, etc. Posons un vaisseau mal fabriqué, un gouvernail mal fait, le pilote avec tout son art ne pourra point le conduire comme il souhaite : de même aussi un corps mal formé, un tempérament dépravé produira des actions déréglées. L'esprit humain ne pourra pas plus apporter de remède à ce dérèglement pour les corriger qu'un pilote au désordre du mouvement de son vaisseau.

5° *Si un poids de cinq livres, dit M. de Fontenelle, pouvait n'être pas emporté par un poids de six livres, il ne le serait pas non plus par un poids de mille. Cette proposition captieuse est sujette à distinction, comme devant être accordée dans une hypothèse et niée dans une autre : accordée, si l'on suppose que Dieu, qui a établi une loi selon laquelle le plus grand poids emporte le moindre, voulût en suspendre l'exécution par rapport aux deux poids, l'un de six livres, l'autre de mille ; alors celui-ci non plus que celui-là n'emporterait le poids de cinq livres qui ne serait pas emporté par celui de six ; niée, si l'on suppose que Dieu ne voulût suspendre l'exécution de cette loi que par rapport au poids de six livres ; alors le poids de mille livres emporterait celui de cinq. Aucun d'eux n'a par sa nature une force active, une faculté de se déterminer soi-même à se mouvoir ou à ne se pas mouvoir, à emporter un autre poids ou à s'en laisser emporter. Chacun d'eux est nécessairement assujéti aux lois que le Créateur a faites librement touchant la pesanteur, et qu'il peut suspendre ou interrompre à son gré. Il faut donc un miracle pour qu'il arrive qu'un poids de cinq livres ne soit pas emporté par un poids de six livres ; mais il n'en faut point pour qu'il arrive que l'ame résiste à une disposition matérielle du cerveau qui la porte à un choix vicieux, et qui, quoique pourtant modérée, est plus forte que la disposition matérielle à la vertu. Aucune de ces dispositions n'ôte à l'ame son activité, son pouvoir de réfléchir, de comparer ensemble la beauté, les récompenses de la vertu avec la laideur et les châtimens du vice, de considérer et de sentir que elle doit préférer le bien honnête, quoique elle ait pour lui moins d'inclination, au bien agréable ou utile, pour qui elle a une supériorité de penchant. Supériorité qui, quelque grande qu'elle soit, ne détruit pas sa liberté, pourvu que l'usage de la raison ne soit point absorbé par la passion. S. Tho-*

mas en donne, dans les textes que nous indiquons (1), la preuve qui démontre l'inexactitude et l'inconséquence de la comparaison que fait M. de Fontenelle.

Si un poids de cinq livres, dit-il, pouvait n'être pas emporté par un poids de six, il ne le serait pas non plus par un poids de mille. Ainsi si l'ame résiste à une disposition matérielle du cerveau qui la porte à un choix vicieux, et qui, quoique pourtant modérée, est plus forte que la disposition matérielle à la vertu, il faut que l'ame résiste à cette même disposition matérielle du vice quand elle sera infiniment au-dessus de l'autre. Je réponds qu'il ne s'ensuit nullement que l'ame puisse résister à une disposition matérielle du vice quand elle sera infiniment au-dessus de la disposition matérielle à la vertu, précisément parce qu'elle aura résisté à cette même disposition matérielle du vice quand elle était un peu plus forte que l'autre. Quand de deux dispositions contraires qui sont dans le cerveau l'une est infiniment plus forte que l'autre, il peut se faire que dans cet état le mouvement naturel des esprits soit si violent que, selon les lois que Dieu a établies touchant l'union de l'ame avec son corps et l'exercice de sa liberté, l'usage de la raison soit empêché et absorbé par la passion qui met l'ame hors d'état de réfléchir, de se tenir attentive, de délibérer. Pour qu'elle pût alors faire ces fonctions, il faudrait un miracle ; de même qu'il en faudrait un pour qu'un poids de mille livres n'emportât point un poids de cinq livres, ou pour que l'ame d'un homme entièrement ébloui par les rayons du soleil aperçût distinctement divers objets, et les comparât ensemble.

6° *Il est faux que si l'ame pouvait voir très-clairement malgré une disposition de l'œil qui devrait affaiblir la vue, on pourrait conclure qu'elle verrait encore, malgré une disposition de l'œil qui devrait empêcher entièrement la vision, en tant qu'elle est matérielle. Car malgré une disposition qui devrait affaiblir la vue on pourrait voir très-clairement, très-distinctement à l'aide d'un microscope qui, en grossissant fort les objets, ferait avoir une vue très-claire de ceux que sans lui l'ame ne verrait que confusément et obscurément. N'est-il pas évident que toutefois on ne pourrait de là conclure qu'elle verrait encore malgré une disposition de l'œil qui devrait empêcher entièrement la vision, en tant qu'elle est matérielle ?*

Il est pareillement faux qu'on convient que l'ame dépend absolument des dispositions du cerveau sur ce qui regarde le plus ou le moins d'esprit. Les opinions sont là-dessus partagées ainsi qu'on peut le voir dans la première partie de cette Instruction, col. 830 et suivantes.

7° *Si sur la vertu et sur le vice, les dispositions du cerveau ne déterminent l'ame que lorsque elles sont extrêmes, et qu'elles lui laissent la liberté, lorsque elles sont modérées, en*

(1) Voyez l'Instruction sur la Grace, première partie, col. 741 et 742.

sorte qu'on peut avoir beaucoup de vertu, malgré une disposition médiocre au vice; il devrait être aussi qu'on peut avoir beaucoup d'esprit, malgré une disposition médiocre à la stupidité. Proposition fautive. Quand même l'ame dépendrait absolument des dispositions du cerveau sur ce qui regarde le plus ou le moins d'esprit, ces dispositions toutefois n'étant pas soumises à ma volonté, il ne dépendrait pas de moi, si j'ai peu d'esprit, de m'en donner beaucoup. Mais l'acquisition de la vertu étant soumise à ma volonté, une disposition médiocre à être vicieux ne m'empêche pas de devenir fort vertueux. Le sens intime me convainc que je ne suis pas libre pour avoir beaucoup ou peu d'esprit, mais que je le suis à faire plus ou moins un bon ou mauvais usage de l'esprit que j'ai.

8° *Le défaut de netteté et de distinction dans les pensées peut seulement empêcher l'ame de se déterminer avec assez de connaissance, mais il ne la peut empêcher de se déterminer librement, et il ne doit pas ôter la liberté, mais seulement le mérite ou le démérite de la résolution qu'on prend.* Autre proposition qui contient deux faussetés : 1° ce défaut peut être si grand qu'il empêche de connaître assez les objets pour qu'on soit en état de les distinguer, de les comparer, de délibérer, par conséquent de se déterminer librement ; 2° s'il ne doit pas ôter la liberté, il ne doit pas non plus ôter le mérite ou le démérite de la résolution qu'on prend, puisque le mérite ou le démérite est inséparable du bon ou du mauvais usage de la liberté d'un homme qui sait discerner le bien du mal.

9° *Je prends un songe où l'on délibère si on tuera son ami, ou si on ne le tuera pas.* Un tel songe est une chimère, il implique contradiction ; il est tout à la fois songe et non songe ; songe par l'hypothèse, non songe par la délibération y jointe, quoique incompatible avec ce qu'il est. Qu'est-ce qu'un songe ? Un amas de pensées confuses qui, lorsque on dort, sont l'ouvrage de l'imagination et non de l'attention. Les unes viennent dans l'ame sans qu'elle les fasse venir à son gré, d'autres s'en vont sans qu'elle les chasse par sa volonté ; d'autres se succèdent sans qu'elle soit maîtresse de les interrompre, de les suspendre, de les arrêter et de les fixer. Il n'en est pas de même des pensées qu'elle a lorsqu'elle délibère : délibérer c'est en réfléchissant sur une proposition ou sur une affaire, en regardant le pour et le contre à l'égard du choix d'une fin ou des moyens, en comparant les objets divers et les motifs opposés, former au dedans de soi-même une espèce de conseil et de tribunal, où l'on examine les différents partis que l'on peut prendre, où l'on informe à charge et à décharge, pour juger et décider avec connaissance de cause. Or dans un songe, l'ame n'ayant et ne pouvant avoir l'attention et l'application suivies qu'exigent ces opérations et qu'empêche l'état où se trouvent les esprits animaux (1), il s'ensuit qu'elle ne peut alors

délibérer. On peut bien en dormant songer et s'imaginer qu'on délibère, de même qu'on peut alors songer et s'imaginer qu'on ne dort pas, qu'on est éveillé ; mais cette délibération, ainsi que cet état de veille, n'est qu'un songe, qu'une pure imagination, qu'une rêverie. Par conséquent la longue enfilade de raisonnements de M. de Fontenelle, qui supposent réelle cette délibération imaginaire, porte à faux, et ne mérite pas qu'on y réponde. Sapé par le fondement, tout l'édifice tombe.

10° *Que l'ame se détermine toujours dépendamment des dispositions du cerveau, en quelque cas que ce puisse être ; cela, dit M. de Fontenelle, est plus conforme à la physique, selon laquelle il paraît que l'état de veille ou celui de sommeil, une passion ou une fièvre chaude, l'enfance et l'âge avancé sont des choses qui ne diffèrent réellement que du plus au moins, et qui ne doivent pas par conséquent emporter une différence essentielle, telle que serait celle de laisser à l'ame sa liberté, ou de ne la lui pas laisser.*

Pour montrer ce qu'il y a de faux dans cette longue proposition, faut-il que nous examinons ici les causes des divers états dont elle fait mention, et qui, selon plusieurs explications physiques, diffèrent essentiel-

lement, il faut arrêter les esprits animaux en l'état où ils doivent être pour la représenter ; il faut empêcher que d'autres esprits ne viennent à la traverse imprimer à l'ame, malgré elle, d'autres idées. Il faut, pour délibérer, confronter des idées qui ont du rapport ou de l'opposition entre elles, et, pour cet effet, il faut que les esprits du cerveau soient disposés à se mouvoir et à partir au premier ordre de la volonté. Or toutes ces dispositions ne se rencontrent pas dans le corps de l'homme pendant le sommeil, par conséquent l'ame ne peut agir librement.

Quand on dort, les esprits animaux roulent à l'aventure. Tantôt l'ame reçoit une idée de ces mouvements, et incontinent après, une autre vient qui n'a aucun rapport à la première. Il y a de petites écluses ouvertes qui devraient être fermées, et d'autres fermées qui devraient être ouvertes ; de sorte qu'on peut dire qu'entre un homme endormi et un homme éveillé, il y a la même différence que celle qu'on peut remarquer dans une ville assiégée, lorsque la garnison dort, ou qu'elle est dispersée selon la fantaisie de chaque soldat, ou lorsque elle est en bataille sur la place d'armes pour attendre les ordres du gouverneur.

Il faut se représenter le corps d'un homme éveillé comme un luth dont toutes les cordes sont tendues et accordées, et le corps d'un homme endormi comme un luth dont il n'y a qu'une ou deux cordes tendues, le reste étant relâché et incapable de former aucun accord avec les autres cordes. Cela posé, comme il est clair qu'un joueur de luth formera les tons qui peuvent être formés par les cordes qui sont tendues, mais qu'il ne pourra pas faire une juste harmonie, ni jouer un air de musique qui requière les autres cordes qui sont détendues ; de même aussi l'esprit d'un homme endormi pourra se former quelque idée causée par quelques esprits de quelques petits corps ; mais il ne pourra pas réfléchir sur ces idées, ni les pousser dans toute l'étendue nécessaire, parce qu'il faudrait pour cela y en joindre beaucoup d'autres, qu'il ne peut produire à cause du sommeil qui a détendu la machine dont il se sert, et qui en a amorti les mouvements. *Dissertat. sur l'Existence de Dieu par M. Jaquelot*

(1) Pour fixer une idée afin de l'examiner et de la

lement? Ne suffit-il pas de répondre que quand même ces états, relativement à ce qui se passe dans le corps, ne différaient que du plus au moins, cela n'empêcherait pas que les uns ne laissent à l'ame sa liberté et les autres ne la lui laissent pas. Oui sans doute. Pourquoi? C'est que cette différence du plus au moins, ou du moins au plus, peut être assez considérable pour que, selon les lois que Dieu a établies, l'ame puisse ou ne puisse pas faire usage de sa raison, se rendre attentive et se décider avec connaissance et comparaison des motifs, dont les uns la portent à des pensées vertueuses, et les autres à des pensées vicieuses. Or l'expérience, qui est la seule vraie physique et la meilleure de toutes les preuves, prouve que, soit qu'il n'y ait qu'une différence du plus au moins dans ces différents états, soit qu'ils diffèrent essentiellement par rapport à ce qui se passe dans le corps, l'ame est tellement affectée, que dans les uns elle est maîtresse de faire usage de sa raison, et dans les autres elle ne l'est pas, Dieu l'ayant ainsi réglé par des lois arbitraires qui ont fixé à une certaine mesure limitée la force et l'empire de l'ame, tant sur elle-même et sur ses propres facultés que sur le cerveau et sur les esprits animaux. *En considérant, dit M. Bossuet, le pouvoir de l'ame sur le corps, il faut observer soigneusement que ses forces sont bornées et restreintes, de sorte qu'elle ne peut pas faire tout ce qu'elle veut des bras et des mains, et encore moins du cerveau. Il s'y fait souvent des agitations si violentes, que l'ame n'en est plus maîtresse, non plus qu'un cocher de chevaux fougueux qui ont pris le frein aux dents.*

Quand cette disposition est fixe et perpétuelle, c'est ce qui s'appelle folie; quand elle a une cause qui finit avec le temps, comme un mouvement de fièvre, cela s'appelle délire et rêverie. Par là s'expliquent les songes, qui sont une espèce d'extravagance. Dans le sommeil le cerveau est abandonné à lui-même, et il n'y a point d'attention; car la veille consiste précisément dans l'attention de l'esprit.

C'est dans cet empire sur ses pensées que brille dans tout son jour la liberté. Par exemple (1), quand je veux penser à quelque chose, comme à la vertu que l'aimant a d'attirer le fer, n'est-il pas certain que j'applique mon ame à méditer cette question toutes les fois qu'il me plaît, et que je l'en détourne quand je veux? Ce serait chicaner honteusement que de vouloir en douter. Il ne s'agit plus que d'en découvrir la cause. On voit, 1° que l'objet n'est pas devant mes yeux; je n'ai ni fer ni aimant, ce n'est donc pas l'objet qui m'a déterminé à y penser. Je sais bien que quand nous avons vu une fois quelque chose il reste quelques traces dans le cerveau qui facilitent la détermination des esprits. Il peut arriver de là que quelquefois ces esprits coulent d'eux-mêmes dans ces

traces, sans que nous en sachions la cause; ou même un objet qui a quelque rapport avec celui qu'ils représentent peut les avoir excités et réveillés pour agir; alors l'objet vient de lui-même se présenter à notre imagination. De même quand les esprits animaux sont émus par quelque forte passion, l'objet se représente malgré nous; et quoi que nous fassions, il occupe notre pensée. Tout cela se fait, on n'en disconvient pas. Mais il n'est pas question de cela; car outre toutes ces raisons qui peuvent exciter en mon esprit une telle pensée, je sens que j'ai le pouvoir de la produire toutes les fois que je veux. Je pense à ce moment pourquoi l'aimant attire le fer; dans un moment, si je veux, je n'y penserai plus, et j'occuperai mon esprit à méditer sur le flux et reflux de la mer. De là je passerai, s'il me plaît, à rechercher la cause de la pesanteur; ensuite je rappellerai, si je veux, la pensée de l'aimant, et je la conserverai tant qu'il me plaira: on ne peut agir plus librement. Non seulement j'ai ce pouvoir, mais je sens et je sais que je l'ai. Puis donc que c'est une vérité d'expérience, de connaissance et de sentiment, on doit plutôt la considérer comme un fait incontesteable que comme une question dont on doive disputer. Il y a donc sans contredit au dedans de moi un principe, une cause supérieure qui régit mes pensées, qui les fait naître, qui les éloigne, qui les rappelle en un instant et à son commandement, et par conséquent il y a dans l'homme un esprit libre qui agit sur soi-même comme il lui plaît.

Il y a aussi en lui une volonté libre qui a un empire sur les membres de son corps. Je sens, par exemple, que résolu de mouvoir mon pied je puis le mouvoir ou à droite ou à gauche avec une égale facilité, par conséquent avec l'équilibre du cerveau; car l'auteur de la nature a tellement disposé les organes du mouvement, que je n'ai ni plus de peine ni plus de plaisir à l'une de ces actions qu'à l'autre; de sorte que plus je considère ce qui me porte à l'un de ces mouvements plutôt qu'à celui-là, plus je vois qu'il n'y a que ma volonté qui m'y détermine; et j'ai beau en chercher d'autre raison, je n'en trouve aucune: d'où je conclus qu'elle a un pouvoir supérieur à l'équilibre du cerveau, et qu'indépendamment de lui, elle peut à son gré mouvoir mon pied ou ne le pas mouvoir, le remuer à droite ou à gauche, pourvu néanmoins qu'il n'y ait point d'obstacle, soit intérieur, soit extérieur, qui empêche son mouvement. Car si mon pied était ou attaqué de paralysie, ou arrêté par quelque lien, j'aurais beau vouloir le remuer, cette volition serait inutile.

Ainsi l'empire si libre que j'exerce sur mes membres me fait voir que je tiens le cerveau en mon pouvoir, et que c'est là le principal de l'ame.

Car encore qu'elle soit unie à tous les membres, et qu'elle les doive tenir sous sujétion, son empire s'exerce immédiatement sur la partie d'où dépendent tous les mouve-

(1) Cet exemple est tiré de l'Encyclopédie, t. 9, p. 461.

ments progressifs, c'est-à-dire sur le cerveau.

En dominant cette partie où aboutissent les nerfs, elle se rend arbitre des mouvements et tient en main, pour ainsi dire, les rênes par où tout le corps est poussé ou retenu.

Soit donc qu'elle ait le cerveau entier immédiatement sous sa puissance, soit qu'elle y ait quelque maîtresse pièce, par où elle contienne les autres parties, comme un pilote conduit tout le vaisseau par le gouvernail, il est certain que le cerveau est son siège principal, et que c'est de là qu'elle préside à tous les mouvements du corps.

M. Bossuet, qui nous a fourni plusieurs des remarques précédentes, ajoute que les pensées naissent dans notre âme quelquefois à l'agitation naturelle du cerveau, et quelquefois par une attention volontaire. Elle est ainsi nommée, parce qu'elle dépend de notre volonté, qui a sous son empire le cerveau, lorsque nous choisissons un objet pour y penser, pour y occuper et y exercer notre raison. *Si nous n'étions*, dit le savant évêque de Maux, *capables d'une telle attention, nous ne serions jamais maîtres de nos considérations et de nos pensées, qui ne seraient qu'une suite de l'agitation du cerveau. Nous serions sans liberté, et l'esprit serait en tout asservi au corps; toutes choses contraires à la raison et même à l'expérience* (T. 9, p. 610).

C'est proprement par l'attention que commencent le raisonnement et les réflexions, et l'attention commence elle-même par la volonté de considérer et de s'appliquer. Pour s'appliquer, pour se rendre attentif, quelle est la première chose qu'il faut faire? C'est d'ôter l'empêchement naturel de l'attention, c'est-à-dire la dissipation et ces pensées vagues qui naissent dans notre esprit : car il ne peut être tout ensemble dissipé et attentif. Pour faire taire ces pensées vagues et confuses qui nous dissipent, il faut que l'agitation naturelle du cerveau soit en quelque sorte calmée; car tant qu'elle durera, nous ne serons jamais assez maîtres de nos pensées, pour avoir de l'attention. Ainsi le premier effet du commandement de l'âme est que, voulant être attentive, elle apaise l'agitation naturelle du cerveau, et, pour cela, il n'est pas nécessaire qu'elle le connaisse, ou qu'elle ait intention d'agir sur lui : il suffit qu'elle veuille faire ce qui dépend d'elle immédiatement, c'est-à-dire être attentive. Le cerveau, s'il n'est prévenu par quelque agitation trop violente, obéit naturellement et se calme par la seule subordination du corps à l'âme, en vertu des lois que l'auteur de la nature a faites touchant leur union.

Mais comme les esprits, qui tournoient dans le cerveau, tendent toujours à l'agiter à leur ordinaire, son mouvement ne peut être arrêté sans quelque effort. C'est ce qui fait que l'attention a quelque chose de pénible, et veut être relâchée de temps en temps.

Aussi le cerveau abandonné aux esprits et aux vapeurs qui le poussent sans cesse, souffrirait un mouvement trop irrégulier, les pensées seraient trop dissipées, et cette dissipation, outre qu'elle tournerait à une espèce d'extravagance, d'elle-même est fatigante. C'est pourquoi il faut nécessairement, même pour son propre repos, brider ces mouvements irréguliers du cerveau.

Voilà donc l'empêchement levé, c'est-à-dire la dissipation ôtée. L'âme se trouve tranquille, et ses imaginations confuses sont disposées à tourner en raisonnement. Pour faire des raisonnements, il faut rappeler tant d'objets différents, tant d'images sensibles, par conséquent remuer le cerveau fortement en tant d'endroits, qu'à la longue l'esprit en est fort fatigué; d'autant plus qu'en rappelant ces objets divers qui servent au raisonnement, il demeure toujours spécialement attaché à celui qui en fait le sujet principal, de sorte que le cerveau est en même temps calmé à l'égard de son agitation universelle, tendu et dressé à un point fixe par la considération de l'objet principal et remué fortement en divers endroits pour rappeler les objets secondaires et subsidiaires. Il faut, pour des mouvements si réguliers et si forts, beaucoup d'esprits animaux, et l'âme en reçoit tant dans ces opérations, quand elles sont longues, qu'elle épuise le reste du corps. De là suit une lassitude universelle et une nécessité indispensable de relâcher son attention. Mais la nature y a pourvu, en donnant à l'homme le sommeil, surtout de la nuit, où les nerfs sont détendus, où les sensations sont éteintes, où le repos et l'inaction du corps influent sur l'âme, et la mettent hors d'état d'agir librement sur elle-même et sur ses fonctions, en sorte qu'elle est alors dans l'impuissance de remuer le cerveau de la manière requise pour qu'elle soit capable d'attention, suivant les sages lois que Dieu a faites touchant leur correspondance et leur assujettissement mutuel. Cette incapacité d'être attentive, de réfléchir, d'examiner, de comparer, de choisir, est pour elle un temps de repos et de délassement des opérations laborieuses qui l'ont fatiguée dans l'état de veille par son application à faire un libre usage de sa raison; application qui alors n'est pas moins pénible pour l'âme que le travail l'est pour le corps, et dont l'interruption n'est pas moins utile et nécessaire à l'un qu'à l'autre pour procurer le bon et durable exercice de leurs fonctions réciproques.

On voit par là pourquoi l'âme n'est pas libre dans l'état du sommeil, quoique elle le soit dans l'état de la veille, parce que, dans celui-ci, elle peut fixer à son gré les mouvements du cerveau et des esprits animaux, de manière à se rendre attentive, et qu'elle ne le peut pas dans celui-là. On voit, par la même raison, pourquoi ni l'âme des enfants, ni celle des fous, n'est libre. La substance du cerveau des enfants est trop tendre et

trop molle, les fibres en sont trop délicates pour que leur ame qui, selon les lois de son union à leur corps, n'a dans cet âge qu'une force très-bornée, puisse arrêter et fixer à son gré les esprits qui coulent de toutes parts, à cause qu'ils trouvent partout un passage libre et aisé. Dans les fous, l'organe d'où dépend l'empire de l'ame sur le cerveau est ou détruit ou vicié. La rapidité et la violence des sensations qui se succèdent, et leur multitude variée dont leur ame est assaillie, tout cela l'empêchant de suspendre le mouvement des esprits animaux, et ne lui permettant pas la réflexion, lui ôte la liberté. Mais rien de tout cela ne la lui ôte dans l'état de veille et de bon sens, parce qu'alors rien de tout cela ne l'empêche d'exercer ses fonctions relatives à son franc arbitre dont l'usage journalier est d'une évidence si intime et si convaincante que nul homme, s'il ne rêve pas, n'en saurait douter dans la pratique. Cette évidence ne peut être détruite par les vaines spéculations, par les spécieux raisonnements de M. de Fontenelle, dont les uns sont subtils, les autres alambiqués, tous favorables aux doutes extravagants du pyrrhonisme.

Nous en avons montré l'illusion, en faisant voir qu'il s'y trouve du vrai, mais encore plus du faux, de l'équivoque, de l'incertain et du captieux ; ajoutons du pernicieux et du très-nuisible, non seulement à la Religion, mais encore à la société, par les conséquences affreuses du principe qui y est soutenu comme probable. Ce principe, inaliéable avec le franc arbitre, est qu'il faut raisonner des pensées vertueuses et des pensées vicieuses de l'ame comme de deux poids mis dans les plats d'une balance qui demeure nécessairement dans l'équilibre, s'ils sont égaux, et qui, s'ils sont inégaux, est invinciblement entraînée par le plus fort. O le funeste principe qui, par la ruine de la liberté, tend à corrompre tellement les mœurs, qu'on ne peut plus, en l'admettant, poser aucune barrière de probité, de modération et de pudeur, contre la licence des plus énormes forfaits ; on ne le peut, dis-je, sans se combattre soi-même, et sans s'ôter tout espoir de réussir à détourner les hommes du mal et à les porter au bien ! L'expérience montre que, de la manière dont les hommes sont faits et naturellement affectés, ils ont souvent beaucoup de peine à se contenir dans le devoir, lors même qu'ils croient qu'un secours vraiment et relativement proportionné à la tentation ne leur manque jamais, quand la loi et la passion les poussent, l'une pour la vertu, et l'autre pour le vice. Comment voudraient-ils se faire cette violence et se tourmenter follement, s'ils croyaient, s'ils étaient convaincus que tous leurs efforts seraient inutiles contre des pensées vicieuses qui, prépondérantes aux pensées vertueuses, nécessiteraient autant leur volonté à succomber que le plus grand poids d'une balance nécessite le moindre à baisser ?

En vain les menacerait-on de l'enfer, ils

soutiendraient qu'il n'y a point d'enfer, puis-qu'il n'y a point de liberté ; ou que, s'il y en a un, ses feux ne sont allumés que pour punir quiconque n'a point horreur de blasphémer contre la justice et la bonté de Dieu, en lui faisant punir cruellement et iniquement par un enfer éternel cet invincible nécessité d'y tomber. Ils soutiendraient que, n'étant pas libres, ils ne sont ni coupables ni punissables, eussent-ils commis les crimes les plus noirs et les plus infâmes, assassinats, incestes, empoisonnements, parricides, péchés contre nature, trahisons contre la patrie, attentats contre les personnes sacrées des rois, blasphèmes contre la majesté divine ; en un mot, tous les excès abominables de scélératesse et d'impiété. N'insistons pas là-dessus davantage. Toutes les illusoirs subtilités (1) du *philosophisme* ne peuvent empêcher de voir que le principe destructeur de la liberté traîne après soi des suites si affreuses, des conséquences si horribles, qu'elles seules doivent suffire pour le faire détester souverainement, comme un objet digne d'exécration aux yeux, non seulement de la foi et de la vraie piété, mais encore de la raison et de la saine politique.

Ce damnable principe n'aurait pas de sectateurs, s'il ne flattait l'orgueil de l'esprit, et ne favorisait la corruption du cœur. Doit-on fort s'étonner qu'il ait nombre de partisans ? Ceux qui l'embrassent voudraient pouvoir se persuader qu'ils n'ont rien à se reprocher, et qu'ils ne doivent ni se repentir, ni rougir de leurs plus honteux désordres, puisque ils les ont commis nécessairement, et sans qu'il

(1) Voici une de ces sophistiques subtilités. « A-t-on raison de dire que, dans le système de cette fatalité universelle, les peines et les récompenses seraient inutiles et absurdes ? N'est-ce pas plutôt évidemment dans le système de la liberté que paraît l'inutilité et l'absurdité des peines et des récompenses ? En effet, poursuit M. de Voltaire, si un voleur de grand chemin possède une volonté libre, se déterminant uniquement par elle-même, la crainte du supplice peut fort bien ne le pas déterminer à renoncer au brigandage ; mais si les causes physiques agissent uniquement, si l'aspect de la potence et de la roue fait une impression nécessaire et violente, elle corrige alors nécessairement le scélérat témoin du supplice d'un autre scélérat. » Il est vrai, répondons-nous à ce raisonnement, fondé sur une fausse supposition, que si l'aspect de la potence et de la roue détournait invinciblement de commettre le crime, le système de la fatalité serait à cet égard plus avantageux à l'ordre civil et au bien public que celui de la liberté. Mais, ainsi que l'observent les auteurs de la Religion vengée, il ne s'agit point ici d'une proposition conditionnelle ; il est question d'un fait, et ce fait est formellement opposé aux idées de M. de Voltaire. C'est qu'il est faux que l'aspect de la potence et de la roue détourne invinciblement du crime. L'expérience prouve tous les jours le contraire. Donc cet aspect n'est pas une cause physique qui détermine et nécessite les hommes : donc cette fatalité, qui est le *Deus ex machina* de M. de Voltaire, n'est qu'une chimère ; et, ce qu'il y a de plus singulier, c'est que c'est une chimère selon lui-même, puisqu'il le prouve ailleurs : idées contradictoires qui forment le caractère essentiel de sa philosophie.

y ait eu de leur faute, n'ayant pas pu et, par conséquent, n'ayant pas dû vaincre les invincibles attrait du vice, supérieurs à ceux de la vertu. Qu'on joigne à ce motif le pressant intérêt de contester une vérité qui gêne les passions, réveille les remords, rappelle les frayeurs importunes des terribles jugements d'un Dieu vengeur des crimes commis par l'abus de la liberté, et l'on sera moins surpris de ce que le dogme de cette liberté, tout incontestable qu'il est, ait eu tant d'adversaires dans les siècles du paganisme. Il n'a cessé d'en avoir (par une succession d'hérésies connues sous divers noms) dans le christianisme, depuis sa naissance jusqu'à nos jours, où il en a beaucoup parmi les docteurs de l'incrédulité. Il en est peu qui n'adoptent le monstrueux système de Spinoza, suivi par l'abominable auteur du système de la nature. Ils reconnaissent la plupart un Dieu créateur dont la sagesse saute aux yeux dans le spectacle du bel ordre de l'univers : mais, selon eux, ce Dieu ne serait ni bon, ni sage s'il avait donné à l'homme le libre arbitre, le pouvoir de pécher et de se damner. L'homme, disent-ils, s'en impose à lui-même quand il s' imagine être le maître de son choix ; il se trompe en croyant choisir à son gré, pendant que, déterminé invinciblement par la disposition intérieure de ses organes, et par les circonstances des objets extérieurs, il est nécessaire en chaque occasion à vouloir toujours ce qui lui offre le plus de plaisir. Voilà le système fort à la mode et fort du goût des libertins et des incrédules, parce qu'en ôtant toute liberté et par conséquent tout péché, il tend à les débarrasser de tout blâme et de toute crainte de l'enfer. Voilà pourquoi ils aiment à se laisser éblouir par les lueurs de vérité que présente leur premier principe d'illusion, dont nous avons fait voir la fausseté dans nos sept réflexions. Avant de passer à la réfutation du second, faisons une courte récapitulation de ce que chacune d'elles renferme de plus essentiel.

Dans la première, nous avons montré que les ennemis de la liberté ont tort de se prévaloir de cette sentence du docteur de la grace, *Secundum*, etc. Nous avons expliqué le vrai sens de cette sentence, relatif aux textes qui la précèdent et à ceux qui la suivent. Ces expressions qui y sont contenues : *Spiritu duci, Spiritu ambulare, Carne duci, Vivere et operari*, font connaître que S. Augustin, dans cet endroit, parle de la conduite bien ou mal réglée, spirituelle ou charnelle qui, étant soutenue et manifestée par nombre d'actions communément semblables et uniformes, produit et constitue ce qu'on appelle les mœurs bonnes ou mauvaises de quelqu'un, et lui mérite le nom et la réputation d'homme vertueux ou d'homme vicieux. C'est de l'ensemble et du tout moral de ces actions considérées en général, et non de chacune d'elles en particulier, qu'il faut entendre le mot *operari*, employé par S. Augustin qui, pour en déterminer davantage la signification, y joint celui de *vivere*, et al-

lègue pour exemple deux sortes de personnes : les unes, en qui par l'habitude où elles sont de se conduire bien, de vivre bien, règnent les fruits de l'esprit, les vertus, et qui ne sont pas sous la loi, parce que c'est l'amour de la justice, et non la crainte du châ timent, qui la leur fait observer ; les autres, en qui par l'habitude qu'elles ont de se mal comporter, de vivre mal, règnent les œuvres de la chair, les vices, et qui sont sous la loi, parce que c'est pour eux (c'est-à-dire pour les réprimer, ou pour les punir) qu'elle est portée.

C'est après avoir parlé des unes et des autres, qu'il ajoute que les fruits de l'esprit règnent en nous, s'ils délectent notre ame avec tant de force qu'ils l'empêchent de succomber aux tentations ; car (continue-t-il), c'est une nécessité que nous fassions nos œuvres suivant ce qui nous délecte le plus : *Secundum in quod magis delectat, operemur necesse est*. Pour éclaircir cette sentence, il allègue un exemple qui confirme ce que nous avons prouvé par plusieurs autres de ses textes, qu'on doit entendre le mot *delectat* d'une délectation habituelle ; le mot *operemur*, du gros des œuvres qui forment ce qu'on appelle les mœurs, la conduite de la vie, le train commun des actions habituellement uniformes, c'est-à-dire vertueuses dans l'homme vertueux, et vicieuses dans l'homme vicieux : enfin, le mot *necesse*, d'une nécessité morale, fondée sur ce que, selon le cours très-ordinaire des choses, il est impossible que le contraire arrive. Par exemple, il est impossible que l'avare (tant qu'il conservera l'habitude de son vice) ne se conduise pas, ne se comporte pas, ne vive pas en avare, un voluptueux en voluptueux, un ambitieux en ambitieux, un homme de bien en homme de bien. Il est impossible que l'avare (demeurant tel) ne cherche pas les richesses, l'ambitieux les honneurs, le voluptueux les voluptés, l'honnête homme les choses honnêtes. C'est donc une nécessité que chacun de nous fasse habituellement ses œuvres suivant l'affection habituelle qui le délecte davantage, qui est sa passion dominante, sa passion chérie, favorite ; et rien n'est plus vrai que cet axiome reçu dans toutes les écoles, et conforme au langage de S. Thomas et même de l'Écriture : *Unusquisque operatur, prout affectus est* ; mais cette nécessité morale, qui n'est qu'une très-grande difficulté d'agir autrement, et qui ne tombe que sur la totalité des actions considérées en gros et prises collectivement, n'empêche pas que chacune d'elles, regardées en détail et prises séparément, ne soit libre.

Dans notre seconde réflexion sur cette sentence, *Secundum*, etc., nous avons prouvé que le mot *delectat* ne doit pas s'entendre d'une délectation indélibérée. Nous en avons donné plusieurs raisons, tirées des textes de l'Écriture, de S. Augustin et de Jansénius même, qui avoue en termes formels que le mot *delectation*, pris dans son sens propre, ne signifie pas l'acte indélibéré, mais le consentement, le repos, la joie. On peut donc lui

appliquer ces paroles de S. Paul, *Il est condamné par son propre jugement; «Proprio judicio condemnatus.»* Tit. 3, 11.

La troisième réflexion concerne l'impuissance dans l'homme même le plus juste d'éviter tout péché. Nous y avons cité plusieurs passages qui font voir que cette impuissance n'est que morale, et ne donne nulle atteinte à la bonté et aux autres perfections de Dieu; mais si elle était physique, elle les blesserait, les détruirait, d'où nous avons conclu qu'on ne doit lire qu'avec horreur la première des cinq fameuses propositions, qui est vraiment impie et blasphématoire dans son sens naturel, qui est celui du livre de Jansénius. A quels honteux subterfuges, à quels indignes abus des termes ne faut-il pas recourir, lorsqu'on soutient que l'impossibilité énoncée dans cette proposition, étant passagère et variable dans la volonté qui n'est point passive, et qui ne peut être contrainte, ne détruit point la liberté? Un esclave qui change de maître en est-il plus libre? La servitude est-elle moins réelle, parce qu'un tyran succède à un autre? Un homme a-t-il un vrai pouvoir de lire dans le fond ténébreux d'un cachot, parce qu'il peut passer dans un autre cachot également obscur? Que sert-il de dire que la volonté n'est point purement passive, qu'elle agit, qu'elle veut? S'est-il trouvé des hérétiques ou des sophistes assez extravagants pour soutenir que la volonté voulût sans vouloir? Est-elle vraiment libre à l'égard de ce qu'elle veut, lorsqu'elle ne peut s'empêcher de le vouloir?

Dans la quatrième réflexion, nous avons fait voir que l'impuissance de se convertir n'est, dans les pécheurs les plus endurcis, que morale, et n'empêche pas qu'il ne soit vrai que Dieu donne à tous les hommes des moyens suffisants de ne pas pécher et de se sauver. Nous avons ajouté que, dans l'opinion même de quelques théologiens qui prétendent que Dieu refuse toute grâce aux pécheurs endurcis, ce refus, étant la punition de leurs péchés précédents, ne détruit pas la vérité du sentiment commun sur la volonté de Dieu du salut de tous les hommes.

Dans la cinquième réflexion, nous avons distingué quatre sortes d'équilibres, dont le dernier seul est essentiel à la liberté; équilibre d'inclination, équilibre de facilité, équilibre de proximité, équilibre de force élective : c'est de la perte de ces trois premiers équilibres dont Adam jouissait, qu'il faut entendre divers textes (1) de S. Augustin, objectés par Jansénius et par l'auteur de *l'Action de Dieu sur les créatures*. Le quatrième équilibre, que tous les catholiques reconnaissent inséparable de la volonté libre, n'est pas un pouvoir naturel pour les actions naturelles et surnaturelles; la volonté sans

la grace serait dans une impuissance physique de rien faire, de rien penser d'utile par sa nature pour le salut. Elle tient de la grace l'équilibre pour le bien surnaturel, mais elle n'a pas besoin de grace efficace pour être dans cet équilibre; la grace suffisante l'y met : elle ne serait pas suffisante, si elle ne l'y mettait, si elle ne lui donnait le pouvoir de choisir le bien, pouvoir compatible avec un plus grand penchant pour le mal, et avec la plus forte passion qui n'absorbe pas l'usage de la raison. Si la volonté déployait toujours toutes ses forces, si elle répondait toujours à la grace selon toute l'étendue des secours qu'elle en reçoit, jamais elle ne pécherait; elle ne serait pas libre à l'égard de la tentation, si elle n'avait, pour lui résister, un pouvoir réel (médiat ou immédiat), complet et relatif aux circonstances.

Cette vérité, quoique aussi certaine dans la philosophie que dans la Religion, est combattue par l'auteur dont nous venons de parler. Il prétend que si cela est, on ne peut plus dire que les hommes sont faibles, puisqu'ils peuvent résister à la plus forte tentation; comme si leur faiblesse consistait dans le défaut de liberté, et non pas dans la malheureuse facilité de succomber à leurs passions, quoique ils puissent leur résister. Il prétend encore que si cela est, ils n'ont pas besoin de demander à Dieu la grace de les vaincre, puisque sans elle ils peuvent en être vainqueurs : comme s'ils pouvaient l'être sans elle d'une manière utile au salut, et comme si l'impuissance morale où ils sont très-souvent de les surmonter sans son assistance n'était pas un motif capable de les obliger à implorer son secours. Il objecte que la toute-puissance et la majesté de Dieu, dont l'efficacité de l'opération dépend, par l'équilibre en question, du consentement de l'homme, sont blessées : comme si on donnait atteinte à la toute-puissance divine, en soutenant qu'elle ne peut changer la nature des choses et détruire l'essence de la liberté, dont l'existence ne laisse pas de dépendre de Dieu, maître de la donner et de l'ôter; comme si le consentement de l'homme ne pouvait pas être, non la cause, mais seulement la condition *sine qua non*, de laquelle dépend l'efficacité de la grace, de même que l'efficacité des sacrements dépend de la bonne disposition du sujet, sans que cette dépendance blesse en aucune manière leur excellence, leur dignité, ni dégrade la souveraineté de Dieu, leur suprême auteur : comme si enfin, dans le système de Jansénius, l'efficacité de la grace ne dépendait pas plus de la cupidité qu'elle ne dépend de la volonté dans le sentiment qu'il combat. La grace dans ce système est efficace par sa supériorité sur la concupiscence; elle est efficace, parce que la force qu'elle a de déterminer est, par exemple, de six degrés, lorsque la force de la concupiscence n'est que de trois degrés. Que la cupidité s'enflamme, s'accroisse jusqu'à être de sept degrés, la même grace ne sera plus efficace; il en faudra une

(1) Tel est, par exemple, celui où le S. Docteur réfute la folle erreur de Julien, qui soutenait l'équilibre d'inclination pour le bien autant que pour le mal. *Libra tua quam conaris ex utraque parte per æqualia momenta suspendere, tantum etiam fit ad bonum libera, vergendo in unam partem te indicat delirantem.* L. 5 Oper. imperf., n. 117.

autre plus forte. C'est donc le penchant plus ou moins fort de la volonté pour les objets défendus, qui décide de l'effet de la grâce. Aucun adversaire des disciples de Jansénius a-t-il soumis la grâce à la volonté autant qu'ils la soumettent ainsi à la cupidité ? Comment donc osent-ils faire une objection qui, retombant d'aplomb sur eux-mêmes, les accable de tout son poids ?

La distinction des quatre sortes d'équilibres nous a servi à concilier S. Augustin avec lui-même, en donnant par là des sens orthodoxes à plusieurs de ses propositions qui paraissent contradictoires. Nous avons aussi par là montré que la nécessité dont il parle dans cette sentence, *Secundum id*, etc., doit être expliquée d'une nécessité non physique ou antécédente, qui détruirait l'équilibre de force élective, mais ou morale ou conséquente, qui ne blesse pas la liberté. Nous y avons joint la solution de diverses objections, tant de l'auteur du Système de la Nature que de Collins et de Bayle. Celui-ci fournit lui-même (en grande partie) cette solution dans le texte que nous indiquons (1), et qui peut aussi servir à réfuter le système de M. Nicole.

Dans la sixième réflexion, nous avons, en preuve de cette force élective, allégué, 1° l'hypothèse faite par S. Augustin, de deux hommes dont l'un, quoique tous deux soient également attaqués, également disposés de corps et d'esprit, succombe, et l'autre résiste à la même tentation ; 2° l'exemple de ce père qui dit de lui-même, *Non faciebam*, etc. ; 3° d'autres exemples tirés des histoires sacrées

(1) On enseigne constamment dans les écoles que comme le vrai est l'objet de l'entendement, le bien est l'objet de la volonté, et que comme l'entendement ne peut jamais affirmer que ce qui se montre à lui sous l'apparence de la vérité, la volonté ne peut jamais rien aimer qui ne lui paraisse bon. On ne croit jamais le faux en tant que faux, et on n'aime jamais le mal en tant que mal. Il y a donc dans l'entendement une détermination naturelle au vrai en général, et à chaque vérité clairement connue. Il y a dans la volonté une détermination naturelle au bien en général, d'où plusieurs philosophes concluent que, dès que les biens particuliers nous sont connus clairement, nous sommes nécessairement à les aimer. L'entendement ne suspend ces actes que quand les objets se montrent obscurément, de sorte qu'il y a lieu de douter s'ils sont faux ou véritables : et de là plusieurs concluent que la volonté ne demeure en équilibre que lorsque l'ame est incertaine si l'objet qu'on lui présente est un bien à son égard ; mais qu'aussi, dès qu'elle se range à l'affirmative, elle s'attache nécessairement à cet objet-là, jusque à ce que d'autres jugements de l'esprit la déterminent d'une autre manière. Ceux qui expliquent de cette sorte la liberté, y croient trouver une assez ample matière de mérite et de démérite, parce qu'ils supposent que ces jugements de l'esprit procèdent d'une application libre de l'ame à examiner les objets, à les comparer ensemble et à en faire le discernement. Je ne dois pas oublier qu'il y a de fort savants hommes (comme Bellarmin, l. 3 de *Gratia et libero Arbitrio*, c. 8 et 9 ; et Caméron, in *Responsione ad Epistolam viri docti, id est episcopi*) qui soutiennent, par des raisons très-pressantes, que la volonté suit toujours le dernier acte pratique de l'entendement. *Rép. aux Provinc.*, c. 90, t. 2, p. 229.

et profane ; 4° le témoignage du sens intime sur la distinction des actes indélébiles, non réfléchis, non volontaires, d'avec les actes réfléchis et délibérés, que la volonté sent être produits à son gré par elle-même ; 5° les raisons convaincantes de la fausseté du système de M. Nicole à l'égard de ce qu'il appelle impuissance *volontaire*, qui, selon lui, renferme le pouvoir physique toujours réductible, mais jamais réduit à l'acte, et pareil à celui de s'arracher les yeux pour se divertir, ou de se couper les mains pour divertir un ami. Nous avons rejeté ces hypothèses comme absurdes, parce qu'elles supposent unies ensemble des choses inalliables et contradictoires, le bon sens et le délire, l'amour et la haine de soi-même, l'amitié et l'inimitié d'autrui ; 6° les disparités manifestes entre le pouvoir qu'il prétend qu'on a de s'arracher les yeux, et celui de résister, dans le système de Jansénius, à la grâce efficace, et de consentir à celle qui ne l'est pas ; enfin les conséquences odieuses et désespérantes de ce système, par rapport à un juste destitué de la grâce efficace aux approches de la mort, et n'ayant pas pour résister à la tentation plus de puissance que pour acquiescer à la pensée de s'arracher, de gaieté de cœur, les yeux, ou de se jeter par la fenêtre pour complaire à un ami.

Après avoir exposé dans notre dernière réflexion tous les arguments captieux de M. de Fontenelle, nous en avons découvert le côté faible. En le suivant pas à pas dans tous les écarts où son imagination libertine l'a entraîné, nous avons montré qu'elle n'aurait pas dû se jouer sur un sujet aussi sérieux, aussi respectable que celui de la liberté. Ainsi s'expriment les Encyclopédistes eux-mêmes, qui le blâment d'avoir voulu essayer à quel point on pouvait soutenir un paradoxe, et qui lui opposent ces vers de l'auteur de la Henriade (1).

Vois de la liberté cet ennemi mutin,
Aveugle partisan d'un aveugle destin.
Entends comme il consulte, approuve ou délibère ;
Entends de quel reproche il couvre un adversaire.
Vois comment d'un rival il cherche à se venger ;
Comme il punit son fils et le veut corriger.
Il le croyait donc libre ? Oui sans doute ; et lui-même
Dément à chaque pas son funeste système.
Il mentait à son cœur en voulant expliquer
Le dogme absurde à croire, absurde à pratiquer.
Il reconnaît en lui le sentiment qu'il brave ;
Il agit comme libre, et parle comme esclave.

Pourquoi, en s'obstinant ainsi, malgré le

(1) Cet auteur, dans un de ses écrits (*Eléments de philosophie*), où il joue le personnage, non d'un bon poète, mais d'un mauvais philosophe, après avoir exposé des doutes frivoles sur la liberté, dit que, *quelque système qu'on embrasse, à quelque fatalité qu'on croie toutes nos actions attachées, on agira toujours comme si on était libre*. Ce mot seul, suivant la judicieuse réflexion d'un illustre prélat (a), est la démonstration du libre arbitre. Ceux qui le combattent dans la théorie le confirment dans la pratique. Tous les hommes, instruits ou non de cette question, la déci-

(a) M. l'Archevêque de Vienne. *Instruction past. sur la prétendue philosophie des incrédules modernes*, p. 83.

cri de la conscience, à soutenir ce qu'on est contraint de démentir sans cesse dans la pratique, cherche-t-on à établir une doctrine qui renverse tout ordre, éteint toute pudeur, autorise toute infâme débauche, justifie et enhardit tout monstrueux forfait? Pourquoi veut-on étouffer ainsi la voix de la raison? C'est pour secouer le joug de la Religion, c'est pour alléguer une impuissance flatteuse en faveur du vice contre la vertu. *Il n'y a*, dit l'illustre Fénelon, *que l'orgueil et les passions les plus déréglées qui puissent pousser l'homme jusqu'à un si violent excès contre sa propre raison. Mais cet excès lui-même doit ouvrir les yeux à l'homme qui y tombe. L'homme ne doit-il pas se défer de son cœur corrompu, et se récuser soi-même pour juge, dès qu'il aperçoit que le goût effréné du mal le porte jusqu'à se contredire soi-même, et à nier sa propre liberté, dont la conviction intime le surmonte à tout moment? Une doctrine si énorme et si emportée (comme parle Cicéron de celle des épicuriens) ne doit point être examinée dans l'école, mais punie par les magistrats (Lett. sur la Religion).*

Le même prélat, en comparant le système de Jansénius avec celui d'Épicure, y montre des traits de ressemblance qui sautent aux yeux, mais qui n'empêchent pas qu'on y aperçoive une disparité bien remarquable. Il cite ces paroles de l'Orateur romain (*Tusc.*, l. 5). *Les épicuriens, dit Cicéron, croient qu'il faut mesurer les plaisirs par les grâces du corps, par l'âge et par la figure de chacun; ils pensent qu'il n'est nullement difficile de s'abstenir du plaisir, quand la santé, le devoir ou la réputation le demandent: d'où ils concluent que le sage use de compensation, et suit le plaisir qui lui attirerait par ses suites une plus grande douleur. Forma, ætate, figura metiendas (voluptates) putant, ab iisque abstinere minime esse difficile, si aut valetudo, aut officium, aut fama postulet.... itaque hac usurum compensatione sapientem, ut voluptatem fugiat, si ea majorem dolorem effectura sit.* Ainsi les disciples d'Épicure, loin de dire, comme ceux de Jansénius, que tout homme est nécessaire à suivre en toute occasion son plus grand plaisir, enseignaient au contraire qu'il n'est nullement difficile à tout homme, *Minime esse difficile*, de vaincre en toute occasion l'attrait du plus grand plaisir, pour lui préférer, par pure force de raison, la santé, le devoir et la réputation, ou le besoin de fuir un plaisir qui lui coûterait trop par ses sui-

dent également par le fait en faveur de la liberté, dont ils sentent continuellement l'exercice en eux-mêmes, dont ils supposent aussi l'exercice dans les autres, soit en traitant avec eux et en acceptant leurs promesses, soit en leur faisant des exhortations, des prières, des remerciements, des reproches, des menaces, soit en louant et en blâmant leurs actions. Il n'y a que le délire et la frénésie qui puissent soupçonner de l'illusion dans un sentiment si vif, si continu, si général, si étroitement lié avec toutes les institutions divines et humaines. Le pyrronisme n'a jamais été plus insensé; parce qu'il n'a jamais été mieux démenti que par ceux-mêmes qui le soutiennent.

tes. Combien donc l'épicurisme, quoique très-blâmable, était-il moins digne de blâme, moins défavorable au libre arbitre, moins opposé à la règle des mœurs et au bon ordre de la société, en un mot, moins indigne de l'homme que le système de Jansénius, qui, par le sens pervers qu'il donne à cette sentence, *Secundum id*, etc., détruit en l'homme toute liberté, tout mérite, tout démerite, et par là même tout aiguillon pour la vertu, tout frein contre le vice, toute barrière contre la licence effrénée des plus horribles excès de la scélératesse? Un tel système, que ses sectateurs nomment si injustement la céleste doctrine de S. Augustin, ne mérite-t-il pas d'être appelé une doctrine terrestre, animale, diabolique (*Jac.* 13, 15)?

Après avoir prouvé clairement que leur premier principe d'illusion, sur le dogme de la liberté, n'est pas moins contraire à la raison qu'à la foi, concluons en leur disant ce que le même père disait aux manichéens (*L. de Morib. manich.*). *Si vous soutenez que les preuves employées ici contre vous sont fausses, vous résisterez trop ouvertement à des choses démontrées et mises sous les yeux de tout le public. On est même tenté de souhaiter que vous les combattiez; car ces principes étant mis en pleine évidence, et très-faciles à comprendre pour tous ceux qui voudront bien y faire attention, chacun verra combien ceux qui osent les nier sont accoutumés à parler contre la vérité manifeste. Mais afin que vous n'ayez pas l'ardeur de me combattre par un esprit d'animosité qui se tournerait contre vous, je dois vous demander une seule chose, sur laquelle j'accepte pour juge tout homme que vous choisirez. C'est que toute hauteur tombe de part et d'autre. Qu'aucun de nous ne se flatte d'avoir déjà trouvé la vérité, et que nous la cherchions de concert, comme si nous l'ignorions tous. Nous pourrions la chercher avec zèle et union de cœur, si nous ne commençons point par présumer témérairement que nous l'avons déjà découverte... Que tous vos amis, écrivait le même père contre un disciple de Pélagé, prient afin qu'ils comprennent, et qu'ils ne disputent point pour ne comprendre jamais.... Voilà ce que nous disons. Qu'ils écoutent et qu'ils ne contestent pas. Qu'ils soient éclairés et qu'ils ne nous calomnient point. Ecce quod dicimus; Orent ut aliquando intelligant. Non litigent, ut nunquam intelligant.... Ecce quod dicimus; Intendant, et non contendat. Illuminentur et non calumnientur (*Aug. ad Bonif. cont.* 2 Ep. Pelag., l. 3, c. 11, n. 2 et 3.).*

SECOND PRINCIPE D'ILLUSION.

Que Dieu, qui conserve les hommes lorsqu'ils pèchent, ne soit ni auteur ni complice de leur péché, quoique, par son concours immédiat, il produise avec eux et autant qu'eux l'acte de détermination de leur volonté à le commettre; c'est une doctrine autorisée par la foi, mais désavouée par la raison, qui la démontre inconsequente et inalliable avec la haine qu'on soutient que Dieu a pour le péché, et avec la suffisance des

moyens qu'on prétend qu'il accorde aux hommes pour ne point pécher.

Pour réfuter ce principe, aussi hétérodoxe qu'illusoire, recourrons-nous à l'opinion de Durand, qui n'admet pour toute action, soit bonne, soit mauvaise, que le concours médiat, et qui l'appuie de preuves (1) sinon solides, du moins spécieuses? Cette opinion, il est vrai, n'ayant pas été condamnée, ses défenseurs peuvent la faire valoir contre l'incrédulité, qui objecte ce principe pour montrer que la foi ne s'accorde pas avec la raison : ils lui ferment la bouche en lui répondant que la foi ne l'empêche pas d'embrasser cette opinion (2), permise ou du moins tolérée dans l'Eglise. Mais, sans nous en tenir à cette réponse, nous distinguons deux sortes d'actes : les uns sont des actes de vertu relatifs au salut ; les autres des actes de péché. En admettant la nécessité du concours immédiat pour les premiers, nous la nions pour les seconds. Selon nous, l'acte de détermination à commettre le péché n'est produit, en tout ce qu'il a de désordonné, que par la volonté de l'homme, dont l'ame, dit S. Augustin (3), se suffit à elle-même pour pécher par le mauvais usage de sa liberté, pour lequel et dans lequel Dieu ne l'aide pas. Elle seule est cause de l'abus qu'elle en fait par la force active et élective de son franc arbitre. Nier avec Bayle que *l'homme puisse être une telle cause*, et affirmer que *n'ayant pas lui-même le principe du mouvement, il faut nécessairement que Dieu le meuve au péché* (Dict. t. 1, p. 53), c'est, en

contredisant la Religion, la raison, la conscience et le sens intime, faire de l'homme un être purement passif, et de Dieu, souverainement bon et saint, un être malin et auteur du péché. *Doctrine monstrueuse et abominable* qui, de l'aveu même de Bayle et selon ses propres termes, *conduit nécessairement à l'athéisme*. Aussi voit-on, ajoute-t-il, *que toutes les sectes chrétiennes qui sont accusées de cette doctrine par leurs adversaires, s'en défendent comme d'un blasphème horrible et d'une impiété exécrationnelle, et qu'elles se plaignent d'être diaboliquement calomniées.*

C'est néanmoins cette monstrueuse doctrine que Bayle paraît avoir voulu justifier, en mettant dans la bouche d'un manichéen le discours suivant. « Par les idées que nous avons d'un être créé, nous ne pouvons point comprendre qu'il soit un principe d'action, qu'il se puisse mouvoir lui-même, et que recevant dans tous les moments de sa durée son existence et celle de ses facultés, que la recevant, dis-je, tout entière d'une autre cause, il crée en lui-même des modalités par une vertu qui lui soit propre. Ces modalités doivent être ou indistinctes de la substance de l'ame, comme veulent les nouveaux philosophes, ou distinctes de la substance de l'ame, comme l'assurent les péripatéticiens. Si elles sont indistinctes, elles ne peuvent être produites que par la cause qui peut produire la substance même de l'ame : or il est manifeste que l'homme n'est point cette cause, et qu'il ne le peut être. Si elles sont distinctes, elles sont des êtres créés, des êtres tirés du néant, puisque ils ne sont pas composés de l'ame, ni d'aucune autre nature préexistante : elles ne peuvent donc être produites que par une cause qui peut créer. Or toutes les sectes de philosophie conviennent que l'homme n'est point une telle cause, et qu'il ne peut l'être. Quelques-uns veulent que le mouvement qui le pousse lui vienne d'ailleurs, et qu'il puisse néanmoins l'arrêter et le fixer sur un tel objet. Cela est contradictoire, puisque il ne faut pas moins de force pour arrêter ce qui se meut, que pour mouvoir ce qui se repose. La créature ne pouvant donc pas être mue par une simple permission d'agir, et n'ayant pas elle-même le principe du mouvement, il faut de toute nécessité que Dieu la meuve ; il fait donc quelque autre chose que de lui permettre de pécher.

Nous convenons avec *toutes les sectes de philosophie* que l'homme ne peut pas créer, c'est-à-dire, selon la vraie signification de ce terme, tirer un être du néant et non d'une *nature préexistante* ; mais nous soutenons avec tous les vrais philosophes que son ame peut tirer par *éducation*, ainsi que s'exprime S. Thomas, et non par création, des pensées et des volitions qui, loin d'être *composées*, sont distinguées modalement de la substance préexistante d'une priorité, sinon de temps, du moins d'origine et de causalité. Au même instant que je veux mouvoir mon doigt, je le meus. Mon acte de volonté ne précède pas d'une priorité de temps le mouvement de mon

(1) Si Dieu concourait immédiatement avec les créatures, ou ce serait par la même action numérique, ou ce serait par une action différente ; on ne peut dire ni l'un ni l'autre. 1^o Ce n'est point par la même action numérique que Dieu concourt avec les créatures, parce que la même action numérique ne peut émaner de deux agents, à moins qu'ils n'aient la même faculté numérique, telle qu'elle est dans le Père ou dans le Fils qui produisent le Saint-Esprit par la même aspiration numérique. 2^o Dieu ne concourt point par une action qui lui serait personnelle ; car, ou l'action de Dieu précéderait l'action de la créature, ou elle en serait précédée, ou ces deux actions seraient simultanées. Si l'action de Dieu précède l'action de la créature, il ne reste donc rien à faire pour la créature ; de même si c'est l'action de la créature qui précède celle de Dieu, l'influence de Dieu est inutile, parce que l'effet est produit par l'action qui précède, soit que cette action vienne de Dieu, soit qu'elle appartienne à la créature. Enfin si deux actions sont simultanées, l'une des deux devient inutile, parce qu'une seule suffit pour produire l'effet.

(2) L'opinion de Durand a été soutenue par plusieurs autres célèbres théologiens catholiques, notamment par Pierre Auréole, archevêque d'Aix et cardinal, par Richard, archevêque d'Armach, par Nicolas Bonnel, de l'ordre des Frères Mineurs. Leurs textes sont cités dans l'Apologie latine que M. de Launoy, fameux docteur de Sorbonne, a composée pour prouver que cette opinion ne mérite aucune censure.

(3) Ad peccandum anima sibi ipsa sufficit. *Serm.* 20, n. 1. Agis quidem, illo uno adjuvante libera voluntate, sed male. *Serm.* 156. Ad peccandum namque non adjuvamur a Deo. *L. 2 de peccat. Merit. et Remis.* c. 1, n. 5.

doigt, mais il le précède d'une priorité d'origine et de causalité, parce qu'il en est le principe et la cause, puisque mon doigt est mu parce que je le veux. Ma faculté de vouloir précède pareillement, d'une priorité non de temps, mais seulement d'origine, mon acte de volonté, dont elle est le principe. Quoique l'un et l'autre existent au même instant, je conçois la faculté de vouloir, existante en mon ame et produite ou conservée par mon créateur, avant que je conçoive mon acte de volonté existant et produit par ma faculté de vouloir. Dieu donc peut être conçu créant ou conservant cette faculté, avant que d'être conçu produisant cet acte.

Supposons (1), dit le célèbre Leibnitz, dont l'autorité est d'un grand poids à l'égard de nos philosophes incrédules, supposons que la créature soit produite de nouveau à chaque instant; accordons aussi que l'instant exclut toute priorité de temps, indivisible; mais faisons remarquer qu'il n'exclut pas la priorité de nature, ou ce qu'on appelle antériorité in signo rationis, et qu'elle suffit. La production ou action par laquelle Dieu produit est antérieure de nature à l'existence de la créature qui est produite; la créature prise en elle-même, avec sa nature et ses propriétés nécessaires, est antérieure à ses affections accidentelles et à ses actions; et cependant toutes ces choses se trouvent dans le même moment... Cette antériorité de nature est ordinaire en philosophie: c'est ainsi qu'on dit que les décrets de Dieu ont un ordre entre eux. Et lorsque on attribue à Dieu (comme de raison) l'intelligence des raisonnements et des conséquences des créatures, de telle sorte que toutes leurs démonstrations et tous leurs syllogismes lui sont connus, et se trouvent éminemment en lui; l'on voit qu'il y a dans les propositions ou vérités qu'il connaît un ordre de nature sans aucun ordre ou intervalle de temps qui le fasse avancer en connaissance, et passer des prémisses à la conclusion. Je ne trouve rien dans les raisonnements qu'on vient de rapporter à quoi cette considération ne satisfasse. Lorsque Dieu produit la chose, il la produit comme un individu, et non pas comme un universel de logique, je l'avoue; mais il produit son essence avant ses accidents, sa nature avant ses opérations, suivant la priorité de leur nature, in signo anteriore rationis. L'on voit par là comment la créature peut être la vraie cause du péché, sans que la conservation de Dieu l'empêche (Théodicée, p. 419 et 420).

Mais, dit Bayle, par les idées que nous

avons d'un être créé, nous ne pouvons comprendre qu'il soit un principe d'action, et que, recevant dans tous les moments de sa durée son existence et celle de toutes ses facultés d'une autre cause, l'homme crée en lui-même des modalités par une vertu qui lui soit propre. Pour résoudre cette difficulté, faisons les remarques suivantes :

I. Doit-on nier tout ce qu'on ne peut comprendre? Un aveugle-né a-t-il droit de nier l'existence de la lumière et des couleurs qu'il ne peut ni voir ni concevoir?

II. *Par les idées que nous avons d'un être créé, ne pouvons-nous pas comprendre, et ne comprenons-nous pas qu'il est l'ouvrage d'un Être tout-puissant, dont le pouvoir, fort supérieur à nos faibles conceptions, s'étend, de l'aveu même de Bayle, à tout ce qui n'implique pas contradiction? Or implique-t-il contradiction qu'un être créé soit un principe d'action? Loin que l'activité soit incompatible avec l'idée d'être créé, elle s'y assortit si bien, dit un auteur (1) dont nous adoptons ici en grande partie le langage, qu'on l'y prétend essentielle. Le fameux Leibnitz, dont Bayle a fait tant d'éloges, et d'autres philosophes modernes soutiennent qu'on ne peut concevoir aucun être sans un principe d'action qui lui soit propre, au point qu'exister et agir sont des termes presque synonymes.*

III. *Que nous le comprenions ou non, le sens intime nous convainc que nous avons un principe vraiment actif, agissant, et agissant très-librement: nous sentons nos propres perceptions, nos doutes, nos jugements; nous sentons de même nos irrésolutions, nos désirs et nos déterminations. Tout cela nous est propre, et qu'une autre cause y influe ou non, nous sommes intimement convaincus que nous produisons en nous toutes ces modifications. Les objets nous sont fournis, nous recevons nos facultés. Mais quant aux actes mêmes, nous en sommes du moins causes partielles, et nous concourons à la formation de ceux que Dieu produit en nous et avec nous.*

Bayle fait là-dessus une objection qui, parce qu'elle est aussi spécieuse que subtile, demande d'être rapportée tout entière. *Vous savez, dit-il, que l'on démontre dans les écoles que la créature ne saurait être ni la cause totale, ni la cause partielle de sa conservation; car si elle l'était, elle existerait avant que d'exister; ce qui est contradictoire. Vous savez qu'on raisonne de cette façon: ce qui se conserve agit; or ce qui agit existe, et rien ne peut agir avant que d'avoir son existence complète: donc si une créature se conservait, elle agirait avant que d'être. Ce raisonnement n'est pas fondé sur des probabilités, mais sur les premiers principes de la métaphysique: Non entis nulla sunt accidentia; operari sequitur esse: clairs comme le jour. Allons plus avant. Si les créatures concouraient avec Dieu (on entend ici un concours actif, et non pas*

(1) L'auteur du traité de l'Origine du mal.

(2) Il cite Arriaga, dis. 9 Phys., sect. 6 et præsertim sub sect. 3.

(1) Voici une autre supposition propre à éclaircir la même vérité. Que dix boules ou billes soient rangées à la file l'une de l'autre, en sorte que la première touche la seconde, la seconde la troisième, la troisième la quatrième, et ainsi des autres jusqu'à la dernière; en supposant que je pousse la première, le mouvement imprimé à celle-ci se communiquera à la seconde, et même à la dernière au même instant: toutes les neuf seront mues en même temps que la première, qui ne peut changer de place sans que toutes les autres n'en changent; son mouvement, quoique contemporain au leur, lui sera toutefois antérieur par une priorité d'origine et de causalité.

un concours d'instrument passif) pour se conserver, elles agiraient avant que d'être : l'on a démontré cela. Or si elles concouraient avec Dieu pour la production de quelque autre chose, elles agiraient aussi avant que d'être; il est donc aussi impossible qu'elles concourent avec Dieu pour la production de quelque autre chose (comme le mouvement local, une affirmation, une volition, entités réellement distinctes de leur substance, à ce qu'on prétend) que pour leur propre conservation. Et puisque leur conservation est une création continuée, et que tout ce qu'il y a d'hommes au monde doivent avouer qu'elles ne peuvent concourir avec Dieu, au premier moment de leur existence, ni pour se produire, ni pour se donner aucune modalité; car ce serait agir avant que d'être; (notez que Thomas d'Aquin et plusieurs autres scolastiques enseignent que si les anges avaient péché au premier moment de leur création, Dieu serait l'auteur du péché. Voyez le feuillant Pierre de Saint Joseph, p. 318 et suiv., de *suavi Concordia humanæ libertatis*. C'est un signe qu'ils reconnaissent qu'au premier instant la créature ne peut point agir en quoi que ce soit), il s'ensuit évidemment qu'elles ne peuvent concourir avec Dieu dans nul des moments suivants, ni pour se produire elles-mêmes, ni pour produire quelque autre chose. Si elles y pouvaient concourir au second moment de leur durée, rien n'empêcherait qu'elles n'y puissent concourir au premier moment.

Il est vrai, répondons-nous, que la créature ne peut concourir avec Dieu pour se créer, parce qu'alors elle agirait avant que d'être; il est vrai aussi qu'elle ne peut concourir avec Dieu pour conserver en elle la substance, ses facultés, ses propriétés essentielles; mais il est faux qu'elle ne puisse concourir avec Dieu pour produire en elle quelque modalité accidentelle, et non libre, dans l'instant de sa création. Adam, par exemple, concourut, dans l'instant qu'il fut créé, à l'acte vital de perception des objets visibles que ses yeux ouverts aperçurent en cet instant. Il est faux encore qu'après le premier moment de son existence elle ne puisse concourir avec Dieu pour produire et conserver en elle-même quelque modalité accidentelle; par exemple, une *volition* libre. Nous disons après le premier moment de son existence; car il répugne que, dans ce premier moment, elle la produise, ou concoure à sa production. Si en ce moment elle la produisait librement, elle serait, en ce même moment, tout à la fois déterminée et indéterminée à la produire; ce qui implique contradiction. 1° Elle serait déterminée à la produire, puisqu'on suppose qu'elle la produirait. 2° Elle serait indéterminée à la produire, puisqu'elle aurait la faculté de produire ou de ne pas produire, selon son bon plaisir, cette volition, qui est supposée libre. Voilà donc deux suppositions contradictoires et absurdes (1). Ainsi saint

Thomas et les autres théologiens ont raison de soutenir que les anges n'ont pu pécher au premier moment de leur création; et Bayle a tort de prétendre que si les créatures pouvaient concourir à la production de quelque modalité ou volition libre au second moment de leur durée, rien n'empêcherait qu'elles n'y puissent concourir au premier moment de leur existence.

Ce qui empêche qu'elles n'y puissent concourir en ce premier moment, c'est qu'elles ne peuvent être conçues et supposées avoir en même temps et tout à la fois la détermination et l'indétermination, deux choses incompatibles, et dont l'une exclut, détruit nécessairement l'autre; mais l'acte par lequel elles concourent à produire une *volition* libre au second moment de leur durée, n'est pas incompatible avec la faculté qui, indéterminée au premier moment à la produire ou à ne la pas produire, se détermine dans le second

toute éternité, en sorte que le monde n'aurait pas eu de commencement, prouve que ce sentiment n'est pas soutenable; puisqu'il répugne et qu'il implique contradiction, que Dieu soit, en même temps et dans le même moment, indéterminé à créer ou à ne pas créer, et déterminé à créer. Il est très-évident que l'existence de la détermination fait cesser l'existence de l'indétermination. Il n'est pas moins évident que deux choses, dont l'existence de l'une fait cesser celle de l'autre, ne peuvent pas exister en même temps et au même instant. Il est donc démontré que l'acte de détermination à créer n'ayant pu coexister avec l'indétermination à créer, lui a succédé, et par conséquent qu'il a eu un commencement. La simultanéité de temps, compatible avec la priorité de raison et d'origine, que l'on admet par rapport aux facultés et aux actes non libres qu'on conçoit pouvoir leur survenir au même instant qu'elles existent, ne peut avoir lieu à l'égard de la faculté de créer ou de ne pas créer, et de l'acte libre de créer. Cet acte de créer et la faculté, la puissance de créer ou de ne pas créer ne peuvent coexister, puisqu'il répugne (*in sensu composito*, selon le langage de l'école) que Dieu, dans l'instant où il est supposé créateur, ait encore la puissance de ne pas créer; il cesse donc en cet instant de l'avoir. Au lieu qu'en produisant des actes nécessaires, par exemple, ceux de la génération du Verbe et de la spiration du Saint-Esprit, Dieu ne cesse pas d'avoir les facultés (l'entendement et la volonté) par lesquelles il les produit et avec lesquelles ils sont compatibles; en sorte qu'il n'y a ni répugnance ni contradiction dans la simultanéité contemporaine de leur existence avec celle de ses facultés; mais il y en a dans l'existence contemporaine de l'acte de créer et de la puissance de l'acte de ne pas créer, qui renferme l'indétermination à créer ou à ne pas créer, laquelle Dieu perd par son acte de détermination à créer. Or dès qu'un être perd quelque chose de ce qu'il avait, et qu'il acquiert quelque autre chose qu'il n'avait pas, et qui est le contraire de ce qu'il perd, dès-lors il y a deux instants, l'un où il ne perd et n'acquiert rien, l'autre où il perd quelque chose et en acquiert une autre diamétralement opposée à celle qu'il perd. Ces raisonnements démonstratifs confirment ce que l'Écriture enseigne, que Dieu a créé le monde dans le commencement (*Gen. 1*) des temps, avant lesquels lui seul existait avec ses attributs essentiels, à l'égard desquels il n'y a ni suite ni succession, ni déperdition, ni acquisition, par conséquent, ni durée ni temps. Si Dieu, dit Bossuet (*Tom. 10, p. 5*), a tout fait, il a fait le temps. Dieu, dit S. Paul, a fait, créé les siècles : *Fecit sæcula* (*Hebr. 1, 2*).

(1) L'absurdité de ces deux suppositions contradictoires qu'il faudrait admettre, en soutenant que Dieu, libre de créer ou de ne pas créer le monde, a ou par un acte qui eût toujours existé, le créer de

moment à la produire. Il ne l'exclut pas, il ne la détruit pas; au contraire, il la perfectionne; *actus*, disent les philosophes, *perficit potentium*.

Mais, continue Bayle, *ou ces modalités sont distinctes de l'ame, comme le pensaient les péripatéticiens, ou elles ne le sont pas, comme le veulent aujourd'hui nos philosophes. Dans le premier cas, ce sont des êtres que Dieu seul peut créer; dans le second, ce sont, à la vérité, de simples modifications attachées à une substance, mais qui doivent être produites avec elle par le même acte.*

Nous répondons avec l'auteur du *traité de l'Origine du mal* (Tom. 1, p. 93), que le système péripatéticien qu'a adopté de nos jours l'auteur de *l'Action de Dieu sur la créature*, est en effet favorable à la difficulté proposée; mais nous n'avons garde d'en prendre la défense (1); il nous paraît insoutenable, et dans les principes, et dans les conséquences, comme l'ont montré le père Mallebranche et quelques autres philosophes. Mais en supposant que ces modalités ne sont point des substances distinctes réellement de leur sujet, il n'y a plus d'inconvénient à penser que les intelligences peuvent les produire par un principe actif qu'elles tiennent de Dieu. Il est donc faux qu'on ne puisse concilier avec la raison le pouvoir qu'ont les intelligences de se modifier elles-mêmes, et faux par conséquent qu'on puisse, à ce titre, accuser Dieu d'être auteur immédiat et cause physique de leur détermination à commettre le péché. Tout ce qu'il y a de désordonné dans cette détermination est produit physiquement par la seule volonté. Dieu n'y concourt que médiatement, et nous soutenons à cet égard l'opinion de Durand, quoique nous la rejetons touchant les actes de vertu relatifs au salut, pour lesquels nous admettons la nécessité du concours immédiat.

Nous la fondons cette nécessité, non sur l'essence de l'homme, qui, dans l'état possible de pure nature, n'aurait eu besoin que du concours médiat pour se déterminer par les seules forces de son franc arbitre au bien comme au mal; mais nous la croyons fondée en partie sur l'infirmité propre de l'état actuel de la nature tombée, dans lequel l'homme, dépouillé (par le péché d'Adam) des dons surnaturels, blessé dans les dons naturels, et affaibli dans sa liberté, n'a pas, pour s'abstenir du mal et faire le bien, autant de forces qu'il en aurait eu dans l'état de pure nature (2). Nous faisons consister ce concours immédiat dans le secours par lequel Dieu aide l'homme à produire ces actes de vertu, en ajoutant aux forces essentielles (3) de son franc arbitre des forces accidentelles, qui, conjointement avec celles-là, coopèrent à

leur production, ouvrage simultané du mélange, ainsi que s'exprime S. Bernard (1), des unes et des autres. Ni celles-ci ne déterminent celles-là, ni celles-là ne déterminent celles-ci à cette production; mais c'est l'ame de l'homme qui, en tant qu'elles les réunit toutes dans la puissance de sa volonté (1 Cor. 7, 37), maîtresse de s'en servir ou de ne s'en pas servir, se détermine elle-même, aidée des unes et des autres, au bon usage qu'elle en fait et dont elle est le principe *quod*, selon le langage des théologiens. Cet usage, dont les unes et les autres unies ensemble sont le principe *quo*, ne doit être attribué ni à celles-ci séparément de celles-là, ni à celles-là séparément de celles-ci, mais à celles-ci conjointement avec celles-là, et à celles-là conjointement avec celles-ci. Par la même raison il ne doit être attribué ni à Dieu seul, comme auteur des forces accidentelles surajoutées, ni à l'homme seul, comme propriétaire des forces essentielles de son franc arbitre; mais il doit être attribué et il appartient par indivis à Dieu et à l'homme, qui y influent en même temps; de sorte toutefois que l'acte divin par lequel ces forces accidentelles sont données ou conservées à l'homme, ne réside qu'en Dieu, et que l'acte humain par lequel l'ame de l'homme les met en œuvre, dans le même temps que Dieu les lui conserve, ne réside que dans cette ame.

En expliquant ainsi le concours immédiat, on satisfait à la première partie du dilemme de Durand (2), dans laquelle il prouve que Dieu ne peut concourir immédiatement avec la créature par une même action ou acte numérique. Cela est vrai, et on lui accorde que l'action de Dieu, par laquelle il donne les forces accidentelles, qui sont en partie le principe *quo* ci-dessus mentionné, lui est personnelle, comme étant un acte élicite de sa seule volonté. L'acte aussi de la volonté humaine n'est un acte élicite que d'elle seule, faisant librement (3) usage des deux sortes de forces dont nous avons parlé.

(1) Son texte sera cité dans la suite de cette Instruction.

(2) Ce dilemme est rapporté ci-dessus.

(3) La volonté comme libre est maîtresse de faire ou de ne pas faire usage de ces forces: mais, quoique libre, elle n'est point maîtresse de le faire sans être aidée de ces forces. Eclaircissons ceci par une hypothèse. Je suppose qu'il me faille 50 mille livres pour acheter une charge, et que je n'aie que 20 mille francs, mais qu'un ami me donne les 30 mille livres qui me manquent. Comme libre, je puis user ou ne pas user de ces deux sommes jointes ensemble pour l'achat de cette charge. Mais, quoique libre, je ne suis pas le maître de faire sans l'aide de ces deux sommes cet achat, dont par conséquent je suis redevable en grande partie à mon ami. A plus forte raison, lorsque j'use bien des forces tant essentielles qu'accidentelles de mon franc arbitre, suis-je redevable de ce bon usage à Dieu, qui m'a donné les unes et les autres? Il est vrai, comme dit M. Bossuet (Tome 10, p. 86), qu'on m'impute à moi-même le bien que je fais, et la gloire m'en appartient, parce que j'y ai mis quelque chose du mien; mais comme ce mien vient de Dieu de qui j'ai reçu le pouvoir de l'y mettre, c'est à Dieu que je dois rapporter cette gloire, comme d'un bien lui appartenant; de même que le fruit d'une vigne que son maître

(1) Nous le réfuterons plus au long dans la suite de cette Instruction.

(2) Voyez notre précédente Instruction, col. 755 et suiv.

(3) Par forces essentielles nous entendons ici celles que l'homme aurait conservées dans l'état de la nature tombée et non réparée. Voyez notre Instruction précédente, col. 754 et suiv.

Si ces deux actions sont personnelles et simultanées, ajoute Durand, l'une des deux devient inutile, parce que l'autre suffit pour le produire. Cela est faux. Ni l'action d'un maître écrivain, ni celle de son apprenti, qui concourt simultanément et personnellement, n'est inutile, ni aucune des deux ne suffit pour faire l'écriture telle qu'elles la font ensemble. Pareillement ni l'action d'un convalescent si faible qu'il ne pourrait pas marcher tout seul, ni l'action d'une personne qui le soutient et l'aide à ne remuer, n'est inutile, ni ne suffit seule séparément pour opérer l'effet qu'elles opèrent conjointement. Pareillement encore, ni l'action du père, ni celle de la mère n'est inutile, ni ne suffit seule pour la production du fils, que l'une et l'autre jointes ensemble font exister.

Ces exemples peuvent servir à réfuter la prétendue démonstration suivante, qu'emploie l'auteur de *l'Action de Dieu sur la créature*, pour rejeter le concours concomitant.

LEMME I. Il y a deux sortes de causes; les unes sont subordonnées, les autres sont parallèles et non subordonnées. Les causes subordonnées sont celles qui n'agissent que parce qu'on les fait agir : par exemple, dans les corps, un marteau par rapport à la main qui le marie. Les causes non subordonnées sont celles qui agissent sans emprunter leur action l'une de l'autre; par exemple, deux chevaux qui tirent, deux mains qui remuent.

LEMME II. Deux causes parallèles et non subordonnées ne peuvent pas, selon le cours de la nature, produire le même effet, supposé que chacune d'elles, ou même une seule, le produise tout entier.

Que je veuille, par exemple, produire six degrés de mouvement, si ma main droite produit ces six degrés, et que ma main gauche en produise autant, quand même elle en produirait moins, qu'elle n'en produirait que quatre, l'effet produit ne sera plus six degrés de mouvement, c'en sera douze ou dix; ainsi ce sera un double effet.

La raison de cette vérité, c'est que chacune de ces causes a son action et son influence différente, et par conséquent, aussitôt qu'elle produit l'effet tout entier, il faut rejeter comme superflue l'influence de l'autre. Si donc on suppose qu'un effet vient indispensablement de deux causes, et que chacune d'elles le produise, il faut nécessairement reconnaître que ces causes sont subordonnées; par exemple, si la percussion du clou vient tout entière et du marteau et de la main, il faut que le marteau et la main soient deux causes subordonnées, c'est-à-dire que l'une de ces causes n'agisse que parce que l'autre la fait agir.

THÉORÈME. L'action de l'âme vient de Dieu

a plantée et cultivée appartient à ce maître, quoique cette vigne en le produisant y mette quelque chose du sien. Voyez là-dessus notre première instruction sur l'Incarnation, col. 834. D'ailleurs, comme l'observe le savant évêque de Meaux (Tom. 6, p. 138) : *Il y a toujours, dans tout l'ouvrage de notre salut, et dans tout ce qui nous y conduit, plus de grace du côté de Dieu que d'effort du nôtre.*

et de l'âme. On suppose cette vérité avouée. On ne peut pas dire que Dieu ne fasse qu'une partie de cette action; car l'autre partie serait donc indépendante. D'ailleurs pourquoi ferait-il telle portion plutôt qu'une autre portion? Pourquoi celle-ci plutôt que celle-là? L'action de l'âme tout entière vient donc de Dieu. L'action de l'âme vient aussi tout entière de l'âme. Or si cette action vient de Dieu et de l'âme, elle n'en vient pas comme de deux parallèles, selon les principes établis dans les lemmes : donc elle en vient comme de deux causes, dont l'une est subordonnée à l'autre. Or une cause subordonnée est celle qui n'agit que parce que la cause supérieure la fait agir : donc l'âme n'agit que parce que Dieu la fait agir; car on ne dira pas que c'est Dieu qui est subordonné à l'âme, mais l'âme à Dieu. Que si Dieu la fait agir, c'est donc l'action de Dieu qui précède l'action de l'âme, qui la produit, qui la détermine, et par conséquent, supposé que l'action de l'âme soit produite par le concours, il faut que le concours soit prédéterminant.

S. Thomas apporte cette preuve dans sa première partie, q. 105, a. 5. Voici ses propres paroles : *Secundo considerandum est quod, si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi agentis. Nam primum agens movet secundum ad agendum, et secundum hoc, omnia agunt in virtute ipsius Dei, et ita ipsa est causa omnium actionum agentium.*

Réponse. Après avoir rapporté tout au long cette prétendue démonstration, parce qu'elle contient ce que son auteur a dit de plus captieux dans son ouvrage en faveur de la prémotion physique, nous avouons qu'elle est très-forte contre l'opinion qu'il attribue à Molina (1), et dont nous ne prenons nullement la défense; mais elle n'a aucune force contre notre sentiment, qui n'admet pas une action de Dieu sur l'action de l'âme qui, selon nous, en est le seul principe *quod*. Nous di-

(1) Pour faire mieux connaître en quoi le concours que nous admettons diffère de celui qu'admet Molina, servons-nous de deux exemples (a). C'est d'un côté un cheval faible ou même atténué et épuisé de forces qui ne peut plus trainer son fardeau. On réussit à le lui faire trainer en le faisant repaître et lui donnant une nourriture ou une liqueur spiritueuse, qui le ranime et l'aide à faire de nouveaux efforts. D'un autre côté c'est un cheval vigoureux, auquel il ne faut ajouter aucune force; mais ce qu'il a à trainer est de nature à ne pouvoir être traîné par un seul. On réussit à le lui faire trainer en attelant avec lui un second. Ce second n'agit point sur le premier, mais avec le premier, sur l'effet qui est à produire par l'union de ces deux influences. Voilà quel est le concours, selon Molina. Ce n'est pas une influence de Dieu dans la cause seconde, comme si après avoir été mue par ce secours, elle agissait et produisait son effet : mais c'est une influence immédiate par laquelle Dieu influe avec la cause seconde sur l'action même et sur l'effet de cette cause seconde. *Quo fit ut concursus Dei generatis non sit influxus Dei in causam secundam, quasi illa prius eo mota agit et producat suum effectum, sed sit influxus immediata cum causa in illius actionem et effectum.* Ce texte latin est de Molina.

(a) Ces exemples sont employés par l'auteur de *l'Action de Dieu sur les créat.*, t. 6, p. 227.

sons que Dieu agit sur l'âme même : non seulement il la conserve, l'éclaire, l'excite au bien, ainsi qu'il aurait fait dans l'état de pure nature ; mais encore il l'aide par des forces accidentelles, surajoutées aux essentielles, à produire les actes de vertu par sa volonté douée des unes et des autres, dont l'usage simultané est nécessaire pour qu'ils existent. Dieu donc et l'homme, en tant qu'ils influent dans la production de ces actes, sont deux causes subordonnées l'une à l'autre, en ce qu'elles ont besoin l'une de l'autre pour les faire exister, sans toutefois que l'une *n'agisse que parce que l'autre la fait agir*, et sans que l'homme, dont la volonté active se détermine librement par elle-même, soit par rapport à Dieu, comme *le marteau est par rapport à la main qui le manie*, et de l'action de laquelle il emprunte la sienne, sans avoir de liberté, ni même de spontanéité : mais elles sont des causes parallèles et non subordonnées, en ce sens qu'elles agissent (c'est-à-dire influent dans ces actes) sans emprunter leur action propre, leur influence particulière, l'une de l'autre. Chacune de ces causes a son action et son influence différente ; mais aucune n'influe toute seule dans la production de ces actes ; aucune toute seule ne les produit, soit en partie, soit en totalité ; toutes deux les font exister par l'union de leurs différentes influences, avec lesquelles la volonté humaine, maîtresse de se servir ou de ne se pas servir des forces, soit essentielles, soit accidentelles, se détermine par soi-même, aidée des unes et des autres, à produire ces actes. Sa détermination donc et leur existence doivent être attribuées à ces forces jointes et agissantes ensemble, par conséquent à Dieu et à l'homme, comme à deux causes coopératrices, dont chacune met quelque chose du sien, pour la production entière du même effet.

Mais, objecte l'auteur, *deux causes parallèles et non subordonnées ne peuvent pas produire le même effet, supposé que chacune d'elles le produise tout entier ; que je veuille, par exemple, produire six degrés de mouvement, si ma main droite produit ces six degrés, et que ma main gauche en produise autant, l'effet produit ne sera plus six degrés de mouvement, c'en sera douze, ainsi ce sera un double effet*. Pourquoi, lui répliquons-nous, sera-ce un double effet ? C'est que les six degrés produits par votre main droite, qui suffit elle seule pour les produire, sont distingués des autres six degrés que produit votre main gauche, qui suffit aussi elle seule pour les produire. Mais il n'en est pas de même de l'acte spirituel et dès lors indivisible, dont Dieu et l'âme sont causes parallèles, et pour la production duquel ni Dieu seul, ni l'âme seule ne suffit. Il n'y a donc point de parité. Mais voici un autre exemple où il y en a. Ni ma main droite ni ma main gauche n'a, je suppose, assez de force pour remuer un fardeau ; mais jointes ensemble, elles en ont assez pour lui donner un seul et indivisible degré de mouvement. Ce degré est un même effet que l'une et l'autre, par leur union, produisent tout entier, et dont elles sont causes parallèles et non subordonnées.

Il en est de même de l'acte qui vient tout à la fois et tout entier de la grâce divine et de la volonté humaine, comme de deux causes coopératrices à sa production, en laquelle chacune, par l'influence qui lui est propre, met quelque chose du sien. Le quelque chose du sien que l'une y met est distinct du quelque chose du sien que l'autre y met. Il y a donc double influence, double mise d'un quelque chose du sien, double cause, mais il n'y a pas double effet ; il n'y a qu'un seul acte spirituel, indivisible. Voici encore quelques autres hypothèses et exemples, plus capables que tous les raisonnements de faire bien connaître et sentir cette importante vérité, dont l'éclaircissement peut répandre de vives lumières sur les obscurités des mystères de la grâce.

Je suppose que je sois convaincu de l'immortalité de l'âme, non par les seuls motifs tirés de la raison, ni par les seuls motifs tirés de la foi, mais par l'impression que les uns et les autres réunis ensemble font sur mon esprit, et qu'ils ne font pas pris séparément. Dans cette supposition, ce n'est ni l'influence seule des motifs de la raison, ni l'influence seule des motifs de la foi, qui opère ma conviction, mais c'est le concours et l'ensemble de l'une et de l'autre. Dans cette même hypothèse, la raison et la foi sont par leurs motifs deux causes parallèles qui opèrent ensemble le même effet (c'est-à-dire ma conviction) sans que l'une emprunte son action de l'autre, ni que la détermination vienne de l'une à l'autre (1) ; car chacune de ces deux causes a son action propre, son influence particulière, et ni l'une ni l'autre n'a sa détermination efficace que par la jonction de leurs influences ; jonction si nécessaire pour la production de l'effet, que, sans elle, il n'existerait ni en tout, ni en partie ; puisque si les motifs de la raison et de la foi n'étaient joints, je ne serais nullement convaincu de l'immortalité de l'âme. De même que dans l'exemple employé par cet auteur et rapporté ci-dessus, la jonction de deux chevaux est nécessaire pour traîner un fardeau qui est de nature à ne pouvoir aucunement être traîné par un seul. Ces deux chevaux dont chacun a son action propre, opèrent par leur jonction le même effet, sans que l'un emprunte son action de l'autre. *L'un agit non sur l'autre, mais avec l'autre*.

Je suppose que je fasse un acte d'espérance fondé, 1° sur les promesses de Dieu ; 2° sur les mérites de Jésus-Christ, en sorte que je ne le ferais pas si ces deux motifs n'étaient joints ensemble. Dans cette hypothèse, l'un et l'autre sont des causes parallèles qui opèrent conjointement (chacun en sa manière et en y mettant du sien) ma détermination à faire cet acte d'espérance qui, sans leur jonction n'existerait ni en tout ni en partie. Nous pouvons dire pour la même raison et dans le même sens que les mérites de Jésus-Christ, en tant que Dieu, et les souf-

(1) Ce sont des expressions dont se sert l'auteur de l'Action de Dieu sur la créature, t. 1, p. 64.

frances de Jésus-Christ, en tant qu'homme, sont causes parallèles de notre rédemption que ni ces mérites sans ces souffrances, ni ces souffrances sans ces mérites n'auraient pu opérer; elle n'aurait pas existé, ni pu exister sans leur jonction, dont, sans qu'il y ait double effet, elle est l'ouvrage par indivis, et sans laquelle elle n'aurait eu lieu ni en tout, ni en partie. Ce n'est pas en tant que Dieu seulement, ni en tant qu'homme seulement; mais c'est en tant que Dieu et homme tout ensemble que Jésus-Christ nous a rachetés et a pu nous racheter, en souffrant comme homme, et en donnant comme Dieu un prix infini à ses souffrances.

On aurait tort d'objecter que la nature humaine de Jésus-Christ souffrant était subordonnée à sa nature divine, et qu'elle en dépendait, par conséquent qu'elle n'était pas cause parallèle, non subordonnée; car nous avons distingué ailleurs, col. 205, deux sortes de dépendance ou de subordination, l'une par laquelle un être dépend d'un autre, comme de la cause qui le produisant, ou le nécessitant à agir, exerce sur lui une vraie domination; l'autre par laquelle un être dépend de l'action d'un autre comme d'une condition *sine qua non*, selon le langage de l'école, c'est-à-dire sans laquelle il ne pourrait point lui seul produire un effet, mais qui toutefois ne le domine pas, n'est point cause de son action. En ce sens les actions de deux chevaux, dont la jonction est supposée nécessaire pour traîner un fardeau, dépendent l'une de l'autre, comme d'une condition sans laquelle l'effet ne pourrait être produit, mais non comme d'une cause proprement dite, puisque aucun de ces chevaux n'emprunte sa force et son action de celle de l'autre *avec qui et non sur qui il agit*. En ce même sens le soleil dépend, pour éclairer une chambre, de l'ouverture de la fenêtre, sans laquelle il ne l'éclairerait pas; mais toutefois elle n'exerce sur lui aucune puissance, et n'est pas cause de sa lumière. Le Verbe divin peut être dit en ce sens dépendre de la nature humaine, parce que, sans elle, il n'aurait pu par ses souffrances offrir à Dieu cette satisfaction parfaite que les théologiens appellent *con-digne*, mais qui ne suppose dans cette nature aucune supériorité ou causalité physique sur sa personne ou sur sa divinité.

Nous avons encore distingué deux espèces de dépendance, l'une involontaire et forcée; l'autre volontaire et libre. Nous avons montré que la première dégraderait l'être souverainement parfait, mais que la seconde, loin d'avilir la majesté divine, sert à lui procurer plus d'honneur et de gloire. Il est facile d'appliquer à notre sujet cette double distinction (1), pour prouver que la nature humaine, quoique infiniment au-dessous de la

(1) Dieu aurait pu nous nécessiter à l'adorer, à l'aimer; auquel cas sa volonté, pour être accomplie, n'aurait pas dépendu du libre usage de la nôtre, comme d'une condition *sine qua non*. Mais il a mieux aimé qu'elle en dépendît pour sa plus grande gloire, parce que (suivant ce que nous avons prouvé ailleurs (un seul acte d'adoration ou d'amour de choix et de bon

nature divine, et la volonté de l'homme, quoique fort inférieure à la grace de Dieu, peuvent être des causes parallèles, dans le sens que nous avons ci-dessus expliqué, et suivant lequel l'une est subordonnée à l'autre, en tant qu'elles ont besoin l'une de l'autre pour produire l'effet qui doit son existence à leur coopération.

Ce sens s'accorde très-bien avec le langage des écrivains sacrés, des saints docteurs, spécialement de S. Augustin, de S. Hilaire, de S. Bernard et de S. Thomas (1).

L'Ecriture qui dit que Dieu convertit, sanctifie, sauve l'homme (*Isai. 60, 16*), dit aussi que l'homme se convertit (*Eccli. 17, 21*), se sanctifie (*1 Joan. 3, 3*), se sauve lui-même (*1 Tim. 4, 16*). L'Ecriture qui fait dire à Dieu, *Je vous donnerai un cœur nouveau* (*Ezech. 36, 26*), lui fait dire aussi, *faites-vous un cœur nouveau* (*Ezech. 18, 31*). S. Paul qui dit, *Dieu opère en nous le vouloir et l'action* (*Philipp. 2, 13*), dit aussi, *opérez votre salut* (*Philipp. 2, 12*). Le même apôtre après s'être servi de ce mot *laboravi*, j'ai travaillé, ajoute, *non ego, sed gratia Dei mecum*, non pas moi, mais la grace de Dieu avec moi. Il aurait pu dire, c'est la grace de Dieu *par moi*, mais en imitant le langage de Salomon, *mecum sit et mecum laboret* (*Sap. 9, 10*), il a mieux aimé dire *avec moi*, afin de montrer qu'il n'avait pas été seulement le ministre de Dieu pour faire le bien, mais qu'il en avait été l'associé et le véritable coopérateur. Le même apôtre se sert encore de ces mots, *omni cooperanti et laboranti* (*1 Cor. 16, 16*), en parlant de tout homme qui, par son travail, coopère à l'œuvre de Dieu. Il emploie aussi ces termes : *Spiritus adjuvat infirmitatem nostram* (*Rom. 8, 26*), et ceux-ci, *Dei sumus adiutores* (*1 Cor. 3, 9*); par là il nous enseigne que si, d'une part, Dieu est notre aide en fortifiant notre faiblesse, d'une autre part, nous sommes aussi les aides de Dieu, en coopérant à sa grace par notre libre arbitre qui pourrait la rejeter, et à qui toutefois elle n'est pas soumise (2).

Saint Augustin observe que la qualité d'aide gré, l'honore plus que cent millions d'actes d'adoration ou d'amour forcés, et non librement produits. Voyez notre seconde Instruction sur l'Incarnation, col. 310 et suiv.

(1) Tous les théologiens, même hétérodoxes, conviennent que les pères grecs se sont exprimés d'une manière encore plus favorable au franc arbitre que les latins, dont, pour ce motif, la citation nous a paru suffire.

(2) Les sémipélagiens soumettaient la grace au libre arbitre, en voulant qu'elle ne le prévint pas, mais qu'elle-même fût prévenue d'un bon désir produit par les seules forces du franc arbitre. Pour écarter donc toute idée favorable à leur erreur, il faut dire non pas que la grace est soumise à la volonté, mais que la volonté obéit, consent, coopère librement à la grace, et ne la rejette pas, pouvant la rejeter; car quoiqu'il soit vrai de dire qu'un serviteur exécutant les ordres de son maître, puisse ne les pas exécuter, on ne doit pas dire pour cela que ce maître et ses ordres soient soumis à ce serviteur, et l'on doit d'autant plus s'abstenir d'une telle expression, en parlant de la grace par rapport à la volonté, que Dieu, quand il veut absolument se faire obéir, sait trouver

que Dieu prend à notre égard est une preuve que nous agissons. *Un homme, dit-il, n'est point aidé quand lui-même n'agit pas du tout. Si vous n'agissiez pas, si vous n'opériez pas, ajoutez-t-il peu de lignes après, Dieu ne serait pas votre coopérateur. « Adjutorem utique invocas Deum. Nemo adjuvatur si ab illo nihil agatur... Si non esses operator, ille (Deus) non esset cooperator (De Verb. apost. serm. 14). Un célèbre commentateur (1) fait la même observation. Le secours, dit-il, n'exclut pas, mais plutôt renferme l'opération de celui qui est aidé. Un autre texte de S. Augustin qu'il cite, prouve encore que la Doctrine de ce père est conforme au sens que nous avons donné à ces paroles de S. Paul : Non ego sed gratia Dei mecum : Id est, dit le Docteur de la grace, non solus sed gratia Dei mecum : ac per hoc nec gratia Dei sola, nec ipse solus (2), sed gratia Dei cum illo (L. 2 de Grat. et lib. Arb., c. 3). Comment la grace opère-t-elle avec nous dans nos actions ? C'est, suivant le même père, en nous aidant à les faire, et c'est en ce sens, selon lui, qu'il faut entendre les paroles qu'il cite de S. Paul. Adjuvando adest actionibus nostris. Ecce quemadmodum et velle et operari operatur in nobis. Il répète ailleurs la même chose. Dieu, dit-il, fait, quand il aide ceux qui font, suivant cette parole de l'Apôtre : Car c'est Dieu qui opère en nous et le vouloir et l'action. Dominus facit cum facientes adjuvat, secundum illud Apostoli : In timore et tremore vestram ipsorum salutem operamini. Deus enim est qui operatur in vobis et velle et perficere (Quæst. in Exod., l. 3, c. 45). Ainsi, selon la remarque du père Calmet commentant ce texte, quand nous disons, après l'Apôtre, que Dieu opère en nous le vouloir, ce n'est pas à dire que notre volonté n'ait pas plus de part à l'action. La grace prévient le mouvement de la volonté vers le bien ; mais la volonté suit la grace et coopère au bien. La bonne œuvre est tout à la fois un don de Dieu et*

des moyens sûrs et infaillibles par lesquels il soumet et dompte cette volonté, quelque rebelle qu'elle puisse être.

(1) Le père Bernardin de Péquigny, dans sa triple exposition des Epîtres de S. Paul, laquelle est nommée par M. Collet un ouvrage excellent. Elle a, dit Moreri, été très-estimée, non seulement des prélats et des théologiens de France, mais aussi de toute l'Eglise et du pape Clément XI, qui dit plusieurs fois, à la louange de l'auteur, que peu de personnes avaient pris aussi bien que lui l'esprit de S. Paul.

(2) Si, dans l'état de pure nature, ou dans celui de la nature tombée et non réparée, l'homme eût fait quelque bien, il l'eût fait seul, parce qu'il l'aurait fait avec les forces essentielles de son franc arbitre, quoique avec le concours médiat de Dieu. Mais ce concours que Dieu n'eût pu refuser à l'homme qu'il aurait créé, conservé, mis en état d'agir, eût été non un don proprement dit de la grace divine, mais un apauvrissement de la nature humaine. Voyez notre III^e Instruction sur l'Incarnation, col. 505 et suiv., touchant la surnaturalité. Voyez aussi la première partie de notre Instruction sur la Grace, col. 734 et suiv., touchant la différence entre la Grace du Créateur et la grace du Rédempteur. Différence qui a fait dire à S. Augustin : Celui que vous avez créé sans vous, ne vous sauvera pas sans vous ; Qui creavit te sine te, non salvabit te sine te.

une action méritoire de l'homme prévenu et aidé de la grace. *Ne putetur*, dit S. Augustin, *nihil ibi facere ipsos homines per liberum arbitrium, ideo in psalmo dicitur : Nolite obdurare corda vestra ; et per ipsum Ezechielem... Facite vobis cor novum... Meminerimus ipsum dicere. Facite vobis cor novum, qui dicit. Dabo vobis cor novum... Quare jubet, si ipse daturus est ? Quare dat, si homo facturus est ? Nisi quia dat quod jubet, cum adjuvat ut faciat cui jubet,*

La vie éternelle est une grace, parce que Dieu couronnant nos mérites couronne ses dons, ainsi que s'exprime S. Augustin ; cependant le grand S. Hilaire (*Comment. in c. 6, Evang. S. Matth.*) dit que pour la mériter il faut que nous mettions quelque chose du nôtre, et que pour vouloir le bien il faut faire quelque chose de notre propre fonds : *De nostro igitur est beata illa aternitas promerenda, præstandumque aliquid ex proprio ut bonum velimus*. Ces mots de *nostro*, *ex proprio*, doivent s'entendre de nos forces essentielles ou naturelles, dont l'usage joint à celui des forces accidentelles que nous tenons de la grace, emprunte de cette jonction un surcroît, un excédant de valeur qu'il n'a point de soi-même, et que Dieu toutefois daigne récompenser, comme s'il l'avait de soi-même et le tenait de sa propre nature. Voyez notre première Instruction sur l'Incarnation, col. 105, et la seconde sur le même mystère, col. 215. Vous en conclurez qu'encore que par le franc arbitre vous soyez capable de mériter que le bien que vous voulez et que vous faites vous soit imputé, et qu'encore que la gloire vous en appartienne ; cependant comme Dieu, quoique premier mobile de votre ame et son coopérateur dans tous ses bons mouvements libres, a tant de bonté pour elle qu'il veut bien lui en céder et abandonner tout le mérite et lui en donner toute la récompense, comme si elle en était la seule cause et qu'elle eût été capable de les produire sans le secours divin, elle n'a, par rapport à cela et sous ces regards, aucun sujet de se glorifier et de croire que c'est elle-même qui se discerne.

Selon le langage aussi énergique qu'éloquent de S. Bernard qui a été, ainsi que S. Hilaire, une des plus brillantes lumières de l'Eglise gallicane, Dieu, attaqué par les ennemis de sa gloire, emploie pour les vaincre les anges et les hommes de bonne volonté comme ses associés dans le combat, après lequel il leur donnera une très-ample récompense pour la victoire remportée par eux avec son aide, et par lui-même avec le leur. *Utitur*, dit-il, *et angelis et hominibus bonæ voluntatis, tanquam commilitonibus et coadjutoribus suis, quos peracta victoria amplissime munerabit*. La grace, ajoute-t-il quelques lignes après, opère tellement avec le libre arbitre qu'elle le prévient dans les commencements, qu'elle l'accompagne dans les suites, et qu'elle le met en état de coopérer avec elle à une œuvre où ce que la seule grace a commencé ; l'une et l'autre l'achèvent, non séparément ni successivement ; non que la grace s'en appro-

prie une partie et le libre arbitre une autre, mais par des progrès communs et indivisibles. Tout est de la grace, tout est du libre arbitre; en sorte néanmoins que le libre arbitre agit en tout, et que tout vient de la grace (1). Ainsi, suivant ce père, la grace de Dieu et le libre arbitre de l'homme sont deux causes totales du même effet individuel, c'est-à-dire de la bonne œuvre qu'on doit toutefois spécialement attribuer à la grace, qui, en tant que prévenante, en est le premier mobile, en tant que concomitante ou coopérante, en est le plus noble principe *quo*, avec lequel l'homme, aidé des forces surnaturelles surajoutées à ses forces essentielles, la produit librement comme principe *quod*, par l'usage qu'il fait des unes et des autres dans le même instant, et qu'il ne pourrait faire ni en tout ni en partie si elles n'étaient jointes ensemble.

Pour rendre plus intelligible cette explication des sentiments de S. Bernard, servons-nous de l'hypothèse suivante. Qu'un homme soit supposé avoir reçu de Dieu, comme les séraphins dont parle Isaïe (*Cap. 6, v. 2*), des ailes avec lesquelles, jointes à ses forces naturelles, il commence à voler, de sorte que le secours de ses ailes et celui de ses forces soient nécessaires pour produire ce commencement de vol qui, sans leur union, ne pourrait nullement exister, et qui par conséquent devrait son existence à chacun d'eux. Ces ailes et ses forces seraient des causes parallèles et totales de cet effet individuel produit en entier par chacun de ses secours : elles en seraient aussi le principe *quo*, et l'homme qui en serait le principe *quod* pourrait dire, Je produis ce commencement de vol, non, ce n'est pas moi, en tant que pourvu de mes forces naturelles; mais c'est le secours gratuit et surhumain de ces ailes surajoutées à ma nature qui le produit avec moi. Il pourrait tenir le même langage à l'égard des progrès de ce vol qui, ainsi que ce commencement, seraient communs et indivisibles par la coopération simultanée, par le concours concomitant de ces deux causes, qui seraient parallèles, et qui influeraient ensemble sans que la détermination ou l'influence vint de l'une à l'autre.

S. Thomas (2) commentant ce texte de S. Paul : *Laboravi; non ego autem, sed gratia Dei mecum*, dit que l'Apôtre parlait ainsi à cause qu'il avait bien usé de la grace, non

(1) Sic autem ista cum libero arbitrio operatur, ut tantum illud in primo præveniat, in cæteris comitetur. Ad hoc utique præveniens, ut jam sibi deinceps cooperentur. Ita tamen quod a sola gratia coëptum est, pariter ab utroque perficitur, ut mixtum non sigillatim, simul non vicissim, per singulos profectus operentur. Non partim gratia, partim liberum arbitrium, sed totum singula opere individuo peragunt. Totum quidem hoc, et totum illa; sed ut totum in illo, sic totum ex illa. *Tract. de Grat. et lib. Arbitr.*

(2) Ostendit usus efficaciam, quia hoc non a se solo, sed ex instinctu et adjutorio Spiritus sancti, et ideo dicit. Non autem ego solus operor, sed gratia Dei mecum, quæ movet voluntatem ad hoc. Isa. 26. Omnia opera nostra, etc. Philipp. 2. Qui operatur in nobis velle, etc. Deus enim non solum infundit gratiam qua nostra opera grata fiunt et meritoria, sed etiam movet

par ses seules forces, mais par le mouvement et le secours du S. Esprit. Il dit aussi, en expliquant ces autres paroles de S. Paul : *Qui operatur in nobis velle*, que Dieu nous meut à bien user de la grace infuse, et que celle-ci est alors nommée grace coopérante. Il dit ailleurs (1) que, de ce que la volonté produit cet acte particulier ou cet autre, ce n'est point par la détermination d'autrui, mais cela vient de la volonté même. Si cet acte est bon, Dieu y concourt immédiatement; s'il est mauvais, si l'homme pèche, Dieu ne concourt pas à ce qu'il y a de désordonné dans l'acte du péché, sur lequel il n'influe qu'en la manière que nous expliquerons dans la suite. Manière bien opposée à celle que lui attribue l'auteur de l'Action de Dieu sur les créatures que nous allons exposer.

Cet écrivain prétend, 1^o que toutes nos connaissances et tous nos amours sont autant d'êtres distincts; 2^o que nous n'acquérons de nouvelles connaissances et que nous ne formons de nouveaux amours qu'autant que Dieu en crée l'être pour l'ajouter à celui de notre âme; 3^o enfin que Dieu, en créant de nouveaux êtres de connaissance ou d'amour, se sert du premier être de notre âme pour le faire concourir à cette création. D'où il suit que c'est Dieu qui a créé en nous lorsqu'en péchant nous avons un amour désordonné de nous-mêmes ou de la créature, cet amour criminel à la formation duquel il fait concourir notre âme par le moyen des êtres ou des degrés d'êtres qu'elle avait auparavant.

Sur quoi cet auteur fonde-t-il cet étrange système? Sur le principe suivant. On ne donne pas, dit-il, ce qu'on n'a point, ni par conséquent plus qu'on n'a : avec le moins on ne fait pas le plus; d'où il infère qu'une intelligence créée n'augmentera jamais son être; que n'ayant, par exemple, que quatre degrés d'être dans le moment *A*, elle ne s'en donnera pas un cinquième dans le moment *B*; car elle se donnerait ce qu'elle n'a point; elle donnerait plus qu'elle n'a; avec le moins elle ferait le plus. Raisonnement pitoyable qui ne prouve rien parce qu'il prouve trop, et qu'on peut le rétorquer contre son auteur en lui disant : S'il est vrai que l'âme ne puisse se donner un degré d'amour ou de connaissance qu'elle n'augmente son être, donc Dieu en formant ses décrets a augmenté le sien. Si on ne donne point ce qu'on n'a point, ni par conséquent plus qu'on n'a, donc Dieu n'a pu se donner ses décrets, ne les ayant pas par la constitution de sa nature. Si ces principes sont ridicules étant appliqués à Dieu, ils ne le sont pas moins quand il s'agit de la créature.

S'il est vrai qu'on ne donne pas ce qu'on n'a pas et qu'avec le moins on ne fait pas le plus, donc l'âme qui n'a pas une telle connaissance ni un tel amour, qui a moins que

ad bene utendum gratia infusa, et hæc vocatur gratia cooperans. *Comment. in c. 15 Epist. 1 ad Cor.*

(1) Quod determinate exeat in hunc actum vel in illum, non est ab alio determinante, nisi ab ipsa voluntate. *Comment. in l. 2 Sentent., dist. 39, q. 1, a. 1.*

cette connaissance et que cet amour, ne pourra se donner toute seule ni l'un ni l'autre; elle ne se les donnera pas même avec le secours de Dieu; elle ne concourra pas à leur production, car elle ne peut y concourir sans y contribuer: elle ne peut y contribuer sans y mettre quelque chose du sien, par une influence distinguée de celle par laquelle Dieu y concourt. Or ce quelque chose du sien qu'il y met, cette influence qui lui est propre, elle ne l'avait pas avant de concourir, par conséquent elle ne peut concourir sans qu'elle fasse ce que cet auteur soutient qu'il lui est impossible de faire, c'est-à-dire sans qu'elle se donne à elle-même ce qu'elle n'avait pas.

D'ailleurs s'il est vrai que Dieu la prédétermine à agir, il est faux qu'elle s'y détermine elle-même et qu'elle soit libre. Sans faire valoir toutes les preuves que les adversaires de la prédétermination physique emploient pour montrer qu'elle détruit la liberté, bornons-nous à une seule, fondée sur une parité frappante. De ce qu'un homme qu'on suppose avoir l'existence a été déterminé de Dieu à la recevoir, il s'ensuit qu'il ne s'est pas déterminé à l'avoir, et qu'il ne lui est pas libre de ne la pas avoir. Ainsi de ce qu'un homme qu'on suppose avoir un acte a été déterminé de Dieu à le recevoir, il s'en suit qu'il ne s'est pas déterminé lui-même à l'avoir, et qu'il l'a non librement, mais nécessairement. Comme la distinction du sens composé et du sens divisé ne peut avoir lieu dans la première supposition qui regarde l'existence, elle ne peut pareillement être admise dans la seconde qui concerne un acte ou une action. Cette même parité est appuyée tant sur la notion de la liberté, qui exige qu'on soit arbitre de son choix et maître de sa détermination, que sur l'évidence de ce principe, qu'on n'est ni arbitre de son choix ni maître de sa détermination lorsqu'on ne se détermine pas soi-même, mais qu'on est déjà prédéterminé par un autre. Se déterminer soi-même, et être prédéterminé par un autre, sont deux choses absolument contradictoires et incompatibles, par rapport à l'acte comme par rapport à l'existence. De là vient que les mouvements indélébiles auxquels on est prédéterminé par un autre ne sont pas libres.

Cette même parité, cette même notion de la liberté suffit pour faire voir la fausseté des assertions suivantes du même écrivain. *Dans cet état-ci, toutes les fois qu'on agit avec l'usage de raison, on est libre, on est indifférent, on n'est point nécessité par quelque objet que ce soit, parce qu'il reste en nous un vrai pouvoir* (1). Sect. 7, p. 1, pag. 142. *Dans l'état où nous sommes, dès que l'homme agit en hom-*

me, il est libre. Ibid., pag. 281. Assertions qui réduisent dans l'état présent le franc arbitre au seul volontaire, accompagné de l'usage de raison, et qui, en cela, contredisent non seulement la foi, l'expérience, le sens intime, mais encore l'idée ordinaire, le langage commun sur la liberté. *L'homme agit en homme, lorsqu'il désire d'être heureux: ose-t-on dire qu'il le désire librement? L'homme agit en homme, lorsqu'il juge que les axiomes, les premiers principes et leurs conséquences évidentes sont vraies: ose-t-on dire qu'il lui est libre de juger autrement? L'homme agit en homme, lorsque, absolument résolu de parvenir à une fin, il prend un moyen qu'il voit évidemment être le seul capable de l'y faire parvenir, et en qui il n'aperçoit rien qui l'en détourne; oserait-on dire qu'il lui est libre de ne le pas prendre? Nous sommes libres, dit M. Bossuet, à l'égard de tous les sujets sur lesquels nous pouvons douter et délibérer.* Nous ne le sommes donc pas à l'égard des sujets sur lesquels nous ne pouvons douter et délibérer. Tels sont ceux qui viennent d'être donnés pour exemples, et qui excluent nécessairement tout doute, toute délibération, quoiqu'ils renferment l'usage de la raison.

Le système du même auteur n'ôte pas seulement à l'homme sa liberté, il ravit encore à Dieu sa sainteté; car en quoi consiste cette divine perfection qui, selon Moïse (1), éclate en Dieu magnifiquement? N'est-ce pas en ce que Dieu s'aimant souverainement lui-même comme le souverain bien, abhorre souverainement le péché comme le souverain mal, et n'en peut être la cause ou l'auteur. Or, par la prémotion physique, 1^o il n'est pas moins la cause du péché, par exemple, d'un acte de blasphème, que la volonté humaine qui est supposée le produire, puisque lui-même produit autant qu'elle tout le matériel de cet acte; et qu'à l'égard de tout le formel, qui consiste, selon cet auteur, dans la privation de conformité à l'ordre, elle n'en est pas plus cause efficiente que lui, et qu'il en est autant cause morale, cause efficiente qu'elle, puisqu'il produit aussi librement qu'elle tout le matériel de cet acte essentiellement mauvais, auquel tout ce formel est nécessairement, inséparablement attaché. 2^o Dieu est plus cause de cet acte que l'homme, puisqu'il en est cause

(2) Moïse ne dit pas que Dieu est magnifique dans les trésors de sa sagesse, dans les merveilles de sa puissance, dans les chefs-d'œuvre de sa miséricorde, ni dans aucun autre de ses divins attributs. Il s'arrête à la sainteté, *magnificus in sanctitate*, et nous ne devons pas en être surpris, dit S. Chrysostôme, expliquant ce passage; car la sainteté est dans les attributs de Dieu ce qu'il y a de plus digne de nos hommages; et même tous les autres attributs que Dieu possède ne sont dignes de nos adorations, que parce qu'ils sont inséparables de sa sainteté. Sa puissance sans sainteté ne serait que tyrannie, sa justice que cruauté, sa sagesse que mauvaise ruse, sa véracité que fourberie, ses miracles que des enchantements, ses prophéties que des impostures; tant il est vrai que la sainteté est, pour ainsi parler, la base de l'Être divin et l'ame de toutes ses autres adorables perfections. Voyez notre 111^e Instruction sur l'Incarn., col. 441 et suivantes.

(1) N'ai-je pas le pouvoir de me précipiter par une fenêtre, de m'arracher les yeux, de me brûler à petit feu? Et cependant jamais réduirai-je à l'acte ces sortes de pouvoirs? Si j'avance que je n'ai pas de tels pouvoirs, je me sens démenti au fond de mon âme par un témoignage intérieur. Ibid., p. 49. Nous avons montré ci-dessus ce qu'on doit penser de tels pouvoirs, qui ne sont vrais que lorsqu'ils sont accompagnés de motifs capables d'engager à en faire usage par la vue d'un bien ou honnête, ou utile, ou délectable.

première, indépendante, déterminante, et l'homme n'en est que cause seconde, subordonnée, déterminée par une opération antécédente à la sienne. 3^e Dieu qui produit cet acte essentiellement mauvais, et qui détermine infailliblement l'homme à le produire, en est plus cause que le démon qui ne le produit pas physiquement, et qui en ne faisant qu'exciter, que pousser l'homme à le produire, sans l'y déterminer, n'en est pas tant l'auteur que l'instigateur.

L'écrivain que nous réfutons s'efforce en vain d'appuyer son système de la prémotion physique sur l'autorité de S. Thomas. Le texte qu'il en cite et que nous avons rapporté ne prouve que la subordination de toute cause seconde à la cause première, et par conséquent de l'âme de l'homme à Dieu, dont elle dépend dans tous les actes de sa volonté. Pourquoi? c'est que, encore qu'elle ait par le bienfait de la création et par celui de la conservation la faculté de vouloir, elle ne voudrait pourtant faire rien de bon ou de mauvais, si Dieu ne la mettait en état de le vouloir, tant par l'impression habituelle du désir de la béatitude, à l'amour de laquelle il la nécessite, que par la connaissance actuelle du bien et du mal, dont il lui laisse l'option. Le choix qu'elle fait du mal en péchant, ne vient pas de cette connaissance qui est bonne, ni de tous les autres dons que l'homme a reçus de Dieu, puisque il ne tenait qu'à lui de faire avec elle et avec eux le bien, qu'un autre homme également disposé de corps et d'esprit peut être supposé faire sans avoir reçu pour y consentir plus de dons et de secours. Lors cependant que celui-ci a consenti à faire le bien, il a été aidé dans ce consentement par les forces tant accidentelles qu'essentielles que Dieu lui a données; mais celui qui consent au mal n'est point aidé dans ce consentement par ces forces accidentelles surajoutées de la part de Dieu, qui les lui donne au contraire pour n'y pas consentir, et à qui l'abus que cet homme en fait ne peut par conséquent être attribué. L'abus qu'il fait aussi de sa faculté de consentir au mal ne doit point être attribué à Dieu, puisque ce n'est point de Dieu qu'il tient cette faculté, cette imperfection de pouvoir consentir au mal, mais il la tient de sa propre nature qui, étant essentiellement limitée, parce qu'elle est tirée du néant, a nécessairement pour apanage l'imperfection de pouvoir faillir et pécher (1). Lors donc qu'il pèche en consentant à faire le mal, Dieu ne concourt à cet acte de consentement que dans ce qui s'y trouve de bon soit physiquement, soit moralement, ainsi que nous l'expliquons dans la suite.

Remarquons seulement ici qu'il en est de Dieu à l'égard de l'homme faisant le mal comme d'un habile maître écrivain à l'égard d'un apprenti faisant une mauvaise écriture, parce qu'au lieu de suivre le bon mouvement imprimé par son maître à sa main,

il y résiste, et, par la libre détermination de sa volonté, donne à sa plume une motion ou direction opposée à celle que lui donne son maître. Oserait-on dire que celui-ci est l'auteur, la cause de cette mauvaise écriture, parce qu'il a mis dans la main de son apprenti la plume qui a servi à la former, et que lui-même l'a tenue dans le temps même que cet apprenti résistait au mouvement qu'il lui avait imprimé? N'est-il pas évident que la défectuosité de cette écriture doit être attribuée à l'apprenti qui, en résistant au mouvement donné par son maître à sa plume et à sa main, a été l'unique cause des défauts qui s'y trouvent, et dans lesquels tout ce qu'a fait son maître n'a influé que comme moyen indifférent ou condition *sine qua non*. De même tout ce que Dieu fait et opère en la volonté d'un homme qui pèche et à qui il conserve alors son franc arbitre, ses perceptions, ses modalités, les lumières de sa raison et les mouvements de sa conscience qui le portent au bien, n'influe dans son acte de péché que comme moyen indifférent ou condition sans laquelle cet homme, n'existant pas ou n'étant pas libre, ne pècherait pas, ne se déterminerait pas à cet acte qui, selon S. Thomas, *Non est ab alio determinante* (proinde non a Deo), *sed ab ipsa voluntate*. Il ne doit donc pas plus être attribué à Dieu comme à sa cause, que la mauvaise écriture de l'apprenti qui se détermine librement à résister au bon mouvement que lui donne son maître, et à produire en sa main et en sa plume une motion ou direction tout opposée, ne doit être attribuée à cet habile maître, qui a fait de son côté tout ce qu'il devait pour que cette écriture ne fût pas défectueuse.

Mais objecteront les partisans de Bayle qui dit que *Dieu meut au péché*, cela n'est-il pas vrai dans le sentiment des thomistes qui soutiennent la prémotion physique? C'est l'objection qu'on fit à ceux-ci dans les Congrégations de *Auxiliis*, et à laquelle le célèbre Lemos répondit que rien n'empêche de n'admettre cette prémotion que pour les bonnes actions, et non pour les mauvaises. Les thomistes modernes s'en tiennent communément à cette réponse; et s'ils réussissaient à la concilier avec leurs autres principes, ils lèveraient là-dessus toutes les difficultés. Plusieurs se flattent de les lever par l'opinion que Bellarmine expose comme bien probable, et selon laquelle la motion divine applique et détermine à tout acte positif, la volonté humaine qui toutefois la reçoit librement; parce qu'il dépend d'elle de la recevoir ou de ne la pas recevoir. La manière dont elle la reçoit sans préjudice à sa liberté n'est autre chose, dit ce savant cardinal, qu'une certaine détermination négative, laquelle précède et l'influence de Dieu, et l'acte positif que la volonté produit. Cette manière consiste en ce que la volonté permet ou ne permet pas qu'elle soit mue par l'objet que la raison lui présente. Cette détermination est dite négative, parce qu'elle ne consiste point dans un acte positif, mais dans la négation de l'acte, quoique la volonté ne soit pas moins libre pour agir que

(Trente-deux.)

(1) Voyez notre 2^e Instruction sur l'Incarnation col. 361 et suivantes.

pour n'agir point. Cette détermination négative est un non usage de la règle de la raison. Or il ne faut pas, ajoute-t-il, chercher d'autre cause que la liberté de la volonté, de ce non usage de la raison, qui produit dans la volonté une élection déréglée; parce qu'il est au pouvoir de la volonté de permettre ou de ne pas permettre qu'elle soit mue par cette influence de Dieu.

Voici la raison pour laquelle il soutient qu'il ne faut point de motion de Dieu à la volonté pour ne permettre pas que la motion de Dieu la meuve. *Il ne peut y avoir, dit-il, aucune disposition positive qui soit requise par avance avant l'influence de Dieu, puisque rien de positif ne peut se faire sans Dieu. Ainsi l'unique chose requise par avance est la disposition négative. C'est par là que la volonté est libre et qu'elle se détermine elle-même, quoique Dieu la meuve et l'applique à agir, parce que la motion de Dieu est elle-même au pouvoir de la volonté, ou que notre volonté, comme dit Cajetan, se sert librement de la motion de Dieu. Car si la volonté permet qu'elle soit mue par l'objet présenté, Dieu l'applique et la meut pour l'acte. Si au contraire elle ne le permet pas, Dieu ne l'applique, ni ne la meut. C'est pourquoi S. Thomas conclut que, dès qu'on suppose la motion de Dieu, il est impossible que la volonté ne soit pas mue, parce que la motion n'a lieu que quand la volonté libre permet son impression par sa non-résistance purement négative. Il est néanmoins possible dans un sens absolu, dit notre auteur, que la volonté ne se meuve pas pour agir, parce que la volonté peut ne se disposer point par une détermination négative à recevoir la motion de Dieu..... L'opération est libre, parce que l'influence de Dieu ne vient point, à moins que la volonté ne se soit auparavant disposée à la recevoir par une détermination négative.*

Après avoir rapporté les textes de Bellarmin en la manière dont les a traduits M. de Fénelon qui n'approuve ni ne condamne l'opinion qui y est soutenue, nous suivrons là-dessus son exemple, et nous laissons à votre choix, mes très-chers frères, de l'adopter ou de la rejeter. Nous nous bornons à exposer trois objections qui la combattent fortement.

La première objection attaque le principe sur lequel Bellarmin appuie son sentiment. Il soutient que le premier défaut sur lequel il faut rejeter la cause de tout péché, est de ne pas faire attention à la règle de la raison. Or cela n'est pas généralement vrai; car il y a des personnes qui, quoique elles fassent cette attention, ne laissent pas de pécher, et peuvent s'approprier ces paroles d'un poète : *Video meliora, proboque, deteriora sequor.* Mais on ne peut pas leur faire l'application de ce texte de l'Ecriture : *Noluit intelligere, ut bene ageret (Psal. 35, 4).* D'ailleurs ce défaut d'une attention qu'on peut et doit avoir n'est pas seulement cause du péché; il est lui-même un péché, parce qu'il est une transgression de la loi naturelle, qui ordonne d'être attentif lorsqu'on le peut et

qu'on le doit. Ce péché qui, selon le langage de l'Ecole (1), est une pure omission libre, peut être nommé, si on le veut, détermination négative; mais il est distingué du péché de commission, lequel est un acte de détermination positive : tel est, par exemple, celui par lequel on juge que Dieu est cruel; tel est encore le péché de la haine de Dieu, péché tout à fait distinct de celui qui l'a précédé, et qui consistait dans un défaut d'attention qu'on pouvait et devait avoir. Péché par conséquent à l'égard duquel la difficulté que Bellarmin a prétendu résoudre par sa distinction de détermination négative et de détermination positive, conserve toute sa force.

La seconde objection est tirée de l'hypothèse suivante. Supposons, ainsi que l'a supposé S. Augustin, que de deux hommes également affectés d'esprit et de corps, attaqués également de la même tentation, l'un y succombe, l'autre la surmonte. Pourquoi celui-là n'a-t-il pas reçu la motion divine par laquelle celui-ci surmonte la tentation? C'est, suivant l'opinion dont il s'agit, qu'il a eu une détermination négative consistant dans un simple non usage de la raison. Donc si les partisans de cette opinion veulent raisonner conséquemment, celui qui a surmonté la tentation a reçu la motion divine parce qu'il a fait usage de la raison. Or cet usage de la raison qui consiste à s'appliquer, à réfléchir, à examiner, à comparer le pour et le contre, à se bien décider, n'est pas une détermination négative, mais un acte positif. Ils ont donc tort de soutenir que rien de positif ne peut se faire sans cette motion de Dieu qu'ils appellent détermination.

La dernière objection est puisée dans des textes de l'Ecriture : *Dieu a mis devant vous l'eau et le feu afin que vous portiez la main du côté que vous voudrez. La vie et la mort, le bien et le mal, sont devant l'homme. Ce qu'il aura choisi lui sera donné (Eccli. 6, 16, 17).* Ces mots, *porter la main, choisir*, n'offrent-ils pas à l'esprit l'idée d'un acte positif de détermination par lequel la volonté qui pouvait opter à son gré entre l'eau et le feu, entre la vie et la mort, entre le bien et le mal, préfère l'un à l'autre? La même idée ne se présente-t-elle pas à l'esprit lorsqu'on lit dans le prophète Daniel (*Cap. 13, v. 9*) les expressions suivantes? *Ils (les juges infâmes qui tentèrent Suzanne) renversèrent leur pensée, leur sentiment, et ils détournèrent les yeux pour ne point voir le ciel, et pour ne se pas souvenir des justes jugements de Dieu.* Enfin, lorsqu'on lit dans l'Ecriture que les Israélites *endurcirent leurs cœurs*, le sens propre et naturel d'un acte positif, que présente à l'esprit la signification de ces mots, *ils endurent*, n'exclut-il pas l'idée d'une détermination purement négative?

Plusieurs de ces objections attaquent aussi le sentiment d'un auteur (*de l'Origine du mal, p. 116*) qui, après avoir exposé la difficulté de Bayle, répond qu'elle disparaît en

(1) Omissio pura libera.

ne supposant de la part de Dieu que le mouvement nécessaire qu'il nous imprime, ou l'amour du bien en général qu'il nous laisse les maîtres de diriger et de modifier à notre gré. Le mouvement, dit-il, est bon physiquement, et moralement conforme à l'ordre; la détermination par laquelle nous le divisons, ou nous le dirigeons d'une manière contraire aux desseins de Dieu, vient uniquement de notre choix. Tout le tort vient de nous qui le fixons aux créatures, au lieu de nous laisser aller à toute la force qui nous conduirait au Créateur.

Tout ce qui vient de Dieu dans cette détermination est donc bon; ce qu'il y a de mauvais vient uniquement de nous. Pour éclaircir davantage cette matière, supposons que Dieu ayant imprimé à des atomes quelconques un mouvement en ligne droite avec la liberté de le diriger de quel côté ils voudront, leur ait cependant prescrit de se mouvoir en forme de carré, ou parallèlement à eux-mêmes; supposons encore que ces atomes, au lieu de suivre les ordres de Dieu, abusant de leur liberté, mettent des obstacles continuels à la direction de leur mouvement en ligne droite, et décrivent par conséquent des lignes circulaires au lieu des parallèles qu'ils devaient suivre.

Il est évident que dans cette hypothèse le mouvement qui vient de Dieu est physiquement bon, et relativement conforme à l'ordre; mais la direction qui vient des atomes; soit positivement, soit par les obstacles qu'ils mettent au mouvement en ligne droite, est seule défectueuse. Nous sommes ces atomes: les impressions que nous recevons de Dieu, et la liberté qu'il nous donne n'ont rien que de bon, l'usage seul que nous en faisons est quelquefois mauvais.

Mais tout ce que dit cet auteur paraît plus propre à éluder la difficulté qu'à la résoudre. La comparaison dont il se sert milite plus contre lui que pour lui. Les atomes dont il parle et qu'il suppose mettre par l'abus de leur liberté des obstacles continuels à la direction de leur mouvement en ligne droite, ne pourraient mettre ces obstacles que par une détermination libre à résister à cette direction. Mais cette détermination libre, cette résistance volontaire, serait ou quelque chose ou un rien. On ne peut dire que ce serait un rien: car mettre des obstacles par un rien, ce n'est pas en mettre. Reste donc à dire que ce serait quelque chose de réel, de positif qui, par conséquent, selon les principes de cet auteur, devrait être attribué non aux seuls atomes, mais aussi à Dieu, au cas qu'il opère physiquement, positivement, tout ce qu'opèrent ainsi les causes secondes.

Les mêmes raisons nous portent à rejeter le sentiment du P. Mallebranche, réfuté solidement par Bayle dont nous avons rapporté le raisonnement, par les Encyclopédistes dont nous citons le passage (1), et

(1) Si la volonté peut arrêter le mouvement qui lui est communiqué, ou le diriger du côté qu'il lui plaira, pourquoi ne pourra-t-elle pas se le donner à elle-même? L'un n'est pas plus difficile que l'autre...

par un philosophe moderne (1), qui traite avec beaucoup de netteté et de précision le pour et le contre des différentes opinions sur le concours. Il prouve bien que le formel du péché n'est pas une pure privation de la rectitude due. Car qu'entend-t-on par ces mots *rectitude due*, sinon la conformité à la loi? Conformité qui est dite due, parce que la loi oblige et que nous devons lui conformer nos actions. La privation donc de la rectitude due n'est autre chose que la privation de la conformité, ou, ce qui revient au même, que la non-conformité à la loi. Or le formel du péché n'est pas la non-conformité à la loi; car le formel du péché est ce qui constitue péché un acte libre. Mais un acte libre n'est point constitué péché par la non-conformité à la loi, puisque cette non-conformité à la loi se trouve dans un acte qui n'est point péché, par exemple, dans un acte ou mouvement indélébile, lequel n'est conforme à aucune loi, n'y ayant aucune loi qui ordonne de l'avoir, aucune qui défende de l'avoir, aucune dont il soit à cet égard l'objet. De même que parmi trois chasubles dont la première est blanche, la seconde verte, la troisième noire, ce qui différencie et constitue formellement cette dernière en sa qualité de noire n'est pas sa non-conformité à la chasuble blanche, puisque cette non-conformité se trouve aussi dans la chasuble verte, dont elle est toutefois distinguée. De même encore que ce qui constitue la chasuble noire est son opposition à la blancheur de la première; ainsi ce qui constitue péché un acte libre est son opposition à la loi: opposition qui ne doit pas moins être dite relation réelle et indépendante de notre pensée que la conformité à la loi. De même encore que si deux personnes eussent concouru ensemble à faire la seconde chasuble, et si elles étaient supposées l'avoir faite non verte, mais blanche, elles seraient l'une et l'autre causes de la relation provenant de la conformité de cette seconde chasuble à la première de couleur blanche; ainsi en supposant qu'ensuite elles concourussent ensemble à faire la chasuble noire, il est clair que l'une et l'autre seraient pareillement causes de la relation provenant de l'opposition de cette troisième chasuble noire à la blancheur de la première.

Que faut-il conclure de là? que ce n'est pas justifier Dieu d'être cause du péché que de dire qu'il est bien cause de l'action du péché, mais non de sa malice, ou de son formel qui n'est rien de positif; car on pourrait par la même raison justifier le pécheur en disant qu'il n'est pas non plus cause du formel ou de la malice du péché. En second lieu, si être cause de la loi et de l'action qui

Lorsque on suppose une fois de l'activité dans l'ame, je ne vois pas pourquoi elle aurait besoin d'une action étrangère pour se déterminer, et pourquoi elle ne se suffirait pas à elle-même dans une action naturelle: *Ipsa suis pollens opibus, nil indiga causæ*. T. 13, p. 292.

(1) Philos. auctore Ant. Segui: *Metaph. special.*, p. 418.

est contraire à la loi ne rend point Dieu cause de la malice de l'action ; par la même raison être cause de la loi et de l'action conforme à la loi, ne rend point Dieu cause de la bonté de cette action. C'est néanmoins ce que les défenseurs du concours prévenant ou concomitant font hautement profession de rejeter : en quoi il est visible qu'ils ne raisonnent pas conséquemment. Car s'ils avouent que la bonté morale d'une action est quelque chose de positif, ils doivent faire le même aveu à l'égard de la malice morale d'une action, puisque cette malice n'est pas moins une relation réelle que cette bonté. S'ils ne l'avouent pas et s'ils soutiennent que cette bonté n'est qu'une négation ou une privation qui ne peut avoir de cause, ils doivent convenir que Dieu n'en est pas plus cause qu'il ne l'est de la malice morale. S'ils reconnaissent que l'homme faisant une action opposée à la loi pèche, parce qu'il est cause de cette malice morale qui consiste dans la relation provenant de l'opposition de son action à la loi, ils doivent aussi reconnaître que Dieu en faisant cette même action pèche, parce qu'il est cause de cette même malice morale provenant de cette même relation. Que l'on fasse ici l'application de l'exemple ci-dessus allégué de deux personnes qui, faisant ensemble une chasuble noire, sont l'une et l'autre causes de la relation provenant de l'opposition de la noirceur, et l'on verra que la parité est entière. Que l'on fasse aussi attention aux autres exemples (1) qu'emploie le savant auteur de

la Philosophie, imprimée par l'autorité de feu monseigneur l'évêque de Toul, à l'usage de son séminaire, et l'on ne sera pas surpris que nous soutenions comme lui le sentiment de plusieurs autres philosophes renommés, qui n'admettent point le concours immédiat de Dieu pour les actes de péché. Ce sentiment soutenu par de célèbres théologiens (1), spécialement par Prepositivus, chancelier de l'Université de Paris, par Aquila, par le fameux Lemos, et par un grand nombre de thomistes, nous paraît de même qu'à lui, bien conforme à la foi et à la raison.

Pour le prouver, citons d'abord les textes de l'Écriture. D'une part, ils énoncent que Dieu trois fois *saint et magnifique en sainteté, ne veut pas l'iniquité*, mais qu'il la *hait*, la défend et la punit. D'une autre part, ils enseignent que Dieu ne *hait rien de ce qu'il a fait*, mais qu'il *se délecte, se complait dans ses œuvres* (2). Or par le concours immédiat (de l'aveu de ses défenseurs) Dieu fait, opère physiquement tout l'acte du péché d'athéisme ; il n'en est pas moins la cause physique, immédiate, totale que la volonté de l'athée. Cet acte est donc son ouvrage ; Dieu donc l'aime et le hait tout à la fois ; il s'y complait et il l'abhorre. Quoi de plus contradictoire !

Qu'on ne recoure pas, pour sauver cette contradiction, à la distinction du physique et du moral, en disant que Dieu opère le physique de cet acte, considéré en général et bon sous cet aspect ; car ni cet acte ni aucune chose n'existe en général ; cette existence en général n'est qu'une abstraction et qu'un être de raison. Tout ce qui existe a une existence particulière, singulière, individuelle. Si donc Dieu opère le physique de cet acte d'athéisme, il l'opère tel qu'il est en particulier. Il en opère aussi le moral, il est la cause (déficente) de sa malice, parce qu'il produit sciemment et librement (de même que l'athée) le physique de cet acte, auquel

retur, quia nempe inter dictam impositionem oneris et fractionem costarum, inter dictam impulsione et submersionem supponitur connexio necessaria ; ita quod ob necessariam connexionem formalis et materialis alicujus actionis, nemo potest istam ponere quin eo ipso sit auctor ejus moralitatis.

(1) Leurs textes sont rapportés par M. de Launoi, dans son Apologie de Durand.

(2) Ces textes, il est vrai, peuvent s'entendre des substances et des natures, soit spirituelles, soit corporelles, et non pas précisément de leurs modifications ou entités morales. Mais la raison que donne l'auteur sacré, pourquoy Dieu ne les hait point, mais y met sa complaisance, parce que ce sont ses œuvres, et que c'est lui qui les a faites, milite pareillement pour toutes les modifications qu'il fait et qui sont ses œuvres. Quoique donc elles soient essentiellement mauvaises dans l'ordre moral, si c'est lui qui les fait, les textes qui disent qu'il ne hait rien de ce qu'il fait, font entendre clairement qu'il ne les hait point.

L'Écriture dit encore que toutes les œuvres de Dieu sont *bonnes, très-bonnes, parfaites* (Gen. 1, 31). Ces modifications donc essentiellement mauvaises très-mauvaises, très-vicieuses, seraient, si elles étaient les œuvres de Dieu par son concours immédiat, en même temps *bonnes, très-bonnes, parfaites* (Deut. 32, 4). Quoi de plus insoutenable !

(1) Non potest produci subjectum alienius relationis, cujus jam existit terminus, quin agens idem censetur relationis quatenus existentis auctor. Sic qui parietem (A) dealbat, censetur producere relationem similitudinis inter parietem (B) jam existentem, et parietem (A). Ergo cum Deus per concursum immediatum producat materiale alienius actionis, hoc ipso influxu existentiam largitur moralitati hujus actionis, quæ sita est in mera relatione cum lege : adeoque sicut censetur auctor *formalis* actionis bonæ, quia non potest *materiale* hujus actionis producere quin et existentiam concedat relationi conformitatis cum lege, cujus subjectum est hæc actio, ita est de actione mala. Et vero in sententia concursus immediati, tam positive producit Deus *materiale* peccati quam creatura. Atqui homo non censetur auctor *formalis* peccati, nisi quatenus producit ejus *materiale* ; non enim putandum est hominem alium actum elicere quo producat *materiale* peccati, et alium quo producat *formale* ; unico actu ponit *materiale* peccati et censetur consequenter ponere ipsam ejus relationem difformitatis cum lege. Cum itaque Deus idem facere statuatur adversarii ac peccatores, aut hi absolvendi essent, aut Deus una damnandus. Hujus doctrine ultima ratio est quod (ut infra ostendemus) detur discrimen naturale inter bonum et malum morale, seu (quod idem est) independenter ab agente quovis, actus humani dicunt ordinem aut conformitatis, aut difformitatis cum lege. Ordo ille fundatur in ipsa actus moraliter, id est, suis cum omnibus circumstantiis spectati natura. Igitur odium, v. g. cum vitiosa relatione ita conjunctum est ut non nisi abstractione ab ea distingui queat. Sicut igitur qui humeris alicujus onus imponeret unde videret sequi necessario cratem ei costarum frangi, censeretur et reipsa foret fractionis costarum causa ; qui alium in margine fluvii ambulante pelleret, submersionis necessario sequentis itidem causa judica-

ce moral, cette malice est inséparablement attachée.

Qu'on ne dise pas que l'opération de Dieu produisant cet acte n'est point libre, mais qu'elle est déterminée par celle de la volonté de l'homme; car si la volonté humaine déterminait par son action Dieu à agir, son action précéderait d'une priorité de raison et de causalité l'opération divine. Le concours donc de Dieu ne serait ni prévenant, ni concomitant, ni nécessaire à cette volonté pour agir, ni par conséquent tel que l'exige le sentiment que nous combattons, selon lequel il n'y a pas d'action, pas même le moindre commencement d'action, sans que Dieu y concoure immédiatement.

Qu'on n'allègue point que l'acte de péché n'est pas l'ouvrage de Dieu en tant qu'il est péché, c'est-à-dire en tant qu'il renferme un défaut de conformité à la loi: défaut qui, n'étant qu'une privation ou qu'une relation, n'a pas une cause efficiente, mais seulement une cause déficiente. 1° Cette allégation ne prouve rien, parce qu'elle prouve trop; savoir, qu'un acte de vertu dont la bonté consiste pareillement dans une relation de conformité à la loi, n'est pas, en tant qu'être moral, l'ouvrage de Dieu. Elle prouve encore trop, savoir, qu'un acte de péché n'est pas, en tant qu'être moral, l'ouvrage de la volonté humaine, qui ne peut être que cause déficiente de cet être moral, s'il ne consiste que dans une relation de non-conformité à la loi. 2° Nous avons ci-dessus montré qu'il ne consiste pas dans cette relation de non-conformité, mais dans la relation d'opposition à la loi: opposition qui, renfermant de la part de la volonté pécheresse une tendance positive vers l'objet défendu, est une relation réelle, indépendante de notre esprit, et produite par une cause efficiente dans l'ordre moral. Si donc Dieu, par un concours immédiat, produit avec la volonté pécheresse cette tendance positive, il est avec elle et autant qu'elle dans l'ordre moral, cause efficiente de la même relation réelle, qui ne résulte pas moins de son action que de celle de la volonté, et qui par conséquent, en tant qu'être moral, n'est pas moins son ouvrage que celui de la volonté. Ce qu'il y a de désordonné dans l'acte vicieux de la volonté pécheresse, devrait être attribué à Dieu, quand même, sans le produire, il n'aurait fait que la pousser, l'exciter à sa production, à plus forte raison si lui-même le produit avec elle et autant qu'elle.

Que nul ne dise, lorsqu'il est tenté, que c'est Dieu qui le tente, le pousse au péché; car Dieu ne tente personne, mais chacun est tenté par sa propre concupiscence, qui l'empêche et qui l'attire au mal (Jacobi 1, 13, 14). Ce texte de S. Jacques prouve que la concupiscence n'est point l'ouvrage de Dieu, que ce n'est pas Dieu qui la produit; car si Dieu la produisait, le raisonnement de cet apôtre n'aurait aucune force; et l'homme à qui il défendait de dire que c'est Dieu qui le tente, aurait été en droit de lui répondre: Dieu, il est vrai, ne me tente pas immédiatement

par lui-même, mais il me tente médiatement par la concupiscence. Elle est son ouvrage, il est donc le premier auteur du mouvement désordonné par lequel elle pousse au mal, et c'est à lui plutôt qu'à elle qu'on doit imputer la tentation qui est son effet; de même que l'enfoncement d'un clou dans un mur doit être plutôt attribué à la main qu'au marteau, quoique il soit produit immédiatement par le marteau et médiatement par la main qui, étant le premier mobile, est la principale cause de l'effet que l'un et l'autre opèrent. Ainsi la concupiscence, c'est-à-dire le penchant désordonné que S. Augustin appelle *libido*, ne peut avoir Dieu pour auteur. Or, les mêmes raisons qui démontrent qu'il est indigne de Dieu de la produire, et que nous avons exposées ailleurs (*Col. 406*), démontrent aussi que la production de l'entité physique d'un acte de péché (essentiellement désordonnée), est pareillement indigne d'un être souverainement saint et infiniment amateur de l'ordre.

Si l'on nous objecte qu'il s'ensuit de notre opinion qu'il y a des entités physiques, des modalités, par conséquent des choses que Dieu n'a pas faites, ou qu'il ne fait pas et qui ne sont pas son ouvrage; ce qui est contraire au texte de l'Écriture: *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil*: nous répondons 1° que, selon le texte suivant de M. Collet (*Tract. de pecc.*, part. 1, p. 425), on a dans son sentiment contraire au nôtre, la même objection à résoudre, puisqu'il avoue qu'il y a dans la volonté qui pèche quelque chose que Dieu ne fait pas. *Ens omne secundum præcisam rationem entis à Deo producitur, quia ut sic subjacet operationi divinæ, et per actionem ejus directe et immediate attingitur; verum non ideo quidquid est ens, sub quocumque respectu à Deo produci debet, aut potest, quia actus creaturæ ita sunt creaturæ, sub certis respectibus, ut sub iisdem Dei esse non possint. Sic vitalitas, prout est vitalitas, non petitur ex efficientia Dei, sed ex eo quod voluntas in tali actu exercendo vitaliter se moveat, et tendat in objectum.* Selon cet auteur, l'acte vital, en tant qu'il est vital, a pour cause efficiente non Dieu, mais la volonté seule. Ce qu'il y dit, que tout être en général est (sous la raison précise d'être) produit de Dieu, n'est qu'une vaine subtilité, puisque tout être a une existence ou réalité particulière, singulière, individuelle. *L'universale à parte rei* est une chimère. Aucun être n'existe en général: aucun n'est produit de Dieu sous cette raison précise d'être, qui n'est qu'une abstraction incapable de réaliser ce qui n'est pas réel; mais l'acte vital, en tant que vital, a une réalité, une existence que M. Collet reconnaît n'être point faite ou produite de Dieu. Il a donc à résoudre comme nous la présente objection.

Nous répondons 2° avec saint Thomas, que ce texte *Omnia per ipsum facta sunt*, doit s'entendre des substances tirées toutes du néant par création, et non des modalités extraites par éduction d'un être déjà exis-

tant. *Fieri*, dit-il, *proprie loquendo, non est nisi rei subsistentis cuius est et esse. Unde formæ naturales non fiunt; sed compositum; ipsæ verò formæ educuntur* (in 2 Sent., dist. 1, a. 3). Si Dieu faisait les modalités comme il fait les substances à qui il donne l'existence sans qu'elles y contribuent en rien, elles ne contribueraient aussi en rien à l'existence de leurs modalités. Ce qui est faux de l'aveu même de ceux qui font l'objection dont il s'agit.

Nous répondons enfin aux textes sacrés qu'on nous objecte par d'autres passages, où il est dit que Dieu ne peut se renoncer, se contredire lui-même, *Seipsum negare non potest*. Or si l'être physique de la détermination d'une volonté qui pèche en faisant un acte essentiellement mauvais; tel qu'est le mensonge ou la haine de son Créateur, était l'ouvrage de Dieu; si Dieu la produisait réellement par un concours antérieur ou simultané, Dieu se renoncerait, se contredirait lui-même, parce qu'il ferait et ne ferait pas sa volonté. Il la ferait puisqu'il voudrait produire cette entité, et qu'il ne la produirait que par sa volonté: il ne la ferait pas; puisqu'il ferait un acte dont l'entité, en tant qu'elle est désordonnée, lui déplait nécessairement. Répondre que cette entité de la haine de Dieu est bonne si on la considère en elle-même, en général, et qu'elle n'est mauvaise qu'en tant qu'elle est telle haine particulière, et dirigée par la volonté humaine vers Dieu, ce n'est pas résoudre; ce n'est que reculer la difficulté; car l'entité de cette haine particulière et de sa direction vers Dieu n'est-elle produite que par la volonté humaine? En ce cas; plus de concours divin, et nos adversaires ont tort d'en soutenir la nécessité pour tout ce qui émane de cette volonté: ou est-elle aussi produite de Dieu? En ce cas, Dieu produit cette entité essentiellement mauvaise, vicieuse, perverse dans l'ordre moral. Comment accorder une telle production; digne du mauvais principe des manichéens; avec la sainteté infinie de l'Être souverainement parfait? Comment la concilier avec les textes que nous avons cités et qui prouvent contre Bayle que, lorsque Dieu n'empêche pas une créature libre de se déterminer elle-même, par sa seule volonté à offenser son Créateur, *il ne fait autre chose que permettre qu'elle pèche*, c'est-à-dire qu'il n'agit pas alors lui-même, mais que seulement il la laisse agir et abuser par sa seule faute de sa liberté. Son franc arbitre, tiré du néant et doué d'une activité naturellement imparfaite et radicalement défective, se suffit à soi-même comme dit S. Augustin, pour concevoir et faire sortir de son sein le péché, sans que Dieu concoure ou opère avec lui l'enfantement de ce monstre qu'il abhorre comme l'ennemi capital de sa sainteté, et dont par conséquent il ne veut et ne peut vouloir procurer l'existence. *Seipsum negare non potest* (2 Tim. 2, 13). *Non Deus volens iniquitatem tu es* (Psal. 5, 5).

Aux textes de l'Écriture ajoutons le ca-

non du concile de Trente qui a frappé d'anathème cette proposition de Mélancthon: *Dieu fait en nous les mauvaises œuvres comme il fait les bonnes; non seulement en les permettant, mais encore en les opérant véritablement et par lui-même*. Proposition condamnée dans le sens de son auteur, qui n'admettait pas de différence entre faire les mauvaises œuvres et les permettre. Différence que nous avons expliquée ailleurs, et qui, selon S. Thomas (1), consiste en ce que les faire, c'est de la part de Dieu vouloir que l'homme les fasse, et ne pas vouloir qu'il ne les fasse point; au lieu que les permettre, ce n'est ni vouloir que l'homme les fasse, ni ne pas vouloir qu'il ne les fasse point, mais seulement vouloir les lui laisser faire. Or, Dieu ne se bornerait pas à vouloir laisser l'homme les faire, si Dieu les faisait aussi par lui-même, et aussi véritablement que l'homme. Cependant, s'il y concourait immédiatement, il les ferait par lui-même et aussi véritablement que l'homme, puisqu'il en produirait autant que l'homme tout le physique et conséquemment tout le moral qui y est inséparablement attaché. Il ferait donc quelque chose de plus que vouloir le permettre, que vouloir seulement laisser l'homme les faire.

Il y aurait toutefois, à la vérité, cette différence entre Dieu et l'homme, que Dieu les ferait avec une bonne intention qui serait de tirer du mal un plus grand bien. Mais outre qu'il n'est jamais permis à qui que ce soit de faire le mal, quelque bonne intention qu'on ait en le faisant, d'ailleurs Mélancthon, auteur de cette proposition, ne niait pas, au contraire il convenait (2), ainsi que Luther, que Dieu avait cette bonne intention: ce n'est donc pas en ce sens ni pour ce sens, que sa proposition blasphématoire a été condamnée par le Concile de Trente, mais à cause qu'en attribuant à Dieu l'opération des mauvaises actions comme celle des bonnes, elle le faisait auteur du péché.

Au canon de ce Concile, joindrons-nous une foule de textes des SS. pères cités par Bellarmin, en confirmation de la même doctrine? Contentons-nous d'en rapporter un de S. Chrysostôme (3) et cinq de S. Augustin, dont l'autorité est d'autant plus grande sur cette matière, que c'est celui de tous les SS. docteurs qui l'a le plus approfondie. Les trois premiers que nous avons déjà cités, sont tirés de ses sermons: *Ad male agendum*, dit S. Augustin, *habes sine adiutorio Dei liberam voluntatem. Ad peccandum*, dit-il ailleurs, *anima sibi ipsa sufficit. Agis quidem*, dit-il encore, *illo non adjuvante, libera voluntate, sed male*. S'il avait cru que l'acte de

(1) Licet mala (culpa) fieri et mala non fieri, contradictorie opponantur: tamen velle mala fieri et velle mala non fieri, non opponuntur contradictorie, cum utrumque sit affirmativum; Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri. 1 q. a. q. 19. a. 9.

(2) Voyez Bellarmin, l. 2 de Amissi. grat. c. 4.

(3) Tout le mal ne se fait que par notre volonté seule. Rom. 8, pag. 706. Voyez Bibliothèque portative des Pères de l'Eglise, p. 268.

péché que produit la volonté, est aussi produit de Dieu par un concours immédiat, nécessaire pour le faire exister, aurait-il pu dire qu'elle se suffit à elle-même pour pécher, et qu'en péchant elle n'est pas aidée du secours divin? Nous avons ci-devant rapporté plusieurs passages où il enseigne que c'est à cause de ce secours dont Dieu nous aide lorsque nous voulons et faisons le bien, que l'Écriture dit qu'il opère en nous le vouloir et l'action. Ne s'ensuit-il pas de là qu'il ne les opère pas en nous, selon ce S. docteur, lorsque nous voulons et faisons le mal, puisque suivant les autres textes que nous venons de citer, il ne nous aide pas à le vouloir et à le faire, ne nous aidant pas à pécher? Loin d'aider notre âme à produire l'acte du péché, ne lui imprime-t-il pas souvent, dans le temps même qu'elle forme cet acte, un mouvement qui lui fait sentir qu'elle a tort de le former; et qui excite en elle un sentiment de honte et de confusion, lequel est suivi de ce reproche intérieur de la conscience qu'on appelle remords? Dieu aurait-il droit de lui reprocher la formation de cet acte, si lui-même, par son concours immédiat, l'avait formé avec elle, et autant qu'elle?

Le quatrième passage est tiré du livre intitulé de *Perfectione justitiæ*. Le saint Docteur rapporte le raisonnement dont se servait Celestius pour prouver que tout péché est un acte et non une chose, *peccatum omne actum esse et non rem*, parce que, disait-il, si c'était une chose, il aurait pour auteur Dieu, auteur de toutes choses. Que lui répond S. Augustin? Le réfute-t-il en disant que le péché n'est ni acte ni chose, mais pure privation, ou simple manquement? C'est ce qu'il aurait dû dire, suivant l'opinion que nous combattons. Il reconnaît, au contraire, avec Celestius, que le péché n'est point une substance, et il avoue en termes formels que le péché est nommé un acte, et qu'il l'est en effet, *Peccatum quidem non esse rem, sed actum dici et esse*.

Le cinquième texte est tiré du douzième livre de ses Confessions (1), où il adresse à Dieu ces paroles : *Vous m'avez dit, Seigneur, d'une voix puissante, en parlant aux oreilles de mon cœur, que c'est vous qui avez fait toutes les natures et les substances qui ne sont pas ce que vous êtes, et qui ne laissent pas toutefois d'être, et qu'il n'y a rien qui ne vous ait pour auteur, à l'exception de ce qui n'est point, et du mouvement de la volonté qui s'éloigne de vous pour se porter à ce qui est moins que vous, parce que ce mouvement est un délit et un péché*. Ce mouvement qui, selon S. Augustin, est un péché, ne vient point de Dieu, n'est nullement l'ouvrage de Dieu; néanmoins, sans être substance ni nature, il n'est pas un pur néant. Il est quelque chose de réel,

de positif, de physique, puisque ce père le distingue de ce qui n'est point. Or ce quelque chose aurait Dieu pour auteur ou co-opérateur, si Dieu concourait immédiatement à l'acte par lequel la volonté le produit. Cet acte est appelé ailleurs une volonté ou volution, par S. Augustin (1), qui dit expressément qu'elle ne vient point de Dieu, et que Dieu ne la donne pas. Il la donnerait toutefois et elle viendrait de lui, s'il la faisait exister, s'il la produisait par son concours immédiat.

Que faut-il conclure de ces textes de S. Augustin? Que Dieu n'est nullement l'auteur ni la cause du péché, qu'il n'en produit ni l'être moral, ni l'être physique, dont l'entité modale n'a pour principe que l'âme qui se détermine à le commettre. Cette détermination désordonnée par l'abus de son franc arbitre, n'est l'ouvrage que d'elle seule; parce qu'encore que, s'il y a en elle quelque goutte, quelque écoulement de vérité et de justice, elle les tient de Dieu, source de tout bien; néanmoins, selon le second Concile d'Orange (P. 22, 23), ce n'est que de son propre fonds qu'elle a et qu'elle tient le mensonge et le péché. *Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum; si quid autem habet homo veritatis atque justitiæ, ab illo fonte quem debemus siliire in hac eremo, ut ea eo quasi guttis quibusdam irrorati, non deficiamus in via. Suam voluntates homines faciunt non Dei, quando id agunt quo Deo displicet*.

On objecte, il est vrai, d'autres textes où ce saint docteur semble dire le contraire, en assurant que le *péché n'est pas une chose, que la mauvaise volonté n'est pas une affection, mais une défection qui a pour principe une cause non efficiente, mais déficiente*. Ces passages sont rapportés par le savant Continuateur de M. Tournely, dans son *grand traité des Péchés* (P. 422), où il en donne une explication très-satisfaisante et très-conforme au texte que nous indiquons (2), et qu'il ne cite pas; mais en avouant que l'acte physique

(1) Sicut apostolus dicit, non est potestas nisi à Deo. Nusquam legimus in sanctis scripturis, non est voluntas nisi à Deo, et recte. Non scriptum est quia verum non est. Alioquin etiam peccatorum, quod absit, auctor est Deus, si non est voluntas nisi ab illo. *De spiritu et Litt.*

In Dei voluntate summa potestas est, qui creatorum spirituum voluntates bonas adjuvat, malas judicat, omnes ordinat, et quibusdam tribuit potestatem, quibusdam non tribuit. Sicut enim omnium naturarum creator est, ita omnium potestatum dator, non omnium voluntatum. Malæ quippe voluntates ab illo non sunt, quia contra naturam sunt, quæ ab illo est. *De Civit. Dei. L. 5, c. 9.*

(2) Quod malum non subsistat, evidens ratio probat: omnis enim substantia bona est, sed bonum, malum non est: igitur malum substantia non est, sed privatio boni est. Videtur autem malum, quoddam agendi vel patiendi superabile accidens. *De Cognit. veræ Vitæ, l. 1, c. 21.* Ce texte fait voir que selon S. Augustin le mal, ou l'acte essentiellement mauvais est quelque chose de réel, quoique accidentel, et que lorsque il dit que ce n'est pas quelque chose de subsistant; il veut seulement exclure la fausse et folle idée des manichéens, qui soutenaient

(1) Dixisti mihi, Domine, voce forti in aures interiorum quod omnes naturas atque substantias quæ non sunt quod tu es et tamen sunt, tu fecisti, et hoc solum à te non est quod non est, motusque voluntatis à te qui es, ad id quod minus est, quia talis motus delictum atque peccatum est. *Cap. 11.*

du péché, dont il fait consister l'essence dans quelque chose de positif, est produit de Dieu, dont *l'action l'atteint directement et immédiatement*, il ne nous paraît pas satisfaire à l'objection qu'il se propose; savoir, que celui-là est cause du péché, qui sachant et voulant, est cause des actes auxquels la malice, la difformité du péché sont attachées, souvent même inséparablement : tels sont les actes essentiellement mauvais du mensonge et de de la haine de Dieu. Actes dont Dieu est toutefois la cause dans le sentiment du concours immédiat, puisque de sa pleine science et de son plein gré, il produit toute leur entité physique, tout ce qu'ils ont de réel et de positif; donc, etc.

L'auteur distingue dans le péché deux choses; le matériel et le formel. Le matériel est la substance de l'acte considéré précisément comme entité physique. Le formel est l'acte considéré, en tant qu'il renferme une opposition à la loi, opposition qui, selon lui, est quelque chose de positif que Dieu produit par une action qui *l'atteint directement et immédiatement*, sans toutefois que sa culpabilité doive être attribuée à l'opération divine, parce que Dieu agit alors non comme cause particulière, mais comme cause générale. Ne s'ensuivrait-il pas de là que Dieu, comme cause générale, peut produire immédiatement dans l'âme des modalités essentiellement et totalement vicieuses, telles que sont les actes de haine de ses perfections, et les désirs exécrationnels de sa non existence; tels sont encore les mouvements même indélébiles de concupiscence; c'est-à-dire d'affection immodérée et de passion excessive pour les biens sensibles? Cependant S. Augustin, dans ses livres contre Julien, ne montre-t-il pas qu'une telle concupiscence qui a lieu dans l'état présent de la nature corrompue, ne peut en aucune manière provenir de Dieu? Ne prouve-t-il point par là l'existence du péché originel? S'il avait reconnu que Dieu pouvait produire, comme cause universelle, cette concupiscence, sa preuve n'aurait-elle pas perdu toute sa force contre les pélagiens, qui auraient pu lui répondre qu'ils avouaient que Dieu ne la produisait point comme cause particulière, mais seulement comme cause universelle, en conséquence des lois générales par lesquelles il gouverne le monde et des imperfections attachées à la nature humaine? Cependant encore, le S. évêque de Genève ne jugeait-il pas une telle production indigne de Dieu, lorsqu'il disait *des suggestions de blasphème, d'infidélité, de mécréance! ah non! elles ne peuvent sortir de notre bon Dieu? Son sein est trop pur pour concevoir de tels objets* (Epit. spir., l. 4, epit. 55).

Nous croyons donc devoir préférer à l'opinion de cet auteur, que nous estimons d'ailleurs beaucoup, celle de Durand, admise seulement par rapport aux actes de péché et expliquée en la manière suivante, qui peut servir de correctif ou d'interprétation au sens

que le mal était une substance réelle, produite par le mauvais principe.

trop général que paraissent présenter les textes de cet ancien théologien. Il ne se borne pas, ce semble, à soutenir que Dieu ne concourt pas immédiatement à l'acte de péché, quel que l'âme ou la volonté humaine produit elle seule comme principe *quod*, ainsi que nous le soutenons avec lui : mais il paraît encore y rejeter ce que nous admettons, savoir, le concours immédiat de l'opération divine, comme principe *quo* dans tout ce que cet acte a de bon physiquement et moralement, eu égard au motif, qui est d'ordinaire ou la crainte et l'aversion de la peine, ou le désir et l'amour du plaisir.

Pour entendre distinctement tout le bien que le premier Etre opère en nous, il ne faut, dit M. Bossuet (Tom. 10, 424), que considérer tout ce qu'il y a de bon dans le mal que nous faisons. Le plaisir que nous recherchons, et qui nous fait faire tant de mal, est bon de soi, et il est donné à la créature pour un bon usage. Ne vouloir manquer de rien, ne vouloir avoir aucun mal, ni rien, par conséquent, qui nous nuise, tout cela est bon visiblement, et fait partie de la félicité pour laquelle nous sommes nés. Mais ce bien, recherché mal à propos, est la cause qui nous pousse à la vengeance, et à mille autres excès. Si on maltraite un homme, si on le tue, cette action peut être commandée par la justice, et par conséquent peut être bonne. Commander est bon, être riche est bon, et ces bonnes choses, mal prises et mal désirées, font néanmoins tout le mal du monde.

Si toutes ces choses sont bonnes, il est clair que le désir de les avoir enferme quelque bien. Qu'un ange se soit admiré et aimé lui-même, il a admiré et aimé une bonne chose. En quoi donc pèche-t-il dans cette admiration et dans cet amour, si ce n'est qu'il ne l'a point rapporté à Dieu? Que s'il a cru que c'était un souverain plaisir de s'aimer soi-même, sans se rapporter à un autre, il ne s'est point trompé en cela; car ce plaisir en effet est si grand, que c'est le plaisir de Dieu. L'ange devait donc aimer ce plaisir, non en lui-même, mais en Dieu, se plaisant en son auteur par un amour aussi sincère que reconnaissant, et faisant sa félicité de la félicité d'un Etre si parfait et si bienfaisant. Et quand cet ange, puni de son orgueil, com- à haïr Dieu qui le châtie, et à souhaiter qu'il ne soit pas, c'est qu'il veut vivre sans peine; et il a raison de le vouloir, car il était fait pour cela, et pour être heureux. Ainsi tout le mal qui est dans les créatures a son fonds dans quelque bien. Le mal ne vient donc pas de ne qu'il est, mais de ce que ce qui est n'est ni ordonné comme il faut, ne rapporté où il faut, ni aimé, et estimé où il doit être. Et il est si vrai que le mal a tout son fonds dans le bien, qu'on voit souvent une action qui n'est point mauvaise le devenir en y joignant une chose bonne. Un homme fait une chose qu'il ne croit pas défendue : cette ignorance peut être telle, qu'elle l'excusera de tout crime; et pour y mettre du crime, il ne faut que ajouter à la volonté la connaissance du mal. Cependant la connaissance du mal est bonne, et cette connaissance, qui est bonne, ajoutée à la volonté, la rend mauvaise, elle, qui étant seule, pourrait

être bonne, tant il est vrai que le mal de tous côtés suppose le bien!

Un acte mauvais, ainsi nommé parce qu'il contient le mal, non seulement suppose de tous côtés le bien, mais encore il renferme souvent d'un côté le bien, quoique il l'exclue d'un autre côté; en sorte que comme dit S. Thomas, il est en une manière acte de vertu, et en une autre manière acte de vice ou de péché : *Uno modo erit actus virtutis, alio modo erit actus vitii*. Or, selon nous, Dieu concourt immédiatement à cet acte du côté et en la manière qu'il renferme le bien, et non du côté ni en la manière qui l'exclut. Pour mieux faire entendre notre pensée, nous observons que la bonté ou la malice morale d'un acte se tire, non de son seul objet conforme ou opposé à la loi, mais encore de ses motifs ou de sa fin. C'est ce qu'enseignent tous les moralistes, d'après S. Thomas qui prouve son sentiment par ce texte qu'il cite de S. Augustin. *Secundum quod finis est culpabilis vel laudabilis, secundum hoc sunt opera nostra culpabilia, vel laudabilia* (1. 2, De Mor. eccl. et Manich.). Après avoir dit (1) ensuite qu'il se peut faire qu'un même acte, unique dans l'ordre naturel ou physique, soit double et divers dans l'ordre moral, à cause des différents motifs qu'a la volonté en le produisant, et dont l'un est bon, l'autre mauvais, il donne pour exemple l'acte de vouloir punir un coupable par le motif louable de zèle de la justice, et en même temps par le motif blâmable de vengeance et de colère. Un homme pareillement peut se déterminer à faire l'aumône par le bon motif de charité, mais principalement par le mauvais motif de vanité, en sorte que ces deux motifs influent ensemble, quoique inégalement, dans sa détermination à la faire, et que sans leur ensemble, il ne s'y déterminerait pas. Dans cette hypothèse, l'acte de détermination est bon dans son être, soit physique, soit moral, en tant qu'il a pour principe *quo* la charité, et à cet égard il est vrai de dire que Dieu concourt immédiatement; mais il est mauvais dans son être moral, en tant qu'il a pour principe la vanité, et à cet égard Dieu n'y concourt pas.

Qu'on n'objecte pas que cet acte de détermination à faire l'aumône étant spirituel, par conséquent indivisible, ne peut avoir un être physique dont une partie soit l'ouvrage de Dieu qui y concourt immédiatement, et l'autre partie soit l'ouvrage de la volonté humaine qui la produit tout entière. Car cet acte, quoiqu'un et indivisible, peut avoir pour auteur un double principe *quo*, eu égard à deux différentes influences auxquelles il doit son existence. Nous en avons ci-dessus

(1) Possibile tamen est quod unus actus secundum speciem naturæ ordinetur ad diversos fines voluntatis. Sicut hoc ipsum quod est occidere hominem, quod est idem secundum speciem naturæ; potest ordinari sicut in finem ad conservationem justitiæ, et ad satisfaciendum iræ; et ex hoc erunt diversi actus secundum speciem moris: quia uno modo erit actus virtutis, alio modo erit actus vitii. 1-2, q. 1, a. 3.

donné des exemples qui font voir que l'unité, l'indivisibilité d'un effet n'empêche pas la multiplicité et la diversité des influences de plusieurs causes partielles, dont chacune en tant que ce principe *quo*, concourt en sa manière en y mettant quelque chose du sien, à le produire. Ils montrent par conséquent qu'un acte spirituel, quoiqu'un et indivisible, tel qu'est celui de la détermination à faire l'aumône, peut avoir une entité physique qui, en tant qu'elle renferme quelque bonté morale, a pour auteur Dieu dont l'opération en est le principe *quo*, et en tant qu'elle contient la malice morale, n'a pour auteur que l'âme de l'homme pécheur. S. Thomas a donc dit en ce sens avec vérité que Dieu est la cause de l'acte du péché, quoique il ne soit pas la cause du péché (1-2, q. 79, a. 2).

Suivant ce S. Docteur, Dieu opère finalement en tout agent. *Operatur in quolibet finaliter*, c'est-à-dire à raison de la fin, *secundum rationem finis*. Cum enim, ajoute-t-il, *omnis operatio sit propter bonum verum, vel apparens; nihil autem est vel apparet bonum, nisi secundum quod participat aliquam similitudinem summi boni, quod est Deus: sequitur quod ipse Deus sit cujuslibet operationis causa, ut finis* (1, q. 105, a. 5). Dieu donc, selon S. Thomas, est cause de l'acte du péché, en tant que le pécheur se propose pour fin un bien réel ou apparent qui a quelque ressemblance avec le souverain bien qui est Dieu. Mais il n'est point cause du péché parce qu'il n'est point cause que celui qui le commet juge bien réel et choisit comme tel ce qui n'est que bien apparent. Ce choix en tout ce qu'il a de vicieux n'a pour principe que la seule volonté qui se détermine soi-même. *Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum, et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud* (1-2, q. 9, a. 6).

Si on nous objecte d'autres textes dans lesquels S. Thomas dit que Dieu applique à l'action toute cause seconde qui ne se meut jamais elle-même, qu'elle ne soit mue auparavant par la première, *non agit nisi mota*; nous expliquons ce passage et tous les autres semblables, d'une prémotion générale qui détermine l'agent libre à produire l'un ou l'autre de plusieurs actes dont il a le choix, et non d'une prémotion particulière qui le détermine à produire tel acte plutôt qu'un autre. On peut voir là-dessus ce qu'en dit le père Daniel dans sa dixième lettre au père Alexandre, et qu'il appuie de raisons sinon convaincantes, du moins bien plausibles.

Quoi qu'il en soit de la différente explication des textes de S. Thomas, il est certain par d'autres passages plus clairs qu'on lit dans ses ouvrages, qu'il n'attribue qu'à la volonté de l'âme qui commet le péché, sa détermination à le commettre. Voici quelques-uns de ces passages cités par le P. Thomassin (1),

(1) Deuxième mémoire sur la Grace, p. 114. —

pour prouver que S. Thomas n'a jamais pensé que la motion de Dieu fût prédéterminante, et qu'il a dit très-souvent le contraire : *Determinatio sui actus non est sibi ab alio, sed à seipso*; etc. *Determinatio actionis et finis in potestate liberi arbitrii constituitur* (L. 2, Sent. dist. 25. q. art. 1). Et plus bas : *Voluntas seipsam determinat secundum quod huic vel illi adhæret* (Ibid.; dist. 34, Ibid. dist. 29, q. 1, art. 1; 2). Et ailleurs : *Quod determinate voluntas exeat in hunc actum vel in illum, non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate* (Ibid.; dist. 29, q. 1, art. 1 et 2). C'est pour cela qu'il dit que la volonté est coupable, parce que *ad aliud non determinatur, nisi à seipso*.

Le Docteur angélique pouvait-il employer des termes plus formels pour exclure la prédétermination physique dont aucun défenseur n'oserait dire que la volonté n'est déterminée que par elle-même, *non determinatur nisi à seipso*.

Plusieurs autres textes de S. Thomas sont cités par Bellarmin dans ses écrits polémiques contre les protestants. Il y expose et y résout leurs plus spécieuses difficultés. Quoique il les combattît avec beaucoup de gloire et de succès, ils ne purent refuser leurs éloges à sa manière de rapporter très-fidèlement leurs principales objections (1). Il en usa comme

Voici un autre texte du même auteur au même endroit pour prouver que S. Thomas n'a pas admis de motion prédéterminante. « Ce S. Docteur, dit-il, a parlé cent fois et fort au long des futurs contingents et libres, et il a toujours dit que Dieu ne les pouvait pas connaître comme futurs, parce que comme tels, ils sont toujours indéterminés; mais qu'il les voyait dans son éternité comme présents et existants, et par là déterminés. S'il avait cru les décrets, les volontés et motions de Dieu prédéterminantes, il aurait au moins dit une fois que Dieu connaît ces événements futurs. » Ajoutons que sans doute il aurait préféré cette manière d'expliquer clairement (si l'opinion des thomistes était vraie) comment Dieu connaît les futurs libres, à celle dont il s'est servi, et qui n'est pas seulement obscure, mais encore, selon M. Nicole, intelligible, et selon l'auteur du traité de la Grâce, démontrée évidemment fautive. — Voyez notre Instruction sur la Grâce, col. 773 et suiv.

(1) Ce grand homme, dit un auteur moderne, les recueillit toutes avec un soin prodigieux, et leur donna tout l'éclat qu'elles pouvaient comporter. Il était bien sûr qu'au premier rayon de vérité, ces fausses lueurs se dissiperaient d'elles-mêmes, et il ne voulait par là que préparer à l'Eglise un plus grand triomphe sur la nouvelle doctrine. Les protestants avouèrent qu'il n'aurait pu la mettre dans un jour plus avantageux, et ces difficultés, séparées des victorieuses réponses de l'auteur, ils les firent imprimer comme un cours fidèle de leur théologie, sous le titre de *Bellarminus Orthodoxus*. L'artifice était grossier. Cependant les zélés sans science firent grand bruit à Rome; ils exagérèrent le péril qu'il y avait, disaient-ils, à lire des objections présentées sous une forme si lumineuse, et poursuivirent avec chaleur la condamnation des *Controverses* de Bellarmin. Ils la sollicitèrent inutilement. Les critiques injustes s'évanouirent; l'ouvrage le plus parfait en son genre qui ait paru, conserve sa grande réputation; il la conservera toujours, et ne cessera de contribuer aux progrès de la foi. Je ne prends pour moi dans cet exemple que le fait nu; je n'ai garde de m'en ap-

un homme qui connaît la supériorité de ses forces et la faiblesse de ses ennemis; il voulut ne rien devoir ni à la ruse, ni au déguisement. Il voulut devoir tout à la bonté de sa cause et à l'assistance du Ciel propice à ses vœux et à ses travaux; qui avaient pour objet et pour but, non sa propre gloire, mais celle de Dieu et de l'Eglise.

Loin de nous la témérité de nous comparer à un si savant controversiste: cependant l'hommage dû à la vérité et le désir de faire triompher la Religion nous forcent à vous dire, M. T. C. F., que nous nous sommes fait un devoir d'imiter son impartiale sincérité, en ne dissimulant pas dans cette Instruction et dans les précédentes les objections des plus insignes docteurs de l'incrédulité. Nous les avons rapportées extraites mot pour mot dans leurs écrits. Qu'avons-nous fait pour les résoudre? Non contents de les réfuter souvent par ces sortes d'arguments qu'on appelle *ad hominem*, tirés des principes et des aveux de leurs auteurs, à qui rien n'est plus ordinaire (car c'est là le caractère de l'erreur) que de se contredire et d'être inconséquents; nous avons tâché de développer nettement le fond de tout ce qu'ont dit de plus raisonné sur ces matières les écrivains les plus célèbres, soit anciens, soit modernes. Nous avons cherché dans les principes bien approfondis d'une saine philosophie et dans la manière bien intelligible d'expliquer les dogmes, sans en changer la substance, à donner aux vérités anciennes des éclaircissements nouveaux, propres à faciliter la croyance des mystères de la foi, en montrant son accord avec les lumières de la raison. Avons-nous eu le bonheur de faire tout cela d'une manière qui ne laisse rien à désirer, ainsi que s'exprime l'illustre auteur des *Mémoires philosophiques* qui ajoute que l'on ne peut trop admirer l'abondance de nos preuves dans tous les genres? Non, et nos sentiments que nous avons manifestés ailleurs (Col. 662 et suiv.), ne sont pas si présomptueux. Nous reconnaissons qu'il reste bien de meilleures choses à désirer; et que des théologiens plus habiles que nous peuvent en dire beaucoup davantage et beaucoup mieux. Cependant par la grâce Dieu, à qui toute gloire en soit rendue, nous en avons dit assez (selon le jugement de personnes aussi éclairées que versées dans ces matières, pour convaincre ou confondre l'incrédule. Nous avons dissipé avec le flambeau de la vérité les fausses lueurs répandues dans deux principes d'illusion, dont l'impiété de concert avec l'hérésie, se sert pour combattre l'équité de la distribution inégale des secours de la grâce, en imputant à cette distribution de ne pas fournir aux hommes qui pèchent et se damnent, des moyens suffisants de ne pas pécher et de se sauver. Nous avons détruit le premier de ces principes, en montrant le vrai sens de cette proposition de S. Augustin, *Secundum id quod*, etc., et le faux des raisonnements des plus fameux

plier les circonstances glorieuses. *Lettre de M. l'abbé Houteville.*

écrivains contre la liberté de l'homme. Nous avons vengé la sainteté de Dieu attaquée par le second de ces deux principes, qui le suppose auteur ou complice du péché, dont nous avons fait voir que l'existence et la culpabilité doivent être attribuées à la volonté qui se suffit à elle-même pour le commettre sans concours immédiat. Que nous reste-t-il, sinon d'opposer à l'un et à l'autre la courte récapitulation des six premiers principes d'équité naturelle établis dans la première partie de cette Instruction.

I. *Etre en droit de ne pas distribuer aucun des dons qu'on peut faire, c'est être aussi en droit d'en distribuer d'inégaux aux personnes à qui on veut bien en faire.* C'est le premier de ces principes d'où nous avons tiré les conséquences suivantes. 1° Qu'il n'y a point d'acceptation de personnes, point de partialité, point d'injustice, lorsque de deux personnes qui n'ont nul droit à une faveur purement gratuite, on l'accorde à une préférentiellement à l'autre. 2° Que la plus grande de toutes les graces qui est l'union hypostatique à la divinité, n'étant due ni à la nature angélique ni à la nature humaine, a pu sans injustice, sans partialité être accordée à celle-ci, préférentiellement à celle-là, quoique plus parfaite. 3° Que Dieu était libre de ne réparer ni la chute des anges, ni celle des hommes, puisque tous étaient coupables; qu'il pouvait même réparer la première sans réparer la seconde. Que cependant plusieurs raisons non de nécessité, mais de décence lui ont fait préférer la réparation de la nature humaine à celle de la nature angélique. Que Dieu ayant résolu de se faire homme était maître de choisir parmi toutes les nations telle famille qu'il voulait pour en tirer son extraction : que ce n'était point pour lui une nécessité qu'il la tirât de la race d'Abraham; mais que des motifs de convenance l'y ont engagé. Qu'il n'est rien de plus raisonnable que la réponse que Dieu fit à Moïse, qui le pria de pardonner aux adorateurs du veau d'or, contre lesquels la justice divine sollicitait une punition aussi prompte que terrible. *Je ferai, lui dit-il, miséricorde à qui je voudrai, et j'userai de clémence envers qui il me plaira.* Texte dont S. Paul a eu raison de se servir pour prouver que la vocation au christianisme était une pure grâce, tant pour les Juifs que pour les Gentils nouvellement convertis, parce que les uns et les autres s'en étaient rendus indignes par leurs crimes précédents. Ainsi nul de ceux à qui Dieu par pure miséricorde l'avait accordée, n'avait lieu de s'en glorifier; et nul de ceux à qui il aurait pu la refuser justement à cause qu'aucun ne l'avait méritée, n'aurait eu sujet de se plaindre s'il en eût été privé. 6° Qu'enfin rien n'est plus mal fondé que les objections, soit des sociniens, soit des sémipélagiens, dont les raisonnements plausibles en apparence ne sont au fond que de vrais sophismes.

II. *L'inégalité des dons est compensée par l'inégalité, tant des obligations et des périls qui accompagnent leur réception, que des mérites ou des démerites, des récompenses ou*

des châtimens qui suivent leur bon ou mauvais usage. Pour le prouver, nous avons employé plusieurs raisonnements, exemples, comparaisons, textes sacrés, spécialement ceux-ci : *On redemandera beaucoup à celui à qui on aura donné beaucoup, et on fera rendre un plus grand compte à celui à qui on aura confié plus de choses.... Il y a des derniers qui seront les premiers, et des premiers qui seront les derniers* (Luc. 13, 30) dans le royaume des cieux. Pourquoi? parce que des grandes graces, reçues d'abord par plusieurs qu'elles mettaient sur la terre au premier rang, mais qui en auront abusé, auront été transférées à d'autres qui au commencement n'en avaient que de petites qui les mettaient au dernier rang, mais dont ils ont très-bien usé; en sorte qu'ils ont mérité d'acquiescer dans le ciel les premières places destinées à d'autres qui les ont perdues par leur faute. Plus les secours de ces petites graces étaient modiques, et moins ils donnaient de force et de facilité pour faire le bien, plus il y a eu de mérite à en très-bien user et à y correspondre fervemment. Plus au contraire les secours de grandes graces donnaient de force et d'aisance pour en faire très-bon usage, plus il y a eu de démerite à en abuser ou à n'y coopérer que faiblement.

III. *L'inégalité des dons est justement proportionnée à l'inégalité des dispositions de celui qui ne les demandant pas, ou les demandant mal, ou les payant d'ingratitude, ou mettant obstacle à leur réception, ne les reçoit pas ou en reçoit moins que celui qui tient une conduite toute contraire.* C'est le troisième principe d'équité, qui ne s'accorde pas moins avec la raison qu'avec l'expérience de tout les siècles. Les textes des sages du paganisme que nous avons cités, et les exemples que nous avons allégués en grand nombre, rendent cette vérité sensible, et la font, pour ainsi dire, toucher au doigt et à l'œil.

IV. *Quelque inégaux que soient des moyens de salut, un homme qui, par le bon usage des secours éloignés et généraux qu'il reçoit, peut en obtenir de prochains et de spéciaux, ne doit pas se plaindre de cette inégalité.* C'est le quatrième principe d'équité. En l'éclaircissant, nous avons montré que quoiqu'on ne puisse pas expliquer en détail les moyens particuliers et secrets que Dieu accorde aux hommes pour leur salut, il y a cependant trois secours généraux, qu'on peut prouver leur être donnés. 1° L'idée d'un Etre suprême, répandue dans tous les esprits. 2° La loi naturelle, gravée dans tous les cœurs. 3° Le spectacle de la nature, le livre du monde, ouvert à tous les yeux. En expliquant séparément chacun de ces secours universels, médiats, éloignés, nous avons fait voir en quel sens on a droit de dire que, quoique naturels quant à la substance, ils sont (sinon tous, du moins plusieurs d'entre eux) surnaturels quant à la manière, et que leur bon usage peut attirer, obtenir d'autres secours particuliers, immédiats, pro-

chains, surnaturels à tous égards, nécessaires pour acquérir la foi en Jésus-Christ et la grace sanctifiante.

V. *Nul homme n'a sujet de se plaindre de n'être pas plus favorisé qu'il l'est, lorsque l'abus qu'il a fait de moindres faveurs, donne lieu à son bienfaiteur de prévoir qu'il abuserait également de plus grandes, si elles lui étaient accordées.* Cinquième principe d'équité. Les exemples, les comparaisons les hypothèses que nous avons employés en démontrent la vérité. Vérité à laquelle on oppose en vain trois objections spécieuses, qui attaquent cette prévision que les théologiens nomment science des futurs conditionnels. Nous avons apporté plusieurs solutions dont la principale est du père Thomassin, et en y joignant celle de l'auteur des *Eléments de métaphysique*, nous avons exposé le pour et le contre de l'opinion d'un théologien qui en donne une autre par manière d'hypothèse. Sans nous déclarer pour cette opinion, nous en avons laissé le jugement aux personnes qu'un examen mûr et impartial mettra en état d'en connaître la vérité ou la fausseté. Nous croyons que l'une ou l'autre de ces solutions a de quoi résoudre ce que les difficultés de l'incrédule ont de plus captieux, surtout si on y joint la distinction que nous avons faite (1) de deux sortes de futurs conditionnels; les uns sont certainement futurs conditionnellement, à cause de leur connexion morale infaillible avec le passé et le présent, laquelle fait que Dieu les prévoit certainement : voilà pourquoi les textes sacrés qui les concernent sont conçus en termes positifs, et ne contiennent pas ces mots, *forte, forsitan*. Il y en a d'autres qui, par le défaut de cette infaillible connexion, n'ont qu'une futurition conjecturale et ne sont prévus de Dieu que conjecturalement; c'est pourquoi l'Écriture, lorsqu'elle en fait mention, se sert de ces mots, *forte, forsitan*. Nous avons joint à cette distinction plusieurs notes (2) qui paraissent mériter la plus grande attention, comme étant très-propres à résoudre les plus fortes objections contre la liberté, prises de la prescience divine, et à montrer que l'accord de ces deux dogmes n'est pas, comme le prétendent les incrédules, l'écueil de la foi, et comme s'expriment les Encyclopédistes, le désespoir de la raison.

(1) C'est pour n'avoir pas fait cette distinction que plusieurs théologiens ont soutenu pour et contre la science moyenne, des opinions qu'il n'est pas zisé de concilier avec les vrais principes, et qui ont donné lieu à Jansénius de dire que les dominicains et les jésuites, quand même ils disputeraient sur ces matières jusqu'au jour du jugement, n'approcheraient jamais de la vérité. C'est fort sagement que le Saint-Siège, dans les congrégations de *Auxiliis*, n'a approuvé ni les sentiments des thomistes, ni ceux des molinistes. Quand même donc ils seraient démontrés faux, l'incrédule ne pourrait s'en prévaloir contre l'accord de la foi avec la raison : accord auquel sont favorables plusieurs textes sacrés que nous avons cités.

(2) Voyez col. 863 et suivantes.

VI. *Personne ne doit se plaindre de ce qu'en la distribution des dons inégaux et même prévus inefficaces, Dieu suive sagement des lois générales, dont il fait dépendre l'application aux cas particuliers, non de sa seule prescience, ni de son seul bon plaisir, mais de la nature des agents libres et de la diversité des circonstances, variées au gré des causes occasionnelles, qui par leur choix fixent sa volonté.* C'est le sixième principe d'équité que nous avons éclairci par plusieurs distinctions et observations.

Nous avons distingué deux sortes de grâces, les unes de *rémunération*, les autres de *probation*. Celles-là sont toujours efficaces dans tous ceux qui les reçoivent. Dieu, pour récompenser leur fidélité précédente, les leur accorde, parce qu'il prévoit qu'elles seront efficaces; et il est tellement disposé à leur égard, que s'il savait qu'elles ne le seraient pas, ils leur en donnerait d'autres qui le seraient. Celles-ci au contraire sont efficaces dans les uns, inefficaces dans les autres, sans que la prévoyance de leur efficacité future dans les uns, et de leur inefficacité future dans les autres, influe sur leur concession. Dieu en les accordant ne se règle nullement sur cette prévoyance, et il est tellement affecté (conséquemment au décret porté touchant les lois générales avant toute prévision), qu'il les accorderait également aux uns et aux autres, quand même il aurait prévu qu'elles auraient eu un effet tout contraire à celui qu'on suppose qu'elles ont.

Suivant ces lois générales que Dieu a faites, en ne considérant qu'en gros et sans détermination particulière d'aucun individu, la nature de chaque espèce de créatures possibles, il y a dans l'ordre de la grâce diversité et inégalité de secours et de moyens de salut. Dieu en accorde plus aux uns, moins aux autres, à tous suffisamment (d'une manière prochaine ou éloignée) pour se sauver : par conséquent il veut le salut de tous les hommes, mais particulièrement celui des fidèles et des justes, qu'il gratifie d'avantage que les infidèles et les pécheurs. On peut même (sans blesser ni la foi ni la raison) supposer avec Catharin et avec S. François de Sales, qu'il y a un certain nombre d'élus privilégiés que Dieu a prédestinés avant toute prévision de mérites, par une prédilection spéciale et dérogoire à la règle commune qu'il suit à l'égard de tous les autres hommes, dont le sort éternel n'est décidé que conséquemment à leurs mérites ou démérites et conformément aux lois ordinaires de la Providence.

En faisant des remarques sur l'opinion de Catharin, nous avons montré que ni la foi ni la raison n'empêchent de la suivre, en y mettant quelques correctifs ou modifications dont il paraît qu'elle a besoin. Nous avons exposé un moyen de la concilier avec la prédilection spéciale de Dieu à l'égard de tous les élus. Ce moyen est d'étendre la prédestination purement gratuite au petit nombre de tous ceux d'entre eux qui n'ont jamais

péché et ne pêcheront jamais mortellement. Il est clair que les autres qui ont commis, ou commettront quelque péché mortel, ne sont ou ne seront sauvés que par une faveur particulière, refusée à plusieurs réprouvés, à qui Dieu n'a pas donné le même temps ou les mêmes secours pour se convertir. Nous avons montré que cette opinion est conforme à la mémorable sentence attribuée à S. Augustin pendant plusieurs siècles par d'anciens théologiens, *Si non es prædestinatus, fac ut prædestineris* (1). Si Dieu ne vous a pas prédestiné, faites qu'il vous prédestine. Il n'a pas été en votre pouvoir que Dieu, avant la fin du monde, ait fait un décret absolu de vous sauver; mais il est en votre pouvoir, il ne tient qu'à vous de l'engager à faire dans le temps et avant votre mort ce décret, en vertu duquel votre sort, votre bonheur éternel sera aussi immuablement fixé que celui des saints du premier ordre. Mais comment l'y engageriez-vous? Par l'usage fréquent et fervent de la prière, par la vigilance et par les bonnes œuvres (2), dont la pratique rendra votre salut aussi certain que celui des prédestinés privilégiés, par des efforts sur vous-même et par des actes héroïques de vertu, en un mot, par tous les moyens que les maîtres de la vie spirituelle proposent comme des marques de prédestination. Une des principales est de produire souvent et très-souvent des actes d'amour divin, parce que Dieu ne cesse jamais de gouverner et de conduire dans la voie du salut ceux qu'il a établis dans la solidité de son amour : *Quia nunquam tua gubernatione destituis quos in soliditate tuæ dilectionis instituis*.

Venez, Esprit saint, *esprit de dilection* (1 *Tim.* 1, 2), venez allumer le feu de votre amour dans le cœur, non seulement des

(1) Autant que le sentiment de la prédestination purement gratuite paraît propre à inspirer la tiédeur, le relâchement, le libertinage ou le désespoir (suivant les raisons exposées col. 844 et suivantes; autant cette sentence, *Si non es prædestinatus, etc.*, a-t-elle de quoi consoler, encourager et porter à la pratique fervente et constante de toutes les vertus. On peut la proposer à certaines âmes fort troublées par ce qu'elles ont lu ou entendu touchant la gratuité du don de la persévérance et du décret de la prédestination. Afin aussi de les aider à vaincre l'espèce de tentation dont fut violemment attaqué S. François de Sales, et qui le plongea dans une tristesse profonde et une anxiété désolante, on peut leur citer le trait suivant qu'on lit dans l'excellent livre *De Imitat.*, l. 1, c. 25, v. 2. Cum quidam anxius, inter metum et spem frequenter fluctuaret, et quadam vice mœrore confectus, in ecclesia ante quoddam altare se in oratione prostravisset, hæc intra se revolvit dicens : O si scirem quod adhuc perseveraturus essem ! statimque audivit divinum intus responsum : Quod si hoc scires, quid facere velles ? Fac nunc quod tunc facere velles, et bene securus eris. Moxque consolatus, et confirmatus, divina se commisit voluntati ; et cessavit anxia fluctuatio. Nolitque amplius curiose investigare, ut sciret quæ sibi essent futura : sed magis studuit inquirere quæ esset voluntas Dei bene placens et perfecta, ad omne opus bonum inchoandum et perficiendum.

(2) Surtout les œuvres de miséricorde

fidèles qui liront cet ouvrage, composé pour affermir leur foi, mais encore des défenseurs de l'hérésie et des docteurs de l'incrédulité, contre lesquels nous y avons établi l'équité de la distribution inégale de vos dons. Répandez sur eux ces dons avec une riche profusion, qui fasse surabonder la grace où le péché a abondé (*Rom.* 5. 20). Commencez par éclairer leurs ténèbres, en leur inspirant l'aversion de leurs mauvaises œuvres, sources ordinaires de l'aveuglement volontaire de leur esprit, que la dépravation de leur cœur porte pour justifier le vice à chercher le mensonge et à se livrer aux illusions d'un sens réprouvé. Ils ne sont rebelles à la lumière, que parce qu'ils sont esclaves de la corruption (1). C'est l'amour des voluptés criminelles qui les rend ennemis du dogme de la liberté, dont la croyance désagréable et odieuse à la licence des passions, excite des remords qu'ils voudraient pouvoir étouffer à force de subtils raisonnements, par lesquels ils sont ingénieux à embrouiller leur raison même. Ils s'égarent, ils se perdent dans le labyrinthe des détours artificieux et des vains raffinements d'une fausse science. *Lorsqu'ils veulent ainsi tenter votre puissance, elle les convainc de folie* (*Sap.* 1, 3), parce qu'elle est plus élevée au-dessus de leurs faibles conceptions, que la hauteur du troisième ciel n'est élevée au-dessus de la profondeur du grand abîme (*Gen.* 7, 11) !

Invoquons-nous contre eux cette puissance suprême, pour leur faire sentir qu'on ne se moque pas d'elle impunément, et que c'est une chose terrible de tomber entre les mains vengeresses du Dieu vivant (*Hebr.* 10, 31) ? Ah ! loin de nous le malheur de désirer leur éternel châtiment que nous serions heureux d'empêcher par l'effusion de tout notre sang. Quoique en vrai précurseurs de l'Antechrist, ils haïssent fort la Religion chrétienne et ses ministres, cette Religion divine, qui par votre grace victorieuse de la nature, élève l'homme au-dessus de lui-même, nous porte à aimer en leur personne ses ennemis et les nôtres, à imiter par là Jésus-Christ intercédant par les auteurs de sa mort, Etienne priant pour ceux qui le lapidaient; Paul souhaitant d'être anathème pour ses persécuteurs. Daignez donc exaucer nos vœux pour leur salut. Déployez en leur faveur votre souveraine puissance qui ne se manifeste jamais avec plus d'éclat et de gloire, que dans la sanctification des plus grands pécheurs et des impies. *Commandez à votre force* (*Ps.* 62, 29) qui peut tout, de les convertir. *Créez en eux un cœur humilié, contrit, pur* (*Ibid.* 50, 12), docile, droit, qui leur fasse préférer aux routes compliquées et funestes du mensonge et du vice, les voies simples et salutaires de la vérité et de la vertu.

Envoyez dans leurs âmes, ô Esprit consolateur, votre souffle (*Ibid.* 103, 30. *Joan.* 14, 20) divin qui, les touchant de componction, leur fera faire de dignes fruits de pénitence (*Luc.* 3, 8), et qui renouvelant par des mar-

(1) Dilexerunt homines magis tenebras quam lucem : erant enim eorum mala opera. *Joan.* 5, 19.

ques aussi publiques qu'édifiantes de leur conversion la face de la terre, arrêtera les larmes que son déplorable état fait couler de nos yeux. Hélas ! nous avons la douleur en ce siècle pervers de la voir dans une affreuse désolation : tout y est renversé et en désordre, parce que le libertinage, père de l'irréligion, mère et fille tout à la fois d'une philosophie séductrice et trompeuse (Coloss. 2, 8), y a donné naissance, dans le sein même du christianisme, à une foule d'erreurs et d'impiétés monstrueuses dont les sages du paganisme auraient rougi. En place de cette multitude d'enfants d'iniquité et d'incrédulité (1 Par. 179), qui la souillent par leurs crimes et vous outragent par leurs blasphèmes, peuplez-la, remplissez-la d'hommes vertueux et religieux qui, après avoir mérité par leur libre coopération à la grace le diadème de gloire (Sap. 5, 17) immortelle, posséderont à jamais le royaume céleste, et vous loueront pendant les siècles des siècles (Psal. 83, 3). Ainsi soit-il.

Donné à Boulogne dans notre palais épiscopal, le 30 décembre 1781.

† FRANÇOIS JOSEPH,

Evêque de Boulogne

Par Monseigneur,

CLÉMENT, Secrétaire.

ADDITION ET SUPPLEMENT.

On ajoute ici une objection qui, ne regardant que le concours médiat, a été omise dans la réfutation du premier principe d'illusion, dans lequel il n'était fait mention que du concours immédiat. Le sentiment qui exige ce concours immédiat de la part de Dieu, pour les actes de péché, a été rejeté comme donnant atteinte aux perfections divines. Ne faut-il pas pour la même raison rejeter l'opinion qui admet le concours médiat ? N'est-elle pas aussi injurieuse à la sainteté de Dieu ? Ne le fait-elle pas cause volontaire du péché qu'il doit être censé causer, étant cause du franc arbitre qui le commet, et ayant prévu qu'il le commettrait ? Ne faut-il pas lui attribuer cet axiome philosophique : *Quod est causa causæ, est causa causati*, ce qui est cause d'une cause, est cause de l'effet qui en résulte ? Pour réfuter cette objection spéculative, voyons quels sont les cas où un effet émané d'une cause posée volontairement, doit être réputé volontaire à l'égard de la personne qui en a mis la cause, et quels sont ceux où il ne doit pas être réputé tel.

Distinguons avec un savant théologien (1) deux sortes de causes, soit physiques, soit morales ; les unes sont effectives par elles-mêmes, les autres le sont par accident et eu égard aux circonstances, *Causæ per se, causæ per accidens*. Donnons pour exemple des premières, le feu qui, mis à une maison, se communique aux maisons voisines ; le com-

mandement d'un maître, ou le conseil d'un ami qui porte à faire une bonne ou mauvaise action : pour exemple des secondes, vendre des choses de soi indifférentes, mais dont l'on prévoit que plusieurs des acheteurs feront mauvais usage ; amasser des richesses qui ne peuvent manquer d'être suivies de bien des péchés dans l'usage que leur maître ou ses héritiers en feront ; laisser périr un vaisseau par manque de secours. Distinguons encore les causes en tant qu'elles sont bonnes ou mauvaises, et de même les effets en tant qu'ils sont bons ou mauvais.

Si une cause bien qu'accidentelle seulement, mais mauvaise en soi et illégitime est suivie d'un mauvais effet qui ait été prévu, celui-ci doit être réputé volontaire en sa cause et lui être attribué, parce que l'obligation d'éviter ce mauvais effet était jointe à l'obligation de ne point mettre cette mauvaise cause ; et franchir l'une de ces obligations, c'est avoir franchi l'autre. La mort du pauvre à qui, vous riche, n'avez pas donné du pain dans sa faim, vous est imputée comme volontaire en votre dureté : *Non pavisti, occidisti*.

Mais si la cause est bonne et légitime quoique effective par elle-même, le mauvais effet qui s'ensuit et qui a été prévu ne doit point passer pour volontaire, lorsque c'est contre son intention que l'effet arrive, et lorsqu'elle ne pouvait pas l'empêcher, ou que le pouvant, elle n'y était pas tenue. La chose est manifeste par l'exemple d'un prince qui entreprend une guerre juste et légitime, mais immanquablement accompagnée d'une infinité de désordres et de crimes de la part des soldats ; et encore par l'exemple d'un général d'armée dont l'artillerie, en foudroyant une ville ennemie, fait perdre les biens et ôte la vie à quantité d'innocents ; mais ces funestes effets sont contre l'intention de l'un et de l'autre, qui ne peuvent pas les empêcher, ou qui ne le peuvent que par des moyens dont ils ne sont pas tenus de faire un usage qui leur serait aussi désavantageux que favorable à leurs ennemis. A plus forte raison l'effet ne doit point être estimé volontaire, quoique prévu, si la cause n'est effective que par accident ; comme lorsqu'un capitaine de vaisseau, dans la juste crainte de perdre celui qu'il commande, ne va point au secours d'un autre qu'il voit en danger de périr ; ou comme lorsque de bonnes raisons obligent dans un état d'y tolérer les Juifs, les infidèles ; cette tolérance qui n'est qu'une cause accidentelle, ne fait pas que l'exercice mauvais de leur religion devienne volontaire à l'égard des princes ou des magistrats. C'est aussi sur ce fondement que Navarre et d'autres célèbres moralistes appuient leur sentiment : que pour sauver la vie d'un peuple, il est permis de livrer un innocent à la colère d'un ennemi irrité, comme il arriva à six bourgeois de Calais qui s'abandonnèrent à celle d'Edouard III, par un acte de magnanimité digne des éloges de tous les siècles.

Si ce prince les eût fait mourir, c'eût été de sa part un acte infâme de cruauté dont

(1) Le père Marin, dans son traité des Actes humains.

leur généreux amour de la patrie aurait été la cause accidentelle : mais cet acte aurait-il dû leur être imputé comme volontaire dans la cause qu'ils en avaient mises ? Non , sans doute. Pourquoi ? C'est que leur abandon entre les mains de ce roi était une chose de soi indifférente, et laissée à la liberté de ce prince qui pouvait en user bien ou mal. Il en est de même du concours médiat, c'est-à-dire du don de la faculté d'agir que Dieu accorde à l'homme qui peut en faire un bon ou mauvais usage à son gré. S'il en abuse, ce don à la vérité en est une cause accidentelle , mais le mauvais effet qui s'ensuit ne doit pas être imputé à Dieu qui, loin d'avoir eu intention qu'il arrivât, a fait tout ce qu'il devait pour l'empêcher, et qui, quoiqu'il pût y mettre empêchement, n'y était pas obligé ; à qui donc doit-il être imputé ? à l'homme qui en est la cause proprement dite, la cause effective par elle-même, *Causa per se*, la cause en qui cet effet est volontaire parce que sa volonté, maîtresse de le produire ou de ne le pas produire, s'est déterminée d'elle-même à lui donner une existence que Dieu ne fait que permettre, n'étant ni auteur ni complice du désordre qui s'y trouve. C'est comme si un roi donnait à un de ses généraux des troupes pour garder la frontière contre les ennemis de l'état, et que ce général s'en servît pour ruiner la frontière même et pour faire des vexations. Assurément ce prince ne serait pas complice du crime de ce général, quoique il lui eût mis en main sa puissance par le moyen de ses troupes, dont celui-ci fait contre son intention et contre ses ordres, un mauvais usage. Cette comparaison justifie le reproche que Dieu fait au pécheur dans la sainte Ecriture, en lui disant : *Servire me fecisti in peccatis tuis*.

En effet, lorsque l'opération divine (créatrice et conservatrice) donne ou continue de donner à ce pécheur non seulement son âme, ses facultés essentielles, son entendement, sa volonté, son franc arbitre, mais encore ses modalités accidentelles et purement passives, telles que sont ses premières perceptions, et ses affections indélébiles (non vicieuses [1]), moyennant lesquelles il tient de Dieu le pouvoir prochain d'agir ou de ne pas agir, de faire le bien ou le mal ; Dieu alors lui met, pour ainsi dire, sa puissance en main, le rend le maître de faire servir ses dons, par conséquent de *le faire servir* lui-même (en tant qu'auteur et conservateur de ses dons) au bien et au mal ; et lorsqu'au même instant, ou dans un instant suivant, l'âme de ce pécheur, revêtue de ces facultés essentielles et de ces modalités accidentelles, produit en elle-même,

par la force de son libre arbitre, l'acte de consentement au mal, il est vrai de dire qu'elle *fait servir* les dons de son Créateur, et conséquemment *lui-même*, en tant que leur auteur et conservateur à son péché. Mais pourquoi produit-elle cet acte plutôt que l'autre opposé ? Cela vient, dit saint Thomas (2 *Sent. dist.* 39, q. 1), de sa propre détermination, et non point de celle d'un autre ; *Quod determinate exeat in hunc actum, vel in illum, non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate*. Par conséquent, si elle se détermine à un acte de péché, cette détermination qui vient d'elle, et dont elle seule est cause en tout ce qu'il a de désordonné, ne doit pas être attribuée à Dieu, et n'est nullement son ouvrage. Loin de *mouvoir* l'âme au péché, et de l'exciter au mal, Dieu la porte et l'incline au bien, et lui fournit les secours nécessaires pour qu'elle s'y détermine. De là vient que lorsque aidée, soutenue, fortifiée de ces secours, elle s'y détermine, ils influent en sa détermination, qui est l'ouvrage, non du seul fond essentiel de son franc arbitre, mais mixtement et conjointement de lui et du secours naturel ou surnaturel de Dieu ; en sorte qu'elle peut et doit dire comme l'Apôtre : *Non ego sed gratia Dei mecum*. Dieu donc, à raison de ce secours, est l'auteur de la bonne action de l'homme, parce que, selon le langage de l'Eglise : *Eam præveniendo aspirat et adjuvando persequitur*.

Si cependant il arrive qu'à cause de deux motifs, l'un bon et l'autre mauvais, le même acte unique dans l'ordre physique, soit double et divers dans l'ordre moral, alors il sera en une manière acte de vertu, et en une autre manière acte de vice ; *Uno modo*, dit S. Thomas, *erit actus virtutis, alio modo erit actus vitii* (1) ; par exemple, un homme peut se déterminer à faire l'aumône par le bon motif de charité, mais principalement par le mauvais motif de vanité ; en sorte que ces deux motifs influent ensemble, quoique inégalement, dans sa détermination à la faire, et que sans leur ensemble il ne s'y déterminerait pas. Dans cette hypothèse, l'acte de détermination est bon dans son être, soit physique, soit moral, en tant qu'il a pour principe *quo* la charité ; et à cet égard, il est vrai de dire que Dieu y concourt immédiatement ; mais il est mauvais dans son être moral, en tant qu'il a pour principe la vanité, et à

(1) Parmi les affections indélébiles il y en a de vicieuses : celles-ci ne proviennent pas de Dieu, mais ou du démon qui excite de mauvaises inclinations, de mauvais desirs, ou du péché originel dont elles sont les suites, ainsi que nous l'avons expliqué dans notre seconde Instruction sur le mystère de l'Incarnation, col. 419 et suiv., ou d'un péché précédent et commis par l'âme en qui elles se trouvent, et qui en péchant a contracté une inclination à pécher de nouveau.

(1) Ce sentiment de S. Thomas est suivi par le plus grand nombre des théologiens, selon le témoignage de M. Collet, dans son traité des *Actes humains*, p. 696. Il en prouve la vérité par un texte de S. Grégoire-le-Grand et par plusieurs exemples, notamment par celui sages-femmes de l'Egypte. *Non implicat*, dit-il, *quod eidem actui prout bonus est, debeat præmium, et poena prout malus est. Sic remuneratæ sunt obstetrices Ægyptiæ, eo quod timuerint Deum et Hebræorum mares conservarint, licet mendacium, aut saltem mentiendi dispositio bonam hanc earum actionem inquinaverit. Unde S. Thomas 1, 2, q. 114, art. 10. ad 2. Obstetrices, inquit, habuerunt bonam voluntatem, quantum ad liberationem puerorum, non tamen fuit earum recta voluntas, quantum ad hoc quod mendacium confinzerunt.*

cet égard Dieu n'y concourt pas. S'il y concourait à cet égard, on pourrait dire que cet acte qui serait à tous égards son ouvrage, serait par conséquent bon, très-bon, parfait, et on pourrait l'inviter, ainsi que tous ses autres ouvrages à louer, à bénir l'Être suprême qui l'aurait fait exister; invitation odieuse et offensive des oreilles pieuses. Pourraient-elles entendre sans frémissement et sans horreur les paroles suivantes? Actes de vanité, actes de mensonge, actes de haine de Dieu, actes de blasphème, bénissez et louez le Seigneur dont vous êtes les œuvres, et que lui dont les perfections sont sans bornes, a produites plus sciemment, plus librement que l'homme, dont l'intelligence et la liberté sont bornées.

De là il s'ensuit que si Dieu, par un concours immédiat, opérait ces actes dans lesquels le formel du péché est inséparable du matériel, parce que la malice morale leur est essentiellement attachée, il pècherait plus, il serait plus coupable que l'homme qui les produirait moins sciemment et moins librement.

Les suites affreuses de cette conséquence, et les autres motifs exposés dans la réfutation du second principe d'illusion, ont empêché d'y suivre l'opinion de la plupart des théologiens qui rejettent entièrement celle de Durand. On n'a admis celle-ci que par rapport aux actes de péché, à la production desquels Dieu ne concourt pas en ce qu'ils ont de désordonné. On l'a rejetée par rapport aux autres actes de vertu, à la formation desquels la grace de Dieu et la volonté de l'homme coopèrent ensemble : ce que l'on a prouvé par plusieurs passages des saints pères et surtout des divines écritures, dont voici encore deux textes qui n'ont pas été cités : le même prophète roi qui disait à Dieu, *Inclinavi cor meum ad faciendas justificationes tuas* (Psal. 118, 112), lui disait aussi, *Inclina cor meum in testimonia tua* (Ibid, 36).

Plusieurs autres textes sacrés qu'on a rapportés, ont servi à la réfutation du système de Jansénius, qui détruit la liberté en la faisant consister dans l'exemption de contrainte, et non dans celle de nécessité. Il allègue pour preuve l'exemple des démons qui selon lui, pèchent, quoique ils soient nécessités à mal agir. Calvin l'avait allégué avant lui, et avait été réfuté par Bellarmin. *Ad tertiam* (Calvini rationem) dit ce savant controversiste (L. 5, de Grat. et lib. Arb., c. 14), *de peccatis dæmonum, et bonis operibus Angelorum, respondeo tam angelos sanctos, quam malos dæmones, respectu finis ultimi non habere liberum arbitrium a necessitate, sed solum a coactione : tamen respectu mediæ liberum arbitrium etiam a necessitate habere ; quia multa faciunt, quæ possent non facere, et contra : et hujusmodi dæmones vere peccare, et bonos angelos opus vere laudabile facere : quamvis nec pœna, nec præmium essentielle crescere possit, cum utrique sint in termino, et omnia ipsorum opera ad exercitium damnationis, vel gloriæ sempiternæ pertineant.*

Itaque propositio illa Calvini : Dæmones semper necessario male agunt : in aliquo sensu falsa est, in aliquo vera : verum siquidem est in genere, eos non posse nisi male agere : falsum tamen est in particulari, omnia mala quæ faciunt, illos necessario facere : possent enim (ut diximus) multa non facere quæ faciunt, et ideo non necessitate, sed voluntate peccata committunt.

On peut d'une autre manière trancher le nœud de la difficulté par le dilemme suivant. Ou la nécessité dans les démons de mal agir est physique, entièrement insurmontable; dans ce cas ils ne pèchent pas; *Quis enim*, dit S. Augustin (L. de vera Relig., c. 18), *peccat in eo quod nullo modo caveri potest ?* Ou elle n'est que morale, vincible, quoique très-difficilement; en ce cas, lorsque ils agissent mal, ils pèchent, et il faut leur appliquer ce qui été dit dans cette Instruction (Col. 921 et suiv.) des pécheurs endurcis; excepté toutefois que ceux-ci de temps en temps reçoivent, pour se convertir et se sauver, des grâces que les démons ne reçoivent jamais; et quand même on supposerait qu'en ne pèchant pas, en vainquant quelque tentation; ils obtiennent quelque diminution dans leur peine accidentelle (1), cela n'empêcherait pas de soutenir que leur peine essentielle n'aura pas de fin.

Quand même aussi on supposerait que la nécessité morale de résister à la grâce suffisante et la nécessité morale de consentir à la grâce efficace, ne détruisent pas, comme le prétend M. Nicole, la liberté requise dans l'état de la nature tombée, pour qu'une action soit méritoire d'une peine ou d'une récompense éternelle; cela n'empêcherait pas de rejeter son système comme démenti par l'expérience et par le témoignage du sens intime qui atteste que nous n'éprouvons pas, toutes les fois que nous péchons, une très-grande difficulté de ne pas pécher, et que nous ne sentons pas, toutes les fois que nous faisons quelque bonne œuvre, une très-grande difficulté de ne la pas faire. Voyez là-dessus les pages 278, 279 de cette Instruction.

On y a fait sept réflexions sur la sentence de S. Augustin, *Secundum id quod magis delectat*, etc. On en ajoute ici, par manière de supplément, une huitième bien courte, mais bien propre à montrer que cette sentence dont Jansénius a fait la base de sa doctrine, en entendant par ce mot *delectat*, une délectation indélébérée, ne prouve rien en sa faveur, parce qu'elle prouverait véritable ce que lui-même reconnaît être faux, savoir qu'Adam et Eve n'ont pu pécher. Ils avaient, de son propre aveu (L. de Grat. primi hom., c. 3, et 12), une délectation céleste qui les portait au bien, et qui n'était combattue par aucune délectation terrestre. C'était donc

(1) De même que les saints, en priant librement pour nous, ou en faisant quelque autre acte louable, qu'ils sont libres de faire ou de ne pas faire, obtiennent, selon plusieurs théologiens, quelque augmentation de récompense accidentelle.

pour eux une nécessité d'en suivre les mouvements, de faire le bien et de s'abstenir du mal. La fausseté de cette conséquence fait voir clairement la fausseté du principe d'où elle est manifestement tirée.

Un autre supplément a pour objet cette fameuse assertion de M. Arnauld, relative à la première proposition de Jansénius : *La grace sans laquelle on ne peut rien, a manqué à un juste en la personne de S. Pierre, en une occasion où l'on ne peut pas dire qu'il n'ait point péché.* Assertion justement censurée par la Sorbonne, comme téméraire, impie, blasphématoire et hérétique. M. Tournely a bien prouvé l'équité de cette censure, mais comme en proposant les objections il a omis la principale de toutes, fondée sur ce que Jésus-Christ, dont la prescience est infailible, avait prédit la chute du chef des apôtres, on va y suppléer, en l'exposant dans les mêmes termes dont s'est servi M. de Fénelon (*Lettre 30*), et en joignant au précis de la solution qu'il en a donnée plusieurs remarques qu'il n'a pas faites.

Que répondre à l'exemple de S. Pierre ? Jésus-Christ lui révèle qu'il va renier trois fois son maître : il est obligé à croire de foi divine son péché que la vérité éternelle lui révèle immédiatement. Voilà sans doute une nécessité d'infailibilité pour le péché futur de cet apôtre.

Si S. Pierre, répond cet illustre prélat, avait pris ces paroles du Fils de Dieu comme une révélation expresse de sa chute prochaine, il est clair comme le jour qu'il n'aurait pu ni espérer contre cette révélation divine, ni vouloir éluder la prescience infailible de Jésus-Christ, ni entreprendre de rendre le Fils de Dieu menteur. Il faut donc évidemment que S. Pierre ait pris ces paroles, non comme une révélation expresse et absolue de Dieu, mais comme un simple avertissement du Sauveur, qui le menaçait de sa chute à cause de sa présomption. C'est ainsi qu'un homme sage dit tous les jours à un fils présomptueux : *votre présomption vous fera tomber dans quelque énorme faute avant la fin du jour où vous vous exposez si témérairement au péril.*

Remarquez, ajoute-t-il, que si S. Pierre eût reçu ces paroles du Sauveur comme une expresse et absolue révélation, il aurait été obligé de croire comme une vérité de foi divine que Jésus-Christ lui défendait d'espérer de ne tomber pas : il aurait dû croire qu'il ne lui était pas permis de vouloir éluder la prescience de Jésus-Christ, de tâcher de la rendre fausse, et d'entreprendre de rendre Jésus-Christ menteur. Le commandement de ne renier jamais Jésus-Christ l'obligeait néanmoins à espérer de ne tomber pas et à faire tous ses efforts pour éviter sa chute. Il y aurait donc une manifeste contradiction dans ces deux obligations si incompatibles. Ainsi on ne doit jamais supposer que Dieu propose à un tel homme nommément comme une vérité qu'il lui révèle, sa chute future et prochaine pour le moment suivant. En telle circonstance, ce serait supposer que Dieu d'un côté commande à l'homme une chose juste, et que d'un autre côté

il lui défend d'espérer d'obéir ; qu'il détruit en lui par la foi qui est due à une révélation expresse, l'espérance de s'abstenir du péché, et qu'il réduit cet homme à l'horrible nécessité de lui désobéir, ou en tombant dans le péché, ou en rendant Dieu menteur par sa persévérance dans le bien, malgré la révélation divine. Il est donc clair comme le jour qu'on ne peut jamais supposer ce cas.

Voilà en abrégé la réponse de M. de Fénelon. Voici quelques remarques propres à confirmer son sentiment, et à montrer que S. Pierre a pu et dû croire que la prédiction de Jésus-Christ n'était pas absolue. On a observé ailleurs (*Col. 779*) qu'il y a dans l'Ecriture beaucoup de prophéties conditionnelles ; on cite ici pour exemples, 1^o la prédiction faite par Elie à Achab, qui s'étant ensuite humilié devant Dieu (1), obtint de sa miséricorde, que les chatiments qui lui avaient été prophétisés comme devant tomber sur sa tête, tombassent sur son fils après sa mort ; 2^o les prédictions faites par les prophètes Isaïe (*Cap. 37, v. 38*), et Michée (2) au roi Ezéchias, sans avoir été suivies de leur effet, quoique sa futurition eût été annoncée sans condition ; 3^o les prédictions faites à Sédécias par Jérémie qui, les ayant énoncées d'abord en termes absolus (3), ne déclara qu'après le laps d'un temps notable qu'elles n'étaient que conditionnelles ; 4^o la prédiction de Jonas aux Ninivites. Quoique elle ne contint expressément aucune condition, ils crurent avec raison, ainsi que ce prophète, qu'elle en renfermait une implicite, et qu'elle ne s'accomplirait pas, si la crainte de son accomplissement les engageait à le prévenir et à l'empêcher par une prompte conversion : ce qui arriva. S. Pierre instruit de ces exemples et plus éclairé que ces infidèles n'avait-il pas autant et même plus sujet de croire conditionnelle la prédiction de son reniement ? Ne pouvait et ne devait-il pas en prévenir et en empêcher l'événement par le repentir de sa présomption, et par le recours à la prière ?

Une preuve convaincante qu'il le pouvait et le devait, c'est que Jésus-Christ l'y exhorta et le lui commanda. Cette prédiction fut immédiatement suivie du long discours qu'il lui adressa, ainsi qu'aux autres apôtres qui avaient protesté (*Matth. 26, 35*) comme lui qu'ils ne se scandaliseraient pas à son sujet.

(1) Nonne vidisti humiliatum Achab coram me ? Quia igitur humiliatus est mei causa, non inducam malum in diebus ejus, sed in diebus filii sui inferam malum domui ejus. *Reg. I. 3, 21, 29.*

(2) Michæas de Morasthi fuit Propheta in diebus Ezechie Regis Juda, et ait ad omnem populum Juda, dicens : hæc dicit Dominus exercituum : Sion quasi ager arabitur : et Jerusalem in acervum lapidum erit : et mons domus in excelsa silvarum. Numquid morte condemnavit eum Ezechias rex Juda, et omnis Juda ? Numquid non timuerunt Dominum et deprecati sunt faciem Domini, et poenituit Dominum mali, quod locutus fuerat adversum eos ? *Jerem. 26, 18, 19.*

(3) Voyez les chapit. 21 et 38 du livre de ce prophète.

Une partie de ce discours a pour objet de les guérir de leur présomption, en les excitant à s'attacher à sa personne, à se confier, non en eux-mêmes, mais en lui, vainqueur du monde, en sa grace sans laquelle ils ne pouvaient rien, et qu'ils devaient implorer en la demandant à Dieu son Père en son nom... *Manete*, leur dit-il, *in me...* *Confidite: ego vici mundum...* *Sine me nihil potestis facere* (Joan. 15, 4, 5). *Si quid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis. Usque modo non petistis quidquam in nomine meo: Petite et accipietis* (Ibid. 16, 23, 24).

Jésus-Christ étant allé ensuite dans le jardin des Oliviers, dit à S. Pierre et à deux autres apôtres : *Vigilate et orate, ne intretis in tentationem*. Ces paroles devaient les persuader qu'en veillant et en priant ils auraient évité la tentation et la chute, à laquelle il leur avait prédit qu'ils seraient tous exposés (1) : mais comment auraient-elles pu le leur per-

(1) *Omnes vos scandalum patiemini in me in ista nocte. Matth. 26, 31.*

suader, si elles n'avaient dû leur faire croire conditionnelle cette prédiction qui, s'ils l'eussent crue absolue, les aurait obligés de croire leur chute absolument inévitable, puisque il est aussi impossible qu'une telle prédiction ne s'accomplisse pas, qu'il est impossible que Dieu se trompe ou veuille tromper. On est donc bien fondé à soutenir que S. Pierre prit ou dut prendre ce que Jésus-Christ lui avait prédit, pour un simple avertissement du grand risque qu'il courrait d'être puni de sa présomption par son triple reniement, s'il persistait, sans recourir à la prière ou sans fuir le danger, à se croire capable de vaincre avec ses seules forces la violente tentation dont il serait attaqué en cette nuit. Ne faut-il pas tenir cela pour certain, plutôt que d'oser dire que Jésus-Christ par ses paroles était à cet apôtre tout espoir de s'abstenir de le renier, et qu'il le mettait dans la nécessité ou de succomber à la tentation en le reniant ou d'entreprendre de rendre son maître menteur en ne le reniant pas ?

INSTRUCTION PASTORALE

SUR L'ACCORD DE LA FOI ET DE LA RAISON DANS LE MYSTÈRE DE L'EUCCHARISTIE.

FRANÇOIS JOSEPH, etc., à tout le clergé de notre diocèse, salut et bénédiction.

I. Que de contradictions apparentes renferme ce mystère ! que de productions merveilleuses il suppose ! — Après le mystère de l'adorable Trinité, qui a été l'objet d'une de nos Instructions précédentes, il n'en est aucun, mes très-chers frères, qui renferme plus de contradictions apparentes que celui de la divine Eucharistie. Si l'on ne s'arrête qu'à la superficie, qu'à ce qui paraît au dehors, on n'y voit pas ce qui est, on y voit ce qui n'est pas. Si on pénètre jusque au fond, jusqu'à la réalité cachée au dedans, on y croit présent ce qui n'est pas plus aperçu que s'il était absent, et on y croit absent ce qui semble être aperçu comme présent. La vue, le toucher, l'odorat, le goût y sont trompés. *La foi seule qui vient de l'ouïe* (Rom. 10, 17) ne trompe pas. Elle assure, contre le témoignage des sens, que le pain qu'on voit, qu'on touche, qu'on mange en apparence, n'y est pas en effet ; et que le corps, quoique invisible de Jésus-Christ, y est tout entier, et tout à la fois dans des millions d'hosties ; sans être ni multiplié par la multitude des lieux, ni séparé par leur éloignement, ni divisé par la division des espèces, ni altéré par leur corruption, ni consumé par toutes les manducations orales, faites depuis tant de siècles. Que de prodiges ? que de merveilles !

Lorsque on ne les contemple qu'avec les yeux de la foi, qui n'aperçoivent pas de bornes dans la puissance et dans la munificence divine, on sent qu'on devrait être non seulement ravi d'admiration, à la vue de ce pou-

voir immense, à qui tout obéit, à qui rien ne coûte, et pour qui les plus grands miracles ne sont qu'un jeu (Prov. 8, 30) ; mais encore transporté d'amour, à la vue de cette bonté ineffable du Verbe incarné, du véritable Emmanuel, du Dieu caché (Is. 45, 15) qui renverse les lois de la nature pour prodiguer les dons de la grace, et se donner soi-même à l'homme, en s'unissant à lui cœur à cœur, esprit à esprit, corps à corps ; en le faisant *chair de sa chair, os de ses os* (Eph. 5, 29), sang de son sang, afin que *consommé dans l'unité* (Joan. 17, 23), il vive de la vie même de sa sainte ame, de sa divinité, de sa propre personne.

Mais lorsque on ne les envisage qu'avec les yeux de la raison, à qui le flambeau de la révélation ne découvre que la certitude de leur opération, sans en dévoiler la manière et le fond ; on n'est que trop souvent tenté de les rejeter comme des fables et des chimères, tant elles paraissent n'avoir aucun air de vérité, ni même de vraisemblance ! Les faveurs qu'elles renferment semblent trop extraordinaires pour être crues, trop excessives pour être croyables. Au lieu de tirer de leur hauteur inaccessible et de leur valeur inestimable des motifs de soumission et de reconnaissance, les hommes pervers et ingrats en prennent occasion de disputer contre Dieu et contre eux-mêmes ; contre Dieu, en doutant qu'il puisse ou veuille faire, pour leur amour, des choses si prodigieuses ; contre eux-mêmes, en refusant leur croyance à ses bienfaits, parce qu'ils les trouvent exorbitants. Ils ne veulent pas les croire, à moins qu'on ne

satisfasse à bien des demandes que propose leur curiosité indiscrette.

II. Questions que l'incrédule propose sur ce mystère. — Comment ce qui est pain devient-il chair sans cesser de paraître pain? Comment le corps de l'Homme-Dieu est-il en même temps en tant d'endroits? Comment peut-il être renfermé dans un si petit espace? Comment le sacrifice de Jésus-Christ, immolé tant de fois sur nos autels, peut-il être le même que celui qu'il a offert une seule fois sur le Calvaire?

III. Réponse générale à ces questions. — Que répond à ces demandes la foi humble et docile de l'homme spirituel (1 *Cor.* 2, 15), trop raisonnable pour mettre des bornes à un pouvoir infini, ou pour imputer des erreurs à une autorité infailible? Le Tout-Puissant qui par la seule parole a fait de rien tout ce vaste univers, et qui de sa propre bouche a dit toutes les vérités qu'il m'oblige de croire sur cet auguste mystère, peut faire et fait ces merveilles, d'autant plus vraies, plus certaines, plus dignes de croyance, qu'étant moins vraisemblables, moins analogues au cours de la nature et moins concevables, elles en sont plus grandes, plus admirables, plus marquées du sceau de la divinité, incompréhensible dans ses ouvrages comme dans ses perfections (1).

Mais la raison superbe et pointilleuse de l'homme charnel, assez présomptueux pour les croire une folie, parce qu'il ne les peut comprendre (*Ibid.*, v. 14), se mêle, s'embarrasse, se perd dans une infinité d'autres questions (*Ecc.* 7, 30). Ces œuvres merveilleuses qu'on avoue surpasser l'intelligence humaine, ne surpassent-elles pas aussi la puissance divine? Dieu peut-il démentir le rapport des sens, ou contredire des vérités éternelles, ou changer l'essence des êtres, ou opérer des choses contradictoires, en faisant que ce qui est ne soit pas, ou que ce qui est un soit plusieurs, et que le même corps soit unique et multiplié, voisin et éloigné, présent et absent? Ne sont-ce pas là des choses incroyables que non seulement tout homme sensé ne peut concevoir, mais encore qui répugnent à la raison (*Emile*, t. 3, p. 133)?

Ainsi parlent, d'après l'un de leurs principaux chefs, les incrédules. C'est là leur objection favorite; ils en font volontiers la matière ordinaire de leurs prétendus bons mots et de leurs mauvaises plaisanteries (1). Les plus hardis osent qualifier de dogmes absurdes et ridicules la présence réelle et la

transsubstantiation. Les moins téméraires, en assurant que ce sont les deux points dont la créance leur coûterait davantage, avouent que sur les autres paradoxes de la religion, ils seraient plus faciles à contenter.

Un écrivain qui dit leur avoir entendu tenir ce langage, ajoute qu'il le croit vrai; la raison qu'il en donne est que les objets purement spirituels n'étant point dans la sphère de l'imagination et des sens, on impose plus volontiers silence aux murmures de ces puissances inférieures, sur des choses dont on avoue qu'il ne leur appartient pas de juger; mais quand il s'agit des corps, de leur nature, de leurs dimensions, de leurs mouvements, de leurs qualités, de leurs manières d'être, et d'être dans le lieu; l'imagination et les sens se croient autorisés à se mettre de la partie; et tout ce qui les blesse, révolte. Or rien ne les blesse davantage, et conséquemment n'est plus difficile à croire que ce qui s'opère dans l'Eucharistie, nommée pour cette raison le *Mystère de la Foi*. Rien donc n'importe plus que d'y montrer l'accord de la foi et de la raison.

IV. Dessin et plan de cet ouvrage divisé en quatre parties. — Pour le faire avec ordre, nous diviserons cet ouvrage en quatre parties; la première sera sur la présence réelle; la seconde, sur la transsubstantiation; la troisième, sur les espèces eucharistiques; la quatrième, sur l'Eucharistie considérée comme sacrifice.

Nous exposerons fidèlement dans chacune les plus fortes objections des incrédules. Qu'ils n'aient plus la mauvaise foi de demander où sont les théologiens qui se piquent de bonne foi; où sont ceux qui, pour réfuter les raisons de leurs adversaires, ne commencent pas par les affaiblir (*Emile*, t. 3, p. 147). Ils ne pourront pas dire que nous affaiblissions ou déguisons leurs difficultés; car nous les extrairons mot pour mot et tout au long de leurs écrits. Les discussions profondes où nous espérons entrer et pénétrer plus avant qu'aucun d'eux n'a jamais fait, ne leur permettront pas non plus de dire que nous passons légèrement sur les articles de ce mystère, comme sur des charbons ardents, et que nous n'osons y poser le pied. Ce n'est pas en nous y arrêtant que nous éprouvons cette situation douloureuse dont parle J. J. Rousseau, mais c'est en lisant ses ouvrages. Nous voyons avec autant de douleur que d'indignation qu'il y abuse des saillies de son esprit, des jeux de son imagination, des tournures captieuses et des agréments spécieux de son style pour éblouir, surprendre, séduire, faire illusion; à quoi la bizarrerie de ses idées, le ridicule de ses paradoxes, la foule de ses inconséquences et de ses contradictions ne l'empêchent pas de réussir auprès des simples, des ignorants, des libertins et des insensés, dont le nombre, au jugement du plus sage des rois, est infini (*Eccles.* 1, 15). Que ferons-nous pour dissiper cette étrange fascination d'impiété qui, jointe à l'enchantement de la bagatelle (*Sap.* 4, 12) et de la frivolité, semble être le

(1) Sed nova sunt, sed insolita sunt, sed contra naturæ cursum notissimum sunt, quia magna, quia mira, quia divina, et eo magis vera, certa, firma. S. Aug.

(1) Telles sont celles de J. J. Rousseau, dans sa lettre à M. l'archevêque de Paris. Vous passez, lui dit-il, sur cet article des mystères, comme sur des charbons ardents; vous osez à peine y poser le pied. Vous me forcez pourtant à vous arrêter un moment dans cette situation douloureuse... Lorsque Jésus fit la dernière cène avec ses disciples, et qu'ayant rompu le pain il donna son corps à chacun d'eux, il est clair qu'il tint son corps entier dans sa main; et s'il mangea lui-même du pain consacré... il mit sa tête dans sa bouche.

caractère et la manie de notre siècle ? Mettrons-nous, comme lui, en œuvre l'ostentation et la vaine montre *des discours d'une éloquence et d'une sagesse humaine* (1 Cor. 2, 4) ? À Dieu ne plaise. S. Paul les interdit aux ministres évangéliques. Leur langage doit, comme le sien, avoir, non du faste et de la pompe, mais *du poids et de la force* (Ibid. 10, 10).

V. *Avantages et agréments du style didactique et concis qu'on s'y propose et fruits qu'on en espère.* — D'ailleurs la matière que nous traitons est du nombre de celles dont un ancien dit qu'elles se refusent aux ornements du discours, et ne demandent que la simplicité de l'enseignement (1) : nous nous appliquerons donc moins à l'élégance qu'à la clarté du style. Pour tenir plus sûrement sous les yeux de l'esprit du lecteur les mêmes objets présentés à sa vue, nous userons selon la règle que donne M. Pascal (2), d'une fréquente répétition des mêmes mots qui, jointe à la sèche précision du langage didactique et théologique, pourra ne pas contenter la délicatesse de son goût. Mais faut-il que, moins curieux de son profit que de son contentement, nous imitions certains auteurs, qui plus attentifs à bien écrire qu'à bien penser, et plus occupés des mots que des choses, cherchent moins la connaissance, l'explication solide et le triomphe de la vérité, que la réputation d'avoir un bel esprit, une brillante élocution, une plume élégante. Loin de nous ces vues profanes. Ayant pour but de faire voir que *la soumission à la foi est raisonnable* (Rom. 12, 1), notre principal soin doit être d'avoir raison, et de montrer que nous l'avons par la justesse des idées, par la force des raisonnements, par le fil court et serré des assertions et des preuves, liées ensemble avec tant d'ordre et de netteté, qu'on puisse sans peine en apercevoir la suite et l'enchaînement. La vérité simple, naïve, toute nue, n'en est que plus visible, plus belle, plus aimable. Ses charmes naturels ont d'eux-mêmes de quoi plaire; ils combient de joie un bon esprit, qui ne désire rien tant que de la connaître (3). Quel plaisir délicieux ne goûte-t-il pas, lorsque après des recherches laborieuses il l'a enfin trouvée ! Vous la désirez sans doute, mes chers frères; vous l'aimez trop pour ne la pas chercher, indépendamment des ornements étrangers. Vous savez qu'elle brille assez de son propre éclat. Vous êtes trop judicieux pour ne pas préférer l'avantage et l'agrément de voir beaucoup de choses et un grand sens contenus en peu de mots, à l'étalage et à la fastueuse parure d'une longue suite de périodes ennuyeusement diffuses, quoique artistement cadencées, et pompeusement ornées. Vous approu-

verez donc que nous vous offrons plutôt des fruits utiles et salutaires, que des fleurs stériles et même nuisibles; car elles attireraient, détourneraient sur elles-mêmes une partie de l'attention qu'il faut donner tout entière au fond de notre sujet, qui, naturellement obscur et abstrait, exige qu'on ne la partage point, et qu'on ne le perde point de vue. Comme il n'y a que la raison seule qui puisse le découvrir et le pénétrer, elle seule aussi peut le développer avec cette précision et cette clarté qui, par l'évidence des principes et par la manifeste liaison des conséquences, portent la lumière dans l'esprit, et entraînent sa conviction.

Quel que soin au reste que nous ayons de nous exprimer clairement, nous ne nous flattons pas d'être bien entendus des personnes peu appliquées, ou peu versées dans les spéculations métaphysiques qui demandent une certaine sagacité aussi rare qu'estimable. Plusieurs même de ceux qui n'en manquent point pourront avoir besoin d'une seconde lecture, pour voir sans nuages et à découvert des objets profonds ou élevés, qu'ils n'auraient qu'entrevis ou qu'aperçus confusément à la première. Nous rendons grâces et tout honneur et gloire à Dieu seul (Tim. 1, 17), de l'avoir qu'ont fait d'habiles philosophes et savants théologiens, qui d'abord n'avaient pas bien compris certains endroits de notre Instruction sur la sainte Trinité; qu'après l'avoir relue avec plus de réflexion ils y ont vu réuni plus d'éclaircissements plausibles et de solutions satisfaisantes, que dans aucun autre ouvrage sur ce mystère; qu'elle leur en a facilité, augmenté la croyance et l'intelligence, au point que ses contradictions apparentes ont heureusement disparu à leurs yeux. Fasse le ciel que celle-ci leur procure encore cette satisfaction de s'affermir eux-mêmes, et d'être plus en état d'affermir leurs frères dans la foi (Luc. 22, 32), par la persuasion de son parfait accord avec la raison !

Tous mes désirs là-dessus sont devant vous, ô mon Dieu; les gémissements de mon cœur sur l'ingratitude et l'aveuglement des hommes incrédules aux prodiges de votre bonté, encore plus que de votre puissance, ne vous sont pas cachés (Psal. 37, 10). Jusqu'à quand l'ennemi vous insultera-t-il ? Continuera-t-il toujours à vous irriter par ses blasphèmes contre votre Nom (Psal. 73, 10) ? Levez-vous, Seigneur, et que vos ennemis soient dissipés (Psal. 67, 2). Répandez vos bénédictions sur cet ouvrage que je désire consacrer uniquement à votre gloire. Versez-les sur tous ceux qui le liront en vue de s'instruire et de s'édifier; sur ceux mêmes qui, ne le lisant qu'afin d'en faire l'objet de leur critique et le jouet de leur irréligion, pourront toutefois y apprendre à ne plus blasphémer ce qu'ils ignorent, et à ne plus se corrompre, comme les bêtes dénuées de raison, dans toutes les connaissances naturelles (Jud. 10), dont ils abusent pour disputer à la foi son empire, et pour prétendre follement élever sur ses ruines le trône de leur orgueilleuse impiété.

(1) ornari res ipsa negat, contenta doceri.

(Horat. Ars poet.)

(2) Quand dans un discours on trouve des mots répétés, et qu'essayant de les corriger, on les trouve si propres qu'on gâterait le discours, il les faut laisser... Cette répétition n'est pas fautive dans cet endroit. *Pensées diverses*, n. 4.

(3) Quid enim fortius desiderat anima quam veritatem ? S. Aug. Tract. 26. in Joan.

Première partie.

DU DOGME DE LA PRÉSENCE RÉELLE.

Si pour soutenir ce dogme nous n'avions à combattre que des hérétiques, nous leur opposerions les paroles expresses de l'Écriture sainte, qu'ils admettent, et les raisonnements victorieux de nos controversistes contre les sacramentaires. Nous ferions surtout valoir la preuve triomphante par laquelle le célèbre Lanfranc contraignit Berenger d'abjurer son erreur. Une doctrine, disait-il, qui a toujours été reçue dans toute l'Eglise, est sans doute venue de Jésus-Christ et de ses apôtres : or il est certain que le dogme de la présence réelle a toujours été cru dans l'Eglise universelle. Interrogez toutes les nations de la terre, qui font profession de croire en Jésus-Christ; interrogez les Grecs et les Latins, ils parlent tous le même langage sur l'article de cette présence : concluez-en que l'Eglise n'a jamais varié sur ce point. La conséquence est évidente; car enfin, continuait-il, si c'est une opinion de fraîche date, et nouvellement établie sur les débris de l'ancienne doctrine, est-il croyable qu'on ne puisse nous assigner aucune époque qui ait donné naissance à cette nouveauté? Par quel miracle ses commencements et ses progrès échappent-ils à toutes les recherches? Comment se peut-il faire que dans toutes les Eglises du monde, on ne trouve pas une seule trace d'un changement si difficile, si surprenant et par là même si capable de laisser dans l'esprit des peuples les plus durables impressions?

Cet argument, que l'auteur de la *Perpétuité de la foi* a mis dans toute sa force, suffit pour convaincre ou confondre les sectateurs de Calvin; mais comme ce n'est pas eux que nous attaquons directement, il nous faut employer d'autres armes contre les incrédules, qui rejettent toute autorité, soit de l'Écriture, soit de la tradition. Ils prétendent que la présence réelle est un de ces dogmes qui renferment des contradictions absurdes (*Emile*, t. 3, p. 133). Nous montrerons d'abord en général que cette prétention de leur part ne tire sa source que des faux préjugés qui leur font confondre des choses réellement distinctes. Nous réfuterons ensuite leurs objections, et particulièrement celles de Bayle.

VI. Faux préjugés qui empêchent de croire la présence réelle. — D'où vient leur répugnance à croire la réalité du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie? C'est qu'ils ne la voient pas, ils ne la conçoivent pas, ils ne l'imaginent pas, ou ils l'imaginent dénuée de toute vraisemblance, et uniquement appuyée sur des opinions théologiques, qui leur paraissent pleines d'absurdités. Ils n'auraient pas cette répugnance si les fausses préven-

tions, les travers d'esprit, les éblouissantes lueurs d'une vaine philosophie, d'une imagination trompée, d'une raison séduite, ne leur faisaient pas confondre ce qu'il faut distinguer : car 1° croire n'est pas voir; 2° croire n'est pas concevoir; 3° croire n'est pas imaginer; 4° vraisemblance n'est pas vérité; 5° opinion théologique n'est pas dogme catholique; 6° absurdité apparente de ces opinions n'est pas absurdité réelle. Reprenons ces six articles, et faisons-en la matière d'autant d'observations, que nous vous prions, mes chers frères, de suivre d'un œil attentif.

I. Croire n'est pas voir. Sans parler des êtres spirituels, qu'on croit exister sans les voir, combien d'êtres corporels dont l'existence est crue par ceux-mêmes qui ne les ont jamais vus ! Avant que l'invention du microscope eût découvert, pour ainsi dire, un nouveau monde, composé d'une foule de corpuscules jusque alors inconnus, et d'une multitude innombrable d'animaux que leur petitesse presque infinie dérobaient aux yeux des hommes, la réalité de ces corpuscules et de ces animalcules n'était pas aperçue; en était-elle moins véritable? Personne alors ne la croyait, parce que personne ne la voyait. Tout le monde aujourd'hui la croit quoique tout le monde ne la voie pas, et quoique très-peu de personnes s'en soient assurées par l'usage du microscope. Ceux qui n'en ont point fait usage la croient-ils moins que ceux qui l'ont fait? Ils la croient, direz-vous, mais c'est sur le témoignage de ceux qui l'ont aperçue par le moyen de cet instrument. Croyez donc de même, vous répondons-nous, la réalité du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, sur la parole d'une multitude de témoins irréprochables d'hosties *miraculeuses* (1), où cette réalité s'est montrée si manifestement aux yeux d'un grand nombre de spectateurs et avec des circonstances si frappantes et constatées par des preuves si certaines, et par des monuments si publics, si authentiques, que les révoquer en doute, c'est introduire le pyrronisme dans l'histoire. Lisez là-dessus le livre intitulé *Remarques historiques*, touchant le fait miraculeux de l'hostie de S.-Jean-en-Grève à Paris, ou du moins lisez-en l'ex-

(1) Ces hosties sont appelées *miraculeuses*, soit parce que percées de coups de poignard elles ont jeté du sang : on en voit à Paris, à Dijon, à Bruxelles; soit parce que jetées dans les flammes elles ont échappé sans lésion, sans perte, comme celle de l'abbaye de Flavigny et celle de Dôle en Franche-Comté. On voit encore de ces hosties miraculeuses à Daroca en Espagne, à Douai en Flandre, à Ratisbonne en Allemagne.

trait que nous donnons ici (1) Jugez, après avoir lus sans prévention, si les Journalistes de Trévoux n'ont pas eu raison de dire que les incrédules, qui voudront jeter les yeux sur ce livre, y trouveront ou la satisfaction ou le dépit

(1) EXTRAIT DES MÉMOIRES DE TRÉVOUX.

Remarques historiques données à l'occasion de la sainte hostie miraculeuse conservée pendant plus de 400 ans dans l'église paroissiale de S.-Jean-en-Grève à Paris, avec les pièces originales des faits avancés dans cet ouvrage ; par le P. Théodoric de S. René, carme des Billettes ; 2 volumes in-12.

Les protestants intéressés à décréditer le mystère de la Transsubstantiation et de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, se sont toujours fait un plaisir impie de railler sur les miracles opérés, pour confirmer ce dogme de notre foi. Ils ont cru que les railleries auraient plus d'effet que les raisonnements : et véritablement cette manière de réfuter coûte beaucoup moins, et fait souvent plus d'impression sur les esprits que les plus éblouissantes subtilités. La malignité ou la faiblesse du cœur humain est telle qu'il se range ordinairement au parti du railleur, dans la crainte d'être exposé à ses traits, lors même qu'il sent que la satire porte à faux. Ceci arrive particulièrement quand un auteur se donne un air d'esprit fort et indépendant. Cet air impose, et la crainte de passer pour crédule fait qu'on se rend, ou du moins qu'on n'ose résister à un homme qui le prend sur ce ton, quand même on serait infiniment convaincu qu'il a tort. De là vient que souvent certains catholiques, sous prétexte de ne pas donner dans la simplicité, qu'ils appellent des anciens temps, abandonnent aux hérétiques des miracles qui, pour n'être pas de foi, n'en sont pas moins avérés ; faiblesse d'autant moins pardonnable, qu'elle a pour fondement l'ignorance, et d'autant plus dangereuse, qu'elle va quelquefois jusque à saper dans le cœur les principes essentiels, et à livrer peu à peu le corps de la place, après avoir lâchement abandonné les dehors.

Le génie satirique des protestants, et l'ignorante lâcheté de quelques catholiques, ont animé le zèle du R. P. Théodoric de S. René, carme des Billettes. Il a pris occasion d'un miracle célébré pour confondre les uns, et pour instruire les autres sur la foi que doit un homme sensé aux miracles opérés en faveur de la présence réelle. Mais parce que M. Banague, écrivain d'un grand nom, a particulièrement tourné en plaisanterie le miracle de S. Jean-en-Grève ; c'est surtout à prouver invinciblement ce prodige, que s'attache notre auteur, et il le fait de manière à pouvoir défier désormais les protestants de rien répliquer de raisonnable.

« Venons au miracle en question : car à l'égard des autres qui sont la première partie du livre, comme ils ne sont racontés que pour disposer à celui-ci, il est inutile d'en faire mention dans cet Extrait, il ne faut point nous écarter de l'objet principal. Voici le fait exactement circonstancié. Quelque connu qu'il puisse être, il est absolument nécessaire d'en rappeler l'idée sans omettre rien d'essentiel.

« L'an 1290, sous le règne de Philippe-le Bel, un Juif nommé Jonathas, demeurant à Paris, rue des Jardins (aujourd'hui des Billettes), retenait en gage quelques habits d'une pauvre femme. Le jour de Pâques il lui offrit de les lui rendre pour paraître plus décemment à l'église, à condition qu'elle lui remettrait l'Hostie qu'elle allait recevoir à la communion. Elle l'apporta en effet au Juif. Celui-ci devenu brutalement impie et furieux, se met aussitôt à exercer toute sa rage contre l'Hostie sainte : il la frappa à coups de canif ; le sang ruissella et ranima sa sureur. Il la perça d'un clou avec un marteau ; le sang coula derechef. Sa femme et ses enfants, à la vue de ce spectacle, sont saisis d'horreur et d'effroi. Ils l'exhortent à mettre fin à tant d'outrages. Mais le Juif, peu touché de leurs larmes, jette l'Hostie

d'être convaincus sans réplique sur le fond et les circonstances du fait, à moins qu'ils ne fassent profession de renoncer ouvertement au bon sens. En vain s'excusent-ils de croire ces

au feu. Elle en sort d'elle-même sans lésion, et semble éviter ses poursuites. Il veut la tailler en pièces, et il ne peut en venir à bout. Il l'attache à un lieu infect ; il la frappe d'une lance, comme pour renouveler, autant qu'il est possible, le crime de ses pères. Un ruisseau de sang jaillit de nouveau. Pour dernier effort le Juif la plonge enfin dans une chaudière d'eau bouillante ; à l'instant l'eau paraît ensanglantée, et l'Hostie s'élevant prend la forme d'un crucifix. Cette dernière merveille étonne enfin le misérable Juif, qui se retire confus et comme hébété.

« Cependant son fils étant sorti, dit à des enfants qu'il voyait aller à l'église que vainement ils allaient adorer leur Dieu, et que son père venait de le faire expirer par mille coups redoublés. Une femme qui passait entend cette nouveauté de l'enfant, et pour s'éclaircir du fait, elle feint d'avoir besoin de feu. Elle avait en main un petit vaisseau de bois. Elle entre dans la maison du Juif, qui était voisine. Elle y voit les vestiges horribles de la brutalité du Juif, et l'Hostie sainte qui va d'elle-même se placer dans le vaisseau. La femme chrétienne la porte à l'église de S.-Jean-en-Grève, et demande le curé. Il apprend d'elle le sujet qui l'amène ; il assemble tous ceux qu'il trouve, et fait parler la femme en présence du peuple. Le bruit de cette déposition se répand en un instant ; on court en diligence à la maison du Juif, on vérifie le rapport de la femme. On saisit le coupable avec sa femme et toute sa famille.

« L'évêque de Paris, Simon de Bussi, fait assembler en peu de temps les ecclésiastiques de son diocèse, les docteurs en théologie, les prédicateurs et des religieux. Il fait comparaitre le Juif, l'interroge, et l'examine sur la vérité du fait, de manière que ce malheureux confesse le crime et les circonstances qu'on a détaillées. On tâche de lui ouvrir les yeux et de le convertir par les merveilles dont lui-même avait été témoin. Mais malgré sa confession, plus on le presse, plus il s'endurcit. On le livre donc au bras séculier, et il est condamné à être brûlé vif. Comme on était sur le point d'exécuter la sentence, Que n'ai-je à présent, s'écria-t-il, un certain livre caché dans ma maison, il ne serait pas au pouvoir de votre Dieu de me faire brûler. Le prévôt, pour confondre la vanité de cette superstition, envoya chercher ce livre (on croit que c'était le Thalmud) ; on le donne au Juif, et l'un et l'autre est consumé par le feu.

« La femme et les enfants déjà convertis à la vue des merveilles dont ils avaient été les témoins, furent baptisés, et confirmés par l'évêque. Plusieurs autres Juifs touchés de ce miracle, se convertirent aussi et reçurent le baptême. »

« Quelque temps après, le T. C. roi Philippe-le-Bel, et la reine Jeanne, d'heureuse mémoire, père et mère de Charles à présent régnant ; (c'est un auteur contemporain qui parle, et tout ce récit est tiré des neuf grandes leçons qu'on récitait dès lors à S.-Jean-en-Grève et aux Billettes). « Philippe, dis-je, et son épouse enflammés d'une grande dévotion par les rayons brillants de cette merveille, firent édifier en l'église la maison de ce damnable Juif, et la donnèrent aux pauvres frères religieux de l'hôpital Notre-Dame, assis sur la rivière qu'on appelle communément Roignon, au diocèse de Châlons, autrement de la Charité. En quoi leur dévotion se montre aussi fidèle que leur désir était raisonnable, afin qu'au même endroit où la très-sainte chair de Notre-Seigneur semblait avoir souffert une seconde passion, là les fidèles chrétiens eussent à le servir et adorer du profond de leur cœur, lorsque journalièrement elle est offerte à Dieu le Père pour eux aux mystères de l'autel. »

Ce passage et le suivant sont tirés de la traduction des

faits extraordinaires, parce qu'ils n'ont jamais rien vu de semblable. Si nombre de personnes dignes de foi assuraient à un Indien,

neuf grandes leçons que M. Séguier, conseiller d'Etat, fit imprimer en 1604. Quant au livre de chœur, il subsiste encore à S.-Jean-en-Grève, aussi bien que la sainte Hostie.

Or, d'autant que la mémoire d'un miracle si salutaire et fructueux se doit à bon droit renouveler tous les ans, et que le jour auquel il eut été solennellement occupé à la solennité de la glorieuse résurrection du Sauveur; à cette cause, il a été ordonné, du consentement des frères susdits, que la solennité d'icelui se ferait en ladite église au jour de l'Octave de Pâques, dit le dimanche de la Quasimodo.

Tel est le récit du miracle. On comprend assez qu'il a été aisé à M. Banage de badiner sur ce fait sans l'examiner, et de le biffer d'un trait de plume en disant froidement à son occasion : « Le lecteur a une pleine liberté de rejeter ce miracle fabuleux. » Il a été aisé à des catholiques peu instruits d'abandonner un fait pareil à la satire protestante et de conniver avec elle par une lâche complaisance. Mais le peut-on faire sans passer pour insensé? C'est ce qu'il faut examiner avec notre auteur.

Jamais peut-être un fait ne fut plus solidement appuyé que celui-ci. Le grand nombre de preuves nous accable, et la solidité de chacune nous met dans l'embarras du choix, d'autant plus que la nécessité d'être courts nous réduit à passer légèrement sur le peu que nous en rapporterons, et à les indiquer plutôt qu'à les développer.

Il n'est pas ici question de juger du fait en lui-même et de demander s'il a pu être pour savoir s'il a été, comme font d'ordinaire ceux que leur paresseuse présomption engage à tout soumettre aux lumières d'une raison à la mode. C'est un fait dont il faut examiner les preuves, après quoi on sera obligé de convenir qu'il a pu être puisque véritablement il a été.

Veut-on des garants authentiques du manuscrit dont le récit est tiré? Ce n'est point un cartulaire obscur, un titre secret et caché à dessein dans des archives, un écrit postérieur au fait et fabriqué après coup. C'est un livre de chœur, un Office public, un Office approuvé par l'évêque contemporain, un Office confirmé depuis par M. de Gondy, archevêque de Paris. A la vérité il l'abrègea, ou plutôt on l'abrègea sous son autorité pour le conformer à la réformation du bréviaire. Mais c'est la même histoire, c'est le même miracle, ce sont les mêmes circonstances, presque les mêmes mots et les mêmes phrases que dans le grand Office. Voilà donc un manuscrit reconnu authentique et approuvé par l'Eglise de Paris. Ce serait peu pour des protestants et des incrédules, si les monuments dont nous parlons ne le vérifiaient à la postérité. Veut-on des auteurs contemporains qui parlent comme les manuscrits de S.-Jean-en-Grève et des Billettes? On trouve un Villani, un S. Antonin, un Bacon, un Gerson. Quelles autorités!

Veut-on des témoins oculaires du miracle? On en trouve ici d'irrécusables; la femme qui reçoit l'Hostie dans le vase de bois, les personnes qui vont prendre le Juif, sa femme, ses enfants, le Juif même qui confesse son crime et le miracle qui l'aggrave. Témoins désintéressés; que dis-je? Intéressés la plupart à nier ou à exténuer le fait, s'il eût pu être caché ou déguisé: le Juif, parce qu'il s'agissait d'éviter la peine du feu, ou du moins de diminuer son crime et son supplice: car peut-on imaginer qu'ils eussent déposé, l'une contre un époux, les autres contre un père, tous d'intelligence avec lui pour le faire brûler vif, et pour établir un prodige si favorable aux chrétiens? Le coupable meurt impénitent, et sa famille se convertit. Sur quoi? Sur une vision d'imagination blessée? Y a-t-il de la vraisemblance? Mais tout Paris, toute la cour, tout ce qu'il y avait alors de gens

dans le pays duquel il ne gèle jamais, que l'eau glacée devient quelquefois si solide, qu'elle porte les plus grands poids, serait-il fondé à refuser de les croire, sous prétexte qu'il n'a jamais rien vu de pareil, et qu'une solidité si singulière lui paraît répugner à la nature de l'eau, essentiellement fluide? On lui répondrait avec raison (et c'est ainsi que nous ne répondrons aux incrédules) croire n'est pas voir.

II. Croire n'est pas concevoir. Tout le monde croit les merveilles de la nature; personne ne les conçoit. Où est le philosophe assez vain pour oser dire qu'elles ne passent point sa conception? Qu'il se présente, qu'il vienne répondre à cette foule de questions que l'auteur du livre de Job met dans la bouche de Dieu? Questions bien propres à montrer l'ignorance de l'homme, à confondre sa présomption, et à lui faire sentir que ses lumières

éclairés et peu crédules (et il y en avait grand nombre), auraient-ils été dupes de leurs yeux et de leur imagination?

Veut-on un examen juridique? On en trouve un bien remarquable par la nature du fait, par la situation de l'accusé et par la qualité des juges, tous gens respectables, l'évêque à la tête: examen exact dans la procédure, assuré par la confrontation des témoins et par leur confession unanime; si sérieux enfin qu'il en coûte la vie au coupable.

Veut-on des monuments publics et permanents? Une église des Billettes bâtie dès lors en mémoire de ce miracle; l'Hostie même conservée durant plus de 400 ans dans la paroisse de S.-Jean-en-Grève; le temple de cette paroisse agrandi considérablement sous Charles-le-Bel à cause de l'affluence du peuple qui venait honorer le miracle de la sainte Hostie; le tableau antique conservé à S.-Martin-des-Champs; tant d'autres peintures, de vitraux, d'ornements, de calices et de croix qui retracent exactement aux yeux tout le détail que nous avons rapporté. Qu'est-ce que tout cela, sinon autant de bouches éternelles qui perpétuent la notoriété publique du miracle? C'est peu. Des religieux fondés et établis dans la maison du Juif en vertu de ce prodige. Une fête solennelle instituée pour le célébrer; un Office fait exprès et approuvé par l'Eglise de Paris; des indulgences données par des papes. Que peut-on répondre à de pareils monuments? C'est peu encore. Des actes publics se présentent en foule. La seule liste effrayerait le lecteur. Mais quels actes? Ce sont des rois et des papes contemporains qui les donnent, en supposant le miracle incontestable. C'est une suite de papes et de rois, de prélats et de seigneurs, de juges et d'hommes publics; ce sont des corps entiers qui font des actes successivement et toujours en faveur du prodige, depuis l'an 1290. De sorte qu'il n'y a presque point d'année, jusqu'à 1711, qui ne soit marquée par quelque acte, ou du moins par quelque autorité respectable de quelque écrivain célèbre, tel que le dernier en 1711. C'est M. Fleury, l'historien ecclésiastique, auteur peu suspect d'être trop crédule en fait de miracles.

Mais ce qu'il y a ici de singulier, c'est que cet événement, tout étrange qu'il paraît, n'a jamais été contredit jusqu'à nos jours; car peut-on appeler contradiction un trait de satire des protestants (a)? Quatre siècles n'ont pu en altérer ou en exténuer la moindre circonstance. Tout semble au contraire avoir concouru à en rendre la mémoire toujours récente et toujours incontestable. Mémoires de Trévoux, année 1726, page 844 et suiv.

(a) M. Banage, qui l'a contredit dans le livre neuvième de son histoire des Juifs, ne lui oppose aucune raison, aucune autorité.

res sont trop courtes, ses vues trop bornées pour découvrir l'étendue immense du pouvoir suprême de son Créateur. *Où étiez-vous quand je jetais les fondements de la terre? Savez-vous qui en a réglé les mesures, ou qui a tendu sur elle le niveau? Dites-moi où habite la lumière (1), si vous en savez le chemin et les routes (Job 38, 4 et sq.)?*

A ces interrogations et à beaucoup d'autres concernant les pluies, la neige, la grêle, le froid et le chaud, les orages et les tonnerres, le cours des astres, l'ordre des saisons, les ornements des cieux et les instincts des animaux, Job humilié et *mettant sa main sur sa bouche*, avoue qu'il ne peut répondre que par son silence, et c'est à cet aveu que notre philosophe, quelque habile qu'il soit, se reconnaît réduit, s'il est de bonne foi. Salomon lui-même, quoique le plus éclairé des savants de son siècle, reconnaît là-dessus son ignorance (*Eccli*, 3, 11). Il représente le monde comme un champ fort vaste, ouvert aux disputes interminables des hommes, dont la curiosité avide de voir à découvert les secrets de la nature, cherche toujours et ne trouve jamais un moyen lumineux de dissiper les épaisses ténèbres qui environnent de toutes parts les œuvres de Dieu. Bayle lui-même l'avoue, et malgré son goût fort décidé pour le scepticisme, il s'en exprime d'un ton très-affirmatif (*Diction*. l. 1, p. 2306). Je suis fort assuré, dit-il, qu'il y a très-peu de bons physiciens qui ne se soient convaincus que la nature est un abîme impénétrable, et que ses ressorts ne sont connus qu'à celui qui les a faits et qui les dirige. Clarke (2), Locke (3), Newton (4), ces hommes d'un génie supérieur et d'une science profonde, J. J. Rousseau (5) et les Encyclopédistes (6) font le même aveu, et c'est sur-

tout à l'égard de l'essence de la matière qu'on doit le faire. Nous vous conseillons, mes chers frères, de lire là-dessus le livre que nous vous indiquons d'un savant philosophe et mathématicien (1). Vous y verrez que cet auteur, après avoir rapporté et réfuté toutes les opinions anciennes et nouvelles, conclut que l'essence de la matière nous est encore inconnue. Nous croyons son existence, sans concevoir sa nature. Le voile épais qui nous en dérobe la connaissance, nous cache aussi la manière dont s'opèrent tant de merveilles dans l'Eucharistie. Ces merveilles sont les œuvres de Dieu; faut-il être surpris que nous ne les concevions pas, nous qui avons tant de peine à concevoir les œuvres des hommes, et même celles des animaux?

Si l'on nous demande en quoi consistaient certains ouvrages artificiels que les hommes ont autrefois inventés, et dont le secret est perdu, par exemple, celui du *feu grégeois* (2); ne sommes-nous pas contraints d'avouer que cela passe nos conceptions? Si l'on vous montre, dit Louis de Grenade (*Catéch.*, t. 4, p. 63), un beau vase de verre, et que l'on vous demande comment une si belle pièce a pu se faire d'une herbe et de quelques grains de sable, et cela avec le seul souffle; si vous n'aviez jamais vu une verrerie, que répondriez-vous? Je veux qu'on demande au plus habile homme du monde, comment les abeilles font leur miel, leur cire, leurs petits vases où elles gardent leur miel; je m'assure qu'il ne saura que dire: et un homme si ignorant, qui ne sait pas rendre raison de ce que fait ici-bas et sous ses yeux un si petit animal, voudra qu'on lui rende raison des œuvres miraculeuses du Très-Haut qui dans les cieux habite une lumière inaccessible (1 *Tim.* 6, 16)? Précisément parce qu'il ne pourra point les concevoir, il ne voudra point les croire; il osera même traiter d'insensés et de stupides ceux qui sur la parole du Dieu de vérité (*Ps.* 30, 6) les croient véritables quoique inconcevables. Quelle témérité! quelle présomption! quelle impudence!

les éléments des corps. 2. Qu'on ignore encore, à plus forte raison, si les éléments des corps sont tous semblables, et si les corps diffèrent entre eux par la différente nature de leurs éléments ou seulement par leur différente disposition. Tome 5, page 498. Nous connaissons quelques propriétés de la matière; nous pouvons raisonner sur sa divisibilité, sa solidité, etc. Mais quelle en est l'essence, ou quel est le sujet où les propriétés résident? C'est ce qui est encore à trouver. Tome 10, page 189. Il résulte de ces réflexions que nous ne voyons et ne connaissons, pour ainsi dire, que la surface des corps, encore très-imparfaitement, et que le tissu intérieur nous en échappe: c'est sans doute parce qu'ils nous ont été donnés uniquement pour nos besoins, et qu'il n'est pas nécessaire pour nos besoins que nous en sachions davantage. T. 3, p. 851.

(1) *Eléments de métaphysique*, par M. Parat.

(2) Le *feu grégeois* est un feu d'artifice qui brûle jusque dans la mer, et qui augmente son ardeur inextinguible dans l'eau. Le P. Daniel, en décrivant le siège de Damiette par S. Louis, dit: Ce fut quelque chose de bien plus épouvantable, lorsque les Turcs eurent préparé leur *feu grégeois*, qui était d'un artifice particulier, et dont le secret s'est perdu.

(1) Rien de moins clair ni de plus inexplicable que la manière dont se fait la propagation de la lumière, et dont elle agit sur le sens de la vue. Que mon œil, dit l'auteur du *Spectacle de la Nature*, par une image de six lignes, ou que mon ame, par un organe d'un demi-pouce, voie huit ou dix lieues carrées, et démêle la beauté, la forme, les situations et les distances d'un million d'objets dispersés sur cette plaine, voilà un mystère inaccessible à tous nos raisonnements. Cette action sera corporelle ou spirituelle: qu'on la suppose telle qu'on voudra, elle passe également notre raison; c'est un abîme impénétrable, mais c'est une vérité, c'est un fait assuré.... Les incrédules s'autorisent du principe de la philosophie moderne, de ne rien admettre que ce qu'on conçoit clairement; qu'ils disent donc, en ouvrant les yeux à la lumière; « Je ne vois rien, car je ne conçois pas comment on peut voir. » Tome 4, page 144.

(2) L'essence des êtres inanimés les plus simples et les plus communs, a pour nous des profondeurs et des ténèbres impénétrables. *Traité de l'Existence de Dieu*, tome 1, chap. 5, page 58.

(3) La substance des corps nous est entièrement inconnue... *Essai sur l'Entendement humain*, lib. 2, chap. 17.

(4) *Intimas corporum substantias nullo sensu, nulla actione reflexa cognoscimus.* Newtonis Principia, scholium generale, versus finem.

(5) Voyez le texte de J.-J. Rousseau dans notre *Instruction sur la Religion*, col. 40.

(6) Aujourd'hui les philosophes sages reconnaissent premièrement, qu'on ignore absolument en quoi consistent

III. *Croire et même concevoir n'est pas imaginer.* Qu'est-ce qu'imaginer, sinon se représenter un objet sous quelque figure, capable d'affecter les sens. La vérité, la pensée, le jugement, la science, la vertu, mille autres choses purement spirituelles que nous croyons, que nous concevons, ont-elles quelque figure? Sont-elles carrées, ou rondes, ou triangulaires? Sont-elles d'une couleur rouge, ou jaune, ou verte, pour tomber sous le sens de la vue? d'un son grave ou aigu pour frapper le sens de l'ouïe? d'une bonne ou mauvaise odeur, pour saisir l'odorat? d'une tissure molle ou dure, douce ou âpre, pour se faire sentir au tact ou au goût? Nous concevons aussi, nous croyons la présence de Dieu en tout lieu; les preuves que les philosophes, les Encyclopédistes (*Tome 8, page 575*) eux-mêmes en donnent, ne nous permettent pas de la révoquer en doute. Cependant nous ne l'imaginons point; il ne nous est pas même possible de l'imaginer, de nous la représenter sous quelque figure; car qui dit *figure*, (selon la définition qu'en donnent les géomètres) dit une superficie enfermée en une ou plusieurs lignes, par conséquent bornée, restreinte en un seul lieu. La figure donc de Dieu, présent par tout, restreindrait à un seul endroit son immensité; elle donnerait des bornes à ce qui n'en a point. Elle représenterait une vraie chimère, formée d'attributs qui s'entre-détruisent.

La création du monde n'est pas plus imaginable que l'immensité du Créateur. Quelque effort qu'on fasse pour se figurer par quelque forme sensible un acte de volonté assez puissante pour réaliser le néant, on n'en vient pas à bout. Ce principe des anciens, *rien ne se fait de rien*, se présente sans cesse à l'imagination, et la frappe si fortement, qu'il oblige de lâcher prise, au cas qu'on eût cru avoir commencé de saisir sous quelque figure la création. Cependant on la croit, on la conçoit, puisque elle est démontrée autant que les théorèmes des mathématiciens. Notre Instruction sur la Sainte Trinité en contient de nouvelles preuves démonstratives et des anciennes mises dans un nouveau jour, qu'on s'efforcera vainement d'obscurcir. C'est donc une vérité certaine que Dieu a fait exister en certain lieu des êtres qui n'existaient nulle part. Cette vérité toutefois est-elle plus imaginable que celle-ci, qu'il peut faire exister en même temps dans plusieurs lieux des êtres qui existaient déjà quelque part?

Faut-il s'étonner qu'on ne puisse pas imaginer les choses spirituelles que l'œil n'a point vues et ne peut voir, que l'oreille n'a pas entendues (*1 Cor. 2, 9*) et ne peut entendre? Parmi même les choses corporelles qui tombent sous les sens de la vue et de l'ouïe, il y en a qui passent l'imagination. Nous croyons, nous concevons des antipodes qui ne retombent pas sur leurs têtes, quoiqu'aucun lien ne les attache au globe de leur hémisphère. Mais c'est ce que nous ne pouvons imaginer. En effet nous ne concevons un antipode que comme un homme dont les pieds

sont à l'opposite des nôtres, l'image de notre horizon et de notre position perpendiculaire sur lui, se joint donc toujours à l'idée d'un antipode; il ne nous est donc jamais possible d'imaginer un antipode que comme un homme renversé, et ayant la tête en bas, parce que nous ne pouvons nous figurer deux dessus dans un corps. Si donc nous ne voulons nous tromper, nous ne devons pas toujours consulter notre imagination, même dans les objets naturels; combien plus dans les choses surnaturelles faut-il se souvenir que *croire et même concevoir n'est pas imaginer*!

IV. *Vraisemblance n'est pas vérité.* Il y a des choses fausses si fort vraisemblables, qu'elles paraissent plus vraies que celles qui sont véritables; il y a aussi des choses vraies si peu vraisemblables, que quelquefois la fausseté ressemble plus à la vérité que la vérité même. C'est ce que nous avons prouvé dans notre Instruction sur la Religion (*Col. 56 et suiv.*) par une foule de paradoxes tirés de l'histoire, de la géométrie et de la physique, et principalement par les merveilleuses reproductions qui se font dans toutes les parties d'un polype. Nous ajouterons seulement l'indication (1) de quelques autres exemples, dont la singularité presque incroyable, quoique certaine, doit persuader que les merveilles de l'Eucharistie peuvent bien être conformes à la vérité, quelque opposées qu'elles soient à la vraisemblance et quelque contradiction qu'elles paraissent renfermer. Cette contradiction n'est pas plus grande, ainsi que l'observe le judicieux auteur du *Déisme réfuté* (*Tom. 1, p. 38*), que celle qu'offre l'idée d'une certaine perspective à l'esprit d'un aveugle-né qui peut faire le raisonnement suivant : une superficie plate ne saurait paraître profonde; plat et profond sont deux idées contradictoires. Donc la perspective d'une telle superficie, par exemple, du visage d'un homme peint dans la boîte d'une montre, renferme contradiction. De même toutefois que l'aveugle détrompé par le témoignage des hommes qui lui assurent que ces idées ne sont pas réellement contradictoires, croit sur leur parole qu'elles ne le sont qu'en apparence; ainsi le témoignage de Dieu qui par la révélation nous atteste que les contradictions qui semblent être con-

(1) Tout le monde sait à présent la manière singulière dont les polypes se multiplient. Peu à peu la partie antérieure du polype s'aplatit, l'animal s'accourcit d'autant, et devient plus large à mesure qu'il s'accourcit; il se partage ensuite par le milieu, savoir du milieu de la tête jusqu'à l'endroit où le bout postérieur tient au pédicule; de sorte qu'au bout de quelque temps on voit deux corps séparés et arrondis par leur partie antérieure, où il n'y en avait qu'un auparavant. Mémoires de Trévoux, ann. 1758, pages 869 et 870.

Nous ne ferons qu'une observation sur les yeux du papillon, mais une observation capable d'étonner la raison et de frapper l'imagination. Les naturalistes les plus habiles, après avoir étudié avec soin, et examiné au microscope ces yeux, ont avoué qu'ils consistaient en 34560 cornées, c'est-à-dire en autant d'yeux. Argus, de fabuleuse mémoire, ajoute notre auteur, avec ses cent yeux, eût été presque aveugle vis-à-vis de nos papillons. Mémoires de Trévoux, déc. 1751, pag. 2575.

tenues dans les dogmes de l'Eucharistie, ne sont pas réelles, doit-il nous convaincre qu'elles ne sont qu'apparentes.

V. *Opinion théologique n'est pas dogme catholique.* Les incrédules veulent qu'on croie la foi renversée, s'ils ébranlent les opinions de quelques théologiens; ils aiment à confondre les dogmes catholiques avec les systèmes scolastiques, afin de paraître triompher des premiers, en paraissant triompher des seconds. Ne savent-ils donc pas, ou affectent-ils d'ignorer la différence des uns et des autres? Ces dogmes appuyés sur la révélation divine, manifestés par la décision de l'Eglise, crus en tout temps, en tout lieu et par tous les orthodoxes, sont obligatoires, certains et marqués du sceau invariable de la vérité. Ils peuvent, dit le savant évêque de Meaux (*Tom. 4, page 120*), recevoir avec le temps la lumière, l'évidence, la distinction; mais ils conservent toujours la plénitude, l'intégrité, la propriété, c'est-à-dire que l'Eglise ne change rien, ne diminue rien, n'ajoute rien, ne perd rien de ce qui lui était propre, et ne reçoit rien de ce qui lui était étranger. Les systèmes ou opinions théologiques laissés à la liberté des écoles, adoptés par elles dans un siècle, ou admis dans un pays et rejetés dans un autre, sont les inventions de l'esprit humain, fondées sur des conjectures ou des probabilités, et sujettes à la variation, à l'incertitude, à l'erreur. Elles sont étrangères au fond du dogme. Sa vérité indépendante de la leur ne serait point altérée par leur fausseté. Il en est de ces systèmes de théologie sur le mystère de l'Eucharistie, comme des systèmes de philosophie sur la lumière, sur les couleurs, sur les principes des tremblements de terre, sur les causes du flux et reflux de la mer. Quand même on prouverait que tous les systèmes qui ont été faits sur ces phénomènes sont faux, en serait-il moins vrai qu'il y a de la lumière, des couleurs, des tremblements de terre, un flux et un reflux? En résulterait-il qu'il ne serait point possible d'en trouver quelque autre explication plausible? De même quand on aurait battu en ruine tous les systèmes sur le *pourquoi* et le *comment* de la présence réelle, le fond de ce dogme n'en recevrait aucune atteinte; il s'ensuivrait seulement qu'on s'y est mal pris pour le bien expliquer, ou tout au plus qu'on a eu tort d'entreprendre son explication.

En effet quelques auteurs blâment cette entreprise, 1^o comme dangereuse, parce qu'elle expose à faire naufrage dans la foi, en s'embarquant sur une mer orageuse, pleine d'abîmes, semée d'écueils et déjà fameuse par tant d'échouements; 2^o comme téméraire, parce qu'elle est fort au-dessus des forces de la raison, pour qui les mystères mêmes de la nature sont des énigmes impénétrables. Si ces auteurs prétendent seulement qu'il y a du péril et de la présomption à entreprendre une explication entièrement claire et parfaite, ils ont raison; mais s'ils étendent leur censure à une explication imparfaite qui, sans dépouiller les mystères de

leur obscurité réelle, fait évanouir leur contradiction apparente, et sans ôter tous les nuages dont ils sont couverts, en dissipe une partie, nous n'adoptons pas leur sentiment: il est contraire à celui de S. Augustin, de Vincent de Lerins et du cinquième concile de Latran, dont nous avons cité les textes dans notre première Instruction. Il contredit la conduite des saints docteurs et des plus célèbres théologiens qui se sont servis d'exemples, de comparaisons, de raisonnements tirés des sciences humaines pour éclaircir les divins mystères: il contredit spécialement, par rapport au mystère de l'Eucharistie, les pères du saint concile de Trente (1): en parlant de la manière dont le corps de Jésus-Christ existe dans ce sacrement, ils disent non qu'elle est inexplicable, mais qu'on ne peut qu'à peine (c'est-à-dire que difficilement) l'expliquer par des paroles; ils ajoutent que nous pouvons par notre pensée, par notre raison, éclairée de la foi, concevoir que cette manière est possible à Dieu, conséquemment prouver sa possibilité.

D'autres auteurs, loin de rejeter toutes les explications, en épousent quelqu'une avec tant de passion qu'ils osent, de leur seule autorité, la revêtir du caractère auguste de dogme catholique. Toute opinion contraire à celle-là leur paraît blesser la foi; et à cause des conséquences qu'ils en tirent, quoique rejetées par leurs adversaires, ils la réprouvent comme erronée ou même hérétique; ils sont toujours prodigues de ces notes ou censures dont le savant Continuateur de M. Tournely dit (*Tract. de Euchar., p. 615*) qu'on ne doit user que sobrement et qu'avec retenue. On doit en effet être là-dessus fort circonspect et réservé; vous en pouvez voir, mes chers frères, les raisons dans les textes que nous vous indiquons (2).

Mais si l'on doit éviter, même dans les dis-

(1) Ea existendi ratione, quam etsi verbis exprimere vix possumus, possibilem tamen esse Deo, cogitatione per fidem illustrata assequi possumus. Sess. 13. c. 1.

(2) Sunt multi fidelium qui imperito zelo succedunt, et dum scire quosdam quasi hæreticos insectantur, hæreses ipsi faciunt. S. Greg., lib. 6, Reg., cap. 30.

Arguendi sunt scholastici nonnulli, qui ex opinionum, quas in schola acceperunt præjudiciis, viros alias catholicos notis gravioribus inurunt, idque tanta facilitate, ut merito rideantur. Melchior Canus, p. 385.

Non est minus hæresis asserere esse de fide quod nullatenus de fide est, quam negare aliquid esse de fide, quod est de fide. Joan. Major, in 3, dist. 37, quæst. 26.

N'appelons point dogme ce qui n'est qu'opinion, ni opinion ce qui est dogme: l'un et l'autre sont un crime contre la foi, qu'il n'est permis d'augmenter ni de diminuer. Eriger le dogme une opinion libre, c'est vouloir, sans autorité, imposer un joug à ses égaux; c'est mettre de niveau la parole de Dieu avec celle de l'homme. Distinguons dans la théologie les dogmes décidés d'avec les opinions de l'école; unité dans les premiers, liberté dans les autres, mais charité partout: sans elle la science des écoles, la foi même ne servent de rien. Cette vérité doit être gravée, non sur le bronze, mais dans le cœur de tous les théologiens. *Pensées théologiques, pag. 241.*

putes contre les catholiques, de mettre au nombre des erreurs proscrites des opinions que l'Eglise approuve ou tolère, on le doit surtout dans les écrits polémiques contre les incrédules : si on en agit autrement, qu'arrive-t-il ? D'une part, en multipliant les objets de créance au delà des points relevés et décidés, dont la multitude et le poids accablent déjà leur faiblesse, on leur donne lieu de s'en plaindre comme d'un joug aussi insupportable qu'injuste, et l'on multiplie les obstacles à leur conversion : en proscrivant des opinions permises, on se prive soi-même de l'avantage qu'on en peut tirer contre eux pour renverser les batteries de leurs systèmes et les forteresses de leurs difficultés. En combattant les théologiens catholiques, on combat les défenseurs de son propre parti, et l'on tire, l'on fait feu pour ainsi dire sur ses troupes. D'une autre part, en soutenant comme des vérités orthodoxes des opinions simplement théologiques, on s'impose la double obligation de prouver et qu'elles appartiennent à la foi et qu'elles ne blessent pas la raison ; on donne par là plus de prise à son ennemi, on augmente le nombre des endroits par où on peut être attaqué, et l'on diminue ses propres forces ; en les partageant, en les employant à garder une plus grande étendue de pays on les affaiblit, car il est certain qu'en toute espèce de guerre on n'est jamais plus fort que lorsqu'on embrasse moins de terrain à défendre. Dans la guerre donc que nous faisons aux incrédules, ne prenons, n'occupons pas plus de postes qu'il n'est nécessaire ; tenons-nous prudemment renfermés dans la seule enceinte de notre sujet ; ne faisons pas de sortie inutile dont ils pourraient se prévaloir. Afin de repousser plus aisément et plus sûrement leurs assauts, bornons-nous à la défense de ces trois points : 1° l'absurdité apparente des opinions théologiques qu'ils combattent n'est pas une absurdité réelle ; 2° quand même ils prouveraient qu'elle est réelle, ils ne laisseraient pas encore d'avoir tort, parce que, pour avoir raison, il faudrait de plus qu'ils démontrassent qu'on ne peut pas trouver quelque autre explication plausible (1) propre à faire

(1) Il y a plusieurs siècles qu'on cherche la quadrature du cercle. Personne ne l'a encore trouvée ; s'ensuit-il de là que personne ne la trouvera jamais, ou ne peut la trouver ? Combien de découvertes nouvelles n'a-t-on pas faites de nos jours sur les couleurs, sur l'électricité et sur les machines aérostiques ?

Un philosophe cartésien se voyant pressé d'une objection qui regardait le principe que M. Descartes donne du flux et du reflux de la mer, répondit, entre autres choses, qu'il ne faut pas quitter légèrement une opinion, et cela principalement lorsque d'un autre côté elle est bien établie. On objecta à Copernic, quand il proposa son système, que Mars et Vénus devraient en un temps paraître beaucoup plus grands, parce qu'ils s'approchaient de la terre de plusieurs diamètres. La conséquence était nécessaire ; et cependant on ne voyait rien de cela. Quoique il ne sût que répondre, il ne crut pas devoir pour cela l'abandonner ; il disait seulement que le temps le ferait connaître, et que c'était peut-être à cause de la grande distance. L'on prenait cette réponse pour une dé faite, et l'on avait ce semblé raison : les lunettes ayant été trou-

du moins entrevoir le nœud secret qui unit ensemble certaines vérités qu'on n'aurait su jusqu'à présent concilier ; 3° quand même la profondeur ou la hauteur de ce nœud serait inaccessible à la vue bornée des hommes et des anges, il nous suffirait de savoir qu'il est connue de Dieu, qui contemple les abîmes (Dan. 3, 35) et aux yeux de qui toutes choses, même les plus sublimes et les plus cachées, sont à nu et à découvert (Hebr. 4, 15). En rapportant donc ces opinions, nous n'entreprenons pas de prouver qu'elles soient vraies, encore moins qu'elles soient certaines, mais seulement qu'elles ne contiennent pas ces contradictions absurdes que J. J. Rousseau leur attribue. L'exposé fidèle que nous vous en ferons d'après leurs auteurs ou défenseurs dont, pour rendre plus exactement les pensées, nous emploierons souvent les propres expressions, sera suivi de nos remarques, qui pourront vous en augmenter l'intelligence et vous en faciliter le choix.

VII. *Opinions théologiques sur la présence réelle réduites à deux.* Vous le ferez ce choix, mes chers frères, par vos propres lumières et non par déférence aux nôtres. Outre que nous devons les compter pour rien, ou presque rien, d'ailleurs nous vous déclarons que, sans adopter aucune de ces opinions, nous nous bornons à les venger du reproche calomnieux que leur font les incrédules en les accusant d'absurdité. On peut les réduire à deux : la première qui soutient la compénétration (1) jointe à la reproduction (2), n'admet aucune étendue actuelle dans le corps sacramentel de Jésus-Christ ; la seconde admet cette étendue comme essentielle à tout corps. Nous prouverons que ni l'une ni l'autre n'est absurde.

Les défenseurs de la première l'appuient sur les raisons suivantes : 1° selon le langage ordinaire des saints pères, des théologiens et des catéchismes, le corps de Jésus-Christ existe dans l'Eucharistie *en la manière des esprits* qui n'ont nulle étendue. Donc, etc. ; 2° le corps de Jésus-Christ est tout entier dans chaque partie de l'hostie. Il n'a donc aucune étendue actuelle dans l'hostie, puisque s'il en avait quelqu'une, chaque partie de l'hostie aurait précisément de ce corps adorable la portion d'étendue actuelle qui lui répondrait déterminément, et non la portion d'étendue qui répondrait déterminément à une autre partie de la même hostie ; chaque partie donc ne contiendrait pas toute l'éten-

vées depuis, on a vu que cela même qu'on lui opposait comme une grande objection, est la confirmation de son système et le renversement de celui de Ptolémée. Bayle. *Eclaircissements sur les manichéens*, page 736.

(1) La compénétration est la position de plusieurs éléments de matière l'un dans l'autre. Supposons deux globes de marbre qui n'aient aucun pore ; si la puissance divine place le premier dans le second, en sorte que les deux ensemble n'occupent précisément que le même espace qu'occupait le second, ces deux globes seront compénétrés.

(2) La reproduction est l'existence d'un même corps en différents lieux au même instant.

due ni par conséquent toute l'essence du corps de l'Homme-Dieu.

Pour mieux entendre cette opinion et ses preuves, souffrez, mes chers frères, que nous fassions ici une espèce de dissertation théologique et philosophique sur l'essence de l'étendue et sur la nature des éléments de la matière.

On peut considérer l'étendue ou comme sensation propre de l'âme, ou comme idée abstraite de l'esprit, ou comme qualité propre du corps. Comme *sensation*, elle consiste dans le sentiment interne qu'éprouve notre âme en conséquence des impressions que font sur quelqu'un de nos sens externes, de nos organes, les surfaces des corps parcourues par le toucher ou par la vue. Comme *idée abstraite*, elle est l'ouvrage de l'entendement, qui a généralisé cette sensation particulière, et en a fait un être métaphysique qu'il se représente ou peut se représenter, lors même que l'âme n'éprouve pas actuellement ce sentiment interne dont nous venons de parler. Il suffit pour cela qu'en faisant abstraction des qualités internes et particulières il n'ait attention qu'à la pluralité et à l'union des êtres joints ensemble et existants l'un hors de l'autre. Comme *qualité propre du corps*, elle consiste dans la liaison de plusieurs êtres matériels et continus, c'est-à-dire posés immédiatement à la suite l'un de l'autre, en sorte que chacun ait sa place distincte. Cette position, ou comme parlent les théologiens, *extra-position*, qui fait que ces êtres répondent à différentes parties de l'espace et ne sont pas réunis en un même point, leur est-elle essentielle, de sorte que Dieu, qui ne peut changer l'essence des choses, ne puisse les en priver, et que la compénétration soit absolument impossible? Ou leur est-elle accidentelle, et Dieu peut-il la leur ôter comme n'étant que l'effet et la suite des lois qu'il a librement établies et qu'il peut miraculeusement interrompre suivant son bon plaisir? La solution de cette question dépend de l'examen de la suivante : chaque élément de la matière est-il par sa nature un être simple qui n'a point de parties, et qui par conséquent peut exister séparément de tout autre?

L'espèce de gradation que la Genèse nous apprend que Dieu a suivie dans la production du monde suppose, suivant un auteur moderne (1), qu'il créa d'abord la matière dans l'état le plus simple et par conséquent dans un état de désunion, puisque pour en unir les parties il faut une force ou action différente de l'action créatrice; les cartésiens ne peuvent le contester, puisque ils reconnaissent que la matière et par conséquent ses éléments sont sans force et sans activité : si la matière était dans un état de désunion, ses parties étaient donc simples et indivisibles, puisque toute composition de parties est l'effet de l'action qui les unit. Ces mots, *Terra erat inanis et vacua* (Gen. 1, 2), donnent à entendre que le chaos était une multitude

confuse d'êtres sans forme; ce qui serait faux si les parties de la terre avaient été unies, parce qu'il y a nécessairement figure où il y a union de parties. La matière a donc été d'abord dans un état de désunion; ses éléments sont donc simples et indivisibles, et c'est en unissant ces éléments que Dieu a formé le monde. On ne suppose dans ce sentiment rien que de possible; personne ne conteste la possibilité d'un être simple, et les géomètres démontrent que des êtres simples peuvent former de l'étendue, puisque ils prouvent qu'un globe parfaitement rond, placé sur un plan parfaitement poli, ne toucherait ce plan que dans un point indivisible.

VIII. Texte remarquable de S. Augustin en faveur de cette opinion. — Ce sentiment n'est pas nouveau; sans parler de plusieurs anciens théologiens cités par Perrerus dans son commentaire sur le premier chapitre de la Genèse, S. Augustin l'avait enseigné avant eux dans le douzième livre de ses Confessions. *N'est-ce pas vous, Seigneur*, dit-il en parlant de Dieu, *qui m'avez appris qu'avant que vous eussiez formé cette matière sans forme et que vous en eussiez distingué et séparé toutes les parties selon l'ordre que nous y voyons, elle n'était rien de particulier, ni couleur, ni figure, ni corps, ni esprit? Ce n'était pas toutefois un pur néant, mais c'était une certaine chose informe qui n'avait aucune beauté ou apparence* (1).

Puisque cette matière dont parle S. Augustin et dont le monde a été formé, n'avait avant cette formation ni figure ni couleur, et qu'elle n'était pas corps, il faut que ce père ait cru que ses éléments étaient indivisibles, sans étendue, sans contiguité, sans ordre, parce que s'ils avaient eu des parties étendues, contiguës, ordonnées, la matière n'aurait pas été sans forme, sans figure, sans nature de corps. Il faut aussi qu'il ait cru que cette privation de forme, de figure, de nature de corps venait ou de ce que ces éléments, ces êtres simples étaient dans un état de désunion, séparés tous les uns des autres par une certaine distance, et répandus, épars çà et là en différentes parties de l'espace, ou qu'ils étaient dans un état de compénétration, réunis et concentrés tous dans le même point d'espace. Il faut enfin qu'il ait cru que Dieu les a fait sortir ou de cet état de désunion, ou de cet état de compénétration, par sa parole toute-puissante, en les plaçant à la suite les uns les autres et de différents côtés, afin que par la diversité de leur position, de leur assemblage, de leurs mouvements combinés et variés en mille manières différentes, selon certaines lois établies librement par sa volonté, ils acquissent cette forme, cette figure, cette nature de corps, cette beauté ou apparence dont ils étaient privés, et que d'*invisibles qu'ils étaient ils devinssent visibles* (Hebr.

(1) Nonne tu, Domine, docuisti me, quod priusquam istam informem materiam formares atque distingueres, non erat aliquid, non color, non figura, non corpus, non spiritus? Non tamen omnino nihil, erat quædam informitas sine ulla specie.

(1) Staïr, *Philosophia nova experimentalis*.

11, 3), ils tombassent sous les sens, et fussent les causes physiques ou morales ou occasionnelles des sensations de nos ames. Il est donc certain que les textes de ce saint docteur favorisent l'opinion qui soutient que les éléments de la matière sont des êtres simples, et que tous ceux qui composent un corps humain peuvent être renfermés dans un seul point d'espace par la compénétration, et exister en divers lieux par la reproduction. Ils peuvent aussi aider à résoudre quelques-unes des difficultés qu'on fait contre cette opinion, et que nous allons exposer.

PREMIÈRE DIFFICULTÉ. L'essence de la matière consiste dans un amas de parties d'étendue dont chacune est étendue, et par cela même divisible à l'infini : car il est clair que toute étendue a des parties, et que deux néants d'étendue ne peuvent former une étendue. En prenant donc deux de ces atomes prétendus indivisibles, je demande si chacun d'eux a de l'étendue ou s'il n'en a point. S'il en a, il a donc des parties, et ces parties sont divisibles. S'il n'en a point, ces deux atomes sont donc deux néants d'étendue, qui joints ou ajoutés l'un à l'autre ne peuvent la former. Car dire que plusieurs néants ou négations d'étendue forment l'étendue, n'est-ce pas une assertion aussi absurde que si on disait que plusieurs néants ou négations de vie, de santé, d'intelligence, forment un être vivant, sain, intelligent?

RÉPONSE. Que doit-on penser de l'opinion qui fait consister l'essence de la matière dans un amas de parties d'étendue qui sont étendues? Elle n'explique rien, confond tout; conduit à des absurdités, ou du moins à des obscurités plus grandes que celles du sentiment contraire, soutenu d'ailleurs de fortes preuves et d'autorités respectables.

I. Elle n'explique rien. Que dirait-on d'un philosophe qui promettant de nous dévoiler l'essence de la terre, de l'eau, de l'air, du feu, nous définirait sérieusement la terre un amas de parties terrestres, l'eau un amas de parties aqueuses, l'air un assemblage de parties aériennes, le feu un assemblage de particules *ignées* ou de feu? Ne dirait-on pas que ce philosophe aurait plus envie de se moquer de nous, que de nous instruire sur la nature des choses qu'il définirait? En serions-nous mieux instruits, que si à cette question; qu'est-ce que la terre, l'eau, l'air, le feu? Il nous répondait : c'est ce qui est terre, eau, air, feu. On lui demande, qu'est-ce que l'étendue? Il répond c'est un amas de parties elles-mêmes étendues; n'est-ce pas comme s'il répondait, l'étendue est ce qui est étendu. Sa réponse, son opinion n'explique donc rien.

II. Elle confond tout, en ne distinguant ni la matière d'avec l'étendue, ni l'étendue qui est un être composé, d'avec chacun de ses éléments, qui est un être simple. Toute substance qui n'est pas intelligente est matière; si cette substance est seule, isolée, existant à part, elle n'est point étendue, parce que qui dit *étendue*, dit pluralité de substances

unies, posées à la suite l'une de l'autre. Si elle n'est pas isolée, si elle est jointe contiguement à une ou à plusieurs autres substances de son espèce, cette jonction et cette contiguité forment l'étendue, dont chacune de ces substances peut être appelée un élément, parce que, jointe aux autres, elle sert à composer un être étendu, quoique chacune d'elles prises séparément ne soit pas étendue; ainsi une ligne est un composé de plusieurs points dont aucun, pris séparément, n'est ligne; un triangle est un composé de trois lignes dont aucune n'est triangle; un arbre est un composé de plusieurs branches dont aucune n'est arbre; une montre est un composé de plusieurs roues dont aucune n'est montre; un palais est un composé de plusieurs appartements dont aucun n'est palais; un corps organisé est un composé de plusieurs membres dont aucun n'est corps; une armée est un composé d'officiers et de soldats dont aucun n'est une armée; une heure est composée de minutes dont aucune n'est heure. Combien d'autres exemples ne pourrait-on pas citer? mais ceux-là suffisent pour montrer le faible et le ridicule de l'objection qui suppose que tout ce qui compose l'étendue doit être étendu, parce que plusieurs privations ou néants d'étendue ne peuvent pas former un être étendu : c'est comme si quelqu'un disait que plusieurs points ne peuvent pas former une ligne, parce que ce sont des négations ou néants de lignes; que plusieurs lignes ne peuvent pas former un triangle, parce que ce sont des néants de triangle; que plusieurs roues ne peuvent pas former une montre, parce que ce sont des négations de montre, etc. L'opinion donc qui ne distingue pas la matière et les éléments de l'étendue d'avec l'étendue elle-même, ni l'être simple d'avec l'être composé, brouille toutes les idées et confond tout.

III. Elle conduit à des absurdités ou du moins à des obscurités plus grandes que celles du sentiment contraire. Ce sentiment, il est vrai, ne paraît point clair à l'esprit des personnes peu intelligentes, parce que les êtres simples qu'il admet pour principes de l'étendue paraissent impossibles à leur imagination. Ils ne sont pas du ressort de cette faculté; nulle figure ne peut les leur représenter. Mais leur esprit conçoit-il plus clairement l'infinie divisibilité de la matière? Leur imagination même peut-elle se représenter par quelque figure sensible, des parties d'étendue si petites qu'après un très-grand nombre de divisions, elles deviennent inaccessible à la vue et aux autres sens, par conséquent elles n'existent plus pour eux, ni pour cette faculté qui ne peut rien représenter que de corporel et de sensible?

D'ailleurs cette divisibilité infinie suppose un nombre infini de parties réellement distinctes avant même la division (1). Or un

(1) Observons qu'il y a des philosophes qui brouillent étrangement l'idée de l'identité; car ils soutiennent que les parties du continu ne sont point distinctes avant la séparation actuelle. On ne peut

nombre infini de telles parties n'est-il pas une chimère ? Retranchez de ce nombre une de ces parties, si petite que vous voudrez ; dès qu'elle est retranchée, je vous demande si ce qui reste est encore *infini* ou non ? S'il n'est pas infini, je soutiens que le nombre total, avant même le retranchement de cette parcelle, n'était pas vraiment *infini*, et j'en donne la preuve. Tout composé fini à qui vous rejoindrez une très-petite partie qui en aura été ôtée, ne pourra point devenir *infini* par cette réunion. Donc avant le retranchement, il était vraiment fini. En effet n'y aurait-il pas un ridicule extrême à dire que le même tout est tantôt fini, tantôt infini, suivant qu'on lui ôte ou qu'on lui rend une de ses moindres parties, une espèce d'atome, un presque rien ? Quoi donc, l'infini et le fini ne sont-ils différents que par ce presque rien, par cet atome de plus ou de moins ? Si au contraire le tout demeure infini après que vous en avez retranché une parcelle, vous êtes contraint d'avouer que le tout n'est pas diminué par le retranchement d'une de ses parties, et qu'il n'était pas plus grand avant ce retranchement qu'après. Cette partie n'influe donc en rien sur la grandeur de ce tout, elle ne contribuait donc en rien à le faire ce qu'il était ; elle n'en faisait donc point partie : elle en était donc et n'en était point tout à la fois partie. Quoi de plus absurde !

Autre absurdité ; comme les parties d'étendue, dont chacune serait infiniment divisible, ne sont pas d'égale grandeur, il faudrait admettre une infinité d'êtres infinis, plus grands ou moindres les uns que les autres. Ils seraient donc en même temps infinis et non infinis puisque tout ce qui est susceptible du plus ou du moins, tout ce qui est capable d'augmentation et de diminution, a quelque borne, quelque extrémité où commence, où finit cette augmentation, cette diminution, et que tout ce qui a quelque borne ou extrémité n'est point infini.

La crainte d'être diffus nous fait omettre d'autres absurdités, ou du moins obscurités très-grandes qu'opposent à cette infinie divisibilité les philosophes qui la combattent, et qui donnent pour éléments à l'étendue des êtres simples et insécables. Le même motif nous engage à n'exposer qu'en abrégé les principales preuves de leur sentiment.

Première preuve. Il n'y a dans le monde aucun être même matériel en qui ne se trouve du moins quelque propriété simple, quelque attribut indivisible ; telle est, par exemple, l'existence qui n'est pas plus susceptible de parties et de divisions que la pensée : car une moitié, un tiers, un quart d'existence n'est pas plus possible qu'une moitié, qu'un tiers, qu'un quart de pensée. Or une propriété simple, un attribut indivisible ne peut se trouver dans un être essentiellement composé de parties et toujours divisible : il répugne en effet que cet attribut à qui il est essentiel de n'avoir point de parties, se trouve

dans cet être à qui il est essentiel d'en avoir ; s'il s'y trouvait, il se trouverait dans plusieurs parties, *A*, *B*, et conséquemment en aurait lui-même plusieurs ; car ce qui se trouverait dans la partie *A*, ne serait pas ce qui se trouverait dans la partie *B*. La matière donc, ou n'est pas divisible à l'infini, ou n'existe pas.

Seconde preuve. Il en est des parties de la matière comme des parties du temps. Or les parties du temps ne sont pas divisibles à l'infini : car ma pensée actuelle qui est indivisible existe dans une partie du temps, dans un instant : cette partie du temps n'est pas divisible en plusieurs autres, dont l'une *D* succéderait à l'autre *C* : car dans ce cas ma pensée n'existerait que successivement en cette partie *D*, par conséquent serait elle-même successive et divisible. Le temps est une chose abstraite et idéale, dont les parties se succèdent, en sorte que l'une périssant ou passant, l'autre prend sa place. On voit que c'est simplement la mesure des êtres physiques en tant qu'ils se succèdent et qu'ils sont sujets à des changements. On ne peut croire que ce qu'on appelle l'instant présent soit divisible ; s'il l'était, comment ferait-on pour ne pas y reconnaître un passé et un futur, et comment dans cette hypothèse serait-il présent ? D'ailleurs il semble que pour la production du jugement qui est l'énoncé du vu et de la sentence de l'esprit, il faut un instant sans parties ; autrement cette opération de l'âme ne serait pas simple.

Deux parties du temps ne peuvent donc exister ensemble, cela est clair ; mais pour le rendre plus sensible par un exemple, disons avec Bayle (*Tome 4, page 2909*) que ce qui convient au lundi et au mardi, à l'égard de la succession, convient à chaque partie du temps, quelle qu'elle soit. Puis donc qu'il est impossible que le lundi et le mardi existent ensemble, et qu'il faut nécessairement que le lundi cesse d'être avant que le mardi commence d'être, il n'y a aucune partie du temps, quelle qu'elle soit, qui puisse coexister à une autre ; chacune doit exister seule ; chacune doit commencer d'être lorsque la précédente cesse d'être : chacune doit cesser d'être avant que la suivante commence d'être. D'où il s'ensuit que le temps n'est pas divisible à l'infini, et que la durée successive des choses est composée de moments proprement dits, dont chacun est simple et indivisible, parfaitement distinct du passé et du futur, et ne contient que le temps présent. Cette conséquence a paru si évidente à Bayle, qu'il ajoute que ceux qui la nient doivent être abandonnés ou à leur stupidité, ou à leur mauvaise foi, ou à la force insurmontable de leurs préjugés. Du moins ne doivent-ils pas traiter d'absurde l'opinion qui soutient que l'étendue ainsi que le temps est composée d'indivisibles.

Troisième preuve. L'indivisible et le divisible étant deux contraires qui s'excluent mutuellement, la présence de l'un ne peut pas répondre entièrement à celle de l'autre dans le même lieu. En quelque lieu néanmoins

que soit chaque élément de matière, Dieu y est tout entier présent sans divisibilité. Cet élément est donc indivisible comme la présence divine, ou s'il est divisible, cette présence ne répond pas adéquatement à la sienne dans le lieu qu'il occupe.

Quatrième preuve. L'étendue étant une quantité continue, comme le nombre est une quantité discrète, il faut raisonner de l'étendue en tant que quantité comme du nombre en tant que quantité. Or le nombre en tant que quantité n'est que la collection de plusieurs unités, dont chacune exclut d'elle-même la pluralité, et par conséquent la division. L'étendue donc en tant que quantité n'est que la collection ou union de plusieurs êtres dont chacun est simple, un, indivisible.

Cinquième preuve. Tout être doit avoir non seulement sa vérité, sa bonté, comme parlent les philosophes, mais encore son unité proprement dite, par conséquent son indivisibilité, sa distinction de toute autre chose; car ce qui est un proprement, n'est pas divisible en soi-même, et jamais ne peut être deux. Posé donc l'infinie divisibilité des éléments de la matière, nul de ces éléments n'est proprement un, nul n'a une vraie unité, nul n'est un être réel; nul donc ne peut contribuer à former l'étendue qui est une multitude ou collection de parties; puisque sans de vraies unités, il n'y a point de vraie multitude, et que sans réalité des parties de la collection, la collection elle-même n'a rien de réel.

Sixième preuve. La divisibilité infinie de la matière est incompatible avec l'existence du mouvement; car si ce mouvement ne peut jamais commencer, il n'existe pas: or posé l'infinie divisibilité de la matière que les cartésiens supposent être essentiellement étendue et nécessairement impénétrable, le mouvement ne peut commencer. En effet et en conséquence de cette impénétrabilité, comme raisonne Bayle (*Dict. hist.*, t. 4, p. 2913), un corps ne peut jamais être en une infinité de lieux tout à la fois. Or il ne pourrait jamais commencer à se mouvoir sans être en une infinité de lieux tout à la fois; car pour peu qu'il s'avancât, il toucherait une partie divisible à l'infini, et qui correspond par conséquent à des parties infinies d'espace, donc. Outre cela, il est sûr qu'un nombre infini de parties n'en contient aucune qui soit la première; et néanmoins un mobile ne saurait jamais toucher la seconde avant la première; car le mouvement est un être essentiellement successif, dont deux parties ne peuvent exister ensemble; c'est pourquoi le mouvement ne peut jamais commencer si le continu est divisible à l'infini.

La même raison démontre qu'un mobile, roulant sur une table inclinée, ne pourrait jamais tomber hors de la table; car avant que de tomber il devrait toucher nécessairement à la dernière partie de cette table; et comment la toucherait-il, puisque toutes les parties que vous voudriez prendre pour les dernières, en contiennent une infinité, et que

le nombre infini n'a point de partie qui soit la dernière?

Septième preuve. Si l'étendue n'est pas composée d'indivisibles, le point est impossible. S'il est impossible, qu'est-ce donc que la rencontre de deux côtés qui forment l'angle d'un carré? Si le point n'est pas possible, le cercle ne l'est point, et Dieu ne peut former une sphère parfaite; car s'il la forme et la pose sur un plan parfait, le point de contingence aura-t-il quelque étendue? S'il en a quelque une, il n'est plus point, il est surface ou pour le moins ligne, ainsi la tangente et la sphère auront une étendue commune; ce qui est contraire aux démonstrations géométriques. Direz-vous que Dieu ne saurait faire un cercle parfait? Ce cercle est-il un être chimérique? et refuser au Tout-Puissant de le faire, n'est-ce pas une impiété absurde?

Huitième preuve. Comme il y a une raison suffisante pourquoi un corps est figuré, coloré, il doit aussi y avoir une raison pourquoi il est étendu, composé. Or on ne peut trouver la raison suffisante d'un être étendu et composé que dans des êtres simples et non étendus; de même que la raison suffisante d'un nombre composé ne peut se trouver que dans des numérations non composées, c'est-à-dire dans des unités. Donc les corps composés, les êtres étendus, n'existent que parce que leurs éléments sont des êtres simples.

En effet la raison suffisante oblige d'alléguer quelque chose qui ne soit pas la même que celle dont on demande la raison, puisque autrement la question demeure toujours la même; dire qu'il y a de l'étendue *parce qu'il y a de petites parties étendues*, ce n'est rien dire, parce qu'on fera sur les petites parties la même demande qu'on avait faite sur le tout: pour rendre donc raison satisfaisante de ce qui est étendu, et qui a des parties, il faut en venir enfin à quelque chose de non étendu, et qui n'ait point de parties, c'est-à-dire à des éléments dont chacun soit un être simple et dont plusieurs unis ensemble forment l'étendue.

Ainsi raisonnent les partisans du célèbre Leibnitz, dont l'auteur des *Institutions de physique* (P. 131) assure que la moitié de l'Europe savante a embrassé l'opinion. Elle est donc appuyée, non seulement de fortes raisons, mais encore d'autorités respectables, ayant pour elle, outre S. Augustin (1), les suffrages d'une foule de théologiens et de philosophes, soit anciens, soit nouveaux. Elle mérite la préférence sur l'opinion contraire qui n'explique rien, confond tout et conduit à plusieurs absurdités; en sorte que M. Pascal, génie aussi profond que sublime, n'a pas craint de la mettre nombre des *réveries*, ainsi

(1) Ce saint docteur met au nombre des vérités claires celle-ci: *Verum est omne quod ex informi formatur, prius esse informe, deinde formatum*. Liv. 12, Conf. c. 19. Quand même on ne regarderait ce saint docteur que comme philosophe, la supériorité de son génie doit donner beaucoup de poids à son sentiment, ou du moins empêcher qu'on ne le qualifie d'absurde. Or cela suffit pour réfuter les incrédules.

que l'atteste M. Nicole. *Vous pouvez*, dit-il, *y ajouter que feu M. Pascal, qu'il cite comme approbateur de ces principes philosophiques, à l'égard de l'étendue, en était si étrangement éloigné, que quand il voulait donner un exemple d'une rêverie qui pouvait être approuvée par entêtement, il proposait d'ordinaire l'opinion de Descartes sur la matière et sur l'espace; et il y a bien des gens de très-bon esprit qui sont encore dans ce même sentiment.* (*Essais de morale, lettre 83*).

DEUXIÈME DIFFICULTÉ. Comment concevoir une substance qui n'est ni pensante ni étendue, qui n'est ni esprit ni corps? Qu'est-ce que cette matière informe dont parle S. Augustin (*Confess.*, l. 12, c. 5.)? et sur laquelle il avoue lui-même son ignorance? On ne sait ce que c'est, on n'a aucune idée de ces êtres simples, qui par leur liaison forment l'étendue et composent le corps.

RÉPONSE. Ceux qui font cette difficulté prétendent donc qu'une chose est impossible, ou qu'elle n'existe pas, dès qu'ils ne la conçoivent pas, et qu'ils ne savent ce que c'est. Mais cette prétention est-elle bien fondée? Ne ressemble-t-elle pas à celle d'un aveugle-né qui, ne sachant ce que c'est que la vue, soutiendrait qu'il n'existe d'autres sens que le toucher, le goût, l'odorat, l'ouïe, et que tout autre est impossible, puisque il ne le conçoit pas, et ne sait ce que c'est? N'est-elle pas encore semblable à celle d'un homme qui nierait que divers objets se représentent avec ordre dans son œil et dans son ame, parce qu'il n'a pas d'idée de la manière dont les rayons de lumière, se croisant dans leur route de mille façons différentes, viennent peindre sans confusion une foule d'objets dans l'un et dans l'autre?

Est-il bien vrai qu'on n'ait aucune idée, même obscure, d'un être simple qui ne soit ni esprit ni corps, mais qui, uni à d'autres êtres simples posés à la suite l'un de l'autre et de divers côtés, sert en partie à composer le tout d'un corps et concourt avec eux à former le phénomène de l'étendue en longueur, en largeur, en profondeur? Les musiciens n'ont-ils aucune idée de l'harmonie, lorsque ils la considèrent comme l'effet ou le résultat de plusieurs tons entendus à la fois, dont aucun, pris séparément, ne fait pas l'harmonie, mais dont la totalité, jointe à l'agréable variété des modulations, forme un accord harmonieux? Les horlogers n'ont-ils aucune idée de l'heure dont le cours est désigné par le mouvement d'une montre, lorsque ils la regardent comme le résultat d'une foule d'instantanés indivisibles, dont chacun n'est pas une petite heure, mais dont la pluralité déterminée à un certain nombre, et jointe à leur liaison ou succession, forme cette étendue ou cet espace de temps qu'on appelle heure? Les arithméticiens n'ont-ils aucune idée du nombre lorsque ils se le représentent comme un assemblage d'unités ou de choses de la même espèce, dont chacune n'est pas nombre? Les géomètres n'ont-ils aucune idée du point lorsque ils le conçoivent sans aucune dimension, et le définissent ce qui se termine soi-

même de tous côtés, ou qui n'a d'autres extrémités que soi-même? Ce point mathématique, direz-vous, n'existe pas réellement hors de l'esprit. Mais qu'y a-t-il de plus réel dans les dimensions des corps que les limites ou leurs extrémités? Une ligne n'a-t-elle pas deux bouts ou deux termes? Or, ce sont ces termes qu'on appelle points. Les mêmes géomètres n'ont-ils aucune idée de la ligne, lorsque ils se la représentent formée par un point auquel on en ajoute un autre? N'ont-ils aucune idée de la surface et du solide lorsque ils les conçoivent formés de plusieurs lignes mises à côté, ou dessus et dessous les unes des autres? Ne peut-on pas de même concevoir un être simple se terminant d'abord soi-même dans un point de l'espace, puis ayant à sa suite, en haut, en bas, et à côté, d'autres êtres simples que Dieu y placerait, et à qui, selon certaines lois librement établies, il attribuerait diverses propriétés, eu égard à la diversité de leur position, de leur figure, de leur distance ou proximité, de leurs mouvements, et des quantités ou vitesses plus ou moins grandes de ces mouvements? Ne conçoit-on pas que ces êtres ainsi multipliés et unis, composeraient des corps; qu'ainsi placés et arrangés ils formeraient leurs dimensions; qu'ainsi fixés et déterminés, les uns au repos, les autres au mouvement, et à telle espèce de mouvement ou droit, ou oblique, ou circulaire, les autres à telle figure ou ronde, ou triangulaire, ou carrée, etc., ils produiraient sur nos organes telles et telles impressions qui seraient causes des diverses sensations de nos ames? Celles-ci auraient par là des perceptions de l'existence des corps, de leur disposition, de leur forme, de leur union ou séparation, de leur grandeur ou petitesse, et de leurs autres qualités, soit communes à tous, soit propres à chacun d'eux. Elles auraient aussi, en conséquence de ces impressions, des sentiments indélébiles de joie, de tristesse, de crainte, de désir, etc., des sensations de froid, de chaud, de couleur, de saveur, etc.

Les philosophes aujourd'hui sont bien revenus de l'erreur grossière qui revêtait autrefois les objets qui sont hors de nous de ces diverses sensations que nous éprouvons à leur présence (1). La plupart même croient qu'elles n'ont point par leur nature aucune

(1) C'est par la voie de l'expérience, dit l'un d'entre eux, que nous avons appris que les couleurs ne sont point dans les objets : or des expériences toutes semblables attesteront qu'il en est de même de l'étendue. Voilà un corps qui nous paraît de deux lignes d'étendue, et un autre corps qui nous paraît de couleur blanche. Avec des lunettes, l'un aura quatre lignes ; avec des lunettes, l'autre deviendra rouge. Soumis, si j'ose ainsi parler, aux regards de différents microscopes, le premier acquerra successivement différentes étendues considérables ; et soumis à l'opération du prisme, le second sera teint successivement de différentes couleurs plus ou moins foncées. Le parallèle est soutenu ; il est exact. L'étendue est donc un phénomène, comme les couleurs. Est-il rien de plus inconstant et de plus variable qu'elle ? Elle s'agrandit, elle diminue ; elle paraît et disparaît suivant les différentes positions du spec-

liaison nécessaire avec ces objets ; que ceux-ci n'en sont que la cause occasionnelle, en vertu du bon plaisir de Dieu, qui en a fait dépendre leur production, dont lui seul est cause efficiente. Si donc ils veulent raisonner conséquemment, doivent-ils avoir tant de peine à concevoir que ces êtres simples, qui forment, en la manière que nous avons dite, le phénomène de l'étendue, peuvent être causes occasionnelles de ces sensations ? Ceux, même des philosophes, qui attribuent aux corps une causalité physique sur les esprits, et aux esprits une causalité physique sur les corps, ne doivent-ils pas la reconnaître possible et concevable dans des êtres simples ? Pourquoi ceux-ci, à cause de la simplicité de chacun d'eux, en seraient-ils incapables, tandis que les esprits aussi simples qu'eux en sont capables ? Pourquoi serait-elle plus incompatible avec les composés de plusieurs d'entre eux, qu'avec les corps qui, selon ces philosophes, sont eux-mêmes des composés d'autres petits corps ? Qu'ils cherchent tant qu'ils voudront une disparité, ils n'en trouveront aucune ; et s'ils continuent d'objecter qu'ils ne conçoivent pas un être simple, qui n'est ni corps ni esprit, qu'ils ne savent ce que c'est, et qu'ils n'en ont pas d'idée, on continuera de leur répondre qu'on ne conçoit pas non plus ce que c'est qu'une étendue essentiellement formée d'autres petites étendues, et qu'on n'a pas d'idée d'un corps essentiellement formé d'autres petits corps, qui eux-mêmes sont d'autres composés semblables ; qu'on ne sait ce que c'est que chacun de ces *corps composés*, parce qu'il reste toujours à savoir ce qui forme les *corps composés*.

Descartes, il est vrai, prétend que l'étendue est l'essence de la matière ; mais là-dessus un écrivain moderne, cité par les Journalistes de Trévoux (*Année 1724, page 203*), remarque, 1° que cette opinion ne diffère pas de celle des anciens, qui ont dit que l'essence de la matière consistait à avoir des parties les unes hors des autres ; 2° que le mot d'étendue n'offre que l'idée de l'éloignement qui est entre deux points : on peut demander toujours quel est cet être qui remplit cet intervalle ; 3° que lorsqu'on dit qu'un corps est rond, ou carré, on n'apprend rien sur la nature du corps ; et qu'il en est de même, quand on dit qu'un corps est étendu : l'étendue est aussi extrinsèque à la nature d'un corps, que la rondeur, ou la carrure, etc. ; 4° qu'on ne saurait démontrer qu'il n'y a pas une étendue qui n'est point matérielle ; 5° enfin que l'esprit n'est point content : en nous disant que l'étendue est l'essence de la matière, on nous dit seulement que la quantité, la grandeur, sont la nature de la matière. Mais qu'est-ce donc que la matière, ajoute l'auteur ? Faut-il désespérer de pouvoir jamais la connaître ; Pour moi je suis persuadé qu'on y travaillera inutilement. La nature ne se montre à nous que par des sensa-

tions, qui ne peuvent nous conduire qu'à découvrir des rapports. Si la raison ne peut nous en convaincre, rendons-nous à l'expérience : elle ne nous offre, dans les livres des philosophes, que des tentatives qui le plus souvent n'ont produit que des chimères.

TROISIÈME DIFFICULTÉ. Les différentes classes d'infinis qu'admettent les mathématiciens, leur calcul différentiel qui suppose des quantités infiniment petites, leurs démonstrations sur les lignes incommensurables, ne sont-ce pas des preuves certaines que la matière est divisible sans fin, et qu'elle a des parties infinies d'étendue, comme l'éternité a des parties infinies de durée ?

RÉPONSE. Ne pourrait-on pas d'abord dire avec Bayle (*Diction., tom. 4, p. 2918*) que toutes les sciences ont leur faible ? Les mathématiques ne sont point exemptes de ce défaut. Il est vrai que peu de gens sont capables de les bien combattre ; car pour bien réussir dans ce combat, il faudrait être non seulement un bon philosophe, mais un très-profond mathématicien. Ceux qui ont cette dernière qualité sont si enchantés de la certitude et de l'évidence de leurs recherches, qu'ils ne songent point à examiner s'il y a là quelque illusion, ou si le premier fondement a été bien établi. Ils s'avisent rarement de soupçonner qu'il y manque quelque chose. Ce qu'il y a de bien constant est, qu'il règne beaucoup de disputes entre les plus fameux mathématiciens. Ils se réfutent les uns les autres, les répliques et les dupliques se multiplient parmi eux tout comme parmi les autres savants. Nous voyons cela parmi les modernes, et il est sûr que les anciens ne furent pas plus unanimes. C'est une marque que l'on rencontre dans cette route plusieurs sentiers ténébreux, et qu'on s'égare en quittant le chemin de la vérité. Il faut nécessairement que ce soit le sort des uns ou des autres, puisque les uns assurent ce qui est nié par les autres. Ne pourrait-on pas ensuite insister sur la réponse que donne le même auteur aux démonstrations géométriques que les philosophes établissent si subtilement, pour prouver que la matière est divisible à l'infini ? *Je soutiens*, dit-il, *qu'elles ne sont propres qu'à faire voir que l'étendue n'existe que dans notre entendement. En premier lieu, je remarque que l'on se sert de quelques-unes de ces démonstrations contre ceux qui disent que la matière est composée de points mathématiques. On leur objecte que les côtés d'un carré seraient égaux à la ligne diagonale, et qu'entre les cercles concentriques, celui qui serait le plus petit, égalerait le plus grand. On prouve cette conséquence, en faisant voir que les lignes droites, que l'on peut tirer de l'un des côtés d'un carré à l'autre, remplissent la diagonale, et que toutes lignes droites que l'on peut tirer de la circonférence du plus grand cercle, trouvent place sur la circonférence du plus petit. Ces objections n'ont pas plus de force contre le continu composé de points que contre le continu divisible à l'infini ; car si les parties d'une certaine étendue ne sont pas en plus grand nombre dans la li-*

tateur. Dites-moi, je vous prie, si ce sont là les caractères d'une qualité réelle ?

gne diagonale que dans les côtés, ni dans la circonférence du plus petit cercle concentrique que dans la circonférence du plus grand, il est clair que les côtés du carré égalent la diagonale, et que le plus petit cercle concentrique égale le plus grand. Or toutes les lignes droites que l'on peut tirer de l'un des côtés d'un carré à l'autre, et de la circonférence du plus grand cercle au centre, sont égales entre elles : il les faut donc considérer comme des parties aliquotes, je veux dire, comme des parties d'une certaine grandeur et d'une même dénomination. Or il est certain que deux étendues où les parties aliquotes, et de même dénomination, comme ponce, pied, pas, sont en pareil nombre, ne se surpassent point l'une l'autre : il est donc certain que les côtés du carré seraient aussi grands que la ligne diagonale, s'il ne pouvait point passer plus de lignes droites par la ligne diagonale que par les côtés. Je suis fort convaincu que les arguments que l'on emprunte des mathématiques pour prouver la divisibilité à l'infini, prouvent trop ; car, ou ils ne prouvent rien, ou ils prouvent l'infinité des parties aliquotes.... Gassendi a fait une observation ingénieuse (Physiq., sect. 1, l. 3, cap. 53, p. 264). Il dit que les mathématiciens, surtout les géomètres, ont établi leur empire dans le pays des abstractions et des idées, et qu'ils s'y promènent tout à leur aise ; mais que s'ils veulent descendre dans le pays des réalités, ils trouveront bientôt une résistance insurmontable. Il donne un exemple de la vanité de leurs prétendues démonstrations ; c'est que deux subtils mathématiciens venaient de démontrer qu'une quantité finie et une quantité infinie étaient égales. D'autres prouvent qu'il y a des quantités infinies bornées de chaque côté. S'ils trouvent de l'évidence dans ces sortes de démonstrations, ne leur doit-elle pas être suspecte, puis-que après tout elle ne surpasse pas l'évidence avec quoi le sens commun nous apprend que le fini ne saurait jamais être égal à l'infini, et que l'infini, en tant qu'infini, ne peut avoir de bornes ? J'ajoute qu'il n'est pas vrai que l'évidence puisse accompagner ces messieurs partout où ils se promènent. J'en prends à témoin un homme qui entend bien leurs raffinements. « Il serait à souhaiter, dit-il, que l'analyse des infiniment petits, que l'on prétend être d'une fécondité admirable, portât dans ses démonstrations cette évidence que l'on attend, et que l'on a droit d'attendre de la géométrie. Mais quand on raisonne sur l'infini, sur l'infini de l'infini, sur l'infini de l'infini de l'infini, et ainsi de suite, sans trouver jamais des termes qui arrêtent, et que l'on applique à des grandeurs finies ces infinités d'infinis, ceux que l'on veut instruire ou que l'on entreprend de convaincre n'ont pas toujours la pénétration requise pour voir clair dans de si profonds abîmes (1). » Ceux qui sont accoutumés aux anciennes manières de raisonner en géométrie ont de la peine à les quitter pour suivre des méthodes si abstraites ; ils aiment

mieux n'aller pas si loin, que s'engager dans les nouvelles routes de l'infini de l'infini de l'infini, où l'on ne voit pas toujours assez clair autour de soi, et où l'on peut aisément s'égarer, sans qu'on s'en aperçoive. Il ne suffit pas en géométrie de conclure, il faut voir évidemment qu'on conclut bien.

On pourrait sans doute insister sur ces réponses et raisons de Bayle, qui sont d'un grand poids vis-à-vis les incrédules ; mais on aime mieux s'en tenir au sentiment des auteurs de l'Encyclopédie qui, au mot *Différentiel* (Tom. 4, p. 984), prouvent assez au long que la quantité infiniment petite n'existe ni dans la nature, ni même dans les opinions et les suppositions des géomètres. Ceux-ci par ces termes, *infiniment petite*, entendent les quantités qu'on regarde comme plus petites que toute grandeur assignable ; et comme il n'existe pas, disent encore les Encyclopédistes, de telles quantités dans la nature, il s'ensuit que la quantité infinie, soit en grandeur, soit en petitesse, n'est proprement que dans notre esprit, qui par une espèce d'abstraction, écarte l'idée de borne. Leibnitz (1) lui-même, inventeur du *Calcul différentiel*, regardait un infini composé comme une absurdité, et pensait qu'en rejetant un infini composé, on ne niait point ce que les géomètres démontrent, de *seriebus infinitis*. Quant à leurs lignes *incommensurables*, s'ils voulaient les faire valoir contre notre sentiment, voici le dilemme que nous leur opposerions. Par le point dont, selon vous, la ligne est composée, entendez-vous un être non étendu, ou un être étendu ? Choisissez, il n'y a pas de milieu. Si vous entendez un être non étendu, il faut que vous admettiez avec nous que plusieurs êtres non étendus, plusieurs points unis composent une étendue, une ligne, laquelle formée d'unités, aura nécessairement une mesure commune avec toute autre ligne, formée pareillement d'unités indivisibles ; par conséquent point de lignes incommensurables. Si vous entendez un être étendu, ce n'est plus un point ; car il ne peut être étendu ou qu'en longueur, et alors c'est une ligne ; ou qu'en longueur et largeur, alors c'est une surface ; ou qu'en longueur, largeur, profondeur, pour lors c'est un solide. En disant donc qu'un point est étendu, 1° vous détruisez la définition que vous en donnez et les démonstrations géométriques dont nous avons parlé ci-dessus (Col. 1061 et suiv.). 2° En supposant (sans le prouver) ce qui est en question, vous tombez dans le vice de raisonnement que l'Ecole appelle *pétition de principe*. 3° Nous avouons que, si ce que vous supposez était vrai, savoir que les points sont étendus, ils pourraient être toujours divisés, sans que jamais on parvint à trouver une mesure commune de la diagonale et des côtés d'un carré. C'est ce qu'établissent vos démonstrations ; mais comme elles sont fondées sur la supposition d'un faux principe, nous nions qu'elles donnent atteinte à la vérité de notre

(1) Mémoires de Trévoux, mai et juin 1701, p. 423. C'était alors le célèbre père Tournemine qui les composait.

(1) Recueil de diverses pièces. Réflexions sur Locke, Journal de Leipsick, 1712.

sentiment, qui paraîtra de plus en plus vrai, si l'on fait une attention sérieuse et réfléchie à ce qu'a écrit sur cette matière M. Guerau, éditeur de la *Collection académique*, ouvrage sur lequel, selon les *Encyclopédistes* (Tom. 6, p. 44), il ne reste rien à ajouter, après les discours pleins de vues saines et d'idées profondes que l'éditeur a mis à la tête des trois premiers volumes.

En y comparant ensemble l'espace et le temps, il assigne plusieurs rapports qui peuvent jeter de la lumière sur la nature de l'étendue. *L'espace et le temps, dit-il, sont le lien de toutes choses; l'un embrasse toutes les coexistences possibles, l'autre toutes les successions possibles. Le temps est supposé couler avec une vitesse constante et uniforme, par cela même qu'on en fait l'unité de mesure de toute succession; car il est de l'essence de toute unité de mesure d'être uniforme: de même l'espace est supposé uniforme dans tous ses points, parce qu'il est avec le temps la mesure du mouvement; d'ailleurs cette uniformité du temps et de l'espace, ne pourrait être altérée que par des existences réelles, que l'abstraction exclut formellement de ces deux idées. Par la même raison ces deux idées sont indéterminées, tant qu'elles sont considérées hors des êtres physiques, desquels seuls elles peuvent recevoir quelque détermination. L'une et l'autre considérées dans les choses, sont composées des parties qui ne sont point similaires avec leur tout, c'est-à-dire que toutes les parties de l'étendue et de la durée sensibles ne sont point étendue et durée; car puisque l'idée de succession entre nécessairement dans l'idée de durée, cette partie de la durée qui répond à une perception simple, et dans laquelle nous ne concevons aucune succession, n'est point durée; et l'atome de matière dans lequel nos sens ne peuvent distinguer des parties, n'est point sensiblement étendu. J'ai grand soin de distinguer l'étendue abstraite de l'étendue sensible, parce que ce sont en effet des acceptions très-différentes du même mot.*

La véritable étendue sensible, c'est l'étendue palpable: elle consiste dans les sensations qu'excitent en nous les surfaces des corps parcourues par le toucher. L'étendue visible, si l'on veut absolument en admettre une, n'est point une sensation directe, mais une induction fondée sur la correspondance de nos sensations, et par laquelle nous jugeons de l'étendue palpable d'après certaines apparences présentes à nos yeux. Enfin l'étendue abstraite est l'idée des dimensions de la matière, séparées par une abstraction métaphysique de toutes les qualités sensibles des corps, et par conséquent de toute idée de limites, puisque l'étendue ne peut être limitée en effet que par des qualités sensibles. Il serait à souhaiter que chacune de ces diverses acceptions eût un terme propre pour l'exprimer; mais soit que l'on consente ou que l'on refuse de remédier à la confusion des signes, il est très-important d'éviter la confusion des idées; et pour l'éviter il faut, toutes les fois que l'on parle de l'étendue, commencer par déterminer le sens précis qu'on attache à ce mot. Par cette seule précaution une infi-

nité de disputes qui partagent tous les jours le monde philosophe, se trouveraient décidées ou écartées. On demande si l'étendue est divisible à l'infini: mais veut-on parler du phénomène sensible, ou bien de l'idée abstraite de l'étendue? Il est évident que l'étendue physique, celle que nous connaissons par les sens et qui semble appartenir de plus près à la matière, n'est point divisible à l'infini, puisque, après un certain nombre de divisions, le phénomène de l'étendue s'évanouit et tombe dans le néant relativement à nos organes. Est-ce seulement de l'idée abstraite de l'étendue qu'on entend parler? Alors comme il entre de l'arbitraire dans la formation de nos idées abstraites, je dis que de la définition de celle-ci doit être déduite la solution de la question sur l'infinie divisibilité. Si l'on veut que toute partie intelligible de l'étendue soit de l'étendue, la divisibilité à l'infini aura lieu; car comme les parties divisées intellectuellement peuvent être représentées par une suite infinie de nombres, elles n'auront pas plus de limites que ces nombres, et seront infinies dans le même sens, c'est-à-dire que l'on ne pourra jamais assigner le dernier terme de la division. Une autre définition de l'étendue abstraite aurait conduit à une autre solution.

Enfin la prétendue infinité de parties, dans la durée successive de l'éternité, n'est qu'un être imaginaire. L'éternité peut être considérée ou avant la création du monde, ou après. Avant, elle n'a ni partie, ni durée, ni succession: elle n'offre à l'esprit qui la considère que Dieu seul, dont les attributs indivisibles existent non l'un après l'autre, mais tous ensemble, et par conséquent n'ont point de durée successive. Après le monde créé, elle présente à la vérité dans les créatures la suite continue d'êtres, ou de manière d'êtres, qui existant les uns après les autres, se succèdent; mais leur nombre, qui peut toujours aller en augmentant, ne peut jamais devenir actuellement infini; cette infinité actuelle implique même contradiction, puisqu'elle suppose que l'éternité, qui ne peut jamais avoir de fin, aurait actuellement une fin, et que sa durée, à qui il est essentiel d'être toujours susceptible d'augmentation, cesserait d'en être susceptible.

QUATRIÈME DIFFICULTÉ. La compénétration des parties d'un corps est impossible. Il répugne que deux portions d'étendue se pénétrent sans que l'une des deux soit anéantie. Si elles se pénétraient, les deux n'occuperaient pas plus d'espace après la pénétration, qu'une seule avant la pénétration. Supposez que chacune avant la pénétration eût trois pieds, l'ensemble des deux formait six pieds d'étendue. Mais après la pénétration il n'en formerait plus que trois. L'une des deux serait donc détruite, et ne pénétrerait pas l'autre. La compénétration donc impliquant contradiction, ne peut se faire même par miracle; nul miracle ne pouvant déroger aux lois éternelles fondées sur les essences immuables des choses.

RÉPONSE. Pour résoudre cette difficulté, il faut savoir ce que ceux qui la proposent entendent par l'espace. Quelle est, selon eux,

sa nature? N'est-il que l'arrangement ou l'ordre des *êtres coexistants*, comme la durée n'est que l'ordre des *êtres successifs*? N'est-il pas distingué des corps? N'est-il qu'une aptitude, qu'une capacité de les recevoir, qu'une simple négation, qu'un vrai néant, incapable par conséquent d'avoir des dimensions et de produire aucun effet? ou est-il un être réel, absolu, vraiment long, large, profond? Est-il créé ou incréé? Est-il substance ou modification? Est-il un attribut de la Divinité, et le même que son immensité? Ce dernier sentiment est aujourd'hui commun parmi nos philosophes. Il a pris faveur depuis que le règne du *newtonianisme* a remplacé ou diminué celui du *cartésianisme*. Il a eu pour principal défenseur le docteur Clarke, l'un des plus subtils métaphysiciens que l'Angleterre ait produits. On peut voir dans son *Traité de l'Existence de Dieu*, et dans ses *Répliques* à M. Leibnitz, son antagoniste, les raisons dont il l'appuyait, et les solutions des difficultés de son adversaire. Si on en croit un savant mathématicien (*Éléments de métaph.* p. 27), il eut la gloire de battre Leibnitz par l'avantage de sa cause. Ses défenseurs allèguent en sa faveur l'hypothèse suivante. Si Dieu, anéantissait tout ce qu'il y a dans une salle en conservant les murs dans leur situation, n'est-il pas clair qu'ils seraient distants les uns des autres? et comment le seraient-ils s'il n'y avait pas entre eux un espace réel? En quoi consisterait leur distance? Serait-ce en ce que Dieu pourrait y mettre une quantité de matière égale à celle qui aurait été anéantie? Mais cette quantité de matière qui n'est que possible, qui n'existe pas, est-elle capable de former une distance réelle qui existe? N'est-ce pas un axiome que ce qui n'existe pas, que le néant n'a aucune qualité réelle, par conséquent aucun pouvoir de former une distance actuelle?

Se réduira-t-on à soutenir sans raison et contre toute raison que Dieu, en anéantissant le contenu de cette salle, ne pourrait pas en conserver les murs dans leur même situation, ou que ces murs ainsi conservés ne seraient pas distants les uns des autres, et qu'il n'y aurait pas de vide entre eux? C'est à quoi en effet paraissent réduits les cartésiens, qui ne nient pas seulement l'existence actuelle du vide, mais même sa possibilité; et cela sur ce principe que l'étendue étant l'essence de la matière, tout ce qui est étendu est matière. L'espace pur et vide qu'on suppose être étendu doit être matériel suivant eux. Quiconque, disent-ils, admet un espace vide, conçoit dans cet espace des dimensions, c'est-à-dire une substance étendue en longueur, largeur et profondeur; par conséquent il affirme le vide en même temps qu'il le nie.

D'un autre côté, les newtoniens prétendent démontrer la possibilité et même l'existence du vide. Ils la déduisent du mouvement général, et en particulier de celui des planètes, de la pesanteur des corps et de leur divisibilité. Ils font là-dessus de grands et longs

raisonnements dont la discussion étrangère à notre sujet, nous écarterait de notre but.

Pour résoudre la difficulté dont il est question, il n'est pas nécessaire de savoir ce que c'est que l'espace, ni de dire ce que nous en pensons; il suffit de demander à ceux qui la proposent ce qu'eux-mêmes en savent, ce qu'ils en pensent; et de leur faire voir que, quelque opinion qu'ils embrassent, soit celle de Newton, soit celle de Descartes, leur objection n'a aucune force et combat même leurs propres principes.

Sont-ils newtoniens sur la nature de l'espace? Le croient-ils un être réel distingué des corps? Voici la réponse que nous leur faisons. Vous prétendez qu'il répugne que deux portions d'étendue se pénètrent sans que l'une des deux soit anéantie; parce que, si elles se pénétraient, les deux n'occuperaient pas plus de place après la pénétration qu'une seule avant. Or cette raison milite contre vous-mêmes, puisqu'elle prouve que l'étendue spacielle qui, selon vous est pénétrable, ne l'est point; car si elle l'était, l'une des deux portions d'étendue qui se pénétreraient serait anéantie; parce que l'ensemble des deux n'occuperait pas plus de place après la pénétration qu'une seule avant. Regardez avant la pénétration un corps qui ait six pieds d'étendue, et à qui l'on va faire changer de place, regardez aussi l'endroit où il va être posé. Cet endroit, cette étendue spacielle a, de même que lui, six pieds d'étendue. Voilà donc en tout douze pieds d'étendue, six du corps et six de l'espace. Considérez-le ensuite après la pénétration faite par sa position dans cet endroit; au lieu de douze pieds en tout, vous n'en trouverez plus que six. Par conséquent, ces deux étendues n'occupent pas plus de place après la pénétration qu'avant. Cessez donc de soutenir que l'étendue spacielle est pénétrable, ou convenez que l'étendue corporelle l'est aussi. En vain cherchiez-vous quelque disparité : vous n'en trouveriez aucune; croyez-en un auteur non suspect; c'est Bayle, qui assure qu'*avec quelque soin que l'on visite tous les coins et tous les recoins de son esprit, on ne trouve pas une raison qui fasse que la matière soit impénétrable, et qui ne soit pas tirée de l'étendue* (1). Comme donc l'étendue spacielle est selon vous une étendue réelle, elle ne doit pas être moins impénétrable que celle de la matière; et si elle est ainsi que vous le soutenez pénétrable, l'étendue matérielle l'est aussi. Comme, selon vous, la pénétration de plusieurs parties d'étendue spacielle peut se faire par plusieurs parties d'étendue corporelle sans qu'aucune de ces deux étendues soit anéantie, il en faut dire autant de la pénétration qui se ferait de plusieurs pieds d'étendue corporelle, par autant d'autres pieds de la même espèce d'étendue.

Sont-ils cartésiens? Nous répondons à leur difficulté par les preuves des trois propositions suivantes; 1° la compénétration des esprits est possible; 2° la compénétration des

(1) Réponse aux Questions d'un provincial, p. 210.

corps n'est pas moins possible que celle des esprits ; 3^e sa possibilité, et même son existence actuelle, s'ensuit des principes de Descartes.

Qu'entend-on par *compénétration* ; sinon *coexistence* de deux êtres l'un dans l'autre, en sorte qu'ils soient présents dans le même lieu ? Puisque donc il n'y a point de lieu où Dieu ne soit présent, et qu'il y a quelque lieu où l'âme d'un homme est présente, il est clair que Dieu et cette âme coexistent dans le même lieu, et par conséquent que la compénétration est possible pour deux esprits. Mais si elle l'est pour deux, elle l'est pour trois, pour dix, pour cent, pour mille, etc. ; car sur quoi est fondée sa possibilité pour deux esprits ? Sur cette maxime que Bayle (*Diction.*, t. 1, p. 390) déclare être aussi évidente qu'universelle ; *tout ce qui n'implique pas contradiction est possible*. Or si la compénétration n'implique pas contradiction pour deux esprits, il est évident qu'elle ne l'implique pas pour un plus grand nombre ; de même de ce qu'on conçoit que l'existence de deux hommes n'implique pas contradiction, l'on en conclut que celle de trois hommes, de cent, de mille, etc., ne l'implique pas non plus. Il n'y a donc pas de contradiction à supposer que des millions d'esprits fussent compénétrés, et que des anges innombrables fussent réunis tous dans un seul point d'espace. Quelque multipliées et diverses que soient les propriétés et les perfections des différents ordres de ces anges, elles ne sont rien en comparaison de celles de Dieu ; et puisque Dieu, malgré l'immensité de ses perfections, ne laisse point d'être présent tout entier dans la moindre portion de l'espace ; faut-il tant s'étonner qu'il puisse en être de même de toutes les propriétés et perfections finies des millions de ces légions d'esprits célestes qui, réunis dans le même point d'espace, y auraient une présence simultanée avec celle de leur Créateur ?

Quoique tous ces anges fussent ainsi compénétrés dans le ciel, on peut cependant concevoir qu'un grand nombre d'entre eux, destinés à être les gardiens des hommes, qui ont chacun le leur, seraient présents sur la terre sans compénétration ; mais occupant diverses places, c'est-à-dire répondant à divers points d'espace, relativement à la diversité des lieux occupés par les hommes confiés à leurs soins : comme on conçoit que Dieu, quoique présent dans le ciel, ne laisse pas d'être aussi présent sur la terre en tous les lieux occupés par les hommes ; et comme la distinction de ces lieux empêche que la présence de Dieu, tout entier dans le ciel, fasse aucune contradiction avec sa présence sur la terre, et en tant d'endroits différents : comme aussi on conçoit à l'égard de notre âme, que quoique elle soit toute dans tout le corps, et toute dans chaque partie, cependant la distinction des lieux empêche que la présence de l'âme, toute entière aux pieds, fasse aucune contradiction avec la présence de cette âme, toute entière à la tête ; on doit aussi concevoir la même chose par rapport

à ces esprits célestes ; la distinction des lieux où ils existeraient compénétrés dans l'un, et non compénétrés dans les autres, empêcherait que leur présence dans le ciel fit aucune contradiction avec leur présence sur la terre.

Ce qu'on vient de prouver possible à l'égard des esprits, ne l'est pas moins à l'égard des corps. D'où vient, en effet, que la compénétration est possible à l'égard des êtres spirituels ? C'est qu'ils sont simples, sans divisibilité. Or on a fait voir que les éléments de matière qui, rangés en file, composent les corps et forment le phénomène de l'étendue, ne sont pas moins simples et indivisibles que les êtres spirituels. La même cause produit donc à l'égard des uns et des autres la même possibilité.

Il est vrai que cette compénétration est contraire aux lois que Dieu a établies. Mais Bayle lui-même avoue qu'un législateur qui exécute lui-même ses lois, en suspend l'exécution quand il le trouve à propos. Il est vrai aussi que tous les philosophes chrétiens conviennent qu'il n'y a point de miracles par rapport aux lois éternelles, dont la plus certaine est celle-ci, que rien n'arrive contre l'essence des choses ; mais ils admettent des miracles (c'est encore Bayle qui parle) par rapport aux lois arbitraires qu'il a plu à Dieu d'établir dans la nature (1). Ils savent que l'idée de miracle renferme une interruption du cours ordinaire, une exception aux lois générales, un événement supérieur aux causes secondes, et opposé à l'action qu'elles ont coutume de produire. La compénétration est une dérogation à ces lois arbitraires, dont Dieu peut suspendre l'exécution quand bon lui semble ; mais elle n'est pas contraire aux lois éternelles qui, fondées sur l'essence des choses, sont immuables, et que Dieu ne suspend jamais. Ni la pénétration, ni l'impénétration ne sont de l'essence, soit des corps, soit des esprits : il est indifférent pour eux d'être compénétrés ou non, d'être placés plusieurs dans un seul point d'espace, ou d'être rangés de file dans plusieurs points. Ils sont indéterminés de leur nature, soit à l'un, soit à l'autre de ces états, de même qu'ils sont indéterminés d'eux-mêmes au repos ou au mouvement ; et comme, soit en repos, soit en mouvement, ils conservent toutes leurs propriétés internes qui les distinguent, ils les conservent également, soit qu'il y ait entre eux compénétration, soit qu'il n'y en ait pas. Comme il a été libre à Dieu de faire une loi sur le mouvement ou sur le repos des esprits et des corps, il ne lui a pas été moins libre de faire une loi sur leur compénétration ou leur étendue ; et les lois de Dieu, faites avec cette liberté, dit Bayle (2), sont suspendues quand bon lui semble, sans que les créatures soient réduites à un état opposé à leur nature. L'état où elles se trouvent pendant cette surséance de la loi, leur est aussi naturel qu'à celui où elles se trouvent pendant le cours de la loi (3), et il n'y a point

(1) Réponse aux Questions d'un provincial, p. 211.

(2) Ibid., p. 213.

(3) C'est-à-dire, aussi conforme à leur essence.

d'autre différence entre ces deux états, si ce n'est que l'un est conforme à la loi que Dieu a choisie pour le train commun de la nature, et que l'autre n'est conforme qu'à la loi qu'il a réservée pour certains cas extraordinaires (1).

Le même auteur nous fournit la preuve de notre troisième proposition. *Mettez, dit-il, un boulet de canon sur une table; un boulet, dis-je, enduit de quelque couleur liquide; faites-le rouler sur cette table, vous verrez qu'il y tracera une ligne par son mouvement: vous aurez donc deux fortes preuves du contact immédiat de ce boulet et de cette table. La pesanteur du boulet vous apprendra qu'il touche la table immédiatement; car s'il ne la touchait pas de cette manière, il demeurerait suspendu en l'air, et vos yeux vous convaincront de ce contact par la trace du boulet. Or je soutiens que ce contact est une pénétration de dimensions proprement dites. La partie du boulet qui touche la table est un corps déterminé, et réellement distinct des autres parties du boulet qui ne touchent point la table. Je dis la même chose de la partie de la table qui est touchée par le boulet. Ces deux parties touchées sont chacune divisibles à l'infini en longueur, en largeur et en profondeur: elles se touchent donc mutuellement selon leur profondeur, et par conséquent elles se pénètrent (2). Voilà, en conséquence des principes de Descartes, la compénétration des corps prouvée possible, et même existante, comme inséparable du contact immédiat des parties de l'étendue; que les cartésiens donc n'objectent pas sa prétendue impossibilité, ou qu'ils donnent une solution plausible de cette difficulté de Bayle, avec qui on peut leur dire: On objecte tous les jours cela aux péripatéticiens, dans les disputes publiques; ils se défendent par un jargon de distinctions qui n'est propre qu'à prévenir le chagrin que pourraient avoir les parents de l'écolier, s'ils le voyaient réduit au silence; mais, quant au reste, ces distinctions n'ont jamais servi qu'à faire voir que l'objection est insoluble.*

Que les cartésiens n'objectent donc pas non plus que si la compénétration est possible, toutes les créatures peuvent coexister avec leur Créateur dans un même point d'espace sans confusion, et qu'une telle coexistence ne répugne pas moins à la raison qu'à l'imagination. Car, n'est-on pas en droit de leur répondre qu'elle ne répugne pas plus que la coexistence de tous les êtres dans un même point de temps, dans un seul instant? En effet, il y a deux manières dont les créatures peuvent exister à l'égard du temps; l'une successive, qui aurait eu lieu, si Dieu, en les créant l'une après l'autre, les avait placées, pour ainsi dire, comme autant d'anneaux dans une chaîne composée d'heures, de

jours, d'années, de siècles. L'autre simultanée qui, dans l'état présent des choses a eu lieu par rapport aux corps, qui, tous créés en même temps, ont coexisté dans le même instant. Ni l'une ni l'autre de ces manières d'exister, n'est essentielle aux créatures: indifférentes d'elles-mêmes pour celle-ci comme pour celle-là, elles n'ont été déterminées à l'une plutôt qu'à l'autre, que par le bon plaisir du Créateur. Il y a aussi deux manières dont elles peuvent exister à l'égard de l'espace; l'une extensive qui, les plaçant de file (1), ou à la suite les unes des autres, fait qu'elles répondent à différentes portions de cet espace; l'autre compénétrative, qui, sans aucune *extra-position*, les fait toutes répondre au même point d'espace. Indifférentes à l'une et à l'autre de ces manières d'exister, leur détermination à celle-là plutôt qu'à celle-ci ne vient que du choix libre de Dieu. Il n'y a donc aucune répugnance à ce que Dieu les fasse coexister à la même partie d'espace, comme il n'y en a aucune à ce qu'il les fasse coexister à la même partie de temps; et comme cette dernière coexistence se fait sans confusion, sans mélange, la première se fait aussi sans que cette compénétration les mêle ou les confonde. Elles ne sont ni confondues ni mêlées avec Dieu par la coexistence de chacune avec lui dans le même lieu; pourquoi le seraient-elles par leur coexistence mutuelle des unes avec les autres dans ce même lieu ou point d'espace? Cette parité va servir à résoudre les objections suivantes de Bayle.

1° *Il s'ensuit, dit-il (de ce que des corps humains compénétrés peuvent être en plusieurs lieux tout à la fois), que ni vous ni moi ne saurions être certains si nous sommes distingués des autres hommes, et si nous ne sommes pas à l'heure qu'il est dans le sérail de Constantinople, dans le Canada, dans le Japon, et dans chaque ville du monde, sous diverses conditions en chaque lieu (2). Fausse conséquence. La reproduction et la compénétration n'empêchent pas que les âmes de deux hommes, dont on supposerait les corps existants en divers lieux, et l'un dans l'autre, n'eussent les mêmes connaissances et les*

particulière, quoique il ne soit pas conforme au cours ordinaire établi dans la nature. *Ibid.*

(1) J'appelle ainsi les décrets qui font exception aux lois générales. *Ibid.*

(2) Diction. hist. t. 4, d. 2911.

(1) Ces êtres ainsi placés de file, quoique ils soient immédiatement et sans intervalle l'un près de l'autre, et qu'en ce sens ils se touchent, ne se compénétrant point, et ne coexistent point l'un dans l'autre, parce qu'ils répondent tous à différents points d'espace, où chacun a sa place distincte de celle de tout autre: de même que si on supposait que Dieu les créât immédiatement et sans intervalle de temps l'un après l'autre, l'existence de l'être B toucherait, pour ainsi dire, l'existence de l'être A, après lequel il serait immédiatement créé, et néanmoins ces deux êtres A et B ne seraient point simultanés, ne coexisteraient point dans le même instant, parce que le commencement de l'existence de chacun d'eux répondrait à différentes parties du temps. Les cartésiens ne peuvent opposer au raisonnement de Bayle cette parité, qui suppose des êtres simples, placés de file sans étendue divisible, par conséquent sans vrai contact.

(2) Diction. hist. t. 3, p. 2307.

mêmes certitudes que s'ils existaient chacun dans un seul lieu, et avec leurs parties extra-posées : elles supposent même que ces ames auraient ces mêmes connaissances et certitudes, puisque elles leur laissent les mêmes qualités intrinsèques, par conséquent les mêmes notions, les mêmes sentiments internes de l'unité individuelle de leur propre existence et de celle de leur corps ; les mêmes, dis-je, que si ceux-ci n'étaient ni reproduits ni compénétrés. Si donc ils étaient tout à la fois dans le Japon et dans le Canada, leurs ames en seraient averties et assurées par la conscience, par le sens intime, par les diverses sensations qu'elles éprouveraient relativement aux divers endroits où ils seraient. Ces deux hommes connaîtraient aussi qu'ils sont distincts, et s'en assureraient par ce principe que les Encyclopédistes (Tom. 6, page 154) disent incontestable ; qu'un être sensitif et intelligent, qui est privativement et exclusivement affecté de sensations et de pensées bornées à lui, et qui ne sont senties que par lui, est réellement distinct de tout autre être sensitif et intelligent. Vous êtes assuré, par exemple, que vous ignorez ma pensée ; je suis assuré aussi que j'ignore la vôtre : nous connaissons donc avec certitude que nous pensons séparément, et que votre être sensitif et le mien sont réellement et individuellement distincts l'un de l'autre : or quand même nos corps existeraient l'un dans l'autre, nous pourrions faire usage de ce principe, et nous assurer par là de la distinction de nos deux individus. C'est par là aussi que, quoique nos ames et nos corps existent dans Dieu présent partout, nous ne laissons pas d'être assurés que l'Être divin et le nôtre sont distingués.

2° Dieu ne faisant rien en vain, créerait-il plusieurs hommes, lorsque un seul lui peut suffire créé en divers endroits et revêtu de diverses qualités, selon les lieux ? Il est vrai qu'un tel homme suffirait à Dieu, pour que tous les lieux où sont à présent les esprits et les corps, fussent occupés, puisque cet homme pourrait être dans chacun d'eux, et y avoir une foule de rapports extrinsèques, dépendants des positions locales ; rapports semblables à ceux de l'immensité divine, qui a, si l'on peut parler ainsi, une espèce de continuité, parce qu'il n'y a aucune interruption entre la présence de Dieu dans un lieu, et sa présence dans un autre, puisque il est partout. Mais il est faux que cela suffirait pour que toutes les propriétés intrinsèques et inhérentes aux substances de ces esprits et de ces corps, existassent et produisissent les effets qu'elles produisent maintenant : ces effets, déterminations, propriétés, sont multipliés à proportion du nombre et des actions de ces substances ; soit spirituelles, soit corporelles. Mais les propriétés internes d'un homme existant dans tous les lieux du monde ne seraient point multipliées par la multitude de ces positions locales : elles ne feraient pas que cet homme fût plusieurs hommes, ou qu'il y eût plusieurs ames, plusieurs corps ; elles ne seraient donc

pas équivalentes à celles qu'auraient plusieurs hommes.

3° Cette doctrine nous fait perdre les vérités que nous trouvions dans les nombres ; car on ne sait plus ce que c'est que deux et trois ; nous ne savons ce que c'est qu'identité, diversité. Si nous jugeons que Jean et Pierre soient deux hommes, ce n'est qu'à cause que nous les voyons en divers lieux, et que l'un n'a pas tous les accidents de l'autre ; mais par le dogme de l'Eucharistie, ce fondement de distinction est tout à fait nul. Il n'y a peut-être qu'une seule créature dans l'univers, multipliée par la production en divers lieux et par la diversité des qualités. Nous faisons de grandes règles d'arithmétique, comme s'il y avait beaucoup de choses distinctes (1). Chimères que tout cela. Ces assertions de Bayle supposent toutes que la diversité intrinsèque des êtres dépend de leurs positions locales. Où a-t-il été prendre ce principe, sinon dans le pays des chimères ? Si nous jugeons que Dieu et l'ame sont deux êtres différents, est-ce parce que nous les voyons en divers lieux, et que l'un n'a pas tous les accidents, tous les rapports accidentels de l'autre à l'endroit de leur coexistence ? Cessent-ils d'être des choses distinctes, parce qu'ils existent dans le même lieu ? Pourquoi les éléments d'un corps cesseraient-ils d'être distincts, parce qu'ils coexisteraient dans le même point d'espace ? N'a-t-on pas prouvé qu'ils sont des êtres simples comme Dieu et l'ame ? Tout ce que Bayle objecte contre eux sur l'unité, l'identité, la diversité, ne peut-on pas l'objecter contre Dieu et l'ame ? La rétorsion n'est-elle pas entière, et la réponse de part et d'autre à la même difficulté, n'en est-elle pas la même solution, fondée sur la simplicité commune à Dieu, à l'ame, et à chaque élément des corps ?

4° Non seulement nous ne savons plus s'il y a deux corps, nous ignorons même s'il y a un corps et un esprit : car si la matière est pénétrable, il est clair que l'étendue n'est qu'un accident du corps ; et ainsi le corps, selon son essence, est une substance non étendue ; il peut donc recevoir tous les attributs que l'on conçoit dans l'esprit, l'entendement, la volonté, les passions, les sensations : il n'y a donc plus de règle qui nous fasse discerner si une substance est spirituelle de sa nature, ou si elle est corporelle. Qu'aurait répondu Bayle, si quelqu'un lui avait dit, votre esprit est une substance non étendue, mais simple comme Dieu ? Il peut donc recevoir tous les attributs qu'on conçoit dans Dieu, l'immensité, la toute-puissance, l'immutabilité. Il n'y a donc pas de règle pour discerner si une substance spirituelle est divine ou non. Il aurait sans doute nié ces conséquences, en soutenant que son esprit, quoique simple comme Dieu, est d'une nature infiniment moins no-

(1) Notez que si un corps peut être produit en plusieurs lieux, tout autre être, esprit, lieu, accident, etc., pourra être multiplié de même ; et ainsi on n'aura point une multitude d'êtres, on réduira tout à un seul être créé. *Diction. hist.*, t. 5, p. 2307.

ble que celle de Dieu, dont les attributs ci-dessus nommés sont incommunicables à la créature; de même que certains attributs de celle-ci, l'ignorance, la faiblesse, l'inconstance, sont incommunicables au Créateur. Il aurait pu ajouter que cette incommunicabilité réciproque fournit une règle pour discerner si de deux substances spirituelles, toutes deux simples, l'une est divine et l'autre non divine. Nous répondons pareillement que les éléments du corps, quoique simples comme un esprit, sont toutefois d'une nature si abjecte, si inférieure à la sienne qu'après de lui ils ne sont rien ou presque rien, et que plusieurs de ses attributs essentiels, l'entendement, la volonté, la liberté, le pouvoir de se modifier et d'agir sur soi-même, leur sont incommunicables; de même que réciproquement plusieurs de leurs attributs, l'impuissance de connaître, l'incapacité de vouloir, l'exclusion totale du libre arbitre, ne sauraient lui être communiqués; et cette incommunicabilité mutuelle donne une règle pour discerner si de deux substances, toutes deux simples, l'une est spirituelle, et l'autre corporelle.

Une autre règle, pour faire ce discernement, est la disposition des lois que Dieu a établies dans l'état présent des choses. Suivant ces lois, il n'y a que les êtres matériels qui, par leur *juxta-position* ou contiguité, par la combinaison de leurs nombres, la diversité de leurs mouvements et de leurs figures variées presque à l'infini, soient cause physique ou morale, ou occasionnelle des sensations de nos âmes; telles que sont celles de l'étendue, de l'harmonie, de la lumière, etc. Suivant ces mêmes lois, les substances spirituelles ne peuvent, sans miracle, produire en nous ces sensations; et quand même on supposerait des millions d'anges rangés de file, et occupant un espace aussi grand que celui qu'occupait cette multitude d'esprits célestes qu'Elisée fit voir à Giezi (*4 Reg. 6, 17*), ils ne pourraient toutefois produire en nous aucune de ces sensations. Ils formeraient, à la vérité, une étendue, puisque par ce mot on n'entend que la multiplicité de plusieurs êtres posés près l'un de l'autre; mais cette étendue ne serait que spirituelle et intelligible; elle ne tomberait pas sous nos sens; elle n'exciterait point de sensations dans nos âmes. Elle serait donc distinguée de l'étendue matérielle et palpable, qui ne convient qu'aux substances corporelles. La distinction de ces deux sortes d'étendues fournit donc une règle pour discerner si une substance est spirituelle ou matérielle.

Enfin les traits que Bayle lance contre la compénétration portent à faux en supposant comme vrai qu'elle est un des points de doctrine de l'Eucharistie, un dogme catholique; elle n'est toutefois qu'une opinion scolastique. Des théologiens orthodoxes la rejettent. Elle empêcherait selon eux que le corps sacramentel fût un corps humain, vivant, organisé. La tête, les pieds et tous les autres membres étant concentrés dans un seul point

d'espace, n'auraient ni forme humaine, ni fonction vitale, ni disposition organique. Les réponses de leurs adversaires ne les satisfont pas. Les uns répondent que cette forme, cette vie, cette organisation ne conviennent pas au corps de l'homme lorsque il existe par miracle, à la manière des esprits; qu'alors pour que ce corps soit en tel lieu, il suffit que toutes les parties substantielles y soient, et que, unies hypostatiquement à son âme, elles conservent leur aptitude à former, à vivifier, à organiser ce corps en la manière qu'elles le font quand il est dans son état naturel. Ils insistent sur ce que plusieurs saints docteurs, qui nomment spirituel et intelligible le corps eucharistique, paraissent supposer que Dieu lui ôte, comme dit M. Bossuet (*T. 8, p. 396*), ses propriétés les plus intimes, pour ne lui laisser que la pure et nue substance: sur ce que les conciles ne font mention que de la présence réelle de cette substance; et sur ce que la substance d'un corps humain, quoique réduit en cendres, ne laisse pas, dans le langage ordinaire, d'en conserver la dénomination. Ainsi le cardinal Duperron (1), parlant de la reine Artemise, qui détrempeait dans sa boisson et avalait les cendres de son mari, dit que par là elle unissait et enfermait le corps de son époux dans le sien. Ainsi dit-on tous les jours que les corps des hommes morts il y a plus de mille ans gisent en tel lieu, quoique, réduits en poussière, ils n'y conservent plus que la substance de leurs membres. Ainsi, quoique le corps d'un ver à soie perde sa forme et sa figure, lorsque prenant celle d'une fève sans organes et sans sentiments, il paraît mort et enseveli dans sa coque, comme dans un tombeau; on ne laisse pas encore de l'appeler un animal vivant; un ver, et de dire qu'il a le même corps que celui qu'il avait avant cette première métamorphose, et que celui qu'il aura après qu'une seconde, une troisième l'aura, par une espèce de résurrection, transformé en nymphe (2), en papillon. D'autres font consister la vie et l'organisation du corps eucharistique, en ce que, 1° toutes ses parties, quoique compénétrées, sont unies hypostatiquement à l'âme de Jésus-Christ. 2° Leur présence dans tel lieu est cause des sensations que cette sainte âme éprouve et qu'elle rapporte aux parties des organes de son corps, en tant qu'elles sont placées là, et non ailleurs. 3° En ce que, concourant à produire les effets de la sainte communion, elles conservent la même vertu vivifiante que si elles étaient dans leur état naturel.

IX. Le corps sacramentel est vraiment un corps vivant, humain, organisé. — Le théologien dont nous avons parlé dans nos précédentes Instructions, croit avoir trouvé une solution plus plausible que les précédentes, dont il est peu satisfait. Aucune, dit-il, ne me paraît contrebalancer la force de l'objection qui consiste en ce que si le corps de Jésus-

(1) Réfutation des objections tirées de S. Augustin. p. 119.

(2) Voyez le Spectacle de la nature, tom. 4, p. 80.

Christ dans l'Eucharistie n'a ni chair, ni os, ni figure, il n'est plus que cette matière informe qui, selon S. Augustin, n'est pas corps; il n'est plus un corps humain à qui il paraît essentiel d'avoir chair et os, suivant ces paroles de l'Evangile: *Spiritus carnis et ossa non habet, sicut me videtis habere.* (Luc. 24, 39). Il me semble bien probable, ajoute-t-il, que la compénétration et la reproduction sont possibles: ignorant toutefois l'essence de la matière, je n'ose assurer comme certaine leur possibilité; mais au cas qu'elles soient possibles, je me flatte d'expliquer comment le corps sacramentel de Jésus-Christ est un corps composé de chair, d'os et de tous les membres de son corps naturel. Il n'y a qu'à supposer, 1° que tous ces membres reproduits sous chaque parcelle se trouvent dans le corps sacramentel; 2° que les molécules de matière dont chacun d'eux est composé ne sont pas toutes compénétrées; qu'il n'y a que la très-grande partie de chacune des portions de chaque membre qui reçoive cette compénétration; 3° que l'autre partie d'une petitesse extrême, n'est pas compénétrée, et que les molécules de matière dont cette autre partie est formée, sont arrangées entre elles, de façon qu'elles constituent un corps humain, organisé, vivant, qui contienne en une étendue très-petite et semblable à celle de la moindre parcelle sensible tout ce que contient le corps naturel de Jésus-Christ, en l'étendue beaucoup plus grande qu'il a dans le ciel. Or toutes ces suppositions n'ont rien qui choque les principes de la bonne philosophie; on en verra la preuve dans la suite de cette instruction. Elles n'ont rien aussi qui blesse la foi, et ont tout ce qu'il faut pour détruire l'objection dont ils agitent.

X. *Expositions des diverses opinions cartésiennes sur la présence réelle.* — Enfin pour la résoudre, la plupart des théologiens ont recours à la fameuse distinction du cardinal Bellarmin, de l'extra-position des parties, *in ordine ad se, vel ad subjectum*, et non pas *in ordine ad locum*. Mais cette distinction paraît inintelligible et absurde aux cartésiens, qui croient que le lieu interne d'un corps n'est pas distingué de lui, ils attribuent donc au corps sacramentel une étendue actuelle, qu'ils expliquent les uns d'une façon, les autres d'une autre. Vous connaissez, mes frères, la plupart de ces explications: nous ne nous arrêterons pas à vous les exposer; et même parmi celles qui sont moins connues, nous ne choisirons que les plus plausibles, au nombre desquelles nous ne mettons pas le système de M. Varignon ni celui qu'on attribue à M. de Fénelon (1). L'auteur du *Traité dogmatique sur l'Eucharistie* nous paraît les avoir solidement réfutés. Nous n'osons toutefois, comme

lui, les qualifier d'hérétiques ou d'erronés. Plusieurs motifs nous en empêchent: 1° Depuis un demi-siècle qu'on les explique dans les écoles de philosophie et de théologie, nul prélat, nulle faculté ne les a censurés. 2° Un texte de saint Thomas (1) affaiblit l'objection principale qu'on leur oppose, prise de ce que l'identité de l'âme et de personne ne suffit pas pour l'identité de corps. Le Docteur angélique y fait dépendre l'identité corporelle, de l'identité personnelle, et les partisans de ces systèmes joignent à cette identité, prise de l'unité de la personne, celle de l'unité de l'âme de Notre-Seigneur qu'ils supposent unie à tous ses corps. 3° Ils ne les soutiennent pas comme thèses, mais seulement comme hypothèses. 4° Enfin nous craindrions, en les censurant, de rendre plus difficile la conversion de nos frères errants, pour qui sans doute il vaudrait beaucoup mieux (jusqu'à ce que l'Eglise ait là-dessus prononcé) les admettre, que de s'obstiner à rejeter la présence réelle. Enfin nous croyons, avec un illustre et savant prélat dont nous vous recommandons, mes frères, de lire les ouvrages, qu'il est aussi dangereux d'ajouter à la foi que d'en retrancher. Nous ne pouvons trop applaudir aux raisons qu'il en donne (2).

chair, par la vertu de ce premier principe de vie, ne soient pas physiquement les mêmes; 2° que Jésus-Christ, par la vertu miraculeuse de sa parole, aussi efficace que sa manducation et provenant comme celle-ci de la matière primitive, convertit dans la cène le pain en son corps, de la même manière qu'il eût converti ce même pain en sa propre substance, s'il l'eût mangé; 3° que les paroles sacramentelles proférées par les prêtres, qui, représentant la personne de l'Homme-Dieu, les prononcent comme d'autres lui-même, opèrent encore aujourd'hui par miracle, ce qu'opérèrent alors les paroles de Jésus-Christ.

(1) *Corpus Christi mortuum et vivum simpliciter fuit idem numero; dicitur enim aliquid idem numero simpliciter, quia est suppositum idem... Corpus autem Christi mortuum et vivum fuit suppositum idem.* 3, q. 50, a. 5.

(2) Le symbole dressé par l'Eglise, pour être la règle de notre croyance, n'a pas, comme un livre canonique, le caractère auguste de l'inspiration: mais leur intégrité doit être la même. Dieu menace de son indignation, quiconque la défigure, soit par des extensions arbitraires, soit par des sacrilèges soustractions. On ne souffrirait pas dans un Etat que de simples particuliers érigeassent en lois publiques leurs vues et leurs projets, ni qu'ils troublassent d'autres citoyens dans les usages où ils vivent paisiblement sous la protection de l'autorité souveraine. L'Eglise, cette auguste république fondée par l'Homme-Dieu son législateur, a un tribunal auquel appartient le droit exclusif de déclarer à tous les chrétiens les dogmes qu'ils doivent croire, et d'anathématiser les erreurs par des jugements irrévocables. Tout fidèle qui, de son autorité privée, propose des articles de foi, usurpe, par un attentat impie, le pouvoir incommunicable de ce tribunal, il méconnaît et méprise ce même pouvoir, lorsqu'il censure sans l'Eglise et malgré l'Eglise des sentiments qu'elle n'ignore et ne condamne pas. Quel est en effet le crime de l'hérétique? Il a choisi une doctrine inconnue à l'Eglise, et il la soutient opiniâtrément après qu'elle l'a réprouvée. Par-là il s'est jugé plus sage, plus habile, plus incorruptible qu'elle: orgueil détestable, et que Dieu punit avec toute la rigueur de sa justice. Le censeur impérieux d'une doctrine per-

(1) Ce système consiste à supposer, 1° que la diversité de matière n'empêche pas l'unité de corps, pourvu que le changement qui provient de ce que différentes molécules de matière en remplacent d'autres, soit produit par la vertu de la matière primitive, et du germe ou principe de vie qu'a reçu ce corps au moment de son animation: ce changement se fait ainsi dans les animaux, qui conservent toujours leur même corps, quoique les portions de matière provenant des aliments changées en leur

Nous ne mettons pas non plus au nombre des opinions les plus plausibles le sentiment de ceux qui recourent à la *condensation* pour expliquer l'extrême petitesse du corps sacramentel de Jésus-Christ. Les raisonnements et les expériences qu'ils allèguent ne nous convainquent pas qu'un corps humain de cinq à six pieds puisse être tellement condensé qu'il ne fasse plus qu'un volume égal à celui d'une petite parcelle d'hostie à peine sensible. La condensation rapproche, il est vrai, les éléments de ce corps par l'exclusion des pores, mais elle n'empêche pas que les éléments de ce corps condensé ne soient les mêmes que ceux de ce corps dilaté, et ne forment la même somme totale de parties, trop nombreuses pour qu'un espace presque imperceptible puisse les contenir toutes.

Voici une explication beaucoup plus plausible fondée sur ces deux principes admis par tous les philosophes; 1° l'essence d'un être n'est pas susceptible de plus et de moins; le corps d'un pygmée est autant un corps humain que celui d'un géant. 2° La matière est divisible, du moins à l'indéfini (1). Dieu donc peut réduire dans l'étendue d'un grain de sable mille millions de corps organisés. A plus forte raison peut-il renfermer dans l'espace qu'occupe la moindre parcelle sensible d'une hostie, un corps humain, semblable en tout (hors sa petitesse), au corps naturel que Jésus-Christ a dans le ciel. En admettant donc la reproduction, et en supposant que Dieu réduise le corps de Jésus-Christ à l'étendue de chaque parcelle d'hostie, et qu'il le fasse exister (ainsi appetisé) dans l'espace occupé par chaque parcelle, on conçoit que ce corps sera vraiment présent dans toute l'hostie et dans chacune de ses parties. Il y aura une véritable étendue, et quoique beaucoup plus petit que celui qui est dans le ciel, il n'en sera pas moins le vrai corps de Jésus-Christ; il n'en aura pas moins la substance, la nature, l'essence qui, selon le premier principe, n'est pas susceptible de plus ou de moins, et ne dépend nullement de la grandeur ou de la petitesse. Or ce que la foi enseigne, ce que l'Eglise a décidé touchant la présence réelle, ne nous oblige à la croire (cette présence) que par rapport à l'essence, à la substance du corps de Jésus-Christ, et non par rapport

mise par l'Eglise est coupable du même orgueil. Il se croit plus éclairé qu'elle s'il prétend découvrir des erreurs pernicieuses où elle ne voit que des opinions innocentes. Il l'accuse de prévarication si, connaissant l'erreur, elle la favorise ou la dissimule. L'esprit particulier de l'hérésie n'a rien de plus injurieux à l'Eglise que ce despotisme théologique, et peut-être l'offense-t-on davantage en voulant opprimer une liberté qu'elle protège, qu'en lui refusant une obéissance qu'elle exige. *Instruction pastorale de M. l'évêque du Puy, sur l'hérésie, page 252.*

(1) La nature et l'art fournissent des divisions qui vont beaucoup au delà de tout ce qu'on peut imaginer. Il conste, par des observations des physiciens, qu'un cube d'or de cinq lignes et un septième est divisé par des ouvriers en 651,590 parties égales à la base, et qu'il peut s'attacher à la pointe d'une aiguille plus de 13,000 particules d'eau.

à sa grandeur ou à sa quantité. Les textes cités ne laissent là-dessus aucun doute; ils ôtent aux incrédules tout moyen de rejeter, comme opposée à la foi, la compatibilité de la présence réelle du corps de Jésus-Christ avec sa petitesse extrême produite par la compénétration de presque toutes les parties de chacun de ses membres, qui conservent cependant assez de parties non compénétrées, pour qu'il soit étendu et organisé, ainsi que l'explique le théologien dont nous avons parlé.

Mais comme les philosophes de notre siècle ont peine à admettre la possibilité de la compénétration et l'existence simultanée des mêmes portions physiques d'un corps en plusieurs lieux, nous allons exposer deux autres explications qui ne renferment ni cette existence ni cette compénétration. La première se trouve dans un livre intitulé, *Présence corporelle de l'homme en plusieurs lieux, prouvée possible par les principes de la bonne philosophie*. L'auteur avait dit, dans sa douzième lettre à un américain : *Il est plus facile qu'on ne pense de tirer, même des notions du corps humain, certains principes qui démontreraient que le dogme de la Transsubstantiation n'est point un dogme stupide, comme ose l'avancer un savant dont je plaindrai toujours la défection malheureuse. Une hypothèse qui expliquerait physiquement tout ce qui paraît dans la transsubstantiation de plus incompatible avec la notion des corps, pourrait bien ne pas rendre le plan sur lequel le Tout-Puissant a formé l'Eucharistie; mais elle ne démontrera pas moins l'inconséquence des raisons dont s'est appuyé ce savant infortuné...* Je pourrai dans la suite, si l'occasion s'en présente, vous développer l'hypothèse dont je viens de vous parler.

M. Boullier, journaliste hollandais, en rendant compte des lettres à un américain, prétendit que par cette dernière phrase l'auteur de ces lettres avait contracté avec le public un engagement qu'il était obligé de remplir. *On ne le quittera pas aisément*, dit M. Boullier, *des magnifiques espérances qu'il donne, espérances d'autant plus flatteuses qu'on ne les aurait jamais attendues d'un homme aussi versé que lui dans la bonne manière de philosopher. En effet une hypothèse qui expliquerait physiquement tout ce qui paraît dans la transsubstantiation d'incompatible avec la notion des corps, sera le plus curieux des phénomènes. C'est un présent digne de la plus vive impatience du public. Que l'anonyme ne la laisse donc pas languir. Plus l'entreprise est difficile, plus tous ceux qui s'y sont engagés jusqu'ici ont misérablement échoué, et plus il y aura pour lui de gloire à la mettre à fin.*

XI. Première hypothèse inventée par M. de Lignac. — Pour répondre au défi du journaliste hollandais, l'auteur a inventé une hypothèse dans laquelle il prétend que se vérifient les trois propositions suivantes. 1° Le corps de Jésus-Christ que nous recevons dans l'Eucharistie, est celui qui est né de la vierge

Marie, qui est mort, qui est ressuscité. 2° Le pain et le vin sont transsubstantiés au corps de Jésus-Christ. 3° Partout c'est le même corps de Jésus-Christ, quoique la matière qui y est transsubstantiée soit numériquement différente. Il examine d'abord en quoi consiste l'identité du corps de l'homme. Je la fais consister, dit-il, dans le germe développé, ayant la vie, et la tenant également du père et de la mère, lorsque il est parvenu à ce point de perfection que nous ignorons, et qui sert d'occasion au Créateur pour la création de l'âme. Il passe ensuite à l'examen d'une autre question naturelle qui forme un préliminaire essentiel à la solution de son problème; la voici : L'identité corporelle exige-t-elle que la quantité de matière employée dans le corps prototype soit toujours la même? C'est, dit notre philosophe, une question très-délicate : elle exige quelques réflexions et de profondes observations. Un marronnier, qui depuis cinquante ans a perdu beaucoup de feuilles, de fleurs et de fruits, est néanmoins toujours le même. Un homme qui, à un certain âge, a perdu beaucoup de globules du sang préexistant dans son germe, est néanmoins toujours le même. Un homme à qui on a coupé bras et jambes, est toujours le même. Une écrevisse qui, ayant perdu une patte, en a poussé une autre, est toujours la même. Si Dieu réduisait toute la matière de l'univers à la millionième partie de ce qu'il est, mon corps serait réduit à sa millionième partie, et néanmoins je serais toujours le même. Donc, conclut-il, « il n'est point essentiel à l'idée de l'identité du corps que toute la matière employée au corps prototype subsiste identique. » Il suffit qu'une portion de cette matière conserve la même organisation que la masse totale avait reçue, et continue les mouvements essentiels à la vie qui lui avaient été communiqués.

Cela posé, M. de Lignac (c'est le nom de l'auteur) examine ce problème métaphysique : La même âme pourrait-elle être unie à deux corps différents et distants l'un de l'autre? L'âme est présente à toutes les parties de son corps depuis les pieds jusqu'à la tête, à la distance de cinq pieds. L'âme d'un estropié sent de la douleur au pied qu'il n'a plus : elle est donc présente à son corps et à un lieu distant de ce même corps. Cette proposition vous surprend-elle? Ecoutez ce qui suit : L'âme de l'estropié sent la goutte où serait son pied, s'il était encore partie vivante de son corps : « Elle ne l'éprouve pas où est ce pied. » On objectera peut-être que conséquemment elle n'est pas présente où est ce pied. Mais, reprend M. de Lignac, s'il eût plu au Créateur que l'âme suivit ainsi toutes les parties de son corps, elle serait partout où seraient les membres de ce corps. Il ne répugne donc point à la raison que Dieu unisse à la même âme deux corps différents et éloignés l'un de l'autre. Peut-être aurait-on pu procéder d'une manière plus simple pour amener cette conséquence.

Mais venons à notre problème. Il s'agit de savoir si le même corps peut être présent en plusieurs lieux différents et éloignés. Sur cela,

M. de Lignac incidente encore. Locke, dit-il, a pensé que si Socrate et le Mogol avaient la même suite de sensations, Socrate et le Mogol seraient la même personne. Sur cette belle idée ne pourrais-je pas dire que si le corps du Mogol et le mien ont la même structure, le corps du Mogol et le mien sont le même corps? Mais il néglige cette vaine hypothèse pour venir à l'idée que lui fait naître le phénomène des insectes qu'on reproduit en les coupant, et il veut qu'avec lui nous examinions ce phénomène dans le préjugé qui donne aux animaux des âmes sensibles et réduites à des volontés spontanées. Dans cette supposition, si l'on coupe un de ces vers en deux parties, Dieu n'est pas obligé de créer une seconde âme pour l'une de ces parties : la même âme continuera donc d'être unie à ces deux parties qui forment ainsi deux corps du même ver. On porte l'un de ces corps à la Chine, tandis que l'autre reste à Paris : voilà donc le même ver corporellement présent en même temps à la Chine et à Paris.

Mais en sera-t-il de même de l'homme? Il faut avouer que le corps de l'homme étant coupé, ne se reproduit pas comme le corps du ver. Quel procédé imaginerons-nous donc? Ne perdons rien de ceci : Ce doit être, dit M. de Lignac, un dédoublement complet de chaque organe, et de chaque partie d'organe, et même des matrices-filières du sang, c'est-à-dire, par exemple, que chaque fibre du cœur est partagée en deux fibres égales; que l'effet de cette division est, que toutes les fibres de cette merveilleuse machine sont des deux parts distribuées de la même manière qu'elles l'étaient auparavant, aussi bien que les petits vaisseaux, les nerfs, etc., aussi dédoublés, en sorte que des deux parts le cœur a la même figure, la même construction antérieure, le même jeu que le total avait, et ces deux cœurs auraient leur systole et diastole par la suite du mouvement et de la vie, imprimée au total dans le sein de la mère. Il en serait de même de toute partie organique du corps prototype, tant petite qu'elle soit, fût-ce un point musculaire de la rétine. Vous embrassez certainement, et l'ensemble et les détails de cette hypothèse; vous voyez qu'entre les deux corps il n'y a nulle différence, et qu'il n'y en a point non plus d'un de ces corps avec le premier, à l'exception de la quantité numérique qui n'est point essentielle au corps personnel... Mon problème est donc résolu. Voilà le même homme complet, le fils des mêmes père et mère présent en deux lieux différents l'un de l'autre.

Ici se présente une objection que M. de Lignac ne dissimule pas. Il sera vrai que les deux fonds de matière employés à ces deux corps ne seront pas identiques, qu'ils seront numériquement différents. Mais, reprend-il, l'identité personnelle ne cessera pas pour cela, parce que tous les deux ayant été appropriés à l'âme au moment de l'union, contribueront à faire le même moi, continueront la vie du même moi; et que si l'on supposait laquelle en voudrait, de ces portions, détachée de l'âme, l'âme avec l'autre serait la même personne identique, même quant au corps

personnel. Telle est la solution que je donne au problème que j'avais à résoudre ; répugne-t-elle à la toute-puissance ou à la saine physique ?

Par forme de corollaire, il ajoute : Dès qu'il ne répugne point que le même homme soit rendu présent corporellement en deux lieux, par le dédoublement complet de son corps, l'esprit humain ne voit point de terme au delà duquel cette présence corporelle ne pût être multipliée, puisque il ne voit point de terme au delà duquel la progression du dédoublement soit impraticable au Tout-Puissant.... Le même homme étant présent en deux lieux différents, chacun des deux corps peut être encore divisé en deux, et ainsi à l'infini. Remarquez bien que je ne dis pas à l'infini, de peur de blesser ceux qui ne peuvent se familiariser avec la divisibilité de la matière à l'infini. Or le genre d'infini dont je parle, est néanmoins presque immense. Achéons cette analyse.

Il s'agit d'appliquer cette solution au mystère de l'Eucharistie : mais ne croyez pas que nous venions là du premier coup : ce n'est pas là la marche de notre philosophe : il faudra faire encore ici un circuit. M. de Lignac demande qu'on admette préalablement une hypothèse que voici. Supposons que le Créateur a accordé à un prophète reconnu pour tel dans le monde le privilège de se rendre présent en plusieurs lieux à la fois, selon que cet homme inspiré le voudra. A l'occasion de la volonté de cet heureux mortel, son corps sera dédoublé. Une partie de la matière numérique qui lui est appropriée partira avec une rapidité égale ou même supérieure à celle que nos philosophes modernes supposent dans les globules de lumière dardés par le soleil. En un clin d'œil, restant à Paris, il est présent à Rome. Et s'il lui plaît d'être en même temps à Madrid, à Constantinople, à Stockholm, à Pékin, en Amérique, de nouveaux dédoublements le serviront à souhait. Etendons cette idée aux divers usages qu'il voudra faire de son admirable privilège.

I. Cet homme miraculeux, dit l'auteur, a des amis dans les diverses parties de l'Europe. Leur salut éternel lui est confié, et dépend de sa médiation et de leur confiance en lui. Ils en sont convaincus ; il ne doit plus les revoir de longtemps ; et pour adoucir l'amertume que doit leur causer une longue absence, il imagine un moyen d'être présent à leur repas, quand ils le voudront. Il en fait confidence à l'un d'eux, en le chargeant de communiquer son secret à tous les autres. Mon amitié pour vous, lui dira-t-il, plus vive que ne peut être celle de tout autre homme, est en même temps plus ingénieuse et plus puissante. Je veux réaliser en votre faveur le désir singulier des amis de Job. Vous savez que j'ai le privilège de me reproduire en plusieurs lieux. Dieu même s'est obligé de servir tous mes desirs à cet égard. Or je désire non seulement d'être avec vous quand vous le souhaitez, mais de m'unir à vous de la manière en même temps la plus pure et la plus intime, en éprouvant néanmoins votre confiance en moi.

Prenez du pain, dites que c'est mon corps, et mon corps s'y trouvera aussitôt, mais sous les voiles du plus grand mystère. Je serai réellement et corporellement dans vos mains. En mangeant ce qui vous paraîtra du pain, vous mangerez mon corps, et vous vous en nourrirez : car ce pain sera transsubstantié en ma chair, comme la nourriture commune est transsubstantiée en votre corps, mais par un procédé miraculeux ; et cette matière accidentellement transsubstantiée en ma chair, demeurera telle pendant tout le temps que j'aurai destiné à résider corporellement en vous. Ce temps écoulé, je me retirerai et je me désapproprierai de cette matière accidentellement transsubstantiée en moi, pour en nourrir votre chair propre ; ce qui a été ma chair accidentellement, sera donc transsubstantié en vous, deviendra votre chair propre. Vous voyez que je serai réellement en vous ; et vous serez réellement en moi, dans cette sorte d'immensité corporelle que mon privilège me donne quand je veux. Vous rompez ce qui vous paraîtra du pain, et vous ne rompez point mon corps. Soit que j'aie autant de présences corporelles dans ce pain qu'il y a de points sensibles, soit que me prêtant à la volonté que vous aurez de rompre ce pain, je me reproduise dans les parties divisées : je ne m'explique point là-dessus ; mais je serai tout entier dans chaque partie divisée. Cette unité de mon corps personnel, communiquée à tous mes amis, doit leur rappeler qu'ils doivent être un entre eux et avec moi, puisque par le secret que je vous donne ils sont tous en moi et moi en eux.

Vous pouvez conserver ce pain pour en user dans le besoin ; et surtout dans le cas d'une mort prochaine, il me sera bien doux, et il le sera pour vous de m'unir intimement à vous dans ces derniers moments, où je puis vous être plus utile devant le Créateur. Pour moi, je me fais un grand plaisir d'être votre pain et de vous témoigner, par cette grande merveille, combien je vous aime.

II. Le prophète prévoit une peste dont le genre humain sera infecté ; il sait qu'il n'en préservera ses amis que sous la condition de se dévouer pour eux à la mort et à de cruels tourments ; et il est résolu de sacrifier son sang pour les dérober à ce terrible fléau : il en prévient l'ami qu'il instruit en lui donnant un nouveau gage de son amour. Une peste horrible, lui dit-il, va dévaster toute la terre ; je ne puis vous faire excepter de cette calamité générale qu'en donnant mon sang pour vous : j'en fais le sacrifice au Tout-Puissant, et pour gage de ma parole, vous prendrez le vin, en disant que c'est mon sang qui sera répandu pour vous ; mon corps se trouvera à la place du pain, et le vin sera transsubstantié en mon sang ; comme le chile pompé par des matrices dont le corps humain est fourni, est transsubstantié dans le sang propre, et en sépare le véhicule ; et ce qui a été transsubstantié passagèrement en mon sang le sera dans le vôtre lorsque je cesserai d'être présent en vous. Tout cela sera en même temps l'exercice de votre foi et un gage de l'immortalité de votre corps après la résurrection. Sous le pain mon corps

sera vivant et aura du sang ; mais le pain sera spécialement transsubstantié en ma chair ; sous le vin mon corps vivant se trouvera aussi, mais le vin sera spécialement converti en mon sang.

Votre foi seule m'y reconnaîtra sous les apparences du pain et du vin ; je ferai sur les organes extérieurs de vos sens les mêmes impressions que le pain et le vin y eussent fait s'ils eussent restés en nature. Ce ne sera pas en opérant dans votre cerveau, comme il arrive dans les songes, où le sens intérieur des esprits vous présente des fantômes, vous les faites paraître sous telle couleur, vous y fait trouver telle odeur, tel goût, vous les fait palper, vous les fait peser ; l'auteur de la lumière la fera rejailir comme le pain et le vin l'eussent réfléchi. L'odeur et le goût seront produits en vous, parce que de la matière transsubstantiée en mon corps se détachera successivement en m'en désappropriant, des petites parties propres à agir sur les muscles du nez ou sur les houpes nerveuses de la langue et du palais, comme eussent fait le pain et le vin s'ils eussent restés dans leur nature.

III. Le prophète pourra donner l'usage de ce bienfait au delà de sa mort, supposé que Dieu le ressuscite ; et il lui est révélé qu'il ressuscitera quelques jours après sa mort, et qu'il doit être transporté dans le ciel. Il poursuivra les enseignements qu'il donne à son disciple. *Ne vous alarmez point de ma mort, je dois ressusciter ; et quoique résidant dans le ciel, je ne vous laisserai point orphelin : je résiderai corporellement avec vous par le mystère de mon corps et de mon sang. Je continuerai quand vous le voudrez cette union intime dont je vous ai enseigné le moyen. Imolé pour vous par un sacrifice unique, je le perpétuerai ce même sacrifice, en continuant de vous nourrir de la victime immolée, et vous le perpétuerez vous-même d'une manière qui sera agréée du Très-Haut, toutes les fois que vous ferez du pain et du vin ce que je vous ai enseigné. Extérieurement les apparences du pain et du vin ne seront que la figure de mon sacrifice ; intérieurement ce sera la victime sacrifiée.*

Quel tendre souvenir de ce que j'aurai fait pour vous ne sera pas réveillé par l'usage de ce pain et de ce vin mystérieux ! Vous direz en vous-même, il a donné sa chair et son sang pour m'en nourrir. Ce corps immortel est le gage, le germe et le modèle de la résurrection d'un autre. Dieu l'avait fait naître pour moi ; je reçois dans son corps tout ce qu'il a fait pour moi ; c'est le même qui naquit en tel temps, le même qui a fait tant de choses pour moi dans le cours de sa vie : les cicatrices de ses plaies y sont encore, quoique il soit dans la gloire. Je me nourris de toute sa vie passagère en ce monde, de sa mort, et de sa vie glorieuse et immortelle.

Ne vous alarmez pas de la petitesse du lieu où je me concentre pour vous ; ce n'est pas le volume de matière qui fait le corps de l'homme, c'est l'organisation et le jeu de la machine. Sous la main de Dieu, un corps humain fait de la millionième partie de la matière dont est

composé l'insecte qui ne paraît qu'un point, où rien n'est discernable au microscope le plus fort, pourrait être aussi parfait, aussi bien fourni des organes qui servent notre intelligence que le corps de six pieds le mieux constitué. Ne vous scandalisez pas non plus des insultes auxquelles je m'expose, et ne craignez point la corruption pour moi : mon corps est incorruptible : quelque malpropre que soit un lieu, j'y vois, j'y adore Dieu, et j'en jouis dans ce lieu même où Dieu est : ma gloire, qui n'est qu'un faible rejaillissement de la sienne, ne peut souffrir le moindre dépérissement, non plus que la sienne.

Toute cette supposition est purement socinienne. Mais l'auteur avertit qu'il l'a ainsi choisie exprès, pour prouver que ceux mêmes qui nient la divinité du Sauveur ne sont pas autorisés à rejeter la doctrine catholique de l'Eucharistie, sous prétexte de l'absurdité qu'ils croient y apercevoir. Un socinien que M. de L. avait principalement en vue avouait, dit M. de L., que Jésus-Christ, s'il était Dieu, eût pu instituer l'Eucharistie sur le plan de ce dédoublement complet. Mais, ajoutait-il, *je ne reconnais pas la divinité de Jésus-Christ, et je crois que ce plan ne peut être rempli par un homme, quelque pur, quelque saint qu'on puisse le supposer.* M. de L. a donc voulu montrer qu'un pur homme favorisé de Dieu, aurait pu opérer toutes ces merveilles. Il déclare que dans la crainte de confondre sacrilègement ses petites vues avec celles de Dieu, il n'a pas la hardiesse d'appliquer son système à la divine Eucharistie, ce qu'il ne propose que comme une hypothèse. *Supposé toutefois qu'il eût plu à Dieu de la réaliser, que d'idées sublimes, s'écrie-t-il, s'élèvent dans votre ame ! L'Homme-Dieu s'incorpore à l'homme, et l'homme lui est incorporé. L'Homme-Dieu unit l'homme à son ame, à sa divinité, aux trois personnes divines. Son amour remplit la figure du sacrifice pacifique de la loi ancienne, puisque la victime est la nourriture de ceux qui l'offrent. La justice découle dans l'homme de sa vraie source, l'immortalité de son principe... O grandeur ineffable de l'homme rétabli, supérieure à celle de l'homme innocent ! O prodige de l'amour divin ! O gage précieux de l'union éternelle avec Dieu !*

Après ces pieuses exclamations, l'auteur montre que, suivant son hypothèse, partout où est l'Eucharistie, quoique ce soit pas la même matière numérique, c'est néanmoins le même corps humain ; le même, non seulement parce qu'il est uni à l'ame et à la divinité de Jésus-Christ, mais encore parce qu'il a la même organisation qu'il a reçue dans le sein de sa mère, et en naissant. Le même, parce qu'il vit de la continuation de la même vie qu'il a reçue dans le temps de la conception et de la naissance du Sauveur. Le même, parce que c'est le corps personnel du Sauveur, et qu'on ne peut dire que l'humanité sainte de Jésus-Christ soit une autre individuellement sur la terre qu'elle est dans le ciel, ni que la personne du Verbe soit multipliée, non plus que l'homme entier. Sur ce plan, Jésus-

Christ n'est point divisé, il est tout entier dans le ciel, il est tout entier sur la terre ; puisque dans la supposition fautive qu'un seul des corps eucharistiques restât uni à l'âme du Sauveur et à la Divinité, ce serait le même homme complet et parfait, la perfection du corps humain consistant dans l'organisation, et non dans la masse. La diversité numérique du pain et du vin, transsubstantiés au corps et au sang du Sauveur, ne fait pas divers corps personnels à Jésus-Christ, non plus que la diversité entre la matière accidentelle dont mon corps était garni il y a cinquante ans, et celle dont il est fourni présentement, ne fait pas de mon corps personnel un corps différent de celui que j'avais il y a cinquante ans.

Enfin il soutient qu'il n'y a nulle incompatibilité, ni physique, ni métaphysique dans sa miraculeuse hypothèse, et qu'elle renferme tous les caractères que les pères ont donné à l'Eucharistie, tous ceux que l'Eglise reconnaît dans ce mystère. Il ajoute qu'il ne peut pressentir sur ce point ni un désaveu de la part des docteurs catholiques, ni une dénégation des protestants mêmes ; qu'il est donc autorisé à conclure qu'il a rempli son défi ; que le P. Courayer n'a pas dû flétrir, par le nom odieux de *stupidité*, le dogme de la transsubstantiation ; et que tous ceux qui le rejettent, sous prétexte des contradictions qu'ils entrevoient entre ce mystère et les notions du corps humain, sont convaincus d'avoir précipité leur jugement, faute d'avoir approfondi la question autant que la raison le permettait, et pour s'être imaginés que ce qu'ils ne pouvaient concevoir ni expliquer était réellement inconcevable et inexplicable.

Vous avez peut-être trouvé un peu longue, mes frères, cette analyse du livre de cet auteur. Elle est cependant fort courte, en comparaison de la prolixité de son ouvrage, qui contient 254 pages. Nous ne savons pas si le journaliste hollandais, ou quelque autre protestant, a combattu son système ; nous savons seulement que plusieurs théologiens orthodoxes et habiles n'y ont rien aperçu qui blessât la doctrine catholique ou la saine philosophie. Les Journalistes de Trévoux (1), dont nous avons tiré une partie de l'analyse que nous avons faite de son livre, disent que l'auteur a mis sa foi à couvert de tout reproche ; et voici le jugement qu'ils en portent. La solution, disent-ils, du problème sur la possibilité de l'Eucharistie, consiste donc, selon M. de Lignac, dans le dédoublement complet de toutes les parties du corps prototype de Jésus-Christ. Mais attribuer à Dieu le dédoublement complet de toutes les parties d'un être aussi composé que le corps, et supposer que ce miracle étonnant se renouvelle autant de fois que Jésus-Christ se rend présent sur nos autels dans le sacrement de l'Eucharistie, ce n'est pas simplifier l'opération de Dieu. Nous croirions volontiers que

l'Etre tout-puissant opère d'une manière beaucoup plus simple.

L'ouvrage (1) de M. de Lignac a fait naître l'idée d'un autre système, qui a pour auteur M. C..., ex recteur et ancien professeur de l'Université de Paris. C'est ce que lui-même nous apprend dans un écrit intitulé : *Preuve sommaire de la possibilité de la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie*. Comme cet écrit renferme en peu de mots beaucoup de choses très-bonnes, nous le donnons ici en entier (2), pour la satisfac-

(1) Il est fait mention de cet ouvrage dans un écrit intitulé *Les entretiens du pape Ganganelli*, et imprimé à Anvers en 1778 chez Philippe Frakenner. La page 45 du tome premier et les suivantes contiennent ce qu'on peut dire de plus solide ou de plus spécieux pour et contre l'hypothèse ingénieuse de M. de Lignac.

(2) PREUVE SOMMAIRE DE LA POSSIBILITÉ DE LA PRÉSENCE RÉELLE DU CORPS DE J.-C. DANS L'EUCARISTIE, CONTRE LES PROTESTANTS ; PAR M. C..., EX-RECTEUR, ET ANCIEN PROFESSEUR DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS.

Pour convaincre les protestants qu'ils se trompent en niant la présence réelle du corps de J.-C. dans la sainte Eucharistie, il suffit de démontrer qu'elle est possible ; cette possibilité étant clairement établie, il ne leur restera aucun prétexte pour restreindre au sens figuré les divines paroles de la consécration : tout ce qui leur paraît absurde dans le sens littéral sera détruit par cette démonstration.

Ils conviennent que Dieu est tout-puissant, et que sa toute-puissance s'étend à tout ce qui n'est pas absolument impossible, et qui n'implique pas contradiction. L'esprit de l'homme est trop borné pour comprendre tout ce qui est du ressort de la puissance infinie de Dieu. Pour obéir à la saine raison, il faut donc croire que tout ce qu'il a dit est vrai, quand il est possible ; parce qu'il est évident que Dieu, c'est-à-dire l'Etre souverainement puissant et souverainement parfait, ne saurait se tromper, ni vouloir nous tromper ; et que d'ailleurs les lumières naturelles sont suffisantes pour nous dévoiler les Mystères de la foi.

Calvin et ses coopérateurs n'ont enseigné que les divines paroles de la consécration doivent être prises dans un sens figuré, qu'en conséquence de la prétendue impossibilité de ce que renferme le sens littéral. Donc cette impossibilité étant démontrée fautive, ils ne peuvent se dispenser d'adopter la doctrine de l'Eglise catholique touchant la présence réelle du corps de J.-C. dans l'Eucharistie, et de reconnaître que le sens littéral est le vrai sens des paroles de J.-C.

Pour mettre notre démonstration dans le plus grand jour et la rendre claire, nette et précise, nous commencerons par cinq lemmes, qui seront voir clairement toutes les vérités d'où résulte évidemment la possibilité que nous entreprenons de démontrer.

LEMME PREMIER. Tous les philosophes conviennent que la matière est divisible en un nombre indéfini de parties plus petites que les plus petites parties sensibles ; donc il n'y a point de partie sensible qui ne puisse, par le différent arrangement de ses parties insensibles, devenir tel corps qu'on voudra : par exemple, du pain, de la chair, des os, des artères, des veines, du chile, du sang, etc. Toute la différence qu'il y a entre les corps de diverse nature dépend uniquement de la diversité qu'il se trouve dans la disposition mécanique des parties insensibles de la matière qui les compose.

COROLLAIRE PREMIER. Donc la plus petite portion sensible de matière est susceptible de tout ce qui est requis pour être un corps organisé, tel qu'est le corps humain ; car il suffit pour cela que ses parties insensibles soient disposées comme elles doivent l'être pour cet effet.

(1) Mémoires, année 1764, mois d'août p. 455 et suivantes.

tion de ceux d'entre vous, mes frères, qui n'ont pas connaissance du système de M. Varignon, dont celui-ci contient les principes et leurs conséquences mises dans un plus

COROLLAIRE II. Donc il n'y a point de corps qui ne puisse être changé en un corps de telle espèce qu'on voudra, par la seule transposition de ses parties insensibles.

LEMME II. La taille du corps est indifférente à l'homme; les enfants, ainsi que les vieillards, les pygmées, ainsi que les géants, sont hommes; et si l'on supposait la terre égale à un grain de sable, habitée par des hommes dont la taille fût, par rapport à cette terre, comme la taille que nous avons est à la terre que nous habitons, ces très-petits hommes seraient de véritables hommes, parce qu'ils auraient réellement tout ce qui est essentiel à l'homme; néanmoins leur stature serait fort au-dessous de la dernière petitesse sensible.

D'ailleurs si un enfant d'un pied peut croître jusqu'à six pieds sans changer d'espèce ni de corps, un homme de six pieds pourrait aussi être réduit à un pied sans changer de corps, ni cesser d'être le même homme. Supposons-le réduit à la sixième partie d'un pied, ensuite à la sixième partie de cette sixième partie, et ainsi à l'infini, fort au-dessous de la plus petite grandeur sensible, il serait toujours le même homme, et il aurait toujours le même corps.

LEMME III. La diversité de la matière n'empêche pas l'identité d'un corps humain: il n'y a point d'homme dont on ne dise qu'il a le même corps qu'il avait quand il est né, quoique il ne lui reste pas une seule des parties de la matière dont son corps était composé en naissant. Il se détache sans cesse des parties de notre corps par la transpiration insensible; de là vient la nécessité de boire et de manger pour réparer ce que nous perdons par cette transpiration. Cette perte est si considérable, que de très-célèbres physiciens, après en avoir fait le calcul, ont trouvé qu'au bout de dix ans toute la matière d'un corps humain est changée.

Il est universellement avoué qu'un enfant né et élevé à Rome, a le même corps que s'il était né et élevé à Paris, quoique la matière dont son corps est composé soit réellement différente de celle dont il aurait été composé, s'il était né et avait été élevé à Paris. Il est évident que ce qu'il a bu et mangé à Rome, n'est pas ce qu'il aurait bu et mangé à Paris; les aliments dont il a vécu à Rome sont réellement différents de ceux qui l'auraient nourri à Paris: donc la matière qui compose son corps étant celle des aliments qu'il a pris à Rome, est différente de celle dont il aurait été composé à Paris. Donc la diversité de la matière qui compose un corps humain n'empêche pas l'identité de ce corps.

COROLLAIRE. Donc, nonobstant le plus grand changement, et la plus grande diversité de matière dans le corps de l'homme, il est toujours le même homme, et il a le même corps, tandis que ce corps est uni à la même ame, quoique la matière qui le compose ne soit pas réellement la même.

SCOLIE. On voit, par ce que nous venons de dire, comment chaque homme peut ressusciter avec le même corps qu'il avait en mourant; il n'est pas nécessaire pour cela qu'il ressuscite avec la même portion de matière numériquement dont son corps est composé dans le temps de sa mort. La même portion de matière prise numériquement peut servir à composer successivement différents corps humains, ce qui arrive quand des corps inhumés, changés en terre, deviennent du blé, dont on fait du pain, qui sert ensuite de nourriture à d'autres hommes. Pour qu'un homme ressuscite avec son propre corps, il suffit qu'il ressuscite avec une portion de matière organisée, comme l'est le corps humain, et que son ame soit réunie à cette portion de matière. Donc la résurrection de nos corps est évidemment possible.

LEMME IV. L'union de l'ame avec le corps consiste dans le rapport mutuel des pensées de l'ame aux mou-

vements du corps, et des mouvements du corps aux pensées de l'ame. Pour que ces substances soient unies, il faut donc qu'à l'occasion des pensées de l'ame il résulte dans le corps organisé des mouvements, et que réciproquement, à l'occasion des mouvements de ce corps, il résulte dans l'ame des pensées.

Le mot union est très-équivoque. Deux corps ne sont pas unis dans le même sens que deux amis qui s'aiment mutuellement; et l'union de l'entendement, avec l'objet connu, n'est pas la même chose que l'union de l'ame avec le corps humain.

Deux substances ne peuvent être unies que par leurs modifications. Les modifications de l'ame sont des pensées, et les modifications du corps sont la figure, le repos et le mouvement. Donc l'union de ces deux substances ne peut résulter que du rapport mutuel des pensées de l'ame avec la figure, le repos, ou le mouvement du corps. Il est constant par l'expérience qu'il n'y a point de rapport entre le repos et la figure du corps et les pensées de l'ame. Donc l'union de ces deux substances ne peut consister que dans le rapport des pensées de l'ame aux mouvements du corps, et réciproquement dans celui des mouvements du corps aux pensées de l'ame.

Les pensées ne peuvent être des causes efficientes des mouvements du corps, ni les mouvements du corps des causes efficientes des pensées. Donc les pensées ne sont que la cause occasionnelle des mouvements, et les mouvements la cause occasionnelle des pensées. Donc l'union de l'ame avec le corps consiste en ce que, à l'occasion des pensées de l'ame, il résulte dans le corps des mouvements, et réciproquement en ce que, à l'occasion des mouvements du corps, il résulte dans l'ame des pensées.

COROLLAIRE. Donc la même ame peut être unie en même temps à plusieurs corps, parce qu'elle peut avoir des pensées à l'occasion des mouvements excités dans plusieurs corps, et plusieurs corps peuvent avoir des mouvements à l'occasion des pensées de la même ame. Dans le cas dont on vient de parler, ces corps, quoique en général réellement plusieurs seraient néanmoins le même corps humain (par le lemme troisième et le corollaire du lemme troisième) l'identité de la matière n'étant pas nécessaire pour l'identité du corps humain.

LEMME V. L'homme n'est pas l'ame seule, ni le corps seul, mais un composé d'une ame raisonnable et d'un corps organisé.

COROLLAIRE I. Donc il faut deux ames et deux corps pour faire deux hommes, et trois ames et trois corps pour faire trois hommes.

COROLLAIRE II. Donc trois corps unis à la même ame ne seraient pas trois hommes (par le corollaire du lemme troisième) mais un seul et même homme.

COROLLAIRE III. Donc un même homme peut exister en même temps dans plusieurs lieux sans reproduction, puisque la même ame (par le corollaire du lemme quatrième), peut être unie en même temps à plusieurs corps, qui, étant unis à la même ame, ne feraient qu'un seul et même corps humain, et un seul homme.

Si Dieu, en conservant l'union de l'ame d'un vieillard avec le corps qu'il a pour lors, dans lequel il n'y a pas une seule partie de la matière qui le composait dans l'enfance, lui rendait le corps qu'il avait étant enfant, c'est-à-dire unissait de nouveau son ame aux parties de matière dont son corps était composé dans l'enfance. Ces différentes portions de matière organisées, quoique existantes en divers lieux en même temps, seraient le même corps humain, et lui un seul et même homme.

Un homme a toujours le même corps, quoique à celui qu'il a eu dans l'enfance ait été substitué celui qu'il a

ties sensibles demeurent toujours les mêmes, puisqu'elles gardent toujours entre elles le même arrangement. L'auteur du nouveau système n'a pas adopté cette prétention mal fondée de M. Varignon, et nous approuvons fort ce correctif. Nous aurions souhaité qu'il eût aussi corrigé un autre vice du même système, qui suppose que le corps sacramentel n'est formé que de la matière du dans la vieillesse. La pluralité de corps en général, existants en divers temps, unis à la même ame, est, comme tout le monde en convient, compatible avec l'identité de l'homme et du corps humain : donc la même pluralité en divers lieux, en même temps, peut aussi, par la même raison, subsister avec la même identité.

Ce que nous venons de dire d'un corps peut être dit de toutes les portions de matière auxquelles l'ame d'un homme est unie pendant tout le cours de sa vie. Donc le même homme peut exister en même temps avec le même corps, dans autant de lieux que Dieu le voudra ; et quoique ces corps soient différents en général, c'est-à-dire diverses portions de matière, elles seront néanmoins toujours un seul et même corps humain.

Il est donc bien constant que l'identité de l'homme et celle de son corps humain dépend uniquement de l'union de sa même ame avec quelque portion de matière organisée ; et que la diversité de cette portion de matière en différents temps, ou en différents lieux en même temps, ne détruit point cette identité.

PROPOSITION. L'existence du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie est évidemment possible.

DEMONSTRATION. Supposons (par le lemme premier) que chaque partie de la dernière petitesse sensible d'un corps, par exemple du pain, est un tout dont Dieu change les dispositions intérieures des parties insensibles qui le composent, de façon que ce pain soit changé en os, en chair, en artères, en veines, en sang : en un mot (par le corollaire premier du lemme premier) en un corps organisé tel qu'est le corps humain, dans lequel le sang circule de la même façon, et qu'il ne diffère du nôtre que par la seule grandeur. Supposons en outre que Dieu (par le corollaire du lemme quatrième) unisse à ces portions de matière organisées l'ame de tel homme qu'il voudra : tout cela est évidemment possible, par ce que nous avons dit ci-dessus ; et voici ce qu'il s'ensuit : 1°. Toutes ces portions de matière organisées seraient (par le lemme second, et par les corollaires premier et second du lemme cinquième) un seul et même homme, et (par le corollaire du lemme troisième) un seul et même corps humain, qui existerait tout entier dans tous les lieux sensibles de cette matière, qu'on nommait auparavant du pain. 2°. Ces diverses portions de matière pourraient être séparées les unes des autres sans fraction dans aucune, et sans diviser le corps humain, qui (par le corollaire second du lemme cinquième) résulterait de l'union de chaque portion organisée de la dernière petitesse sensible avec la même ame humaine. 3°. Ces mêmes portions de matière organisées en conservant (par l'hypothèse), le même ordre sensible qu'elles avaient quand elles étaient du pain, exciteraient dans nous, par la même superficie sensible, les mêmes sensations sans accidents absolus. Donc si l'on suppose que l'ame de Jésus-Christ a été unie à ces portions de matière, et que l'on nomme hostie ce qui est sensible après que la transsubstantiation est faite, chacune de ces portions de matière organisées, de la dernière petitesse sensible, unie à l'ame de Notre-Seigneur, sera le même Jésus-Christ (par le corollaire du lemme quatrième), avec le même corps qu'il a eu dans les entrailles de la Sainte Vierge (par le corollaire du lemme troisième) et il sera tout entier dans chacune, sous les mêmes espèces du pain.

Ce que nous disons d'une hostie, on peut le dire de plusieurs. Donc l'existence du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie est évidemment possible, et la possibilité que nient les calvinistes, clairement démontrée.

pain. Ce n'est donc point, à proprement parler, le même corps que celui qui a souffert sur la croix. C'est là néanmoins le langage ordinaire des fidèles, autorisé par celui des saints pères et des liturgies, par la profession de foi que le Concile romain exigea de Bérenger, par l'opinion commune des théologiens, et par d'autres motifs que l'auteur du *Traité dogmatique sur l'Eucharistie* a fait valoir. Que répond-on à ces motifs ? Rien qui satisfasse. On dit 1° que ce corps sacramentel, quoique il n'ait pas été immolé sur la croix, ne laisse pas d'être le corps de Jésus-Christ, parce que sa sainte ame y est unie, et que son ame est unie personnellement au Verbe. Mais cette double union n'empêche pas que, dans ce système, la proposition de Jésus-Christ, *ceci est mon corps, qui sera livré pour vous*, ne soit fausse. Il est vrai que les portions sensibles de matière qui composaient le pain, et qui sont supposées converties dans autant de corpuscules du Fils de Dieu, peuvent être dites son corps ; mais il est faux qu'elles puissent être dites son corps, qui devait être livré, immolé sur le Calvaire, puisque cette immolation ne s'est accomplie dans aucun de ces corpuscules. Elle ne pouvait donc être énoncée d'aucun d'eux, comme une propriété dont il fût affecté et qui le caractérisât. Si une même ame animait deux corps, le corps A existant à Rome, et le corps B existant à Paris, et si l'on supposait que le corps A existant à Rome y serait blessé, l'homme qui aurait ces deux corps ne pourrait pas dire avec vérité, en montrant le corps B existant sans blessure à Paris, *ceci est mon corps, qui sera blessé à Rome*. Quoique ces deux corps ne soient qu'un même corps moral, à raison de la même ame qui les anime, et de l'office des mêmes fonctions qu'elle remplit dans l'un et dans l'autre ; cependant comme ils sont deux corps physiques, et que considérés sous cet aspect, ils ont des propriétés différentes et même contraires, on ne peut pas affirmer de l'un les propriétés individuelles qui ne conviennent qu'à l'autre, et dont lui seul est physiquement affecté. Si, par exemple, on suppose encore que le corps A ait six pieds, et que le corps B n'en ait que cinq, cet homme ne peut pas dire avec vérité, en montrant le corps qui n'a que cinq pieds, *ceci est mon corps, qui a six pieds*. Si on suppose que cet homme regarde avec les yeux de son corps B, existant à Paris, l'église de Sainte-Genève, peut-on dire que les yeux de son corps A, existant à Rome, regardent à Paris cette église ?

On répond 2°, que comme tout le mérite de la Passion du Sauveur vient de l'ame de Jésus-Christ et de son union au Verbe, il importe peu que la chair sacramentelle soit la même que celle dans laquelle le Fils de Dieu a souffert, puisqu'elle a la même sainteté et par conséquent le même mérite. Quoi donc ! importe-t-il peu que les saints pères, les liturgies, les conciles, les théologiens, les fidèles, tiennent un langage vrai ? Importe-t-il peu que cette proposition de Jésus-Christ,

Le pain que je donnerai est ma chair, que je dois livrer pour la vie du monde (Joan. 6, 51), ne se trouve pas fausse? Importe-t-il peu que les honneurs et les hommages qu'on rend à la divine Eucharistie rejailissent sur cette même chair, pour la récompenser et la dédommager des outrages et des tourments qu'elle a endurés? Car, comme dit un célèbre orateur chrétien (1), c'est cette chair vénérable qui fut comblée par nous d'ignominies et d'opprobres, c'est elle qui fut déchirée de fouets, c'est elle qui fut profanée par les mains des bourreaux, et, pour tout dire en un mot, c'est elle, si j'ose user ici de cette manière de parler, qui fit tous les frais de notre rédemption. Ce ne fut point l'âme de Jésus-Christ qui servit de victime pour notre salut; ce fut son corps, ce fut sa chair virgine. Ce fut elle qu'il immola sur l'autel de la croix; elle était sainte, et il en fit un anathème et un sujet de malédiction: elle était digne de tous les respects des hommes, et il permit qu'elle fût exposée à toutes leurs insultes. Il fallait donc qu'il la récompensât et qu'il l'honorât autant qu'elle avait été humiliée, ou plutôt, autant qu'il l'avait lui-même humiliée. Or c'est justement ce que Jésus-Christ a fait dans la divine Eucharistie: voilà la fin qu'il s'est proposée dans l'institution de ce mystère. Enfin, importe-t-il peu que le Sacrifice de la Messe soit, par l'identité de la même chair offerte, le même que celui de la croix, et que cette identité fournisse aux prêtres qui l'offrent, et aux fidèles qui communient, un motif bien capable de leur inspirer les plus tendres et les plus vifs sentiments de piété, de ferveur, d'amour, de reconnaissance? Car chacun d'eux peut dire: Ce corps que j'offre en sacrifice ou que je reçois en nourriture est celui-là même dont la tête a été couronnée d'épines, les yeux baignés de larmes, la bouche abreuvée de fiel, le sein couvert de plaies, les mains et les pieds cloués à la croix, changés en des sources de sang répandu pour ma rédemption, et dont le fer d'une lance a ouvert le sacré côté, pour m'ouvrir une libre entrée, un sûr asile dans son cœur si brûlant de zèle pour mon salut, qu'afin de le procurer il s'est consumé lui-même tout entier. Un si grand bienfait ne mérite-t-il pas bien que je tâche de le reconnaître, en aimant de tout mon cœur celui qui m'a tant aimé, et en glorifiant, en portant ou recevant avec de saintes dispositions dans mon corps sa chair divine, qui m'a racheté à un si grand prix (1 Cor. 6, 20).

*XII. Seconde hypothèse beaucoup plus simple et par là même beaucoup plus probable que la première. — Ces motifs ont touché le théologien dont nous avons parlé dans nos précédentes Instructions. Ils l'ont engagé à chercher une autre explication, selon laquelle le corps sacramentel de Jésus-Christ est le même, *idem numero*, que son corps natu-*

rel, quoique les fonds de matière employés à ces deux corps soient différents. Un corps, dit-il, est le même, ou physiquement ou moralement: *physiquement*, lorsqu'il a et conserve toutes les mêmes molécules de matière; *moralement*, lorsque il en a de distinctes, qui ont entre elles une liaison suffisante pour que l'esprit regarde les unes et les autres comme ne faisant qu'un seul tout, et qu'il les réunisse sous la même idée. S. Thomas, dont le texte sera rapporté dans la suite, admet en général deux sortes d'identité numérique, l'une *physique*, qui provient de ce qu'il n'y a nulle distinction réelle entre deux choses qui sont dites la même; par exemple, en supposant que mon corps, au jour de sa résurrection, sera composé uniquement de toutes les portions de matière qu'il a maintenant, ma chair actuelle et ma chair future au jour que je ressusciterai, ont une identité physique: l'autre *morale*, qui se trouvant entre des choses réellement distinctes, qu'on dit être la même, peut provenir de plusieurs causes que je vais expliquer.

La première est contenue dans l'observation suivante de M. Nicole (1). Lorsque deux choses, dit-il, qui ont quelque ressemblance se succèdent l'une à l'autre dans le même lieu, et principalement quand il n'y paraît pas de différence sensible, quoique les hommes les puissent distinguer en parlant métaphysiquement, ils ne les distinguent pas néanmoins dans leurs discours ordinaires; mais, les réunissant sous une idée commune qui n'en fait pas voir la différence, et qui ne marque que ce qu'ils ont de commun, ils en parlent comme si c'était une même chose.

C'est ainsi que, quoique nous changions d'air à tout moment, nous regardons néanmoins l'air qui nous environne comme étant toujours le même; et nous disons que de froid il est devenu chaud, comme si c'était le même; au lieu que souvent cet air que nous sentons froid n'est pas le même que nous trouvons chaud.

Cette eau, disons-nous aussi en parlant d'une rivière, était trouble il y a deux jours, et la voilà claire comme du cristal; cependant s'en faut-il que ce ne soit la même eau? *In idem flumen bis non descendimus*, dit Sénèque, *manet idem fluminis nomen, aqua transmissa est*.

Nous considérons le corps des animaux, et nous en parlons comme étant toujours le même, quoique nous ne soyons pas assurés qu'au bout de quelques années il reste aucune partie de la première matière qui le composait; et non seulement nous en parlons comme d'un même corps sans y faire réflexion, mais nous le faisons aussi lorsque nous y faisons une réflexion expresse; car le langage ordinaire permet de dire: Le corps de cet animal était composé il y a dix ans de certaines parties de matière, et maintenant il est composé de parties toutes différentes. Il semble qu'il y ait de la contradiction dans

(1) Le père Bourdaloue, tome 1 des *Mystères* page 407.

(1) Art de penser, p. 190.

ce discours ; car si les parties sont toutes différentes , ce n'est donc pas le même corps. Il est vrai ; mais on en parle néanmoins comme d'un même corps. Et ce qui rend ces propositions véritables , est que le même terme est pris pour différents sujets dans cette différente application.

Auguste disait de la ville de Rome , qu'il l'avait trouvée de brique , et qu'il la laissait de marbre. On dit de même d'une ville , d'une maison , d'une église , qu'elle a été ruinée en un tel temps , et rétablie en un autre temps. Quelle est donc cette Rome , qui est tantôt de brique et tantôt de marbre ? Quelles sont ces villes , ces maisons , ces églises , qui sont ruinées en un temps , et rétablies en un autre ? Cette Rome qui était de brique , était-elle la même que Rome de marbre ? Non ; mais l'esprit ne laisse pas de se former une certaine idée confuse de Rome , à qui il attribue ces deux qualités , d'être de brique en un temps , et de marbre en un autre. Et quand il en fait ensuite des propositions , et qu'il dit , par exemple , que Rome , qui avait été de brique devant Auguste , était de marbre quand il mourut , le mot de Rome , qui ne paraît qu'un sujet , en marque néanmoins deux réellement distincts ; mais réunis sous une idée confuse de Rome , qui fait que l'esprit n'aperçoit pas la distinction des sujets.

La seconde cause d'identité morale se trouve entre des choses qui , quoique elles ne se succèdent pas dans le même lieu et qu'elles existent en différents endroits ou en différents temps , ont toutefois entre elles des rapports analogiques et des liaisons étroites , qui font que l'esprit les réunit toutes sous l'idée d'une assemblée ou société , à laquelle , selon le langage ordinaire , on attribue en général et en totalité ce qui , dans la rigueur des termes , ne convient qu'à une partie de cette société. Ainsi on dit : *Les Romains qui ont été vaincus par les Gaulois qui prirent Rome , ont vaincu les Gaulois au temps de César* : on s'exprime ainsi , selon M. Nicole (1) , parce qu'on considère chaque peuple comme une personne morale dont la durée est de plusieurs siècles , qui subsiste tant qu'il compose un Etat , et qui agit en tous ces temps pour ceux qui le composent , comme un homme agit par ses membres. C'est pourquoi on attribue *aux mêmes Romains* d'avoir été victorieux en un temps , et vaincus dans un autre , quoique en l'un de ces temps , il n'y ait eu aucun de ceux qui étaient dans l'autre. Ainsi quoique les fidèles , qui formaient l'Eglise dans les premiers siècles , n'existent plus , et que ceux qui la forment à présent n'existassent pas alors , on dit que la même Eglise , qui détestait autrefois les hérésies , les déteste encore aujourd'hui. Ainsi , quoique il n'y ait qu'une partie de notre nation qui habite chacune de nos provinces , on dit que c'est la même nation française qui habite la Picardie , l'Artois , etc. Ainsi , quoique il n'y ait qu'une portion d'une armée dans telle plaine , on dit en général que l'armée occupe

cette plaine. Ainsi , quoique à ne regarder que les divers membres qui composent l'Eglise triomphante et l'Eglise militante , ils paraissent faire deux sociétés ; cependant on a raison de dire que l'Eglise étant une , c'est la même qui existe dans le ciel et sur la terre.

Faut-il encore d'autres exemples pour montrer que ni la distance des lieux , ni celle des temps , n'empêche pas l'identité de dénomination , par laquelle plusieurs choses sont dites la même ? Nous joindrons aux précédents ceux-ci. Quoique il y ait bien de la distance de Paris à Rouen , l'eau de la rivière qui passe actuellement dans ces deux villes , est nommée la même eau de la Seine. Encore que ces deux villes soient éloignées de la Bourgogne , le vin qu'on y fait venir de cette province ne laisse pas d'être nommé le même vin. Quoique l'Italie soit bien distante de la Flandre , si nous avions dans ces pays deux armées qui combattissent le même jour , et dont l'une gagnât la bataille , et l'autre la perdit , nous pourrions dire ; vaincus en Italie , nous sommes vainqueurs en Flandre. Ainsi , quoique Jérusalem et Bethléem fussent éloignées , on peut dire que N.-S. avait , le jour de sa mort , le même corps à Jérusalem que celui qu'il avait à Bethléem le jour de sa naissance. La substance physique de ce corps n'était pas toutefois la même dans ces deux jours et dans ces deux villes. Elle était tout-à-fait différente.

La troisième source de l'identité morale se trouve entre des personnes ou des choses qui , quoique distinctes , sont réunies par l'esprit sous la même idée , à cause qu'elles ont même langage , mêmes pensées , mêmes affections , ou rendent même témoignage. C'est à cette sorte d'identité qu'ont rapport ces textes sacrés : *Terra erat unius labii* (Gen. 11. 2). *Erant cor unum* (Act. 4. 32). *Qui adhæret Domino unus spiritus est* (1 Cor. 6. 17). *Spiritus , aqua et sanguis , et hi tres unum sunt* (1 Joan. 5. 7).

La quatrième cause de l'identité morale provient de ce qu'entre plusieurs choses distinctes l'une a été tirée de l'autre , ou de ce que toutes ont été tirées du même principe ; ainsi dans l'Ecriture , la chair d'Eve est dite la même que celle d'Adam (1) ; la chair de Jacob , la même que celle de Jethro (2) , son oncle ; la chair de Joseph , la même que celle de ses frères ; la chair de David , la même que celle d'Amaza (3) , son neveu. Sur quoi M. Bossuet (4) observe que l'union que nous

(1) Caro de carne mea. Gen. 25. 2.

(2) Os meum es , et caro mea. Ib. 29. 14.

(3) Os meum et caro mea es ? 2 Reg. 19. 13.

(4) Les saints pères se sont servis de cette comparaison d'Adam , pour montrer que Jésus-Christ devait être en nous autrement que par foi et affection , ou moralement : car ce n'est point seulement par affection et par la pensée qu'Adam et les parents sont dans leurs enfants ; c'est par la communication du même sang et de la même substance : et c'est pourquoi l'union que nous avons avec nos parents , et par leur moyen avec Adam , d'où nous sommes tous descendus , n'est pas seulement morale , mais physique et

avons avec nos parents, et par leur moyen avec Adam, n'est pas seulement morale, mais physique et substantielle, parce qu'une partie de la substance de leurs corps nous a été communiquée par la génération. De là vient qu'on dit avec vérité que les parents sont du même sang, et que le sang qui a coulé dans les veines de nos ancêtres, coule dans les nôtres.

Mais afin que ce langage soit vrai, est-il nécessaire que nous ayons dans nos corps ou dans notre sang quelque portion de matière, qui ait été dans le sang ou dans le corps de nos ancêtres? Non, suivant le théologien dont nous parlons. Il croit même qu'on peut dire qu'un homme dans sa vieillesse a le même corps, *idem numero*, qu'il avait au moment de sa conception, quoique il ne lui reste aucune des molécules de matière qu'il avait alors. Il fonde son opinion sur les exemples ci-dessus rapportés, et sur les comparaisons dont se sert S. Thomas (1). Il faut, suivant ce S. docteur, raisonner de l'identité numérique d'un corps humain, comme de celle d'un feu qu'on a soin d'entretenir pendant un long temps, en substituant du nouveau bois à celui qui se consume. Or, quoique celui qu'on y a mis d'abord soit consumé et qu'il n'en reste aucune partie après un temps fort long, pendant lequel ce feu a continué d'être allumé, néanmoins c'est toujours le même feu numérique, *ignis idem numero*. Il faut aussi raisonner de l'identité numérique du corps d'un homme (3, q. 80, a. 4), comme de celle d'une ville ou d'une république, dans laquelle différentes personnes se remplacent dans les emplois et les professions qu'elles occupent successivement. Or, quoique à la fin d'un siècle il ne reste aucune des personnes qui les occupaient au commencement, cette ville, cette république ne laisse pas d'être toujours la même, *eadem numero*. De même le corps d'un homme âgé de cent ans, ou (si l'on veut un âge plus avancé, pour rendre plus certaine la déperdition de toutes les portions de matière) le corps de Noé mort à l'âge de près de mille ans, était le même, *idem numero*, à la fin de sa vie qu'au commencement, quoique il ne conservât plus aucune des portions de matière qu'il avait eues dans le sein de sa mère.

Et qu'on ne dise pas qu'à la vérité cet homme aurait perdu les parties charnues (2)

substantielle. Les pères ont conclu de là que le nouvel Adam devait être en nous d'une manière aussi physique et aussi substantielle, afin que nous puissions tirer de lui l'immortalité, comme nous tirons la mortalité de notre premier père. *Tom. 3, page 518.*

(1) Si vero paulatim combusto uno ligno, aliud substituat, et sic deinceps quousque prima omnia consumantur, semper remanet idem ignis numero.... Similiter est intelligendum in corporibus viventibus. 1, q. 119, a. 1.

(2) La diversité numérique des parties charnues n'empêche pas l'identité de la chair d'un homme. Par exemple, Job dit qu'au jour de la résurrection il sera de nouveau couvert de sa peau et qu'il verra son Dieu dans sa chair et de ses propres yeux. Comme selon S. Augustin (*L. 22 de Civitate Dei, c. 15*), les hommes ressusciteront avec le corps qu'ils avaient à

de son corps, mais qu'il en aurait conservé des osseuses qui à cause de leur dureté sont inamissibles; car cette dureté n'empêche pas que, selon les naturalistes, elles ne soient des parties vivantes, qui ont besoin de la nutrition, laquelle suppose nécessairement déperdition d'anciennes parties, et acquisition de nouvelles, qui remplacent celles qui se perdent. Ce qui arrive aux os rougis par la garance (1) rend incontestable cette vérité, que les parties osseuses d'un corps humain sont entièrement changées après un temps considérable, ainsi que les parties charnues. Les Encyclopédistes (*Tom. 14, p. 197*) fixent ce temps à sept années, d'autres à dix, après lesquelles ils soutiennent que le corps d'un homme est entièrement renouvelé. Mais encore une fois, si ce temps ne paraît point suffire, on peut le prolonger tant qu'on veut, jusqu'à mille ans et au-delà; en supposant que Noé eût vécu jusqu'à présent, et dût vivre jusqu'à la fin du monde, il serait vrai de dire, dans cette hypothèse, qu'il conserverait au jour du jugement le même corps qu'il avait au moment de sa conception. Mais qui pourra croire, et à qui persuadera-t-on qu'il lui resterait alors quelque molécule de matière d'un corps qui, très-petit dans son origine, et ayant à peine six pouces, aurait été sujet durant tant de siècles à un nombre innombrable d'altération et de changements. Ne nous arrêtons donc pas davantage à prouver ce principe *évidemment vrai*, selon les Mémoires de Trévoux (2), pour tout physi-

l'âge d'environ trente ans, on peut supposer, sans blesser ni la foi ni la raison, que Job ressuscité n'aura aucune des parties physiques dont étaient composés sa chair, ses yeux, lorsque il disait ces paroles. Mais si la diversité des parties charnues n'empêche pas l'identité de chair, la diversité des autres parties corporelles n'empêche pas non plus l'identité de corps, et en supposant que Job ressusciterait sans aucune des parties physiques qu'il avait alors, mais seulement avec celles qu'il avait à l'âge de trente ans ou à l'heure de sa mort, on peut autant dire qu'il aura le même corps qu'on peut dire qu'il aura la même chair, la même peau; car sa peau, sa chair ressuscitée n'aura pas plus ses parties physiques de l'âge de trente ans ou du jour de sa mort, que son corps ressuscité n'aurait celles qu'il avait à cet âge ou à ce jour.

(1) On sait que cette plante (la garance) rougit les os des animaux qui en usent dans leurs aliments.... On a aussi observé que les os des jeunes animaux rougissent plus vite que les os des vieux. *Mémoires de Trévoux, 1960, pag. 1467.* Dès le troisième jour, un pigeon avait ses os teints. *Encyclopédie, tome 7, page 479.*

(2) Ces Mémoires, qui alors étaient composés par le célèbre père de Tournemine, après avoir rapporté le sentiment du père Buffier, qui, dans un de ses discours, avait entrepris de prouver la vérité de ce paradoxe : *Tous les hommes changent de corps plusieurs fois pendant la vie*, et en avoir exposé la preuve prise de la nourriture, ajoutent : *Pour peu qu'on sache de physique, on trouve le sujet de ce septième discours trop évidemment vrai, pour être donné comme un paradoxe.* An. 1704, tom. 3, pag. 1311.

Notre corps, à l'âge de 25 ans, est bien différent de notre corps à l'âge de 50; toutes les parties du premier corps ont disparu; c'est cependant toujours le même corps, parce que c'est la même âme qui l'anime. *Traité de la Religion, tome 5, page 182.*

cien, que pour l'identité numérique du corps humain, l'identité physique des molécules de matière n'est point nécessaire. Par conséquent si Dieu ressuscitait à présent Noé, et lui rendait en portions séparées tous les corps physiques qu'il a eus successivement, et qui monteraient du moins au nombre de cinquante, chacun d'eux serait son véritable corps; et en parlant non physiquement, mais moralement, il serait vrai de dire qu'ils sont tous le même corps, *idem numero*.

Mais afin que plusieurs corps physiques soient un même corps moral, est-il nécessaire que les parties du second aient remplacé celles du premier, que les parties du troisième aient remplacé celles du second, etc.? Il suffit qu'ils aient d'autres principes d'identité morale. Ainsi les corps innombrables que contient tout à la fois un seul polype, sont le même corps (1); et si on supposait que Dieu unît la même ame à plusieurs corps humains qui, à la stature près, seraient entièrement semblables, et en qui se trouverait une identité, 1° d'origine, et conséquemment d'union physique et substantielle, à cause qu'ils seraient nés du même père et de la même mère, qui auraient communiqué à chacun une portion de leur substance; 2° de conformation, parce que tous leurs membres seraient constitués, organisés de la même manière et dans les mêmes proportions; 3° de destination à la même fin, et à la production des mêmes effets auxquels ils concourraient ensemble; 4° d'union habituelle, parce qu'ils se trouveraient presque toujours joints ensemble : l'identité morale qui proviendrait de ces quatre principes, donnerait autant de droit de les dire tous un même corps, que s'ils avaient succédé l'un à l'autre. Car pourquoi, dans ce dernier cas, est-on fondé à dire qu'ils sont le même corps? C'est que cette succession, jointe à leur ressemblance, donne lieu à l'esprit de les réunir sous la même idée. Or les quatre autres causes de l'identité morale étant jointes ensemble, ne donnent-elles pas autant et même plus lieu à l'esprit de les rassembler et confondre sous la même idée et sous la même expression, par laquelle ils sont nommés, moralement parlant, un même et seul corps, quoique, en parlant physiquement, on dirait qu'ils sont plusieurs corps?

C'est une opinion bien probable, suivant d'habiles philosophes, que tous les corps des hommes ont été formés dès le commencement. Tant de savants (dit un défenseur (2) de cette opinion, dont il y a, selon lui, une infinité de preuves) ont développé ce point, que les animaux et les plantes même sont dans leur germe, qu'il suffit de renvoyer à tout ce qu'ont dit de beau à ce sujet MM. Redi, Malpighi, Levenock, Swamerdan, Kerkline, Derélincourt, Dodart, etc. (3). Plusieurs même

de ces philosophes soutiennent, suivant les propres paroles des Encyclopédistes (t. 7, p. 566), que *ce n'est pas la première femme qui renfermait les races passées, présentes et futures; mais c'est le premier homme qui en effet contenait toute sa postérité. Les germes préexistants ne sont plus des embryons sans vie, renfermés comme de petites statues dans des œufs, contenus à l'infini, les uns dans les autres; ce sont de petits animaux, de petits homuncules, réellement organisés et actuellement vivants, tous renfermés les uns dans les autres, auxquels il ne manque rien, et qui deviennent parfaits par un simple développement.*

Quand même cette opinion serait fausse, dit ce théologien, elle ne renferme rien de contraire ni à la foi, ni à la raison; elle m'autorise à soutenir qu'il n'y a ni absurdité ni indécence à faire les suppositions qui suivent :

1° Dieu a voulu que, comme l'union physique et substantielle de nos corps avec celui d'Adam, dans lequel ils étaient contenus et dont ils tirent leur origine, a été cause de leur dépravation et mortalité, ainsi leur union physique et substantielle avec celui de Jésus-Christ, second Adam, dont la chair serait incorporée à la leur, fût cause de leur pureté et immortalité.

2° Le corps visible de Jésus-Christ, second Adam, contenait un nombre innombrable d'autres petits corps invisibles, semblables à ceux

cherche de la vérité, t. 1, p. 70-73, et M. de Leibnitz, ainsi qu'on peut le voir dans sa préface de la Théodicée.

L'Ecriture nous apprend que Dieu n'a pas fait seulement les plantes de la première année de la création, mais encore les semences pour toutes les autres : *Germinet, dit-il, terra herbam virentem, et facientem semen, et lignum pomiferum juxta genus suum, cujus semen in semetipso sit, super terram*. Un grand nombre d'observations de philosophes célèbres a fait voir que les graines contiennent en petit les plantes lesquelles renferment elles-mêmes les graines pour toutes les plantes à venir; il en est de même des animaux que Dieu a formés dans les germes. *Le P. Lebrun, ibid., pag. 168.*

La plupart soutiennent que Dieu produisit les plantes dans un état parfait, avec leurs grains et leurs fruits en maturité; que toutes les plantes et les arbres qui sont venus depuis, étaient enfermés en raccourci dans les premiers qui furent créés. *Le père Cabmet, tom. 1, p. 6, sur ces paroles de la Genèse : Germinet terra, etc.*

Ces autres textes de la sainte Ecriture : *Reges de lumbis tuis egredientur (Gen. 35, 41). Exierint de lumbis Abraham (Heb. 7, 5). Adhuc in lumbis patris erat (Hebr. 7, 10). Due gentes sunt in utero tuo (Marc. 16, 12)*, favorisent la même opinion; puisque les rois, les hommes, les peuples dont il est parlé, y sont représentés longtemps avant leur conception, comme déjà existants, à raison de leurs corps déjà formés et contenus dans ceux de leurs ancêtres. Ils paraissent contraires au système des molécules organiques de M. de Buffon, solidement réfutées par l'auteur des *Lettres à un Américain*. Cet auteur, habile philosophe, soutient aussi, comme le P. Lebrun, que tous les animaux ainsi que toutes les plantes existent depuis le commencement du monde par un principe ou germe originel qui les contient; en sorte que leur production n'est, à proprement parler, qu'un développement et un accroissement. Cette opinion donne une très-haute idée de la puissance et de la sagesse infinies de Dieu.

(1) Voyez notre Instruction sur la Religion, col. 57.

(2) Histoire critique des superstitions par le R. P. Lebrun de l'Orat., t. 1, p. 86.

(3) On peut ajouter le P. Mallebranche, qui s'explique là-dessus clairement dans son livre de la Re-

qui étaient contenus dans le corps visible du premier Adam.

3° Ces petits corps invisibles, formés tous de la substance de celui de Marie en même temps que le corps visible, étaient tous comme lui organisés, vivants, unis à l'ame et à la personne du Verbe.

4° En conséquence de cette union, Dieu avait établi (lorsque Jésus-Christ était sur la terre) une telle liaison et correspondance entre chacun de ces corps invisibles et son corps visible, qu'ils éprouvaient tous les mêmes impressions et sensations que lui ; en sorte que s'il endurait la faim, la soif, le froid, le chaud, la lassitude, ils les enduraient aussi, et que s'il recevait des plaies, des blessures, ils les recevaient, et que s'il souffrait la mort, ils la souffraient.

5° En vertu des paroles de la consécration (suivant le décret de Dieu) il se détache du corps visible autant de corps invisibles qu'il y a de parcelles sensibles de pain (1) dans chaque hostie, et chacune de ces parcelles se convertit en la substance d'un de ces corps invisibles, à peu près de la même manière que la nourriture que Jésus-Christ prenait sur la terre se convertissait en la substance de son corps ; avec toutefois cette différence, que la conversion de la nourriture se faisait dans un certain laps de temps ; au lieu que celle de chaque parcelle se fait en un instant.

6° Quoique la conversion de toutes les parcelles sensibles de l'hostie en autant de corps invisibles dût (selon les lois de la nature) rendre ces corps visibles, et ôter à ces parcelles les apparences de pain : cependant Dieu empêche qu'ils ne paraissent ce qu'ils sont, et les fait paraître ce qu'ils ne sont point, par un miracle semblable à celui que Jésus-Christ opéra, en se faisant voir sous une autre forme, sous une figure étrangère, à sainte Madelaine et aux disciples d'Emmaüs.

7° Dieu a établi les cinq lois suivantes :

Première loi. Les parcelles changées en la substance des corps invisibles de Jésus-Christ leur demeurent unies, ainsi qu'à sa sainte ame et à sa personne divine, pendant tout le temps qu'elles auraient conservé la nature de pain, si elles n'avaient pas été converties en cette substance.

Seconde loi. Elles cessent de leur être unies au même instant qu'elles auraient cessé de conserver la nature de pain, si elles n'avaient été converties en cette même substance ; et en ce même instant chacun de ces corps invisibles dans la substance desquels ces parcelles avaient été converties, va se rejoindre au corps visible de Jésus-Christ.

Troisième loi. A cet instant auquel ces parties cessent d'être unies aux corps invisibles, elles deviennent ce qu'elles seraient devenues dans le moment qu'elles n'auraient plus eu la nature de pain ; en sorte néanmoins qu'aucune n'a le sort des aliments qui vont au retrait ; mais que les unes se dissipent par la transpiration, les autres se changent en chair, en sang,

en os, ou autres parties du corps de celui qui communie (1).

Quatrième loi. Pendant tout le temps de leur union aux corps invisibles de Jésus-Christ, sa toute-puissance opère par elle-même, soit sur la lumière, l'air et les autres éléments ou molécules de matière qui environnent chaque hostie, soit sur les sens et les organes externes, soit sur les sens internes et les ames de ceux qui la voient, la touchent, la remuent les mêmes impressions, modifications, sensations qui auraient été faites, si le pain n'avait pas été changé.

Cinquième loi. Les molécules de matière qui, après avoir cessé d'être unies à quelqu'un des corps invisibles, ont été (conformément à la troisième loi) changées en la chair, ou en quelque autre partie du corps de celui qui a dignement communiqué, conservent une vertu vivifiante et sanctifiante, tant par rapport à son corps, dont elles amortissent ou modèrent le feu de la concupiscence, que par rapport à son ame, pour qui elles sont cause physique ou morale des secours surnaturels, destinés particulièrement à la fortifier, à la prémunir contre le mal, et à la faire persévérer dans le bien, conformément à ces paroles de Jésus-Christ : Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour (Joan. 6, 55). Il demeure en moi, et je demeure en lui (Ibid. v. 57).

Nous laissons à votre examen, mes frères, tous les articles de cette explication, beaucoup plus plausible que celle de M. de Lignac. Nous vous disons avec saint Paul : *Omnia probate, quod bonum est tenete*. Mais afin que vous soyez plus en état d'en juger, nous allons mettre sous vos yeux les objections qu'on peut faire contre elle, et les solutions que leur donne ce théologien, philosophe, mathématicien.

Première objection. Les saints pères n'ont parlé que d'un seul corps de Jésus-Christ ; les corps invisibles qu'on lui attribue, leur ont été inconnus. Cette explication, par cela

(1) Ces parties de matière, quoique elles n'appartiennent plus au corps de Jésus-Christ, peuvent être encore appelées sa chair, dans le même sens que la baguette de Moïse, quoique changée en serpent, est appelée encore dans l'Ecriture, sa baguette, et que l'eau des noces de Cana, après qu'elle fut changée en vin, est encore nommée eau par S. Jean ; dans le même sens aussi qu'Adam nomme sa chair celle d'Eve, parce que la matière dont cette chair d'Eve était formée avait fait partie du corps d'Adam ; dans le même sens enfin que le sang qu'on tire de nos veines par la saignée, est appelé notre sang, même après qu'il en est sorti, quoique alors il ne soit plus uni ni à notre corps, ni à notre ame. On pourrait rapporter encore d'autres exemples ; mais ceux-là suffisent pour expliquer ces manières de parler si fréquentes dans les écritures des SS. pères, que la chair de Jésus-Christ se mêle, s'unit, s'identifie avec la nôtre, en qui elle reste et demeure comme un germe de pureté, un antidote contre le poison du vice, un gage de résurrection glorieuse, une semence de vie immortelle, au lieu que la chair d'Adam avait été un principe de corruption, de péché, de mort pour la nôtre, à cause de l'union physique et substantielle du corps de notre premier père avec ceux de tous ses descendants.

(1) Ce qui est dit de chaque parcelle de pain, doit s'appliquer à chaque parcelle sensible de vin.

même qu'elle est nouvelle, doit être rejetée.

Solution. Quoique les saints docteurs (1) parlent du corps naturel et du corps sacramentel de Jésus-Christ comme d'un seul corps quant à la substance, ils ne laissent pas de les distinguer quant aux propriétés, et de les considérer à cet égard comme étant plusieurs : c'est la remarque que fait le cardinal Duperron (2), en rapportant les textes que nous citons (3); M. Bossuet (*tom. 3, p. 182*) s'est exprimé de même : *Jésus-Christ dans l'Eucharistie, dit-il, est si fort un corps humain par la substance, et il est si dissemblable dans ses qualités, qu'on peut dire que c'en est un, et que ce n'en est pas un à divers égards, qu'en un sens et en n'y regardant que la substance, c'est le même corps de Jésus-Christ né de Marie; mais que dans un autre sens, et en n'y regardant que les manières, c'en est un autre qu'il s'est fait lui-même par sa parole.* Les similitudes qu'on emploie à ce sujet ne donnent à entendre qu'une identité morale entre l'un et l'autre de ces corps : car pour concilier l'unité du corps de Jésus-Christ avec sa présence multipliée en mille endroits, on se sert de trois comparaisons; la première du cachet, un en lui-même et multiplié par une foule d'empreintes, dont chacune contient, autant que lui, l'objet qu'il représente. La seconde, de la voix humaine, une en la bouche de celui qui parle, et multipliée dans les oreilles d'un auditoire nombreux qui l'entend. La troisième de la figure d'un homme, une en elle-même et multipliée dans plusieurs miroirs, dans lesquels il se regarde en même temps. Or, l'unité de cette figure et de ses images, de cette voix et de ses sons, de ce cachet et de ses empreintes n'est que morale; puisque la substance physique de chacune

de ces choses distinctes, quoique réunies sous l'idée d'un tout, n'est pas individuellement la même; ces comparaisons donc ne servent de rien et nuisent plutôt à l'explication de l'unité du corps de Jésus-Christ, malgré les multiplications de sa présence, ou supposent que, selon les saints docteurs qui les ont employées, l'identité numérique du corps naturel et du corps sacramentel n'est que morale.

La nouvelle explication paraît être implicitement renfermée dans les textes ci-dessus cités de S. Justin et des deux saints Cyrille. Il est vrai qu'ils n'ont parlé d'une manière explicite que d'un seul corps visible de Notre-Seigneur; mais il n'ont point enseigné qu'il n'en eût ou n'en pût avoir d'autres invisibles. Ils n'ont pas examiné cette question, à laquelle ils n'ont peut-être jamais pensé, non plus qu'à celle de l'existence de plusieurs corps dans celui d'Adam, et dans ceux de ses descendants; on ne doit donc pas être surpris de ce qu'ils n'en ont point parlé. Ils n'ont point non plus parlé des *accidents absolus*, ni de l'action ou *adductrice*, ou *conservatrice*, ou *reproductrice*, dont se servent les théologiens, pour expliquer la manière d'exister du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie. Ces opinions aujourd'hui anciennes, ont été autrefois nouvelles. Les noms de leurs auteurs ne sont pas inconnus. Par cela même qu'elles étaient nouvelles dans le temps de leur invention, fallait-il alors, ou faut-il à présent les rejeter? Ne faudrait-il point par la même raison rejeter les virtualités des thomistes, les formalités des scotistes, la prémotion physique de Bannés, le congruisme de Suarez, le système de Catharin sur la prédestination à la gloire, et celui du père Thomassin sur l'efficacité de la grâce, etc. ?

S'il est permis à ceux qui défendent ces sentiments, de les soutenir comme thèses, combien plus me doit-il être permis, dit le théologien dont il s'agit, de soutenir le mien seulement comme une hypothèse, propre à faciliter ou augmenter la croyance d'anciennes vérités, par quelqu'un de ses éclaircissements nouveaux que S. Augustin et le célèbre Vincent de Lérins (1), souhaitent qu'on donne aux dogmes de la foi. Cela est d'autant plus à souhaiter présentement, que nous sommes, dit un illustre prélat (2), *dans un temps où il ne suffit pas d'avertir et d'exciter la foi; il faut l'affermir en l'éclaircissant.* C'est ce que fait mon hypothèse. Je ne dis pas que les nouveaux éclaircissements qu'elle donne, méritent qu'on m'applique l'accomplissement de ces paroles de Vincent de Lérins (3) : *Per te posteritas intellectum gratuletur quod vetustas non intellectum venerabatur*; ni qu'ils doivent être mis au nombre de ceux, dont S. Augustin (4) assurait que rien n'est plus

(1) Voici quelques textes tirés des ouvrages des saints docteurs, analogues à ce qui vient d'être dit.

Quemadmodum verbum Dei caro factus Salvator noster et carnis et sanguinem nostræ salutis causa habuit; etiam didicimus cibum (ex quo sanguis et carnes nostræ per mutationem aluntur) per preces verbi quod ab ipso est, Eucharistiam factum, illius incarnati carnis et sanguinem esse, S. Justin., *Apolog. 1. edit. Benedict., n. 66.*

Sicuti enim, si quis liquefactæ ceræ aliam ceram infuderit, alteram cum altera per totum commisceat necesse est; sic qui carnis et sanguinem Domini recipit cum ipso ita conjungitur ut Christus in ipso et ipse in Christo recipiatur. S. Cyrillus Alexand. l. 4 in Joan., c. 17.

Christiferi efficiuntur, distributo in membra nostra corpore ejus et sanguine. S. Cyril. Hieros., *Catech. Mystagog., edit. Bened.*

(2) Traité de l'Eucharistie, p. 416.

(3) *Dupliciter Sanguis Christi et caro intelligitur; spiritalis illa atque divina, de qua ipse dixit; caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus... vel caro et sanguis quæ crucifixa est et qui militis effusus est lancea. Juxta hanc divisionem, et in sanctis ejus diversitas sanguinis et carnis accipitur, ut alia sit caro quæ visura est salutare Dei, alia caro et sanguis, quæ regnum Dei nequeunt possidere.* S. Hieron. in *Epist. ad Ephes., c. 1.*

Non hoc corpus quod videtis manducaturi estis et bibaturi illum sanguinem, quem fusuri sunt, qui me crucifigent. S. Aug. in *Psal. 98, tom. 3, pag. 182.*

(1) Les textes de ces auteurs sont cités dans notre Instruction pastorale sur la Religion, col. 47, 48.

(2) M^g. l'évêque du Puy; Instruction sur l'Hérés., pag. 52.

(3) *Commonit., n. 22.*

(4) Neque vero alicubi periculosius erratur, nec

laborieux que leur recherche, rien n'est plus salutaire que leur invention; mais ils font naître du moins cette judicieuse et modeste réflexion : Si un esprit aussi borné que le mien, environné de toutes parts des ténèbres de l'ignorance, a su néanmoins inventer un moyen de montrer possible et raisonnable tout ce qui paraît de plus difficile et de plus absurde dans les dogmes de l'Eucharistie; et de faire voir leur compatibilité avec les principes de physique et de métaphysique; combien plus le souverain auteur de la nature, le *Père des lumières* (Jacobi 1, 17) et le *Dieu des sciences* (1 Reg. 2, 3) trouve-t-il dans les trésors immenses de sa sagesse et dans les ressorts infinis de sa puissance, des moyens pareils et fort supérieurs à celui-là, que je ne prétends pas qu'il ait choisi, et à qui je n'attribue pas l'actualité, mais seulement la possibilité!

Seconde objection. Ces corps invisibles de Jésus-Christ n'ont pas les mêmes parties ou molécules physiques que son corps visible. Ils ne sont donc pas le même corps, *idem numero*, quant à la *propriété de la nature*, et à la *vérité de la substance*.

Solution. L'on a montré ci-dessus que l'identité physique des parties de matière n'est pas requise pour l'identité numérique de corps. Ceux qui proposent l'objection, sont eux-mêmes obligés d'en convenir. Ils avouent que le corps de Notre-Seigneur sur la croix, était le même corps numérique que celui qu'il avait dans le sein de Marie, et dans la crèche. Or l'un et l'autre n'avaient pas les mêmes parties de matière; le corps de Notre-Seigneur était à cet égard semblable au nôtre qui, après trente ans, ne conserve plus aucune des portions de matière qu'il avait dans le sein maternel; c'est néanmoins toujours le même corps, quant à la *propriété de la nature* et à la *vérité de la substance*. Ces expressions, tirées de la profession de foi que le Concile romain exigea de Bérenger excluent une présence purement significative ou figurative marquée par ces paroles : *Per signum et virtutem Sacramenti*; elles exigent une présence effective, et proprement dite du même corps, né de la Vierge et attaché à la croix, ainsi qu'on peut le voir dans cette même profession (1). Or l'identité de ce corps ne consistait pas dans l'identité des mêmes parties individuelles de matière; et si Jésus-Christ n'avait été crucifié que mille ans après sa naissance, il aurait été vrai de dire, selon le langage usité parmi les hommes, qu'il conservait en mourant la *propriété de la nature*, la *vérité de la substance* ou de l'essence, et l'unité du même corps numérique, quoiqu'il ne conservât aucune des portions physiques de matière qu'avait eu ce corps en naissant (2).

laboriosius aliquid queritur, nec fructuosius aliquid invenitur. L. 10, de Trinit.

(1) Confiteor panem et vinum... esse verum Christi Corpus... non tantum per signum et virtutem Sacramenti, sed in proprietate naturæ et veritate substantiæ. Concil. Hard. tom. 6, pag. 1583.

(2) Et certes, pour l'identité du corps humain,

Troisième objection. On avoue que pour l'identité du corps, l'identité des parties physiques de matière n'est pas requise; il suffit que le corps soit composé des parties qui, en vertu du jeu organique et des fonctions vitales du corps et de l'âme, conformément aux lois de l'union de l'un et de l'autre, ont successivement remplacé toutes les molécules qui originairement, et en conséquence du premier germe de vie, composaient, constituaient avec telle structure et configuration tel corps, au moment de sa conception. Mais ce remplacement successif n'a point lieu dans les corps invisibles à l'égard du corps visible de Jésus-Christ. Il n'ont donc pas ce principe d'identité qu'avait le corps de Jésus-Christ sur la croix, avec son corps dans le sein de Marie.

Solution. Ils n'ont pas, il est vrai, ce principe d'identité, mais ils ont tous les autres dont on a parlé ci-devant (1). Ils ont la même

l'identité de matière n'est pas plus requise que l'identité de forme; car il n'est pas moins essentiel à un corps humain d'avoir une forme, que d'avoir une matière dont il soit composé. Or pour l'identité du corps humain l'identité de forme n'est pas requise; car S. Thomas, et après lui Suarez et les autres théologiens, reconnaissent que le corps mort de Notre-Seigneur était le même *numero* que son corps vivant. Il n'y avait pas toutefois identité de forme, puisque, selon la définition du concile œcuménique de Vienne, la forme d'un corps humain, en tant qu'humain, est l'âme qui n'est pas dans un corps mort. Il est vrai que Suarez (*Tract. de Euchar., disp. 54, sect. 4*), dit que dans la rigueur physique un corps mort n'est pas le même *numero* que le corps vivant, parce qu'il n'a pas la même forme; mais il avoue qu'en parlant humainement, populairement, on doit dire que c'est le même corps en nombre. Or l'Eglise dans ses décisions, ainsi que Dieu dans l'Ecriture, parle un langage humain, populaire; car, comme l'observe le père Calmet (*Comment. t. 6, p. 262*), jamais on n'a exigé ni prétendu que les écrivains sacrés et les auteurs ecclésiastiques s'expliquassent dans la rigueur philosophique et dans la précision que les sciences humaines exigent de leurs disciples. L'Esprit saint parle pour tout le monde; il veut se faire entendre aux ignorants comme aux savants. Ceux-ci entendent les expressions populaires comme le peuple; mais le peuple ne peut entendre les expressions philosophiques et relevées. Ainsi, afin que personne ne perdît rien et que tout le monde profitât, il a été de la sagesse de Dieu de se proportionner aux simples dans ses manières de parler, et de donner aux savants de quoi se dédommager, par la grandeur et la majesté des choses qu'elle leur propose.

(1) Comme, en vertu de l'union morale entre les âmes d'un grand nombre de personnes, on peut dire qu'elles sont toutes une même âme; de même, en vertu de l'union morale entre un grand nombre de corps, on peut dire que tous sont un même corps : à plus forte raison peut-on le dire, lorsque cette union est non pas seulement morale, mais encore physique et substantielle.

Comme Adam a dit que sa chair et celle d'Eve étaient la même, parce que celle d'Eve avait été tirée de la sienne; comme Jéthro dit à Jacob qu'ils étaient la même chair, parce qu'ils étaient sortis de la même souche; de même, chaque petit corps de Jésus-Christ peut être dit le même que son grand corps dont il a été tiré.

Comme l'homme et la femme sont dits, par S. Paul, ne faire qu'un même corps, à cause de l'union conjugale; de même le grand corps et chaque petit corps

extraction et origine que le corps visible avec lequel par conséquent, selon M. Bossuet, ils ont une union, non seulement morale, mais encore physique et substantielle; ils ont, à la petitesse près, une identité de parfaite ressemblance, de structure et d'organisation, de propriétés naturelles et surnaturelles, de vertu et d'efficace, de destination aux mêmes offices et aux mêmes fins, d'union hypostatique à l'ame et à la personne de Jésus-Christ. Tous ces rapports analogiques sont plus que suffisants pour que l'esprit, regardant tous ces corps comme ne faisant qu'un, les rassemble sous la même idée et la même expression, quoique les uns n'aient pas successivement remplacé les autres. D'ailleurs ce défaut de remplacement successif est suppléé, compensé par d'autres principes d'identité, qui ne se remarquent pas entre le corps de Jésus-Christ dans le sein de Marie, et le corps sur la croix. Car 1° les parties physiques du corps dans le sein de Marie ayant été toutes détachées du corps de Jésus-Christ avant qu'il fût mis sur la croix, ne sentirent aucune des impressions faites sur ses mains, sur ses pieds, sur son sacré côté, sur ses autres membres; au lieu que chacun des corps invisibles a reçu toutes ces mêmes impressions. 2° Ces parties physiques du corps de Jésus-Christ dans le sein de Marie n'ont pas été et ne seront pas réunies au corps qu'il avait sur la croix, et qu'il a dans le ciel: au lieu que cette réunion à ce corps s'est faite, se fait et se fera dans toutes les parties physiques de chacun de ces corps invisibles; en sorte qu'on peut dire qu'ils lui sont habituellement unis, parce que la séparation qui les en éloigne pour un peu de temps n'est que passagère. Or ces deux principes d'identité qu'ont avec lui ces corps invisibles, et que n'a pas eu le corps de Jésus-Christ dans le sein de Marie, à l'égard du corps attaché à la croix, donnent à l'esprit plus de sujet et de raison de les réunir sous la même idée et la même dénomination que ne lui en donne le remplacement successif: ce défaut de remplacement ne doit donc pas empêcher qu'ils ne soient dits être un même corps, de même qu'il n'empêche pas que les corps innombrables de polypes que contient un seul polype ne soient dits un même corps; de même aussi qu'il n'empêche pas que, dans l'opinion des philosophes qui admettent les germes préexistants dans le premier homme, dans le premier animal, dans la première plante de chaque espèce, on n'attribue, en parlant moralement, qu'un seul corps à chaque homme, à chaque animal, à chaque plante, quoique en parlant physiquement on leur en attribue un nombre presque infini.

Quatrième objection. Comment peut-on dire, dans l'explication dont il s'agit, que le corps sacramentel de Jésus-Christ sur la terre est le même que son corps naturel, qui non seulement est composé d'autres parties phy-

siques, mais encore existe dans le ciel?

Solution. Il en est du vrai corps de Jésus-Christ comme de son corps mystique, qui est un puisque l'Eglise est une (1), quoique composée de diverses Eglises particulières, qui existent en différents lieux, mais qui ont une même origine, un même centre d'unité. L'Eglise triomphante et l'Eglise militante ne sont pas deux Eglises: elles forment un seul corps dont Jésus-Christ est le chef et dont S. Paul a dit: *Unum corpus*. Elles ne sont toutefois ni composées des mêmes parties physiques, ni existantes dans le même lieu. L'esprit cependant les rassemble sous la même idée et la même expression, à cause des principes d'identité que l'on a ci-devant éclaircis par des exemples tirés soit d'une même armée campée en différentes plaines, soit d'une même nation habitante de diverses provinces, soit d'une même rivière qui coule et existe tout à la fois en différentes villes, à Paris et à Rouen. On a aussi fait voir que ces principes d'identité ne se trouvent pas moins dans tout ce qui compose le corps naturel et le corps sacramentel de Jésus-Christ que dans ce qui compose son corps mystique. La distinction donc des parties physiques et la pluralité des existences locales sont aussi compatibles avec l'unité du vrai corps, tant naturel que sacramentel, qu'avec l'unité du corps mystique de l'Homme-Dieu.

On peut encore se servir d'un exemple employé par M. Nicole (*Instr. sur le Symbole*, p. 609) qui, pour prouver l'unité de l'Eglise, raisonne ainsi: *L'Eglise*, dit-il, *est l'épouse de Jésus-Christ, selon S. Paul: or Jésus-Christ n'a pas plusieurs épouses, il n'en a qu'une. Il est bien vrai que chaque ame en particulier est l'épouse de Jésus-Christ; mais toutes ces ames ensemble ne sont qu'une seule épouse dont l'Apôtre a dit: « Car je vous ai fiancée à cet unique époux, qui est Jésus-Christ, pour vous présenter à lui comme une vierge toute pure (2 Cor. 11, 2). »* De même donc que la pluralité des ames justes, dont chacune est l'épouse de Jésus-Christ, n'empêche pas que toutes ensemble ne soient une seule et même épouse; ainsi la multitude des corps physi-

(1) Non est quæstio de unitate materiali, seu loci, sed de unitate formali et totius: certum quippe est plurimas esse per orbem sparsas particulares Ecclesias, quæ uno vinculo inter se conjunctæ ac colligatæ, unam componunt totalem et universalem Ecclesiam, *Tot ac tanta Ecclesia*, ait Tertull. l. de Præscript., c. 20. *Una est illa ab apostolis prima, ex qua omnes. Sic omnes prima, et apostolica, dum una omnes probant unitatem... Numerositas licet diffusa videatur... Inquit S. Cyprianus, De unitate Ecclesiæ, unitas tamen servatur in origine.* Tournel. *Tract. de Eccles.*, pag. 88.

Ecclesia alium habet statum in terris, ubi contra hostes pugnat, et spirituales militiam exercet, unde militans nuncupatur: alium in purgatorio, ubi igne probatur, et a reliquiis peccatorum purgatur; unde dicitur patiens: alium in cælo ubi, sponso Christo fruatur et de superatis hostibus victoriam celebrat, unde triumphans appellatur. Hi vero status diversi distinctam Ecclesiam non constituunt; non secus ac homo, licet alium statum in pueritia, alium in virili ætate, alium in senectute habeat, idem numero censetur. D. Girardeau, *Tract. de Eccles.* pag. 461.

de Jésus-Christ ne font qu'un même corps à cause de leur union habituelle, puisque leur séparation ne dure que peu de temps.

ques, dont chacun est le corps de Jésus-Christ, n'empêche pas que tous ensemble ne soient un seul et même corps du fils de Dieu.

Cinquième objection. On suppose dans cette explication que les impressions douloureuses qu'éprouvait le corps visible de Jésus-Christ étaient communiquées à chacun de ces corps invisibles; mais on n'explique ni le *comment* ni le *pourquoi* de cette communication qui paraît bien étrange.

Solution. Elle cessera de paraître étrange à qui fera attention qu'en vertu des lois de l'union de tous les membres d'un même corps à une même ame, si les uns souffrent, les autres souffrent avec lui; si la tête est blessée, le reste du corps s'en ressent, et on peut dire que celui qui, en la blessant, lui a fait des impressions douloureuses, les a faites au cœur et aux autres parties susceptibles de sensibilité. Par la même raison, quand les soldats étendaient sur la croix le corps visible de Jésus-Christ, quand ils clouaient ses mains et ses pieds, quand ils versaient son sang; on pouvait dire qu'ils faisaient tout cela sur ses corps invisibles qui éprouvaient les mêmes extensions dans leurs bras, les mêmes transfixions des clous dans leurs mains, les mêmes effusions de leur sang, que son corps visible en qui ils étaient contenus et dont ils faisaient partie. Supposons qu'une femme enceinte fût crucifiée, et qu'en vertu de la connexion établie entre elle et le fruit de ses entrailles, le corps de son enfant contenu dans son sein reçût pendant son crucifiement les mêmes impressions qui se feraient sur son propre corps et sur son propre sang, n'aurait-on pas lieu de dire dans cette hypothèse que ceux qui ont fait souffrir et mourir en croix la mère y ont fait aussi souffrir et mourir le fils, dont les souffrances et la mort auraient été causées par celles de la personne à qui ils auraient ôté la vie? N'est-ce pas un axiome admis par tous les philosophes que celui qui est cause de la cause d'un effet est aussi cause de cet effet? Et n'est-ce pas pour cette raison qu'il est dit dans l'Evangile (*Matth. 14, 10*) qu'Hérode coupa la tête de S. Jean, quoique il ne l'ait pas coupée lui-même?

Comment, demande-t-on, les impressions faites au corps visible se communiquaient-elles aux corps invisibles? Nous ne sommes pas obligés d'expliquer ce *comment*; et sans recourir aux influences physiques des esprits animaux d'une petitesse presque infinie, ni aux autres raisons que donne le père Mallebranche (1) d'une communication semblable

(1) Suivant ce philosophe, les enfants voient ce que leurs mères voient, entendent les mêmes cris, reçoivent les mêmes impressions des objets, et tout cela dans le sein de leurs mères. C'est par là qu'il explique le phénomène de l'enfant qui vient, dit-il, au monde, rompu aux mêmes endroits où l'on rompt les criminels, parce que sa mère avait vu exécuter un de ces malheureux. *Recher. de la Vérité*, tome 1, l. 2.

S. Jérôme reconnaît que les femmes, et en général les femelles des animaux, impriment à leurs fruits des marques de ce qui leur a frappé fortement l'ima-

gination au commencement de leur grossesse. Il y a sur cela un si grand nombre d'expériences et d'exemples, que personne n'en peut douter. Les enfants dans le sein de leurs mères reçoivent toutes les impressions qui frappent leurs mères, et, selon que l'impression est plus ou moins vive, les marques en sont plus ou moins marquées sur l'enfant. S. Augustin, S. Isidore de Séville (a) et d'autres ont appuyé ce sentiment par leurs raisons. Le père Calmet, *Comment. tom. 1, page 242.*

On demande encore pourquoi Notre-Seigneur est supposé avoir voulu que chacun de ses petits corps souffrit tout ce qu'a souffert son corps visible? L'auteur de cette supposition en donne la raison suivante. Le fils de Dieu, à qui ce qu'il devait faire était connu dès le commencement, suivant ces paroles de l'Ecriture: *Notum a sæculo est Domino opus suum* (*Act. 15, 18*), destinait ces petits corps à être la matière du sacrement de l'Eucharistie qu'il avait dessein d'instituer, non seulement pour témoigner aux fidèles son amour envers eux, mais encore pour exciter leur amour envers lui. Il savait que cette pensée étant présente à leur esprit, qu'en communiant ils reçoivent le corps qui a enduré tant de souffrances pour leur salut, serait un motif bien capable de redoubler leur reconnaissance et d'allumer davantage le feu de la charité dans leurs cœurs. Afin donc de produire cet effet aussi glorieux pour lui qu'avantageux aux hommes, le fils de Dieu a voulu par son excessive bonté que ces petits corps souffrissent les mêmes douleurs que son corps visible.

Sixième objection. N'y a-t-il pas de l'indécence à supposer qu'en recevant une hostie on reçoit mille et mille corps de Jésus-Christ? Plus une hostie serait grande, plus on recevrait de corps, et celui qui ne recevrait qu'une parcelle ne recevrait pas autant que celui qui recevrait l'hostie tout entière. Cependant ne lit-on pas dans la prose de la fête du très-saint Sacrement ces paroles de S. Thomas: *Fracto demum Sacramento, ne vacilles, sed memento tantumesse sub fragmento quantum toto tegitur*, et ces autres: *Manet tamen Christus totus sub utraque specie.*

Solution. Est-il plus indécent de supposer que celui qui communie reçoit mille corps physiques de Jésus-Christ, qui ne sont qu'un corps moral, que de supposer, comme l'on fait dans l'opinion ordinaire, qu'il reçoit mille fois et en mille manières distinctes ce même corps, dont les présences et les manières d'exister sont autant multipliées qu'il y a de milliers de parcelles sensibles dans l'hostie? Quant aux paroles de S. Thomas, elles doivent s'entendre d'une totalité non physique et prise dans la rigueur logique des

gination au commencement de leur grossesse. Il y a sur cela un si grand nombre d'expériences et d'exemples, que personne n'en peut douter. Les enfants dans le sein de leurs mères reçoivent toutes les impressions qui frappent leurs mères, et, selon que l'impression est plus ou moins vive, les marques en sont plus ou moins marquées sur l'enfant. S. Augustin, S. Isidore de Séville (a) et d'autres ont appuyé ce sentiment par leurs raisons. Le père Calmet, *Comment. tom. 1, page 242.*

(a) Hyeron., in *Quest. hebr. in Genes.*; Augustin., q. 9 in *Genes.*; Isidor., lib. 12 *Orig.*, c. 1.

termes, mais morale et conforme au sens que le langage ordinaire attache à ces termes. Ce saint docteur dit ailleurs (1) que durant les trois jours qui suivirent la mort de Notre-Seigneur, et pendant lesquels sa sainte âme, descendue aux enfers, était séparée de son corps gisant dans le sépulcre, Jésus-Christ était tout entier dans les limbes et tout entier dans le sépulcre. Proposition fautive en parlant physiquement, mais vraie en parlant moralement. Ainsi les paroles de cette prose doivent s'entendre de la présence totale et de la réception entière de ce qui constitue l'essence du corps sacramentel de Jésus-Christ.

Cette essence ne se trouve pas moins, selon S. Thomas même, dans un petit corps que dans un grand, puisque, suivant ses principes (2), Jésus-Christ n'était pas moins un homme entier dans le sein de Marie où il n'avait qu'un corps très-petit, que sur la croix où il avait une stature bien différente. Cette stature plus ou moins grande est tout à fait indifférente et accidentelle à tout corps humain, ainsi qu'on l'a déjà prouvé. Ceux qui font la présente objection peuvent-ils en disconvenir? N'avouent-ils pas eux-mêmes que le corps sacramentel de Jésus-Christ n'est pas d'une stature égale à celle de son corps naturel? N'avouent-ils pas encore que son corps dans l'enfance était le même que son corps à l'âge viril? Si Dieu ne faisait exister dans une parcelle que le petit corps que Jésus-Christ avait au moment de sa conception, et s'il faisait exister dans une hostie le corps qu'avait le Sauveur au temps de sa passion, ne pourrait-on pas dire que celui qui recevrait la parcelle participerait autant au corps de Jésus-Christ que celui qui recevrait l'hostie? Si quelqu'un blâmait cette manière de parler, sous prétexte qu'elle n'est pas exacte dans la rigueur et la propriété logique des termes, ne serait-on pas en droit de lui répondre avec S. Augustin (*Confess.* l. 11, c. 20) qu'il y a peu de choses dont les hommes parlent avec exactitude, et beaucoup dont ils parlent d'une manière impropre, mais qu'on ne laisse pas d'entendre ce qu'ils veulent dire? L'Hémorroïsse de l'Evangile n'avait touché que la frange du bout de la robe de Jésus-Christ, et dans la rigueur elle ne l'avait pas touché lui-même; cependant Jésus-Christ dit qu'elle l'a touché. Pourquoi? C'est, répond M. Bossuet (*Tom. 5, p. 293*), qu'on touche un homme, dans la manière de parler simple et populaire, quand on touche les habits dans lesquels il est et qui font comme un même corps avec lui.

A cette première solution on en peut join-

dre une autre que fournit S. Ambroise expliquant en son épître à Juste ce que c'est que *Gomorrhe*; il dit que c'est une mesure qui signifie celle de vin, dont le cœur de l'homme est réjoui; et après avoir expliqué le vin du breuvage de la sagesse et de la sobriété, il ajoute que cela s'entend plus pleinement du sang de Jésus-Christ, qui n'admet ni augmentation ni diminution, quant à la grace; mais duquel si on prend peu ou beaucoup, la mesure néanmoins de la rédemption est égale pour tous (1). Cette façon de parler, prendre peu ou beaucoup de sang de Jésus-Christ, suppose que ce sang n'est point indivisible, et qu'on en peut prendre plus ou moins par rapport à la mesure de la quantité, quoique on n'en prenne ni plus ni moins par rapport à la mesure de la grace.

Septième objection. Cette explication suppose que les corps invisibles de Jésus-Christ, après avoir été détachés de son corps visible qui est dans le ciel, sont rendus présents sur la terre par les paroles de la consécration. Comment peuvent-ils, en si peu de temps, traverser l'espace presque immense qui sépare le troisième ciel d'avec la terre, puisque, selon le calcul des astronomes, les étoiles les moins distantes de notre globe, sont si éloignées de celui du soleil, qu'un boulet de canon qui, dans une heure ferait 180 lieues, emploierait plus de six cent mille ans pour parcourir les espaces qui sont entre ces étoiles et le soleil.

Solution. On peut voir là-dessus S. Thomas (3, q. 84, a. 3), qui rapporte plusieurs opinions pour résoudre cette difficulté, commune à toutes les explications de la manière dont le corps de Jésus-Christ en un instant descend du ciel en terre, et choisit celle qu'on jugera plus probable (2). Mais la difficulté

(1) *Plenus de sanguine intelligitur ejus ad gratiam nihil minuitur, nihil adaugetur: et si parum sumas et si plurimum haurias, eadem perfecta est omnibus mensura redemptionis.*

(2) On peut aussi voir dans les *Journaux de Trévoux*, année 1701, mois d'octobre, page. 525, l'explication suivante de la nature du mouvement, et y puiser la solution de la présente objection: Il ne sera pas difficile de concevoir la nature du mouvement, si l'on veut faire attention aux principes que je vais exposer en peu de mots.

1° Produire les corps, c'est faire qu'ils soient.

2° Conserver les corps, c'est faire qu'ils continuent d'être.

3° Ils ne peuvent être plusieurs, sans être situés.

S'il n'y avait qu'un seul corps, on ne pourrait dire que ce corps fût en aucun lieu; parce que le lieu de chaque corps n'est autre chose que sa situation, ou le rapport qu'il a aux autres corps. Tellement que si un corps était seul, il ne serait dans aucun lieu: et si on imaginait en ce corps un haut, un bas, un milieu, etc., ce serait en supposant des corps à l'entour de lui, et en assignant de la pensée un endroit que l'on appellerait le bas, et un autre qu'on appellerait le haut, etc. Mais tout cela se ferait par l'imagination, c'est-à-dire, en nous servant de l'idée que Dieu nous a donnée, pour concevoir l'étendue, par le moyen de laquelle idée nous supposerions aisément plusieurs corps (quoique ils ne fussent pas) autour de celui qui serait en effet.

4° Ainsi produire, ou conserver les corps, et les situer, n'est qu'une seule et même action.

(1) *Fuit totus Christus in sepulcro, in inferno.* 1, q. 52, a. 5.

Ibi laudatur hic textus Sancti Augustini; totus in utero Virginis, totus in cruce, totus in sepulcro, totus in paradiso, quo latronem introduxit.

(2) *Propria autem totalitas substantie continetur indifferenter in parva vel magna quantitate; sicut tota natura aeris in magno vel parvo aere, et tota natura hominis in magno vel parvo homine.* 3, q. 76, a. 1.

présente paraît facile à résoudre, lorsqu'on considère, 1° que tout corps est indifférent de sa nature à exister dans un endroit plutôt que dans un autre; 2° que cette indifférence lui étant essentielle il la conserve à chaque instant; 3° que par conséquent il a besoin à chaque instant d'être déterminé à exister dans un endroit plutôt que dans un autre; 4° que Dieu, qui, dans l'instant *A*, le détermine à exister dans le ciel peut, dans l'instant suivant *B*, le déterminer à exister sur la terre : car n'est-il pas incontestable que si Dieu avait anéanti dans le ciel ce corps dans l'instant *A*, il aurait pu le faire exister sur la terre, par une nouvelle création, dans l'instant suivant *B*? Or Dieu n'a pas moins de pouvoir sur ce corps supposé existant en l'instant *A* que s'il l'avait anéanti. Il paraît même plus facile de faire exister sur la terre dans l'instant *B*, le corps existant dans le ciel au moment *A* précédent, que s'il n'existait pas en ce moment; car il y a plus de distance du

néant à l'existence d'un corps sur la terre que de l'existence d'un corps dans le ciel, à l'existence du même corps sur la terre.

Mais, direz-vous, un corps qui est au plus haut des cieux dans l'instant *A* peut-il, dans l'instant suivant *B*, exister sur la terre sans avoir traversé l'espace intermédiaire? Et peut-il le traverser dans un instant?

Il y a des philosophes qui nient l'existence de cette loi, qu'un corps ne peut pas passer d'un lieu à un autre sans traverser l'espace intermédiaire. Ils soutiennent que si cette loi existait, il serait impossible qu'un corps fût mu plus vite qu'un autre; car chacun d'eux ne pourrait parcourir ni plus ni moins d'espace en chaque instant, puisque chaque instant, comme aussi chaque partie de l'espace est indivisible, et que ce qui est indivisible n'est pas susceptible de plus ou de moins. Comme donc le temps est composé d'instantes indivisibles, et l'espace de points indivisibles, il répugne qu'un corps parcourre plus d'espace qu'un autre dans le même temps. Si donc l'on suppose que le corps *A* fait une lieue dans une heure, tandis que le corps *B*, mu continuellement, ne fait qu'une demi-lieue dans cette même heure, il faut que le corps *A*, sans parcourir tout l'espace intermédiaire, passe, disent-ils, d'un lieu à un autre, par une espèce de saut, *per saltum*. Ils prétendent qu'on ne résout pas la difficulté, en supposant la moindre partie de temps et d'espace divisible à l'infini : car cette infinie divisibilité se trouvant dans chaque partie de temps, comme dans chaque partie d'espace, chaque partie infiniment divisible de l'instant ne peut suffire qu'à parcourir chaque partie infiniment divisible de l'étendue spatiale.

Mais quand même cette loi existerait, et quand même (ce qu'on ne croit ni n'accorde pas) Dieu ne pourrait pas y déroger, il ne s'ensuivrait pas que le corps de Jésus-Christ ne pût être rendu présent, en vertu des paroles de la consécration, dans tous les endroits où les prêtres les prononcent. On peut supposer que Dieu, qui prévoirait le temps où ces paroles seraient proférées et celui qu'il faudrait pour que ce corps passât de tel endroit où il serait à tel autel où la célébration de la messe demanderait sa présence, lui imprimât longtemps avant la consécration, autant de degrés de mouvement et de vitesse qu'il en serait nécessaire pour le faire arriver à cet autel au moment de la consécration.

Huitième objection. La nouvelle explication qu'on donne de la manière d'exister du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, se conçoit sans peine. Les miracles qu'elle suppose sont à la vérité très-grands, mais ils ne renferment rien d'absurde, d'impossible au Tout-Puissant. Les objections qu'on lui oppose reçoivent, ce semble, des réponses satisfaisantes. Elle aplanit les difficultés, elle dissipe les obscurités de ce mystère, elle rend facile sa créance; mais par cela même, elle détruit sa nature; ce n'est plus un mys-

Car enfin puisque produire ou conserver n'est qu'une même action, qui dans le premier moment s'appelle *production*, et dans tous les autres qui suivent, *conservation*, et puisque plusieurs corps ne peuvent être produits ou conservés, qu'ils ne soient dans une certaine situation, il s'ensuit que les produire ou les conserver et les situer n'est qu'une même action.

5° Le lieu de chaque corps n'étant que la situation, ou le rapport qu'il a aux autres corps, on peut dire qu'il est en mouvement, c'est à dire qu'il change de lieu, quand à son occasion, ce rapport vient à changer; et qu'il est en repos quand ce rapport ne change point.

6° Puisque la même puissance qui a produit les corps et qui les conserve, les a situés et les situe en chaque instant, il est évident qu'à l'égard de cette puissance, donner le lieu à un corps, ce n'est que le faire être ou conserver entre certains corps durant quelque temps; et changer son lieu, c'est le faire être entre d'autres corps.

De sorte que les corps sont là ou là, parce que cette puissance les y fait être; et comme dans le premier moment elle pourrait faire être à gauche celui qu'elle a fait être à droite, elle peut dans le second faire le contraire.

7° Il est évident aussi que la même puissance qui fait qu'un corps est successivement situé sur tous les endroits qu'on peut imaginer entre tous les points d'une ligne terminée peut faire que ce qui était au premier point de cette ligne, soit tout d'un coup au dernier, sans passer par les autres.

A la vérité Dieu a établi un ordre suivant lequel le mouvement est successif; et cet ordre est appelé *naturel* : mais il faut prendre garde qu'il n'y est pas astreint hors la nature; et que dans un état, comme celui de la gloire où la Religion nous fait aspirer, on conçoit que les corps qui seront en un certain instant dans un lieu, pourront dans l'instant suivant être dans un lieu très-cloigné du premier, sans passer par les lieux qui sont entre deux. Et cela doit se faire sans que l'on conçoive une plus grande puissance en Dieu pour l'ordre de la gloire que pour celui de la nature; car s'il crée des corps comme *A B C*, on conçoit qu'en les produisant il les situe : mais on conçoit en même temps qu'il pouvait mettre *B* à l'une des extrémités, et *C* dans le milieu dès le premier moment. Et ainsi l'on doit concevoir que quand il les produit dans le second moment, il peut produire *A* dans l'endroit où était *C*, et *C* dans l'endroit où était *A*, sans faire passer ni l'un ni l'autre dans celui où est *B*.

Solution. On a d'avance réfuté cette objection, en citant les paroles du concile de Trente, selon lesquelles on peut concevoir par la raison éclairée de la foi, que la manière dont Jésus-Christ existe dans l'Eucharistie est possible. Cette possibilité n'est donc pas impénétrable à l'esprit humain, aidé de la révélation divine. Elle ne laisse point d'être un mystère, parce que, si Dieu ne l'avait révélée, elle ne serait jamais venue à l'esprit d'aucun homme; ou si quelqu'un y avait pensé, elle lui aurait, du premier abord, paru si contraire aux notions communes, que sans songer à l'approfondir, il l'aurait sur-le-champ rejetée comme une chimère: il aurait surtout jugé messéant et indigne de la majesté du Créateur de se faire l'aliment de sa créature, et d'exposer un corps digne d'être adoré par les anges à être foulé aux pieds et mangé même par les plus vils animaux. D'ailleurs, cette nouvelle explication n'ôte pas tellement au mystère toutes ses contradictions apparentes, qu'elle ne lui laisse aussi plusieurs de ses obscurités, aussi capables d'exercer la foi que d'effaroucher l'imagination, de choquer les sens, de blesser les idées populaires. Elle ne résout pas non plus les difficultés d'une manière assez lumineuse, pour ne pas laisser à désirer quelque réponse plus plausible.

XIII. Récapitulation de cette première partie, concernant la présence réelle. — Les objections ci-dessus rapportées ne sont point les seules qui la combattent; il en reste d'autres; mais comme elles attaquent moins la présence réelle que la transsubstantiation, leur discussion appartient à la seconde partie de cet ouvrage, et nous occupera bientôt; car nous croyons avoir rempli l'objet de la première, en montrant que les incrédules ont tort de qualifier d'*absurdes* les explications théologiques de la réalité du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie. Les unes nouvelles, s'accordent si visiblement avec les principes de la bonne philosophie qu'on les accuse d'éclaircir trop le mystère et d'affaiblir le mérite de la foi, en satisfaisant trop la raison. Prétendre après cela qu'elles contiennent des absurdités, ne serait-ce pas une prétention elle-même *très-absurde*?

Les autres, anciennes, sont à la vérité obscures; mais obscurité n'est pas absurdité, et croire n'est ni voir, ni concevoir, ni imaginer. La reproduction et la compénétration qu'elles admettent renferment des contradictions apparentes, mais pas plus réelles que celles qui résultent de la présence entière et simultanée, soit de Dieu en chaque lieu et en tout lieu, soit de l'ame en chaque partie et en la totalité de son corps, soit de plusieurs esprits répondants au même point d'espace. Les difficultés qu'on leur oppose sont spécieuses; par exemple, qu'un corps pourrait être tout à la fois sain et malade, vivant et mort, assis et debout; que tous les corps composés d'éléments simples pourraient exister dans un seul point. Mais sont-elles solides, et ne leur fait-on pas de réponse plausi-

ble (1)? Ceux qui les proposent n'en ont-ils pas à résoudre de semblables, et même de plus fortes que les partisans des êtres simples dont l'union forme un corps, font contre l'étendue divisible à l'infini. Les plus habiles philosophes (2) avouent que l'essence de la matière ne leur est pas connue; et tant qu'ils ne la connaîtront pas, peuvent-ils assurer que sa reproduction répugne à sa nature et qu'elle est impossible au Tout-Puissant? Lui est-il plus difficile de reproduire ce qui est, que de produire ce qui n'est pas? Son pouvoir infini est-il épuisé par l'action créatrice d'un corps en un lieu? Et ce corps est-il soustrait par son existence à l'empire de son Créateur, en sorte qu'il ne puisse pas être reproduit en un autre lieu? On ne comprend pas, on n'imagine pas cette reproduc-

(1) On répond qu'un corps existant en divers lieux y conserverait les mêmes propriétés internes, absolues et indépendantes du local; que s'il meurt en un lieu, il mourra en l'autre; que s'il est sain, glorieux en l'un, il sera aussi sain et glorieux en l'autre; que si deux principes contraires agissent en divers lieux sur un même corps, l'ordre que Dieu établit et garde en toutes choses, ne permettra pas qu'ils produisent en ce corps des qualités ou effets contraires; mais qu'ils n'y produiraient que ce qu'ils y auraient produit, s'ils lui avaient été appliqués en même lieu. Quant aux qualités externes et accidentelles qui sont attachées à l'être particulier des lieux, et qui en dépendent, ce corps pourra en avoir de différentes et d'opposées: par exemple, il pourra être debout en un lieu et assis en l'autre, être en même temps mu dans l'un et non mu dans l'autre. De même que l'ame d'un homme qui ne remue que sa main, est tout à la fois en mouvement et en repos; en mouvement par rapport à la main qui est mue, et dont le changement de place fait aussi changer de place à cette ame, qui en conséquence de ce mouvement, répond à d'autres points d'espace que ceux auxquels sa présence en cette main répondait auparavant; en repos, par rapport aux autres membres du corps, qui, restant dans la même place, font que l'ame continue, en tant qu'elle est présente en eux, de répondre à la même portion d'espace qu'ils continuent d'occuper.

Si l'ame de l'homme, par sa force naturelle, est en même temps tout entière dans plusieurs parties du corps, pourquoi donc un corps, par la toute-puissance de Dieu, ne pourra-t-il pas être en même temps en plusieurs lieux? Si la présence de Dieu et de l'homme dans le même lieu montre que l'identité du lieu n'est pas incompatible avec la diversité de plusieurs substances qui l'occupent, ne montre-t-elle pas aussi que l'identité du corps n'est point incompatible avec la diversité de plusieurs lieux occupés par ce corps?

L'existence de tous les corps dans un seul point, révolte, il est vrai, l'imagination; mais les conséquences de la divisibilité de la matière à l'infini, d'où il suit, par exemple, qu'un grain de sable, à force d'être toujours divisé et subdivisé en parties, qui seraient placées à côté et à la suite les unes des autres, suffirait pour couvrir peu à peu toute la terre, et même pour remplir un espace aussi étendu que celui qu'occupe tout l'univers, ne révoltent-elles pas également l'imagination? D'ailleurs cette divisibilité, par laquelle on ne peut jamais parvenir à un être simple qui soit proprement *un*, ne semble-t-elle pas choquer le bon sens, qui dit que la pluralité ne suppose pas moins l'unité que la partie ne suppose le tout, puisqu'on ne peut pas plus concevoir une pluralité sans unité qu'un tout sans partie?

(2) Leurs textes ont été cités, col. 4045 et suiv.

tion, mais imagine-t-on, comprend-on davantage la création (1)? On n'oserait nier que Dieu peut créer en différents temps le même corps. L'identité de ce corps n'est-elle pas aussi compatible avec la différence des

(1) On objecte contre la reproduction, qu'un corps existant dans le même temps en divers lieux, serait tout à la fois voisin et éloigné; cela paraît contradictoire, mais ne l'est pas. Si le corps d'un homme a cinq pieds de hauteur, et si la chambre où il est en a six, n'est-il pas vrai de dire que l'ame, en tant qu'elle préside au sommet de la tête, est voisine du plafond; et qu'en tant qu'elle existe en la plante des pieds, elle est éloignée de ce même plafond? La distinction des lieux de la tête et des pieds, ne sauvent-elle pas la contradiction du voisinage et de l'éloignement? On objecte encore qu'il s'ensuit de la reproduction, qu'un corps qu'elle rendrait présent partout, aurait l'immensité qui n'appartient qu'à Dieu. Mais ne sait-on pas que cette immensité, qui est une perfection divine, requiert qu'un être soit par la force de sa nature et par sa propre vertu en tous lieux, et qu'il y soit de sorte qu'il ne puisse n'y être pas? Or, quand ce corps serait dans tout l'univers, il n'y serait point par sa vertu naturelle, il pourrait n'y être pas, puisque Dieu aurait pu ne l'y pas placer, et pourrait ne l'y pas conserver.

Le célèbre Leibnitz, dont Bayle a fait un magnifique éloge, en disant qu'il est un de ces hommes rares, qui ne trouvent point de bornes dans la sphère du mérite humain (a), paraît avoir admis la possibilité de la reproduction (b). Selon lui, les éléments des corps sont des êtres simples, et l'espace n'est que l'ordre des êtres coexistants, de même que le temps n'est que l'ordre des êtres successifs. De cet ordre résultent les rapports de proximité ou d'éloignement que ces êtres ont entr'eux; ni la pluralité, ni la diversité, ni la

lieux qu'avec celle des temps (1)? On n'oserait nier encore que Dieu et l'ame et le corps d'un homme existent en un même lieu, et par conséquent qu'ils sont compénétrés sans mélange ni confusion: pourquoi n'en serait-il pas de même des parties d'un corps dont les éléments aussi simples que les esprits seraient compénétrés? Il est vrai que cette compénétration des membres d'un corps semble empêcher que ce ne soit un corps humain, vivant, organisé; mais cette difficulté, qui jusqu'ici avait fort embarrassé les théologiens ne subsiste plus. La nouvelle solution qu'on a exposée ci-dessus (Col. 985 et suiv.) la fait entièrement disparaître.

contrariété de ces rapports, n'empêchent que la substance, la nature, le fonds de ces êtres ne soient toujours les mêmes et ne restent dans la reproduction qui, quelque difficile qu'elle paraisse, n'est point prouvée impossible. Elle surpasse, il est vrai, les forces de la nature; mais les théologiens, dont ce philosophe rapporte le sentiment comme probable, ne croient pas, dit-il, qu'on puisse faire voir qu'elle surpasse la puissance de l'auteur de la nature, à qui il est aisé d'abroger les lois qu'il a données, ou d'en dispenser comme bon lui semble, de la même manière qu'il a pu faire nager le fer sur l'eau, et suspendre l'opération du feu sur le corps humain. Bayle a donc tort de dire qu'il est évident qu'un corps humain ne peut pas être en plusieurs lieux tout à la fois (a). Il a tort aussi de rejeter comme évidemment impossible la compénétration. Lui-même prouve qu'elle s'ensuit des principes de Newton et de ceux de Descartes (b).

(1) Voyez les colonnes 1071 et suiv., où cette parité est plus développée.

(a) Voyez *Diction. hist.*, tome 3, au mot *Péllisson*.

(b) Voyez *Discours de la conformité de la foi avec la raison*, page 21.

(a) Voyez *Diction. hist.*, tome 3, p. 2307.

(b) Voyez les colonnes 1070 et suiv., où les textes de Bayle sont cités.

Seconde partie.

DU DOGME DE LA TRANSUBSTANTIATION.



XIV. Remarques sur le mot transsubstantiation. — Ce mot, vous le savez, mes chers frères, n'est devenu commun dans l'Eglise, que par l'usage qu'en a fait le concile de Latran, tenu en 1215. Mais si l'expression était alors nouvelle, la doctrine qu'elle énonçait était ancienne. C'est la remarque de M. Bossuet, qui dit que si nous allons à la source, nous trouverons que la même raison qui a introduit le mot de consubstantialité dans le mystère de la Trinité, a rendu nécessaire le mot de transsubstantiation dans le mystère de l'Eucharistie (*Histoire des variations*, t. 3, l. 2).

Avant que les subtilités des hérétiques eussent embrouillé le vrai sens de cette proposition de Notre-Seigneur, *Moi et mon Père sommes une même chose*, on croyait suffisamment expliquer l'unité parfaite du Père et du Fils par ces expressions de l'Ecriture, sans qu'il fût nécessaire de dire toujours qu'ils étaient un en substance; mais depuis

que les hérétiques ont voulu persuader aux fidèles que cette unité du Père et du Fils n'était qu'une unité de concorde, de pensée et d'affection, on a cru qu'il fallait bannir ces pernicieuses équivoques, en établissant la consubstantialité, c'est-à-dire l'unité de substance.

Il est aisé, ajoute ce savant prélat, d'appliquer ceci à la matière de l'Eucharistie. Si on eût conservé sans raffinement l'intelligence droite et naturelle de ces paroles: *Ceci est mon corps*, ceci est mon sang, nous eussions cru expliquer suffisamment une présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, en disant que ce qu'il y donne est son corps et son sang; mais depuis qu'on a voulu dire que Jésus-Christ n'y était présent qu'en figure, ou par son esprit, ou par sa vertu, ou par la foi; alors, pour ôter toute ambiguïté, on a cru qu'il fallait dire que le corps de Notre-Seigneur nous était donné en sa propre et véritable substance, qu'il était réelle-

ment et substantiellement présent. Voilà ce qui a fait naître le terme de *transsubstantiation*, pour exprimer un changement de substance, ainsi que celui de *consubstantiel*, pour exprimer une unité de substance.

Le même auteur, pour prouver aux luthériens que la consubstantiation qu'ils admettent est insoutenable, fait valoir contre eux la décision du synode de Czenger, conçue en ces termes : *Comme la baguette de Moïse n'a pas été serpent sans transsubstantiation, et que l'eau n'a pas été sang en Egypte, ni vin dans les noces de Cana, sans changement : ainsi le pain de la cène ne peut être substantiellement le corps de Christ, s'il n'est changé en sa chair, en perdant la forme et la substance du pain.*

C'est le bon sens, suivant M. Bossuet, qui a dicté cette décision. En effet le pain en demeurant pain ne peut non plus être le corps de Notre-Seigneur que la baguette en demeurant baguette ne peut être un serpent, ou que l'eau demeurant eau ne peut être du sang en Egypte, et du vin aux noces de Cana. Si donc ce qui était pain, devient le corps de Notre-Seigneur ; ou il le devient en figure par un changement mystique, suivant la doctrine de Zuingle, ou il le devient en effet par un changement réel, comme le disent les catholiques. Ainsi Luther, qui se glorifiait d'avoir bien défendu le sens littéral, était bien loin de son compte, puisque il n'avait pas même compris le vrai fondement qui nous attache à ce sens, ni entendu la nature de ces propositions, qui opèrent ce qu'elles énoncent. Jésus-Christ dit à cet homme, *Ton fils est vivant* (Joan. 4, 50). Jésus-Christ dit à cette femme : *Tu es guérie de ta maladie* (Luc. 13, 12). En parlant, il fait ce qu'il dit ; la nature obéit, les choses changent, et le malade devient sain. Mais les paroles, où il ne s'agit que de choses accidentelles, comme sont la santé et la maladie, n'opèrent aussi que des changements accidentels. Ici, où il s'agit de substance, puisque Jésus-Christ a dit : *Ceci est mon corps ; ceci est mon sang*, le changement est substantiel ; et par un effet aussi réel qu'il est surprenant, la substance du pain et du vin est changée en la substance du corps et du sang. Par conséquent, lorsqu'on suit le sens littéral, il ne faut pas croire seulement que le corps de Jésus-Christ est dans le mystère, mais encore qu'il en fait toute la substance ; et c'est à quoi nous conduisent les paroles mêmes, puisque Jésus-Christ n'a pas dit, *mon corps est ici*, ou *ceci contient mon corps*, mais *ceci est mon corps* ; et il n'a pas voulu dire *ce pain est mon corps*, mais *ceci, indéfiniment*. Et de même que s'il avait dit, lorsque il a changé l'eau en vin, *ce qu'on va vous donner à boire est vin* ; il ne faudrait pas entendre qu'il aurait conservé ensemble et l'eau et le vin, mais qu'il aurait changé l'eau en vin ; ainsi, conclut M. Bossuet quand il prononce que ce qu'il présente est son corps, il ne faut nullement entendre qu'il mêle son corps avec le pain, mais qu'il change effectivement le pain en son corps.

XV. *Manière injurieuse dont en parlent*

les incrédules. Objection de Bayle et d'un autre écrivain calviniste. — Comment le change-t-il ? et ce changement est-il possible ? Les hérétiques et les incrédules prétendent qu'il ne l'est point ; et de tous les dogmes de la foi, il n'en est aucun qu'ils se flattent d'attaquer par les armes de la raison, avec plus d'avantage que celui de la transsubstantiation ; aucun contre qui ils aient dressé plus de batteries et de machines pour le renverser de fond en comble ; aucun dont ils aient parlé avec plus de mépris et d'insulte ; ils ont porté l'audace jusqu'à le traiter de folie, d'extravagance, de stupidité grossière et monstrueuse, parce que, selon eux, il énonce un changement sans changement, c'est-à-dire une contradiction dans les termes mêmes ; il bouleverse l'idée des choses et la signification des mots.

Ce que j'entends par *changer*, ajoute Bayle (*Diction.*, tom. 3, p. 2645), est ce que tout le monde a voulu que ce mot signifie depuis qu'on raisonne : j'entends, dis-je, non pas l'annihilation d'une chose, sa destruction totale, ou son anéantissement ; mais son passage d'un état à un autre état, le sujet des accidents qu'il cesse d'avoir, et de ceux qu'il commence d'acquérir, demeurant le même. Les savants et le peuple, la mythologie et la philosophie, les poètes et les physiciens, ont toujours été d'accord sur cette idée et sur cette élocution ; les métamorphoses tant chantées par Ovide, et les générations véridiques expliquées par les philosophes, supposaient également la conservation de la substance, et la renaissent immuablement comme le sujet successif de l'ancienne forme et de la nouvelle. Il n'y a que les malheureuses disputes des théologiens du christianisme, qui aient brouillé ces notions ; encore faut-il avouer que les missionnaires les plus ignorants se remettent dans la bonne voie, dès aussitôt qu'il n'est plus question de l'Eucharistie. Demandez-leur en tout autre cas ce que veut dire changer une chose en une autre, la conversion, la trans-élémentation, la transsubstantiation d'une chose à une autre, ils vous répondront : Cela veut dire, par exemple, que du bois on fait du feu, que du pain on fait du sang, que du sang on fait de la chair, et ainsi du reste. Ils ne songent plus au langage impropre consacré à la controverse, que le pain est converti et transsubstantié au corps de Notre-Seigneur. Cette façon de parler ne convient aucunement à la doctrine qu'on veut expliquer par là : c'est comme si on disait que l'air d'un tonneau se transforme, se change, se convertit, se transsubstantie au vin que l'on verse dans le tonneau. L'air s'en va ailleurs, le vin lui succède au même lieu. Il n'y a point là le moindre vestige de métamorphose de l'un en l'autre. Il n'y en a pas davantage dans le mystère de l'Eucharistie, expliqué à la romaine ; le pain est anéanti, quant à sa substance ; le corps de Notre-Seigneur se met en la place du pain, et n'est pas le sujet d'inhérence des accidents de ce pain, conservés sans leur substance ; mais encore un coup c'est le seul cas où les

missionnaires abusent des mots *changement*, *conversion*, ou *trans-élémentation* : partout ailleurs ils supposent, avec le reste du genre humain, premièrement, qu'il est de l'essence des transformations, que le sujet des formes détruites subsiste sous les nouvelles formes ; secondement, que cette conservation du sujet, selon tout ce qu'il a d'essentiel, n'empêche pas qu'il ne souffre un changement intérieur et proprement dit.

En effet, dit un autre auteur calviniste, dans tout véritable changement il y a une matière qui demeure, qui subsiste toujours. C'est une règle qui n'a pas souffert d'exceptions depuis la création du monde : cela se voit dans les changements que font l'art, la nature et la grace. Quand un ouvrier, avec de la soie ou de la laine, fait de riches et de précieuses étoffes ; quand un peintre, avec des couleurs détrempées, fait d'admirables tableaux, le changement est extrême, puisque d'une matière qui n'avait rien de beau, on fait un ouvrage qui ravit les sens ; cependant ce changement n'est que dans la forme, car la matière est toujours la même. Quand la nature change l'eau en vapeur, la vapeur en nuée, la nuée en neige, la neige derechef en eau, et l'eau en glace, la glace encore une fois en liqueur, cette liqueur en une plante, le suc de cette plante en un fruit, ce fruit en notre substance et enfin notre substance en poussière, tout le monde est parfaitement persuadé que dans tous ces changements la matière demeure toujours constamment la même, et que seulement elle reçoit successivement de nouvelles formes. Quand la grace change les hommes et les fait passer de l'état de la corruption à celui de la sanctification, elle observe la même loi. Quoique ce changement s'appelle dans le style de Dieu une création, cependant il se fait dans un homme, dans une âme, dans des facultés qui sont, à l'égard de la substance, les mêmes qu'elles étaient auparavant. Enfin, les miracles qui se sont faits dans la nature, sans le secours de la nature, n'ont pas violé cette loi, tant elle est inviolable. La verge de Moïse se changea en serpent, l'eau se changea en vin par la puissance du seigneur Jésus-Christ ; mais la substance de la verge demeura, quand cette verge devint un serpent, et la matière qui faisait l'eau demeura après le changement : seulement elle prit la forme de vin. Mais on nous produit ici une espèce de changement, qui n'a pas d'exemple, ni dans l'art, ni dans la nature, ni dans la grace ; un changement dans lequel il ne demeure quoi que ce soit de la matière qui souffre le changement. Le pain est changé, nous dit-on ; que veut dire cela ? Cela signifie-t-il que la substance du pain demeure, et prend la forme du corps du Seigneur ? C'est ainsi que cela se devrait faire, selon les lois que Dieu n'a jamais violées. Point du tout ; ce n'est pas cela, selon eux, autrement le corps du Seigneur serait composé de la substance du pain ; ce qu'ils ne veulent pas. Le pain est changé au corps de Jésus-Christ, c'est-à-dire toute la substance du pain est

ôtée et anéantie, et en la place le corps de Jésus-Christ y est produit ou amené. En conscience, ne parlerait-on pas d'une manière folle et insensée, si l'on disait que toute la substance d'un homme est changée en toute la substance d'un autre, parce qu'on aurait tiré cet homme de son siège, et de l'espace qu'il occupait, et qu'on y aurait fait entrer cet autre homme ? Cela est parfaitement semblable à ce qui se dit ici. Toute la substance du pain est changée en toute la substance du corps du Seigneur, dit-on, parce que Dieu tire, ôte et détruit toute la substance du pain du lieu qu'elle occupait, et met la substance du corps du Seigneur en la place du pain.

XVI. *Réponses de plusieurs théologiens à ces objections.* — A ces difficultés, que les incrédules font fort valoir, les théologiens donnent diverses solutions. Les uns adoptent la réponse de S. Thomas à l'objection suivante, qu'on lit dans ses écrits (3, q. 75, a. 4).

Lorsque deux choses sont différentes par leurs essences, l'une ne devient jamais l'autre ; par exemple, jamais blancheur ne devient noirceur ; mais le sujet de la blancheur devient le sujet de la noirceur. Or comme deux formes contraires sont différentes par leur essence, puisque elles sont les principes constitutifs de la différence formelle ; de même deux matières déterminées sont différentes par leur essence, puisque elles sont les principes constitutifs de la distinction matérielle : par conséquent la substance du pain ne peut devenir la substance du corps de Jésus-Christ, et Dieu ne peut convertir l'une dans l'autre.

Le saint docteur répond, qu'à la vérité un agent fini dans sa puissance n'a pas celle de convertir la forme en forme, et la matière en matière ; mais qu'un agent infini, tel que Dieu, peut opérer cette conversion, parce que la *nature d'être* est commune à l'une et à l'autre forme, à l'une et à l'autre matière ; et que l'auteur de leur être peut convertir ce qu'il y a d'*entité* dans l'une, en ce qu'il y a d'*entité* dans l'autre, en retranchant ce qui différencie ou distingue l'une de l'autre.

Plusieurs théologiens, quoique pleins de respect pour S. Thomas, n'approuvent pas sa réponse. Elle leur paraît renverser ce principe fondamental, que les essences des choses sont immuables ; que Dieu ne peut pas convertir l'une dans l'autre, ni faire qu'un corps devienne esprit, qu'un esprit devienne corps, que l'étendue devienne pensée, ou que la pensée devienne étendue. Si, parce que la *nature d'être* est commune à toutes ces choses, il s'ensuivait, comme veut S. Thomas, que l'une peut être convertie en l'autre ; il est clair que les matérialistes ont gain de cause, et que M. de Voltaire a eu raison de soutenir, d'après Locke, qu'on ne prouve pas que la pensée ne peut pas convenir à la matière. En effet, n'est-il pas évident que la *nature d'être* en général, convient à l'esprit et au corps, à qui, selon S. Thomas, elle est commune ? Si donc cette *nature d'être*, cette *entité* commune au corps et à l'esprit, est la même quelque

chose de réel, aliquid idem, ce même quelque chose doit être tout à la fois matériel et spirituel ; il est susceptible de l'étendue et de la pensée.

De plus, on peut combattre S. Thomas par ses propres principes, avec lesquels il ne paraît point en cet endroit s'accorder. Car cette *nature d'être*, cette *entité* qu'il suppose commune au pain et au corps de Jésus-Christ, ou est quelque chose de réel du côté de la substance du pain, ou n'est rien en soi, mais seulement un être de raison, qui n'existe que par l'abstraction de notre esprit, et en la manière des *universaux* de l'école. On ne peut pas dire que ce soit, suivant S. Thomas, quelque chose de réel du côté de la substance du pain, dont il enseigne que la matière, la forme, la subsistance même sont détruites. Reste donc à dire que ce n'est rien en soi, que ce n'est qu'un être de raison ; mais si cela est, le changement du pain au corps de Jésus-Christ ne sera aussi qu'un être de raison, qui n'existe que selon notre manière de concevoir ; il ne sera pas un vrai changement, puisque, selon le Docteur angélique (1), il est de l'essence de tout changement, que *ce qui est changé, ce qui est autrement qu'il n'était, ait été et soit le même quelque chose de réel, aliquid idem* ; et c'est par cette raison qu'il prouve que, dans la création, il n'y a pas un vrai changement, n'y ayant rien de commun, rien de réel qui ait été et qui soit le même quelque chose dans le néant et dans l'être.

D'ailleurs, par *nature d'être*, par *entité*, S. Thomas entend ou l'essence métaphysique qui n'est autre chose que la possibilité d'un être, ou son essence physique, qui n'est autre chose que son existence actuelle, son actualité. Or, de ce que la possibilité ou même l'actualité est commune à deux substances, l'une spirituelle, l'autre corporelle, il ne s'ensuit pas que Dieu puisse convertir l'une dans l'autre ; il s'ensuit seulement qu'y ayant entre elles quelque ressemblance, quelque analogie, il peut les unir et en faire un seul tout, ou les séparer, ou les faire succéder, les substituer l'une à l'autre ; mais non pas changer les principes internes, les constitutifs individuels de l'une en principes et en constitutifs de l'autre. Ce serait changer leur essence immuable ; ce serait faire qu'elles soient et ne soient pas en même temps ce qu'on suppose qu'elles sont. Or il répugne autant que Dieu fasse qu'une chose soit ou ne soit pas tout à la fois ce qu'elle est, qu'il répugne qu'il fasse

que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé, ou que lui-même, qui a pour essence l'existence, n'existe pas.

Enfin, la *nature d'être* n'est pas, à la vérité, différente, dissemblable dans deux choses semblables ; mais elle est aussi distincte dans chacune d'elles, qu'elles-mêmes sont distinguées l'une de l'autre. Prétendre le contraire, ce serait admettre l'existence chimérique de l'*Universel à parte rei* (1) aujourd'hui rejetée avec un souverain mépris par tous les philosophes. Or cette distinction numérique de la *nature d'être*, entre deux substances semblables, rend absolument impossible la conversion de l'entité numérique de l'une, en l'entité individuelle de l'autre. Tout ce qui existe, existe unique et singulier en soi. Chaque être est un individu, dont l'entité, l'*esséité* propre est isolée et incommunicable à tout autre. Il répugne absolument que l'*esséité* individuelle de l'âme de Pierre devienne l'*esséité* individuelle de l'âme de Paul. Deux âmes ne peuvent jamais ne faire substantiellement qu'une âme. Jamais deux ne peuvent ne faire seulement qu'un.

Vasquès (*Tract. de Euch.*, p. 140) a senti la force de ces difficultés. Il a reconnu qu'elles étaient insolubles, dans le sentiment de ceux qui regardent comme une véritable action la transsubstantiation. Qu'a-t-il donc imaginé pour les résoudre ? Il a nié que ce fût une vraie action ; il a dit que ce n'était qu'un ordre, un rapport de la substance du pain détruite à celle du corps de Jésus-Christ, rendue présente. Quoique cette opinion fût nouvelle et entièrement inconnue aux saints pères, et contraire à leur langage, par lequel ils représentent cette conversion du pain au corps de Jésus-Christ, comme une *action très-réelle* (2), et même comme le chef-d'œuvre de la toute-puissance divine : quoique elle paraisse heurter de front les notions communes, et les idées que tous les hommes ont attachées au mot *conversion*, par lequel ils ont toujours entendu une véritable opération, par laquelle une chose qui cesse d'être ce qu'elle était, devient ce qu'elle n'était pas ; cependant Vasquès pré-

(1) Voyez le livre intitulé, *Eléments de Métaphysique*, page 25.

(2) On se sert ici du mot de *faire*, pour marquer une véritable et très-réelle action, qui se termine à faire dans ce saint Mystère un vrai corps et un vrai sang.... Comme ce corps et ce sang ont été formés la première fois par le Saint-Esprit, agissant dans le sein de la Sainte Vierge, selon ce qui est porté dans le Symbole, *conçu du Saint-Esprit* ; c'est encore le Saint-Esprit qu'on invoque pour les faire ici de nouveau, afin que nous entendions non une action improprement dite, mais une action physique et aussi réelle que celle par laquelle le corps du Sauveur a été formé la première fois. *M. Bossuet, tom. 5, pag. 286.* Ce savant prélat y propose cette doctrine, comme étant celle des pères, soit latins, soit grecs, et spécialement, de S. Cyrille de Jérusalem, dont il cite ce texte, que *ce que le Saint-Esprit touche est changé et sanctifié* ; par où, ajoute-t-il, il nous montre un changement aussi réel, que le contact et l'action sont puissants et efficaces.

(1) Dicendum quod creatio non est mutatio nisi secundum modum intelligendi tantum : nam de ratione mutationis est quod aliquid idem se habeat aliter nunc et prius : nam quandoque quidem est idem ens actu, aliter se habens nunc et prius, sicut in motibus secundum quantitatem et qualitatem : quandoque vero est idem ens in potentia tantum, sicut in mutatione secundum substantiam ; ejus subjectum est materia. Sed in creatione (per quam producitur tota substantia rei) non potest accipi aliquid idem ; aliter se habens nunc et prius, nisi secundum intellectum tantum. *Prima q. 45. a. 2.*

tend qu'elle est conforme à la manière dont s'étaient expliqués d'anciens théologiens. Le même auteur, en convenant que la transsubstantiation n'est pas une action proprement dite, semble être contraint d'avouer que ce n'est pas une vraie conversion, et contredire par là le saint Concile de Trente et le sens naturel des paroles de la consécration. Il avoue même expressément qu'il n'y aurait pas de conversion si ces paroles avaient été énoncées en cette manière : *Que mon corps commence à être ici, et que le pain n'y soit plus. Si verba consecrationis essent hoc modo, hic incipiat esse corpus meum, et non sit amplius panis; tunc autem fatemur non fore conversionem.* Il soutient qu'il y a conversion à cause que ces paroles signifient que par cela même que le corps de Jésus-Christ est rendu présent, le pain est détruit. Ces paroles donc, selon lui, équivalent à celles-ci : *Hic incipiat esse corpus meum, et idcirco non sit amplius panis.* Mais l'addition de ce mot *idcirco*, ne donne pas plus d'idée d'une vraie conversion que si on ne l'avait pas ajouté. Si quelqu'un voulant mettre la boule *B* dans un endroit occupé par la boule *A*, poussait celle-ci avec celle-là, en disant que la boule *B* commence d'être dans cet endroit, et qu'à cause qu'elle y est, la boule *A* cesse d'y être; cette boule *B* serait-elle pour cela convertie en la boule *A*? Ne violerait-on pas les lois du langage, ne se rendrait-on pas ridicule, si l'on disait que la boule *B* a été faite, produite, formée de la boule *A*? Autre exemple. Dieu a aboli l'ancienne loi à cause qu'il voulait lui substituer la loi nouvelle. Le commencement de celle-ci a été cause de la fin ou destruction de celle-là. Peut-on dire pour cela que la loi ancienne a été changée, convertie, transsubstantiée en la loi nouvelle?

Ce même auteur, pour prouver que la transsubstantiation n'est pas une action physique, allègue que Dieu en détruisant le pain n'agit pas, qu'il cesse seulement d'agir en ne le conservant pas. Mais quand même on lui accorderait qu'en cela il n'y a point une vraie action, l'on ne serait pas moins fondé à lui soutenir que la conversion du pain au corps de Jésus-Christ est une vraie action, parce que ce corps qui, avant la consécration, était absent ne devient et ne peut devenir présent que par l'opération de quelque cause. Enfin il se contredit, ou du moins il raisonne d'une manière très-inconsequente : car après avoir dit que Notre-Seigneur produisit du vin aux noces de Cana par une vraie action, et que la matière de l'eau resta, il ajoute que s'il en avait agi autrement, s'il avait mis du vin en la place de l'eau qu'il aurait fait disparaître, et dont il n'aurait pas conservé la matière, il n'y aurait pas eu en ce cas de conversion, et que l'eau ne serait pas devenue vin (Q. 76, c. 13, a. 14). Or ce cas n'est-il pas tout à fait semblable à ce qui se passe, selon lui, dans l'Eucharistie, où il prétend toutefois qu'il y a conversion de pain au corps de Jésus-

Christ, quoique la matière du pain ne soit pas conservée?

D'autres théologiens avouent que la conversion est une vraie action, mais ils nient que dans la conversion d'une substance en une autre il doive y avoir quelque chose de commun à celle qui est convertie et qu'on appelle le terme *à quo*, et à celle en laquelle elle est convertie et qu'on nomme le terme *ad quem*. Ils citent pour exemple la conversion de la lumière en ténèbres, ou du jour en la nuit. Mais ils ne font pas attention à ce que la nuit, les ténèbres, ne sont pas des substances; ce ne sont que des modifications ou formes survenantes à l'air qui de lumineux devient obscur, et qui par conséquent est regardé comme le sujet commun d'inhésion de la lumière et des ténèbres, du jour et de la nuit. L'air par là ne change point de nature : le changement qui se fait en lui n'est pas substantiel; il n'est qu'accidentel, semblable, selon la comparaison de M. Bossuet, à celui qu'éprouve un homme qui de malade devient sain, ou de sain devient malade. Au lieu que le changement qui se fait dans l'Eucharistie est substantiel, parce que le pain perd sa substance, sa nature de pain.

D'autres disent qu'il suffit que le terme *ad quem* commence à exister dans un lieu par la cessation du terme *à quo* dans ce même lieu; mais leurs adversaires répondent que ce n'est pas là une conversion, que ce n'est qu'une substitution d'un être en place d'un autre. Si Dieu détruisait le corps *A*, et mettait en sa place le corps *B*, pourrait-on dire que le corps *A* est converti dans le corps *B*?

D'autres exigent, outre la collocation du terme *ad quem* et la cessation du terme *à quo* dans le même lieu, que cela se fasse par une même action, en vertu de laquelle le terme *à quo* soit détruit, ou cesse d'exister en un endroit, à cause que le terme *ad quem* commence à y exister. Mais, répond-on, que ce soit en vertu de la même action ou non que le corps *A* soit mis en place du corps *B*, il n'est pas moins vrai de dire que le corps *A* n'est point converti dans le corps *B*, mais seulement qu'il est remplacé par le corps *B* substitué en son lieu. Ainsi dans l'exemple allégué par Bayle, quand même on supposerait que Dieu, par une même action, détruirait le vin ou le ferait cesser d'être dans un tonneau, pour y mettre de l'eau, ne bouleverserait-on pas l'idée des choses et la signification des mots, si au lieu de dire que l'eau a succédé au vin, ou qu'elle lui a été substituée, on disait que le vin a été converti, changé, transélémenté, transsubstantié en eau?

D'autres avouant qu'il faut qu'il y ait quelque chose de commun au terme *à quo* et au terme *ad quem*, assignent les espèces communes au pain et au corps sacramentel; mais on leur objecte 1° que les espèces ne sont pas intrinsèques au corps sacramentel et ne font point partie même accidentelle de sa substance, puisque, dans l'opinion des accidents absolus, il n'en est pas le sujet

d'inhésion. 2° Dieu qui convertit la substance du pain pourrait, de leur propre aveu, convertir en même temps les espèces en la substance du corps de Jésus-Christ, et alors il y aurait une vraie transsubstantiation, puisque il y aurait une vraie conversion d'une substance en une autre; cependant les espèces ne seraient point communes aux deux termes. 3° Quoique dans l'exemple ci-dessus allégué d'un tonneau rempli successivement par du vin et par de l'eau, ce tonneau soit quelque chose de commun au vin et à l'eau, parce qu'il est à leur égard *le contenant*, comme ils sont par rapport à lui *le contenu*, ne serait-ce pas abuser des termes, si l'on disait que le vin a été changé, transsubstantié en l'eau? 4° Les espèces n'étant pas quelque chose d'essentiel ni à la substance du pain, ni à celle du corps sacramentel, doivent être regardées comme l'enveloppe, le voile, le contenant de l'une et de l'autre. Mais cela joint à la position de l'une en place de l'autre ne suffit pas pour qu'on puisse dire l'une convertie en l'autre. Si Dieu détruisant le livre *A* relié et couvert d'une enveloppe, conservait sa reliure et son enveloppe dans le livre *B* qu'il substituerait en sa place, pourrait-on dire que la substance du livre *A* aurait été convertie, changée en celle du livre *B*?

D'autres assignent pour la chose commune au pain et au corps sacramentel la subsistance du pain ou son existence substantielle, ou son entité qu'ils prétendent rester après la destruction de sa substance. Bellarmin et Suarez citent là-dessus plusieurs théologiens qui n'ont aujourd'hui aucun partisan, et dont ils réfutent les opinions comme fausses sans les rejeter comme erronées; mais ils rejettent comme telle l'opinion qui soutient qu'il n'y a que la forme et la nature du pain qui soit détruite et que sa matière demeure.

XVII. Neuf arguments contre l'opinion de Durand. Leur solution. — Comme cette question est très-importante, nous allons exposer leurs arguments et nous y joindrons les réponses que ceux qui pensent autrement peuvent y faire. Elles méritent d'autant plus votre attention, mes frères, qu'elles contiennent de nouveaux éclaircissements que vous ne trouverez pas ailleurs.

Premier argument. Le concile de Constance a condamné cette proposition, *Les accidents du pain ne demeurent pas sans sujet*. Mais si la matière demeure, ses accidents demeurent aussi avec leur sujet, puisque, selon l'opinion des meilleurs philosophes, la matière est le sujet d'inhésion des accidents.

Réponse. La solution de cette difficulté dépend de ce qu'on doit entendre par les accidents ou espèces de pain : question qui sera examinée dans la troisième partie de cet ouvrage. L'on y fera voir que rien n'oblige d'admettre la réalité des accidents absolus, qui n'appartiennent point à la foi et paraissent contraaires à la raison; mais quand même on l'admettrait, on n'est pas pour cela obligé d'admettre la destruction de la matière du pain : car on peut soutenir que cette matière

demeurant, mais compénétrée avec celle du corps de Jésus-Christ, ainsi qu'on l'a expliqué ci-dessus (*Col. 1070*), n'est pas plus le sujet d'inhésion de ces accidents que la matière même de ce corps.

Second argument. Le concile de Latran a décidé que la substance du pain est changée en la substance du corps de Jésus-Christ. S'il avait cru que la matière du pain n'était pas détruite, il aurait dû dire non pas que sa substance, mais seulement que sa forme est changée en celle du corps de Jésus-Christ.

Réponse. Bellarmin (1) et Suarez (2) fournissent eux-mêmes la solution de cette difficulté en reconnaissant que pour que la substance d'un être composé de matière et de forme soit convertie en la substance d'un autre, il suffit que sa forme périsse quoique sa matière reste, parce que ce n'est point la forme, mais le sujet, le composé, le tout physique qui est dit converti et qui perd sa subsistance, sa nature, son essence.

Troisième argument. Le concile de Trente a défini que toute la substance du pain est convertie en la substance du corps de Jésus-Christ. Or par toute la substance il a entendu la matière et la forme; la matière n'est donc pas moins détruite que la forme.

Réponse. Le concile de Trente a entendu par *substance* ce que ce mot signifie dans le langage de l'Écriture, de l'Eglise, des pères, des théologiens et des grammairiens. Or, suivant ce langage, le mot *substance* signifie non la matière et la forme d'un être qui subsiste en soi, mais sa nature, son essence; c'est-à-dire ce qui le constitue ce qu'il est et le distingue de ce qu'il n'est pas.

Ouvrons d'abord les livres saints. *Je détruirai, dit Dieu, toute la substance des créatures que j'ai faites sur la terre... Dieu, ajoute Moïse, détruisit toute la substance des créatures qui étaient sur la terre, depuis l'homme jusqu'aux bêtes* (3). En détruisant toute la substance des hommes et des animaux, Dieu détruisit-il la matière dont leurs corps étaient composés? Il fit seulement que les hommes et les animaux cessassent d'être ce qu'ils étaient, et ils cessèrent de l'être quoique la

(1) *Conversio non requirit ut desinat esse, nisi id, quod convertitur. Quare si id quod convertitur, sit aliquod compositum, satis est si desinat esse ipsum compositum, etiamsi forte pars aliqua, vel etiam omnes post dissolutionem compositi maneat. Ita igitur vera conversio fuit uxoris Loth, quia illud compositum, id est, illud corpus carneum, et illud animal rationale, vere desiit esse: quomodo etiam philosophi vere dicunt, converti aquam in aerem, licet materia remaneat; quia quod convertitur est aqua, non materia, et vere post conversionem non remanet aliquid, quod sit aqua, vel quod fuerit aqua. Lib. 5, de Euch., c. 18.*

(2) *Unde fit quod ad modum loquendi spectat, ut in conversione formaliter minime dicatur forma converti in formam, ut divus Thomas hic annotavit, licet forma succedat formæ in materia; sed dicitur compositum converti in compositum, quia terminus integer, qui proprie fit, est compositum. Tract. de Euch., q. 75, disp. 50, sect. 2.*

(3) *Delebo omnem substantiam quam feci de superficie terræ... Delevit omnem substantiam. Gen. 7, 4, 23.*

matière de leurs corps ne cessât point d'exister.

Voici un autre texte sacré. *Substantia tua, deserviens uniuscujusque voluntati, ad quod quisque volebat, convertebatur* (Sap. 16, 21). Par ce mot *substantia*, les interprètes entendent la substance de la manne que Dieu donnait pour nourriture aux Israélites dans le désert. Or la substance de cette manne qui se convertissait en tout ce que chacun voulait ne perdait point par cette conversion sa matière.

Tel est aussi le sens du langage de l'Eglise dans celles de ses prières où elle emploie le mot *substantia*. Par exemple, dans les oraisons que nous indiquons (1), où il est clair que ce mot signifie la nature humaine, la nature de notre chair mortelle. Or pour que la nature humaine soit détruite, il suffit que sa forme, c'est-à-dire l'âme, soit séparée de sa matière, c'est-à-dire du corps, quoique cette matière demeure. La nature aussi de notre chair est détruite par sa transformation en poussière, quoique sa matière soit permanente.

Parcourons ensuite les ouvrages des saints pères : nous y verrons qu'ils se servent indifféremment des mots de *substance*, de *nature*, d'*essence* pour exprimer ce qui constitue une chose dans son être et la distingue d'une autre. Il serait trop long de citer tous leurs textes. On se contente d'en indiquer plusieurs (2) ; mais on prie de faire une attention particulière à celui de S. Chrysostôme, qui dit expressément que lorsque on consume un morceau de cire en l'approchant du feu, *il ne reste rien de sa substance* ; par conséquent toute sa substance est détruite ; cependant toute sa matière subsiste. Le cardinal Duperron qui rapporte ce texte croyait aussi qu'une substance devait être dite convertie en une autre, quoique sa matière restât. La verge de Moïse, dit-il (*Traité de l'Euchar.*, p. 597), fut faite chair par conversion substantielle (c'est-à-dire par conversion de sa substance) en la chair du serpent. Les théologiens (3), même ceux qui soutiennent

que la matière du pain ne reste pas, s'expriment de même et appellent conversion *substantielle* celle qui se fit de l'eau des noces de Cana en vin. *Quando aqua conversa est in vinum*, ce sont les paroles de Lessius, *non solum desiit substantia aquæ, sed ibi producta est substantia vini* (Quæst. 75 de Convers. panis, art. 4). Suivant donc cet auteur, la substance de l'eau cessa, fut détruite, et cependant sa matière resta. *Propriissime dicitur vivens convertere alimentum in substantiam suam* : ainsi s'exprime Suarez (Quæst. 75, dist. 50, sect. 2), qui par le mot *alimentum* entend sans doute la substance de l'aliment, comme par le mot *panis* il entend la substance du pain. Suivant lui donc on peut dire dans un sens très-propre, *propriissime*, que la substance de l'aliment se convertit dans la substance de celui qui s'en nourrit ; cependant sa matière n'est pas détruite. *Ad illorum (accidentium) corruptionem desinit ibi esse corpus Christi, quomodo desineret substantia panis, si ibi fuisset* : ce texte est de Bellarmin (Lib. 3 de Euch., c. 19), qui par le mot *substantia* entend dans cet endroit non la matière du pain, puisque selon lui cette matière ne cesse pas lorsque le pain se corrompt, mais la nature, l'essence du pain, qui cesse d'être pain lorsque la corruption le change en autre chose.

Selon le cardinal Dailly (1), l'un des plus savants et des plus zélés prélats de son siècle, qui lui donna le titre d'*Aigle des doctes de la France et de Destructeur des hérésies*, les théologiens catholiques de son temps, postérieur au quatrième concile de Latran, n'entendaient point par substance du pain sa matière : car il rapporte l'opinion de plusieurs d'entre eux qui, quoique ils reconnussent que sa substance ne restait pas, soutenaient que sa matière demeurerait. Loin de censurer cette opinion, il dit qu'elle ne peut être réprouvée ni par l'évidence d'aucune raison, ni par la force d'aucune autorité.

Dans le langage même populaire, ces mots *changement de substance* ne signifient pas *changement* ou *destruction* de la matière : les médecins et d'autres ont coutume de dire que la substance des aliments se change en celle des corps de ceux qui les prennent. Cependant la matière de ces aliments n'est pas changée ou détruite. Rien de plus formel que la manière dont s'énonce là-dessus le Dictionnaire de Trévoux. *La transsubstantiation prise en général* (c'est la définition qu'il en donne) *est un changement d'une substance en une autre. Le changement de la verge de Moïse en serpent, des eaux du Nil en sang, de la femme de Loth en statue de sel, sont des trans-*

(1) Deus qui humanæ substantiæ dignitatem mirabiliter condidisti, etc. Unigenitus tuus in substantia nostræ mortalitatis apparuit.

Deus cujus unigenitus in substantia nostræ carnis apparuit.

(2) *Essentia est res quæ est, vel ex quibus est, et quæ in eo quod maneat, subsistit. Dici autem essentia, et natura, et genus, et substantia cujuscumque rei, poterit. S. Hilar. l. de Syn. Loquendi consuetudo jam obtinuit ut hoc intelligatur quando dicimus essentiam, quod intelligitur, cum dicimus substantiam. S. Aug. l. 5 de Trinit., c. 9.*

Num vides panem? Num vinum? Num sicut reliqui cibi in secessum vadent? Absit, nec sit cogites. Sicut enim, si cera igni adhibita, illi assimilatur, nihil substantiæ remanet, nihil superfuit; sic et hic puta mysteria consumi corporis substantia. Chrysost. Homil. de Euch. in Esææn.

(3) S. Gregorius Nyssenus variis probat exemplis, res parvas magnorum effectuum instrumenta efflicere; et nedum supponat manere omnes id quod erant antea substantialiter, supponit potius ex iis aliquas substantialiter converti. D. Collet. tract. de Euch., pag. 391.

(1) Licet catholici concordaverint in hoc quod corpus Christi sit in Sacramento, circa modum ponendi fuerunt diversæ sententiæ. Prima, quod substantia panis sit corpus Christi. Secunda, quod non remanet substantia, sed reducitur in materiam per se stantem, vel aliam formam recipientem, et hoc sive in eodem loco, sive in alio, et corpus Christi coexistit accidentibus panis: et hæc opinio non potest reprobari, nec per evidentem rationem, nec per auctoritatem cogentem. In 4, dist. 6, art. 11.

substantiations miraculeuses ; celle de la nourriture dans notre substance, qui nous fait vivre et croître, est une transsubstantiation naturelle (1). Or, dans toutes ces transsubstantiations, la matière des substances changées demeure et se trouve dans les substances dans qui elles ont été converties. Pourquoi donc le changement de la substance du pain en celle du corps de Jésus-Christ ne serait-il pas une vraie transsubstantiation, quoique la matière du pain restât dans le sacrement ? Pourquoi serait-on blâmable d'attribuer au canon du Concile de Trente ce sens conforme au langage de l'Écriture, de l'Eglise, des pères, des théologiens, des fidèles, des humanistes et de tout le monde ?

Disons quelque chose de plus : ce sens est conforme au langage que tient le même concile dans un autre endroit (*Sess. 11, c. 2*). Car, parlant des sacrements, il dit que l'Eglise a eu toujours pouvoir de faire dans leurs rites les changements qu'elle jugerait convenables, en ne touchant pas toutefois à leur *substance*, *Salva eorum substantia*. Or qu'est-ce que le concile entend par leur *substance*, sinon leur essence, laquelle est détruite par le changement de leur forme essentielle lors même que leur matière essentielle demeure et n'est point changée ? Par exemple, que quelqu'un baptise avec de l'eau naturelle, la matière essentielle du baptême n'est pas changée et demeure tout entière ; si toutefois il change la forme essentielle en ne disant pas ou en corrompant les paroles qui la composent, la substance du sacrement est détruite.

Veut-on savoir pourquoi l'essence, la substance d'une chose, soit naturelle, soit artificielle, soit sacramentelle, est détruite quoique sa matière demeure ? Qu'on l'apprenne de S. Thomas (2) dont les paroles remarquables sont bien propres à décider la question dont il s'agit. *Une chose naturelle*, dit-il, *n'est pas ce qui provient de sa matière, mais ce qui provient de sa forme*. Cette forme donc étant détruite, ce que cette chose est, c'est-à-dire son essence, sa substance est détruite quoique sa matière demeure. D'où le Docteur angélique conclut que quoique la chair dans laquelle un homme ressuscitera ait été autrefois la chair d'un bœuf, il ne s'ensuit pas que cet homme aura en ressuscitant la chair de cet animal ; autrement, ajoute-t-il, on pourrait conclure que le limon duquel le corps d'Adam a été formé ressuscitera.

Suivant donc ce principe de S. Thomas, on est fondé à dire que la substance, la nature, l'être du pain, en tant que pain, est détruite par la destruction de sa forme quoique sa matière reste. On y est d'autant plus fondé

que ce saint docteur enseigne ailleurs (1) que le mot *substance* s'emploie pour signifier l'essence ou la nature. Or par la nature, par l'essence du pain, par ce qui le constitue pain et le distingue des autres choses corporelles qui ne sont point pain, on doit entendre non sa matière qui n'est pas propre à le faire distinguer d'elles, puisque elles sont toutes matérielles comme lui, mais sa forme, qui ne convenant qu'à lui seul, est son caractère constitutif et distinctif. De là vient qu'en perdant sa forme il perd aussi son *hypostase*, sa qualité de *suppôt*.

La raison dont se sert le Concile de Trente (*Sess. 13, c. 4*) pour prouver que toute la substance du pain est changée au corps de Jésus-Christ, montre encore qu'il n'a pas prétendu définir que la matière du pain ne reste point. Sur quoi appuie-t-il sa preuve ? Sur les paroles que Jésus-Christ a proférées, *Ceci est mon corps* ; parce qu'alors, dit-il, « notre Rédempteur a déclaré que ce qu'il présentait sous l'espèce du pain était vraiment son corps ; voilà pourquoi on a toujours été persuadé dans l'Eglise, et ce saint concile déclare de nouveau que par la consécration du pain, toute sa substance est convertie au corps de Jésus-Christ. » Afin donc que la persuasion dont parle le concile soit bien fondée et conséquente, il faut, s'il a voulu définir la destruction de la matière du pain, que cette destruction soit exprimée par ces paroles, *Ceci est mon corps*, ou qu'elle en soit une suite nécessaire ; par conséquent que Notre-Seigneur n'eût pas pu dire avec vérité, *Ceci est mon corps*, en conservant cette matière. Or, quand même il l'aurait conservée, n'aurait-il pas pu s'exprimer ainsi, et tenir le même langage ? Quand il convertit l'eau en vin, il en conserva la matière ; cependant n'aurait-il pas pu dire avec vérité en montrant cette eau faite vin au même instant, *Ceci est du vin* ? Oui, selon M. Bossuet, dont on a rapporté ci-dessus le texte (*Col. 1119*) : et supposé qu'il eût voulu que ce vin conservât les espèces ou apparences de l'eau dont il était formé, Notre-Seigneur n'aurait-il pas pu encore dire, *Ceci est du vin* ? Sans doute il l'aurait pu puisque la conservation des espèces n'empêche pas le changement de substance. Suivant donc le raisonnement des pères du concile, on aurait dû dans cette supposition être persuadé que toute la substance de l'eau était changée en vin, et qu'il n'en restait que les apparences. Persuasion vraie et bien fondée, si par *substance* on entend nature de l'eau, qui aurait cessé d'être ce qu'elle était, et qui dans ce sens aurait été toute détruite ; mais persuasion fautive et inconséquente, si par *substance* on entend autre chose que nature ou essence, et si on en veut conclure la destruction de la matière de l'eau.

Enfin le concile n'a voulu, selon ses pro-

(1) Le Dictionnaire encyclopédique donne la même définition, et cite les mêmes exemples au mot *Transsubstantiation*.

(2) *Res naturalis non est id quod est ex sua materia, sed ex sua forma : unde, quamvis illud materia quod quandoque fuit sub forma carnis bovinæ, resurgat in homine sub forma carnis humanæ, non sequitur quod resurgat caro bovis, sed caro hominis ; alias enim posset concludi quod resurget limus, de quo formatum est corpus Adæ. 1, q. 80, a. 4.*

(1) *Accidens dividitur contra substantiam. Substantia autem (ut patet 5, metap.) dupliciter dicitur, uno modo pro essentia sive natura, alio pro supposito sive hypostasi. 3, q. 2, a. 6.*

pres paroles, que déclarer de nouveau ce dont l'on avait toujours été persuadé dans l'Eglise, et ce qu'il suppose avoir été déclaré, ou défini avant lui. Le cardinal Pallavicin, qui en a écrit l'histoire, assure que son dessein était non de décider les questions controversées parmi les catholiques, mais de condamner les erreurs de Calvin, qui niait la présence réelle, et de Luther, qui soutenait l'impanation. Or l'opinion de Durand est contraire à ces deux hérésies, ses adversaires en conviennent. Pourquoi donc veulent-ils que le concile, en renouvelant uniquement la condamnation de ces erreurs faite avant lui, ait voulu condamner cette opinion qui jusque là avait été à l'abri de toute censure, et à laquelle par cette raison même il n'a point prétendu donner la moindre atteinte? Veut-on s'en convaincre davantage? Qu'on lise ce que rapporte le même cardinal sur les ménagements du concile pour les opinions scolastiques (*Hist. conc. Trid. l. 12, c. 1 et seq.*). Qu'on lise aussi le Continuateur de l'histoire de l'Eglise par M. l'abbé Fleury (*L. 147, an. 1551*). Les dispositions du légat, dit-il, étaient qu'on mesurât si bien les décisions, et que les termes en fussent si exactement choisis et limés, qu'elles ne donnassent aucune atteinte aux différents sentiments de l'école, sur lesquels les docteurs catholiques étaient d'ailleurs très-partagés.

Il était en effet de la prudence du concile de ne pas exposer l'Eglise à de nouveaux troubles par les contestations fâcheuses qui se seraient élevées entre les théologiens, si on avait entrepris la discussion et la censure de leurs opinions; et il paraît que c'est un des articles sur lequel le pape avait fait une instance particulière; ayant expressément ordonné qu'on conservât inviolablement les opinions de l'école, afin de ne choquer aucun théologien sans nécessité, et de réunir toutes les forces catholiques contre les sectaires. Le même auteur ajoute qu'on ne décida rien sur la manière dont le corps de Jésus-Christ existe dans l'Eucharistie, pour ne point compromettre les dominicains et les cordeliers, qui ne convenaient point sur ce point, et que dans la congrégation générale on délibéra de faire une déclaration en termes si généraux qu'elle pût s'accommoder aux sens des deux partis. Mais ni lui ni aucun autre historien du concile ne rapporte qu'il y ait été question de l'opinion de Durand. Elle n'y a donc pas été examinée, pas même proposée. C'est donc sans aucune raison que Bellarmin prétend qu'elle y a été condamnée, et que par le mot *substance*; le concile a entendu la matière et la forme. N'aurait-on pas au contraire toute raison de soutenir qu'il a entendu la nature, l'essence; puisqu'il est prouvé que ce mot a cette signification non seulement dans tous les auteurs sacrés et profanes, mais encore dans une autre session du même concile?

Quatrième argument. Le concile décide que toute la substance du pain est convertie : ce n'est donc pas seulement la forme qui n'est

qu'une partie de la substance; c'est sa totalité, c'est le pain tout entier, c'est tout son être qui est converti au corps de Jésus-Christ; par conséquent c'est toute sa matière. Tel est le vrai sens de ces mots, *toute la substance*, et on ne peut pas alléguer d'autre raison que celle-là pourquoy le concile les a employés.

Réponse. On peut en alléguer deux autres : la première est qu'il a voulu condamner l'erreur réfutée, selon Bellarmin lui-même (1), par Guitmont (*De Euch. lib. 3*), archevêque d'Averse, qui assure que de son temps plusieurs soutenaient qu'il n'y avait qu'une partie du pain, et par conséquent de sa substance, qui fût changée au corps de Jésus-Christ, et que l'autre partie, savoir celle que recevaient les impies, continuait de n'être que du pain; le concile pouvait-il employer des termes plus décisifs contre cette hérésie que ceux-ci, *toute la substance*? La seconde est appuyée sur ce texte du cardinal Duperron (*Traité de l'Euchar., p. 586*). *Autre est l'essence du blé et autre est l'essence du pain, à le considérer formellement en tant que pain; et partant au pain, il y a deux essences, l'une vraie, propre et interne, qui est celle du blé et de l'eau, dont il est construit...; et l'autre externe et analogique, qui lui donne l'être de pain en tant que pain, et non plus simplement eau et blé, qui est la forme résultant du mélange des propriétés naturelles de ces ingrédients.* Or qui empêche de dire que c'est pour exprimer la destruction de cette double essence du pain que le concile s'est servi de ces mots, *toute la substance*; parce que le pain perd sa nature, appelée par S. Thomas sa forme substantielle, non seulement en tant que, par une certaine configuration de ses parties, il est construit du blé et de l'eau; mais encore en tant qu'il perd la forme résultant du mélange des propriétés naturelles de ces ingrédients qui lui donnait l'être artificiel de pain, précisément considéré comme pain.

C'est sous ce point de vue que le même cardinal (*Ibid., p. 802*) expose l'opinion de Durand. *Il traite, dit-il, de quelle façon les substances du pain et du vin sont converties au corps et au sang de Christ : à savoir, si elles y sont converties par transition de la première matière du pain sous la forme substantielle du corps de Christ; comme quand Notre-Seigneur convertit l'eau substantiellement en vin, ou comme quand Moïse convertit substantiellement l'eau des fleuves d'Egypte en sang, ce fut par transition de la matière de l'eau sous la forme substantielle du sang, cessant toute la substance actuelle de l'eau, ou comme quand le pain que Notre-Seigneur mangeait, se convertissait substantiellement en son corps, c'était par transition de la matière première du pain, sous la forme substantielle du*

(1) Panem asserebant partim mutari in corpus Christi, partim non mutari; id quod ea de causa asserebant, quia putabant omnino improbable, ut verum corpus Domini ab impiis sumeretur. Itaque volebant eam panis partem, quæ a piis sumenda erat, verti per consecrationem in corpus Domini, eam vero quæ ab impiis erat accipienda, non converti. *L. 3 de Euchar., c. 11.*

corps, cessant toute la substance actuelle du pain d'être (1). Cet exposé de l'opinion de Durand fait voir en quel sens il est vrai de dire que, encore que la matière du pain ne soit point détruite, cependant toute la substance du pain est convertie au corps de Jésus-Christ. On peut appliquer à cette conversion ce que Tertullien dit de la transfiguration. *Toute transfiguration est la mort de ce qui était auparavant ; car, continue-t-il, ce qui est transformé cesse d'être ce qu'il était, et commence d'être ce qu'il n'était pas.* On peut aussi lui appliquer ce qui a été dit ci-dessus de la conversion de l'eau en vin. On a montré que Notre-Seigneur, en faisant cette conversion, aurait pu dire, *Ceci est du vin*, et que, selon le raisonnement des pères du concile, on aurait dû en conclure que toute la substance de l'eau était changée en vin, quoique sa matière restât. On peut encore, suivant le langage du même concile, dire que toute la substance d'un sacrement est dé-

truite, lorsque sa forme est essentiellement changée, quoique sa matière demeure. Lorsque un homme est mort, on dit qu'il n'est plus, quoique la matière de son corps soit encore. L'Écriture a elle-même employé ce langage, en disant que Rachel, ayant perdu ses enfants, les pleure *parce qu'ils ne sont plus* (Matth. 2, 12).

Cinquième argument. Selon le concile, toute la substance du pain est tellement convertie, qu'après sa conversion il ne reste que ses espèces. Sa matière ne reste donc pas ; elle est détruite.

Réponse. Oui, la matière en tant que matière de pain, est détruite, c'est-à-dire que la matière qui reste n'est plus la matière du pain, dont l'essence, la substance, l'être n'est plus ; mais qu'elle est devenue la matière du corps de Jésus-Christ. Ainsi la matière de la verge de Moïse, changée en serpent, n'était plus la matière actuelle de cette verge détruite ; mais celle du corps du serpent. Ainsi la matière du pain dont Jésus-Christ se nourrissait n'était plus la matière actuelle de ce pain. On pouvait bien dire qu'elle l'avait été ; mais on ne pouvait pas dire qu'elle l'était, après être devenue la matière de la chair du Sauveur. Ainsi après la conversion de l'eau en vin aux noces de Cana, il ne restait plus rien de la matière et de la nature de cette eau, en tant que devenue vin. *Ainsi dans une chose qui s'engendre d'une autre*, dit Louis de Grenade, *il ne reste rien de ce dont elle a été engendrée. Ce qu'on peut, ajoute-t-il, confirmer par l'exemple d'un poulet qui se forme d'un œuf, et qui perd dans sa formation toute la nature de l'œuf* (Catéch., t. 2, p. 89). De même, selon le père Maignan, dans la conversion d'une substance en une autre, ce n'est pas sa forme qui est convertie, mais c'est son tout entier, son composé physique qui, après la conversion, ne subsiste plus (Tom. 2, p. 830). Afin donc que toute la substance du pain soit convertie au corps de Jésus-Christ ; il suffit que de toutes les parties de matière de ce pain il n'en existe aucune qui ne soit ainsi convertie, et qui par cette conversion ne perde sa nature de pain. Bellarmín est obligé d'en convenir, ou d'avouer qu'il se contredit ; puisque, dans son texte que nous avons cité, il reconnaît qu'après que le bois a été changé en feu, et l'eau en air, il ne reste plus rien qui ait été auparavant bois ou eau ; car, dit-il, la matière qui reste n'a jamais été bois ou eau. Il dit encore que l'eau des noces de Cana ne resta point comme matière du vin, quoique la matière première, qui n'est point eau, restât. *Neque enim aqua mansit, ut materia vini, licet manserit materia prima, quæ non est aqua* (L. 3, c. 24). C'est pour cette même raison que, selon S. Augustin (1), il ne reste

(1) On lit dans les écrits de ce cardinal (a), que de son temps la Sorbonne appelait Durand *Magister par excellence*, tant elle avait une haute estime pour cet auteur, qui, tiré de l'ordre de S. Dominique, a été un des plus savants prélats de l'Eglise gallicane. On y lit aussi la réfutation du faux discours de Duplessis-Mornay, qui avait accusé Durand de dire que la substance du pain demeure au sacrement. Il y a bien de la différence, lui répond le cardinal, entre dire que la matière du pain demeure au sacrement et n'est point convertie et dire que la substance du pain demeure au sacrement et n'est point convertie ; comme il y a bien de la différence entre dire que la matière de l'eau, au miracle des fleuves d'Égypte, demeura et ne fut point convertie et dire que la substance de l'eau demeura et ne fut point convertie ; comme il y a bien de la différence entre dire que la matière de l'eau, au miracle de Cana, demeura et ne fut point convertie ; et dire que la substance de l'eau demeura et ne fut point convertie et finalement, pour user du même exemple qu'apporte Durandus, comme il y a bien de la différence entre dire que la matière du pain que Notre-Seigneur prenait pour son aliment, pendant qu'il conversait ici bas, demeurerait et n'était point convertie et dire que la substance du pain que Notre-Seigneur mangeait, demeurerait et n'était point convertie. Car Durandus, lorsque il propose que la matière du pain demeure au sacrement, ne prétend pas qu'elle demeure en l'être et en la substance du pain, mais tient qu'elle passe en l'être et en la substance du corps. Seulement veut-il dire qu'elle ne perd point le même être de simple matière qu'elle avait auparavant, c'est-à-dire qu'elle ne devient point une autre matière lorsque elle est sous la forme substantielle du corps que celle qui avait été sous la forme substantielle du pain, mais continue d'être la même matière en l'une et en l'autre substance ; non plus que quand l'eau se convertit en air, la matière de l'eau ne se change point, c'est-à-dire ne devient point une autre matière que celle qui était auparavant sous la forme de l'eau, mais demeure une même matière, constituée successivement sous diverses substances. Cette réponse, appuyée de fortes raisons et de comparaisons sensibles, fait voir que le cardinal Duperron, qui ne cédait ni en esprit ni en savoir au cardinal Bellarmín, ne pensait pas, comme lui, que permanence de matière et permanence de substance sont la même chose.

(a) Actes de la Conférence, p. 121.

(1) Ne rationi nostræ adversentur, qua dictum est, mutato subjecto, omne quod in subjecto est necessario mutari, videndum est. Sed non adversantur. Nam illud secundum hanc mutationem subjecti dicitur per quam omnino mutare cogitur nomen. Nam si ex alba cera nigrum colorem ducat alicunde, non minus cera est, et si ex quadrata rotundam formam sumat, et ex

rien de la substance ou du sujet d'un morceau de cire que la chaleur du feu où elle a été consumée a fait changer de nature et de nom.

Sixième argument. Le concile nomme *transsubstantiation* la conversion de toute la substance du pain en celle du corps de Jésus-Christ, et appelle *admirable, singulière*, cette conversion. Mais si la matière du pain n'est pas détruite, si sa seule forme est changée, cette conversion n'est, à proprement parler, qu'une *transformation*, et n'a rien de bien admirable et de singulier; puisque on voit des changements pareils, soit dans les conversions miraculeuses de la baguette de Moïse en serpent, et de l'eau en sang ou en vin, soit dans la conversion naturelle qui se fait de nos aliments en la substance de nos corps.

Réponse. Le concile a eu raison de préférer au mot *transformation* celui de *transsubstantiation*, parce que toute *transsubstantiation* est *transformation*, mais toute *transformation* n'est pas *transsubstantiation*. L'une et l'autre renferment changement de forme ou de figure; mais toute *transsubstantiation* renferme de plus changement de nature, ou d'espèce d'être, que ne renferme pas toute *transformation*. Par exemple, que d'une statue de bronze qui représente Henri IV on en fasse une autre qui représente Louis XV, on peut bien dire que cette statue est transformée, mais non pas qu'elle est *transsubstantiée*. Pourquoi? C'est que, encore qu'elle change de forme ou de figure, elle ne change pas toutefois de nature; elle continue d'être une statue de bronze. Elle n'est donc pas *transsubstantiée*, puisque sa substance, sa nature, son espèce d'être, n'est pas convertie en une autre.

Mais quoique le concile ait préféré à juste titre le mot de *transsubstantiation*, il n'a ni rejeté ni défendu celui de *transformation*, dont l'Eglise s'est servi depuis nombre de siècles, et dont elle se sert encore dans ses prières (1), et dont plusieurs auteurs très-orthodoxes, notamment M. Bossuet (2), ont fait usage d'après les saints docteurs.

La définition que les Dictionnaires de Tré-

molli durescat, frigescatque ex calida : at ista in sub-
jecto sunt, et cera subjectum. Manet autem cera non
magis minusve cera, cum illa mutantur. Potest igitur
aliqua mutatio fieri eorum, quæ in subjecto sunt,
cum ipsum tamen juxta id quod est ac dicitur, non
mutetur. At si eorum quæ in subjecto sunt, tanta
commutatio fieret, ut illud quod subesse dicebatur,
dici jam omnino non posset; veluti cum calore ignis
cera in aurum discedit, eamque mutationem patitur,
ut recte intelligatur mutatum esse subjectum, quod
cera erat, et cera jam non est, nullo modo aliqua
ratione quidquam eorum, quæ in illo subjecto ideo
erant, quia hoc erat, manere putaretur. S. Aug. l.
de Immort. animæ.

(1) Panem et vinum in corpus et sanguinem Filii
tui immaculata benedictione transformat. Pontific.
Rom. in Ordin. Presbyt.

(2) Ce mystère s'appelait la transformation du
Saint-Esprit, et la transformation du corps et du sang
de Jésus-Christ, par la vertu de celui qui les créait,
qui les bénissait, qui les sanctifiait. Tom. 5, p. 288.

voux et de l'Encyclopédie donnent de la
transsubstantiation prise en général, fait voir
que ce mot convient aux conversions dont il
est parlé dans l'argument ci-dessus. Elle ne
renferme pas seulement un simple change-
ment de forme ou de figure, mais un change-
ment des sujets de cette forme, c'est-à-dire
des aliments, de l'eau et de la baguette qui
perdirent leur essence, leur nature, et par
conséquent leur substance, et en un certain
sens leur matière, qui cessa de leur appar-
tenir, puisqu'ils n'étaient plus.

La conversion du pain est appelée par le
concile, *admirable et singulière*, à cause
qu'elle est bien différente de toutes les autres
conversions. 1° Dans toutes celles-ci, il ne
reste aucune espèce ou apparence. 2° Les
conversions de la baguette en serpent et de
l'eau en sang et en vin, ne se faisaient pas
en des substances préexistantes, c'est-à-dire
qui existassent déjà; au lieu que le pain et le
vin sont convertis en des substances préexis-
tantes du corps et du sang de Jésus-Christ.
3° Quoique nos aliments se convertissent en
nos corps, il n'y a qu'une partie de leur sub-
stance qui s'y convertisse, l'autre se dissipe
par les pores, et *in secessum emittitur* : au
lieu que toute la substance du pain est chan-
gée en celle du corps de Jésus-Christ. 4° La
conversion des aliments en la substance de
nos corps se fait d'ordinaire par *nutrition*,
et remplace les parties perdues; celle du pain
au corps de Jésus-Christ se fait par *accrois-
sement*, et ne suppose pas déperdition des
parties.

Septième argument. Si la matière du pain
est changée en celle du corps de Jésus-Christ
par augmentation, le corps sacramentel n'est
pas le même que le corps naturel né de la
Vierge, et attaché à la croix.

Réponse. Cette augmentation n'empêche
pas plus que le corps sacramentel et le corps
naturel ne soit le même, que l'augmentation
survenue au corps né de Marie n'empêchait
que Jésus-Christ n'eût sur la croix le même
corps qu'il avait eu dans la crèche. Les en-
fants morts avant de naître ressusciteront
avec le même corps qu'ils avaient alors, et
néanmoins ce corps sera, suivant S. Au-
gustin (1), augmenté de beaucoup, puisque il
sera aussi grand qu'il l'aurait été, s'ils
étaient parvenus à un âge parfait. Cette
augmentation se fera par l'*intus-susception*
d'une partie considérable de matière qui lui
ayant été ajoutée et assimilée, n'empêchera
pas que ce ne soit le même corps; il en est
de même du corps sacramentel formé des
parties du pain *transsubstantiées*, et ajoutées
au corps invisible de Jésus-Christ; quoi-
que elles ne soient pas le fruit immédiat des
entrailles de Marie, elles ne laissent pas d'en
être le fruit médiat, dans ce sens, qu'au mo-
ment de leur *juxta-position* dans ce corps
invisible rendu présent sur l'autel, leur *intus-*

(1) Non in ea resurrecturi sunt corporis exiguitate
qua mortui : sed quod eis tardius accessurum erat
tempore, hoc sunt illo Dei opere miro, atque celer-
rimo recepturi. L. 22 de Civit. Dei, c. 14.

susception et transformation (1) en lui est produite par le même principe de vie que ce corps invisible avait tiré de la sainte Vierge à l'instant de son animation. Il n'y a de différence entre cette transformation et celle qui se faisait des aliments au corps de Jésus-Christ, qu'en ce que, 1° l'une s'opérait dans un certain laps de temps, et l'autre s'opère en un instant. 2° L'une se faisait selon les lois ordinaires de la nature, et l'autre se fait par miracle, par une opération vraiment *admirable et singulière*, dont la raison éclairée de la foi sur la toute-puissance divine, découvre la possibilité parce qu'elle n'y voit point de répugnance, ni de contradiction, mais dont elle ne peut concevoir *le comment*, la manière qui fait une grande partie de l'incompréhensibilité du mystère de l'Eucharistie. 3° On peut supposer que les molécules des aliments ne se distribuaient point en égale portion dans chaque partie sensible du corps visible de Jésus-Christ et que les molécules de la matière du pain transsubstantiées se distribuent en portion égale dans chaque membre et partie du corps invisible de Jésus-Christ; en sorte que, si elles étaient toutes jointes ensemble, elles formeraient un vrai corps vivant et organisé qui, uni à l'âme et à la personne du Verbe, serait vraiment son

corps; et par là se vérifient ces expressions si communes dans les écrits des saints pères, que le corps de Jésus-Christ est fait, formé du pain, *De pane fit, conficitur corpus Christi*. Ainsi le corps sacramentel est à double titre le corps de Jésus-Christ à cause qu'il renferme la matière, non seulement de son corps invisible, mais encore du pain, dont toutes les molécules transsubstantiées et réparties également dans chaque membre, et dans chaque portion de chacun des membres de ce corps invisible, formeraient, si, en étant détachées, elles étaient approchées les unes des autres et jointes ensemble, un corps entier humain, que son union hypostatique au Verbe rendrait vraiment le corps de l'Homme-Dieu.

Huitième argument. Si la matière du pain devient la matière du corps sacramentel, dont l'on suppose qu'elle est ensuite séparée au moment que le pain, s'il n'avait été transsubstantié, aurait changé de nature, le corps de Jésus-Christ devient par là susceptible d'accroissement et de décroissement. Or n'y a-t-il pas de l'indécence à faire ainsi croître et décroître, presque sans cesse, ce corps glorieux et impassible?

Réponse. Il y en aurait, si par là le corps de Jésus-Christ cessait d'être impassible et glorieux. Mais ni l'acquisition, ni la déperdition de ces nouvelles parties de matière, ajoutées à son corps invisible, n'en détruit, n'en diminue la gloire et l'impassibilité; puisque tant qu'elles lui sont unies, elles ont toutes les qualités des corps glorieux. Il en est de ces parties de matière, comme de celles que le corps de Notre-Seigneur acquérait et perdait pendant sa vie mortelle; celles-ci n'empêchaient pas que ce corps ne fût aussi vivant et parfait après leur acquisition et leur déperdition, qu'il l'était auparavant. Les savants Continateurs de M. Tournely se sont proposé une objection pareille: il est bien facile d'appliquer à l'argument ci-dessus leur réponse. Elle est si satisfaisante, si conforme aux principes de la foi et de la raison, qu'on ne croit pas, en l'indiquant (1),

(1) Cette transformation, par laquelle la matière du pain devenue vraiment chair et os du corps de Jésus-Christ est unie à ses membres et leur est assimilée, montre la différence qui se trouve entre l'opinion de Durand et celle du sieur Cailly, son commentateur infidèle et justement condamné: selon celui-ci le pain, sans recevoir aucun changement intérieur, aucune organisation, peut devenir le corps de Jésus-Christ par sa seule union hypostatique à l'âme et à la divinité du Sauveur, union qui lui fait perdre à la vérité sa substance, sa qualité de support et sa forme, en ce sens que l'âme de Notre-Seigneur, à laquelle il n'était pas uni auparavant et qui ne lui servait pas de forme, commence à lui en servir; mais elle ne lui fait point perdre sa nature de pain, dont elle n'empêche pas qu'il ne conserve toutes les propriétés essentielles qui, suivant ce philosophe cartésien, consistent dans une certaine configuration des parties de sa matière: au contraire, dans l'opinion de Durand, il perd réellement sa nature de pain par l'union et l'assimilation de ses parties matérielles à celles du corps de Jésus-Christ; en sorte qu'il n'est pas moins transsubstantié en ce corps que ne l'était le pain que Notre-Seigneur mangeait durant sa vie mortelle. Il reçoit donc un changement intrinsèque, il perd ses propriétés essentielles; il cesse d'être pain en cessant d'avoir sa forme propre, spécifique, sa différence essentielle qui, suivant les nouveaux philosophes, ne consiste que dans la différente disposition de ses parties. « C'est, dit le père Mallebranche, cette différente configuration qui fait que le miel est miel et que le sel est sel: et quoique il ne soit qu'accidentel à la matière en général d'avoir la configuration des parties du miel ou du sel, et ainsi d'avoir la forme du miel ou du sel, on peut dire cependant qu'il est essentiel au miel et au sel, pour être ce qu'ils sont, d'avoir une telle ou telle configuration dans leurs parties » (*Rech. de la vérité*, t. 1, p. 214). De même que, quoique il soit accidentel à trois lignes d'être arrangées en figure triangulaire; cependant il est essentiel au triangle d'avoir trois lignes ainsi arrangées et jointes ensemble, parce que posé cet arrangement, il est triangle; ôté cet arrangement, il n'est plus triangle.

(1) Ratio facile concipit corpus Christi in terris conversantis, ut pote simile nostro quantum ad præcipuas functiones vitales, nutritionem videlicet, accerationem, etc., necessario varias debuisse experiri mutationes, tum accessu novæ materiæ sustentandis et alendis quibuslibet partibus et maxime sanguini necessariæ, tum particularum resolutione, et dissipatione, spirituum exinanitione, etc. Ex quo illud consequens est quod ultro fatemur nec rationi dissonare ostendi potest, partes nempe plurimas quæ successive ad Christi corpus accedebant, ubi primum forma seu configuratione partis seu particulæ alienius naturalis ejusmodi corporis donabantur, hoc ipso fuisse unitas Verbo, quemadmodum et tunc uniebantur animæ quæ illud informabatur corpus. Particulas vero ab eodem corpore jugiter recedentes, ubi formam induebant a configuratione partium ad corporis humani integritatem pertinentium alienam, hoc ipso desinisse Verbo divino uniri, quippe cui eatenus solum conjungebantur, quatenus ad integritatem corporis Christi contingebant. Quid porro incommodi deprehendes, si multæ partes materiæ, amissa (sensim et juxta leges a Deo constitutas) ratione parti-

devoir y rien ajouter, sinon les observations suivantes

I. Tous les théologiens conviennent que par la transsubstantiation, le corps de Jésus-Christ perd, dans l'Eucharistie, la grandeur ou l'étendue locale qu'il a dans le ciel, et y acquiert un être sacramentel qu'il n'avait pas. Plusieurs même reconnaissent, avec Bellarmin (1), qu'en l'acquérant, il est sujet à quelque changement; ce changement toutefois, cette perte d'une étendue locale, cette acquisition d'un être sacramentel qui est bientôt détruit, et dont la destruction sert à donner ou à rappeler l'idée du sacrifice, n'ont rien d'indécent. Pourquoi n'en serait-il pas de même de l'acquisition et déperdition de nouvelles parties de matière? Si le changement qui se fait dans cet être sacramentel, quoique il ne soit que local ou moral, sert à expliquer le dogme catholique sur le sacrifice de la messe; celui qu'on suppose se faire réellement et physiquement dans la victime immolée, ne sert-il pas beaucoup plus à cette explication, et n'est-il pas plus propre à fermer la bouche aux hérétiques et aux incrédules?

II. Les saints pères, les auteurs ecclésiastiques (2) enseignent que par la communion

cularum corporis a Verbo assumpti, novaque omnino induta forma, atque idecirco jam a Verbo dimissæ, si, inquam, ejusmodi partes, ut in omnibus corporibus viventibus citra miraculum contingit, a Christi corpore recessisse dicantur et in rerum natura etiamnum exstare diversis indute formis? Certe id non magis impossibile est quam particulas animæ rationali informatas dum corpus humanum constituent, repugnat ab illo corpore amoveri, stante adhuc ejus cum anima unione, et in diversi generis corpuscula transmutari. *Tract. de Incarn., p. 429.*

(1) Corpus Christi acquirit aliquid quod non habebat, nimirum esse sacramentale; quod sine aliqua mutatione intelligi nequit. *De Euch. l. 3., c. 18.*

(2) Il serait trop long de rapporter tous leurs textes, assez connus de ceux qui ont lu nos controverses. On se borne à en indiquer trois. Le premier est de S. Cyrille de Jérusalem (*Catéch. 4 Mystag.*), qui se sert de ces termes bien expressifs : *Concorporei et Consanguinei Christi*. Le second est de S. Cyrille d'Alexandrie (*L. 4., c. 34*), qui emploie cette comparaison : De même, dit-il, qu'un morceau de cire étant fondu, se mêle avec un autre morceau de cire, et devient un avec lui; ainsi, par la participation du sacrement, nous devenons un avec Jésus-Christ; nous sommes dans lui et il est dans nous. Le troisième est de Paschase Rathert : *Totus enim homo, qui ex duabus constat substantiis, redimitur, et ideo carne simul et Christi sanguine saginatur. Non, sicut quidam volunt, anima sola hoc mysterio pascitur; quia non sola redimitur morte Christi et salvatur, per hoc ad immortalitatem et incorruptionem reparatur. Carni quidem caro spiritualiter convixerat transformatur, ut et Christi substantia in carne nostra inveniatur... Non modo caro aut sanguis Christi in nostram convertuntur carnem aut sanguinem; verum nos a carnibus elevant et spirituales efficiunt* (*De Corpore Domini, c. 19, 20*). Ce que dit cet auteur ne peut s'entendre, ainsi que le prétendent plusieurs théologiens, des espèces sacramentelles : car 1° cette chair de Jésus-Christ, dont il est dit que la nôtre est nourrie, engraisée, n'est pas distinguée de celle dont il est dit en même temps que notre âme est nourrie. Or tout le monde, sans excepter ces théologiens, avoue que ce ne sont pas les espèces sacramentelles qui nourrissent notre âme. 2° Cette

Jésus-Christ unit, mêle, incorpore sa chair à la notre d'une manière non point seulement passagère, mais permanente, en sorte que cette chair se distribue dans nos membres, s'attache à nos entrailles, et que le corps, le sang de Notre-Seigneur deviennent notre corps, notre sang; qu'ils nourrissent non pas seulement notre âme, mais encore notre chair, qu'ils l'augmentent, qu'ils l'engraissent, et qu'ils demeurent, restent en elle, pour être le germe de sa glorieuse résurrection. Or toutes ces expressions ne paraissent point pouvoir s'entendre des espèces sacramentelles, qui n'ayant jamais été le corps et le sang de Jésus-Christ, et n'en ayant jamais fait partie, n'ont aucun titre pour qu'on leur en attribue les dénominations, les propriétés, les effets. Il semble donc qu'on doit les entendre des parties de matière, qui après avoir été transsubstantiées au corps et au sang de Jésus-Christ, et après en avoir été détachées, peuvent encore être nommées son corps et son sang, à aussi juste titre que dans l'Ecriture la verge devenue couleuvre, est encore appelée verge; et l'eau devenue sang et vin, est encore nommée eau. *Telle est*, dit M. Bossuet (*Tom. 3, p. 116*), *la règle des changements. On se sert de ces expressions, pour faire voir tout ensemble et la chose qui a été faite et la matière qu'on a employée pour la faire.*

Telle est, ajoute M. Collet (*Tract. de Euch., t. 1, p. 348*), la manière populaire de s'exprimer. Comme l'on dit que le pain nourrit nos corps, quoique il ne les nourrisse que lorsque il a cessé d'être pain, et qu'il a été changé en chyle; de même l'on peut dire que ce qui était le vrai corps de Jésus-Christ nourrit la chair de l'homme, quoique cette nourriture ne se fasse que lorsque il a cessé d'en être le corps. Comme aussi le sang sorti de nos veines est encore appelé notre sang, quoique alors il ne le soit plus, et que par sa séparation de notre corps il ait cessé de nous appartenir; mais son appartenance précédente est cause qu'il conserve toujours à notre égard un certain rapport analogique, une certaine liaison morale qui autorise à nous l'attribuer, et à en parler comme s'il était encore à nous. C'est

chair de Jésus-Christ dont il parle est, selon lui, le principe, le germe de l'incorruption et de l'immortalité de la nôtre, à qui elle est incorporée, en qui elle reste, afin que la substance de Jésus-Christ se trouve en notre corps, soit pendant notre vie, soit au jour de notre résurrection. Or ces expressions peuvent-elles convenir aux espèces sacramentelles? Peut-on dire que ce sont ces espèces qui nous rendent spirituels, immortels? Peut-on les appeler la substance de Jésus-Christ? M. de Marca (a), archevêque de Paris, allègue encore d'autres textes, qui montrent que la quantité transsubstantiée du pain est ajoutée au corps sacramentel, suivant la doctrine de ce savant abbé bénédictin, dans son livre *de Corpore et Sanguine Domini*, où, dit ce prélat, il a le premier expliqué bien nettement le vrai sentiment de l'Eglise catholique sur ce sujet, comme l'a remarqué le père Sirmond, en sa préface de l'édition de Paris.

(a) Recueil de divers traités touchant l'Eucharistie, p. 495 et suivantes.

pour la même raison que la chair d'Eve tirée du corps d'Adam, est appelée par lui *chair de sa chair*, comme si elle lui avait encore appartenu en propre. On conçoit donc en quels sens les propositions ci-dessus énoncées peuvent s'entendre, non des espèces sacramentelles, mais des parties matérielles, qui après avoir été transformées au corps et au sang de Jésus-Christ et en avoir ensuite été détachées, conservent à leur égard une liaison semblable à celle dont on vient de parler, et qui donne droit de leur en adapter les noms, les propriétés, les effets; d'autant plus que l'honneur qu'elles ont eu de leur appartenir et d'en faire partie leur communique, selon les lois établies de Dieu dans l'ordre de la grâce, une vertu surnaturelle et capable de vivifier un jour nos corps, et de les ressusciter comme cause, sinon physique, au moins morale.

Et qu'on ne dise pas que les mêmes expressions peuvent s'approprier aux espèces sacramentelles, qu'une manière de parler populairement autorise à nommer le corps et le sang de Jésus-Christ, parce qu'elles les contiennent et leur servent de voile et d'enveloppe : car c'est comme si on disait que, parce qu'un tonneau contient le vin et qu'une couverture sert d'enveloppe à un livre, ce tonneau peut être appelé vin, cette couverture être nommée livre, et que dans l'hypothèse que Dieu changeât en notre chair la matière de ce tonneau et de cette couverture, le vin et le livre y seraient aussi changés et seraient mêlés, incorporés, identifiés avec la substance de nos corps. Un tel langage ne paraîtrait-il pas non seulement impropre, mais absurde et ridicule?

III. Plusieurs théologiens, cités par Vasquès (*De l'Euch.*, q. 181, c. 3), qui ne rejettent pas leur opinion comme erronée, ont soutenu que le corps de Jésus-Christ reçoit dans l'Eucharistie une modification substantielle distinguée de son existence locale, et fondée sur son union avec les espèces : modification qu'il acquiert par les paroles de la consécration, et qu'il perd par la corruption des espèces. Si cette acquisition et déperdition d'une modification substantielle ne renferme pas d'indécence, et ne nuit pas à l'incorruptibilité du corps de Jésus-Christ, ne doit-on pas dire la même chose de l'acquisition et déperdition de la matière du pain, convertie en la chair du Sauveur?

IV. Selon une foule d'auteurs respectables, dont le Continuateur de M. Tournely (*De l'Euchar.*, pag. 559) indique plusieurs (1), la quantité et les autres accidents du pain ont pour sujet d'inhésion le corps sacramen-

tel, qui par leur moyen acquiert des dimensions d'étendue nouvelle et distinguée de son extension naturelle : dimensions qui sont causes que ce corps qui lui-même immédiatement touché, mâché, rompu, brisé par les dents : dimensions par conséquent qui, selon eux, étant inhérentes au corps de Jésus-Christ, le rendent tantôt plus grand, tantôt plus petit, et le font susceptible d'un accroissement et d'un décroissement, dont il est lui-même immédiatement affecté. S'il n'y a pas d'indécence pour le corps de Jésus-Christ dans cette manière de croître et décroître que lui attribuent ces théologiens, y en a-t-il dans celle que lui attribue Durand?

V. En admettant la compénétration des parties de matière du pain transsubstantié au corps de Jésus-Christ, on est en droit de soutenir que ce corps ne reçoit ni accroissement, ni décroissement sensible, puisque les parties de matière compénétrées existent toutes sans étendue dans un même point d'espace. Or rien n'empêche d'admettre cette compénétration, qui n'est pas plus difficile à croire que celle des parties du corps sacramentel de Jésus-Christ, en faveur de laquelle on a exposé ci-dessus des preuves bien plausibles. Cette double compénétration de l'une et l'autre matière paraît avoir été admise par Guitmont (1) dans sa réponse à ce qu'objectait Bérenger, savoir que si le pain et le vin étaient changés au corps et au sang de Jésus-Christ, la manducation en a été faite tant de fois que, si ce corps (augmenté en conséquence de ce changement) avait acquis une grandeur égale à celle de la plus haute montagne, il ne laisserait pas d'être déjà consumé, depuis qu'on le mange (2) : cela serait bon, répond-il, si nous concevions qu'il fût mis en pièces et mangé par parties; mais nous avons montré que c'est comme la voix d'un seul homme que chacun des auditeurs entend tout entière. Cette objection et cette réponse paraissent supposer que Bérenger et Guitmont croyaient que la matière du pain passait, selon l'opinion des catholiques, dans le corps de Jésus-Christ. D'où Bérenger concluait que ce corps devait par là s'être agrandi au point d'égaliser la plus haute montagne. Si Guitmont avait cru que cette matière était détruite, ne devait-il pas l'indiquer dans sa réponse, et par là ôter à l'objection ce qu'elle a de fort et de spécieux? Mais il ne l'indique nullement; au contraire il compare (Page 442) la manière dont le pain passe au corps de Jésus-Christ à celle dont nos aliments passent en notre chair; comparaison qui offre à l'esprit l'idée de la permanence de la matière du pain; d'autant plus

(1) Il cite pour ce sentiment S. Anastase Sinaïte, Guitmont, archevêque d'Averse, le cardinal Humbert, Pierre de Poitiers, Odon de Cambrai, et les pères du concile de Rome, qui obligèrent Bérenger à souscrire à cette formule : *Verum corpus Christi sensu aliter non solum Sacramento, sed in veritate manibus sacerdotum tractari et frangi*. Ces paroles d'Odon de Cambrai ne sont pas moins expresses : *Consumimus, manducamus et atterimus corpus Christi, non tantum specie, sed et re, non solum forma, sed et substantia*.

(1) Bellarmin, dans son ouvrage de *Script. Ecclesiast.*, fait l'éloge des trois livres de cet auteur sur la Présence réelle, qu'il a défendue contre les sectateurs de Bérenger.

(2) Sic panis et vinum in Christi carnem et sanguinem verterentur; jam toties, inquit, talia devorata sunt, ut si Christi corpus tam magnum ut ingentissimum mons fuisset, jam totum devoratum consumplumque fuisset. *Biblioth. Pat. tom. 18, pag. 449*.

que, pour exprimer le changement du pain au corps de Jésus-Christ, cet auteur se sert du terme *transformer* (Page 442) qui signifie changement de forme en une autre forme dans la même matière. Il se sert aussi du mot *transférer* (Page 444), qui dénote encore la permanence de la même matière. Cependant il dit expressément (Page 445) que le corps de Jésus-Christ ne reçoit aucun accroissement dans l'Eucharistie. Il est clair toutefois que la matière du pain étant *passée, transformée, transférée* dans ce corps, lui aurait donné un accroissement sensible, si ses parties n'étaient pas compénétrées, ainsi que celles qui composent ce même corps. Il est donc bien probable que ce savant archevêque a cru que les unes et les autres sont également compénétrées.

Dernier argument. L'opinion de la permanence de la matière du pain dans l'Eucharistie est contraire au sentiment commun des théologiens, dont plusieurs la rejettent comme erronée. Bellarmin même la traite d'hérétique. N'est-elle pas du moins téméraire et dangereuse?

Réponse. Melchior Canus s'est proposé un argument semblable contre son opinion particulière, que le mariage contracté par les fidèles, sans le ministre de l'Eglise, n'est pas un vrai sacrement, opinion combattue par tous les théologiens de son temps, contre l'autorité desquels il soutenait (1) que la force de ses raisons devait prévaloir. Elle a en effet prévalu dans l'esprit d'un très-grand nombre de théologiens, qui ont embrassé son sentiment, fort commun aujourd'hui. Le même auteur, pour prouver qu'on n'est pas tenu de suivre l'opinion soutenue en un certain temps par tous les scolastiques, apporte pour exemple celle du Maître des sentences, touchant l'institution du baptême, faite selon lui par Jésus-Christ avant sa mort. Il dit que S. Thomas et toutes les écoles avaient adopté cette opinion; mais parce qu'elle n'était soutenue que comme une opinion vraie, et non comme un décret certain, il n'y a ni témérité, ni aucun risque à prétendre qu'elle est fautive. Lui-même agitant une autre question (Page 691), sur laquelle il dit qu'il n'y avait que trois opinions parmi les théologiens, ajoute qu'il n'en approuve aucune: la sienne donc était contraire à celle de tous les scolastiques, sans cependant que personne lui en ait fait un crime. Ce n'est pas qu'il méprisât leur autorité, il en faisait, au contraire beaucoup de cas et avec raison; mais il ne la croyait ir-

réfragable sur un point de doctrine, que quand les anciens et les nouveaux étaient unanimes dans son enseignement, comme d'une vérité importante, certaine, et faisant partie du dépôt de la foi. Condition qui manquait à l'opinion qu'il combat. Je nie, dit-il, qu'il y ait un décret constant de l'école qui ait défini que le mariage sans ministre de l'Eglise est un vrai sacrement. Je nie que cela appartienne à la foi; je nie que cela ait été enseigné par tous les théologiens. Or ces trois conditions qu'il niait se trouvent dans le sentiment contraire au sien, on nie aussi qu'elles se trouvent dans l'opinion opposée à celle de Durand.

I. Il n'y a là-dessus aucun décret de l'école tel que l'exige Canus. L'opinion de Durand n'a été censurée par aucune Faculté de théologie, ni par aucun jugement épiscopal: en vain objecterait-on la juste condamnation qu'un prélat (1) a faite de plusieurs propositions d'un livre intitulé: *Durand commenté*, puisque il n'en est aucune qui soit étrangère au fond de cette opinion: la seule qui paraît y avoir quelque rapport est celle-ci: *Le corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie peut être sujet à la corruption, à l'accroissement et au décroissement, du moins à la façon des corps animés*. Mais, 1^o la dernière des observations faites ci-dessus montre qu'on peut soutenir cette opinion, sans admettre ni *accroissement* ni *décroissement*, à la façon des corps animés, et non compénétrés; 2^o cette proposition est censurée dans le sens de son auteur, qui attribue un accroissement au corps de Jésus-Christ, à cause de l'union hypostatique de son âme à la matière du pain, qu'il prétend être animée, informée par cette âme, sans être organisée, ni transformée en chair humaine (2); 3^o pour que cette proposition soit censurable, il suffit qu'un de ses membres, savoir celui où il est parlé de corruption, soit répréhensible, quoique l'autre, où il est fait mention d'accroissement et de décroissement, ne le soit point. On pourrait citer plusieurs exemples de pareilles propositions, censurées à cause du faux d'une partie de leur énoncé, quoique l'autre partie soit vraie. De ce nombre est la quatrième proposition, condamnée par Innocent X. *Les semipélagiens admettaient la nécessité de la grace intérieure prévenante pour chaque acte en particulier, même pour le commencement de la foi, et ils étaient hérétiques en ce qu'ils voulaient que cette grace fût telle que la volonté pût obéir ou résister*. Proposition justement condamnée à cause de la fausseté et de l'hérésie contenues dans le second et le troisième membres, quoique le premier, savoir qu'ils admettaient la nécessité de la grace pour chaque acte distingué du commencement de la foi, ne contienne rien que de véritable. Comme, afin qu'une action soit mauvaise, il suffit qu'elle ait quelque défaut, quoique elle soit louable en tout le reste, il en est de même d'une proposition; pour qu'elle soit condamnable, la fausseté d'une partie de son énoncé suffit, et la vérité de ses autres

(1) Tres sunt res, quibus efficitur aliquid ad fidem pertinere: aut enim in sacris libris habetur scriptum, aut apostolicis institutis est traditum, aut ex utriuslibet plane certa complexione et consecutione colligitur. Nulla autem harum rerum efficere potest, matrimonium sine ministro prophanè contractum, esse novæ legis sacramentum. Ubi ego, si thomistæ omnes cum scotistis existant, si cum antiquis juniores volent contra me pugnare, tamen superior sim necesse est. Non enim, quemadmodum nonnulli putant, omnia sunt in theologorum auctoritate. Est quædam tamen ita perspicua veritas, ut eam infirmare nulla res possit, Melchior Canus, de Loc. theol., page. 364.

(1) M. de Nesmond, évêque de Bayeux.

(2) Voyez la note à la col. 1139.

parties n'empêche pas qu'elle ne mérite la censure.

II. La destruction de la matière du pain dans l'Eucharistie n'appartient point à la foi. Pour qu'elle lui appartînt, il faudrait, selon Canus, qu'elle fût contenue dans l'Ecriture ou dans la tradition, ou qu'elle fût une conséquence manifeste et certaine de la doctrine enseignée par l'une ou par l'autre. Aucun de ces caractères ne lui convient. Ces paroles du texte sacré : *Ceci est mon corps*, qui sont les seules qu'on allègue, ne la prouvent pas plus selon le raisonnement de M. Bossuet (1), que ces paroles qu'aurait dites Notre-Seigneur en opérant le miracle des noces de Cana : *Ceci est du vin*, prouveraient que la matière de l'eau aurait été détruite. Aucun des saints pères, dont les écrits forment la chaîne de la tradition, n'a enseigné cette destruction de la matière du pain ; leurs expressions dénotent plutôt sa permanence, ainsi qu'on le verra dans la suite. S. Thomas (3, q. 75, a. 3), il est vrai, le combat, mais seulement par des raisons philosophiques (2), sans lui opposer, comme fait mal à propos Bellarmin, le quatrième concile de Latran, et il reconnaît qu'elle était soutenue par plusieurs théologiens dont il ne censure aucunement l'opinion (In 4, l. 4 Sent., dist. 11, q. 3). Scot, bien loin de la censurer, réfute subtilement et savamment toutes les raisons dont se sert S. Thomas pour l'attaquer. Le cardinal Dailly, après avoir dit que plusieurs la défendaient de son temps, la met aussi à l'abri de toute censure. Plusieurs théologiens qui, avant et après le concile de Trente, ont attaqué l'opinion de Durand ne l'ont pas censurée. Bellarmin ne cite aucun auteur qui avant lui ait osé la traiter d'hérétique ou d'erronée. On sait qu'il a pareillement censuré l'opinion qui nie l'infailibilité du pape ; on sait aussi à quel excès il s'est porté contre nos maximes sur l'indépendance de nos rois quant au temporel. Malgré la juste vénération et la haute estime qu'on a pour sa personne et pour son ouvrage des *Controverses*, qui est un des meilleurs livres qui aient été faits en ce genre, on y trouve quelques idées fausses et outrées.

(1) Voyez la col. 1119.

(2) Ces raisons supposent que, selon les défenseurs de cette opinion, la matière qui resterait du pain, ou ne serait que la matière première, privée de toute forme, ce qui est impossible, selon saint Thomas ; ou serait un composé sensible des quatre éléments, lequel n'étant pas changé au corps sacramentel, et par cela même ne pouvant pas demeurer dans le sacrement, devrait être placé dans un autre endroit ; ce qui ne pourrait se faire sans un mouvement local, qui serait aperçu. Il est évident que ces raisons ne donnent nulle atteinte au sentiment de ceux qui, en admettant la permanence de la matière du pain, soutiennent que cette matière est revêtue d'une nouvelle forme, savoir, de celle du corps sacramentel, en qui elle est changée, et avec qui par conséquent elle demeure dans le sacrement. Si saint Thomas avait cru cette permanence contraire au dogme de la transsubstantiation, ne l'aurait-il point combattue par l'autorité du quatrième concile de Latran, qui l'avait définie peu d'années avant sa naissance ?

Quoique en général il ait très-bien défendu nos dogmes contre les hérésies, il eût encore mieux servi l'Eglise, au jugement de S. François de Sales (*Epîtres spirit.* l. 7, ép. 48), s'il s'en était tenu à la seule défense de ses décisions, reconnues pour telles par tous les orthodoxes. Aussi les controversistes qui ont écrit depuis lui, les cardinaux Duperron et Richelieu, MM. de Marca (1), Bossuet, Péllisson, Arnault, Nicole, n'ont pas proposé aux calvinistes, comme un dogme de foi, que la matière du pain ne reste pas dans l'Eucharistie. Ils n'ont pas non plus soutenu sa doctrine sur les accidents absolus, qu'il prétend appartenir à la foi ; et c'est sur cette prétention ruineuse, ainsi que sur la fausse explication de ces mots du concile de Trente : *Toute la substance du pain et du vin*, qu'il fonde sa note d'hérésie touchant l'opinion de Durand. Mais ce fondement n'étant pas solide, tout ce qu'il bâtit dessus croule et tombe de soi-même. Ses raisonnements théologiques pour prouver que l'opinion de Durand conduit à des conséquences dangereuses, n'ont aucune force ; et il n'a pas lui-même raisonné conséquemment : car en même temps qu'il traite d'hérétique cette opinion, il rejette seulement comme fausse celle de Cajétan et d'autres théologiens qui soutiennent ou que l'entité du pain, ou que son existence substantielle, ou que sa subsistance reste dans l'Eucharistie. Opinion toutefois qui n'est pas moins contraire que celle de Durand, à l'explication que Bellarmin donne aux paroles du concile de Trente, que *toute la substance du pain est convertie et qu'il ne reste que les espèces* : car ces paroles entendues, selon cette explication, n'excluent pas moins la permanence de l'entité, de l'existence substantielle et de la subsistance du pain, que la permanence de sa matière. D'ailleurs le sentiment de Durand est appuyé de plus de raisons et d'autorités que celui de ces théologiens. Il a eu aussi plus de défenseurs. On en peut juger par les témoignages du cardinal Dailly, de M. de Marca et d'un autre savant auteur dont nous citons le texte (2).

(1) Cette opinion, que la masse du pain devient le corps de Jésus-Christ, par augmentation de ce corps, en qui passe la quantité changée de ce pain, est exposée par M. de Marca, dans son traité (en français) de l'Eucharistie, comme un sentiment soutenu par des catholiques d'après saint Jean Damascène, saint Anastase Sinaïte, et peut-être encore, selon lui, d'après saint Cyrille de Jérusalem et saint Grégoire de Nyse. Il attribue expressément la même opinion au célèbre Paschase Radbert, dont il cite plusieurs textes, qui ne permettent pas d'en douter. Il dit encore que cette opinion semble avoir été suivie par celui qui a dicté la formule de rétraction que le concile romain exigea de Bérenger. Ce traité se trouve parmi les ouvrages posthumes de ce savant prélat. Ce fut peu d'années après sa mort que l'abbé Faget, ancien agent général du clergé, cousin germain de M. de Marca, dont il a écrit la vie, le fit imprimer. Supplém. du Diction. de Moréri, tome 2, page 25.

(2) Respondeo multos recentiores sic transsubstantiationem exponere, ut dicant remanere quidem easdem insensibiles panis particulas ; at non remanere easdem affectiones mechanicas. Quare juxta ipsos hæ particula ante consecrationem talem habebant textu-

On en doit conclure que tous les théologiens n'ont pas été et ne sont pas opposés à ce sentiment : à la vérité il a eu et a encore beaucoup d'adversaires ; mais selon les principes de Canus et de M. Bossuet (1), ce n'est pas

ram, ut constituerent panis essentialiam : peracta autem consecratione novam induunt dispositionem, qua constituitur essentia carnis et corporis humani : sicut particulæ panis alimentaris per concoctionem novam acquirunt dispositionem, qua transeunt in substantiam aliti.

Hanc opinionem probant. 1. Ex eo quod transsubstantiatio sit vera conversio totius in totum : per hoc autem habeatur vera conversio totius in totum ipsa remanente materia, quia desinit ratio prioris, scilicet panis, et incipit ratio posterioris, scilicet corporis humani : sicut dum ex ligno fit ignis, remanet quidem materia ut subjectum commune ; at perit ratio ligni, quod totum est, et accedit ratio ignis, qui totum genitum dicitur.

2. Ex eo quod quævis alia transsubstantiatio non sit vera conversio, sed panis annihilatio et corporis Christi in ejus locum substitutio : materia enim, inquit, sola creatione producitur, sola perit annihilatione, adeoque si non remaneat in sacramento, annihilaretur necesse est.

3. Ex eo quod omnes fere SS. Patres iis exemplis transsubstantiationem adumbrent, in quibus perit duntaxat forma, materia remanente, v. g. adducunt exempla conversionis aquæ in vinum, alimentum in substantiam viventis, sanguinis Beatæ Virginis in corpus Christi virgæ Mosaicæ in serpentem, uxoris Loth in statuam salis, etc., citant Justin. Apol. 2 ; Iren., lib. 4 adv. Hær., cap 4 ; Origen. in Matth. cap. 15 ; Anast. Sinaitam de vera Fide, cap. 13 et 25 ; Damasc. de Fide. orthod., lib. 4, cap. 4.

Si vero eis opponatur, 1 concilium Trid. definivisse fieri conversionem totius substantiæ panis, manentibus duntaxat speciebus, respondent id esse verum in sua hypothesi, tunc enim, inquit, fit conversio totius, quando id omne convertitur, quod converti potest : porro materia converti nequit, cum desinat tantum per annihilationem. Sufficit quod pereat totus panis, sicut perit tota ligni substantia, dum plane comburitur. Hinc juxta ipsos remanent solæ species per exclusionem panis et vini, non per exclusionem materiæ, quæ necessario ad veram conversionem remanere debet. *Dissertat. de Accidentibus absolutis, ab erudit. D. Antonio Lengrand, sacræ theologiæ licentiato, Duaci. an. 1711, pag. 112.*

(1) Ce prélat, dans son ouvrage intitulé *Defensio Declarationis, etc.*, veut qu'on entende par un décret fixe, certain, et indubitable de l'école, celui que tous les scolastiques ont soutenu invariablement et dans tous les temps, non comme une opinion, mais comme un jugement fixe et inébranlable. Il répond à ceux qui, pour ériger leur sentiment en dogme, disent : *Tous les scolastiques, ou tous les docteurs d'aujourd'hui pensent ainsi*, énervent eux-mêmes et affaiblissent par ce langage ce qu'ils veulent prouver ; car assurément ce qu'ils combattent n'est certainement ni hérétique ni erroné, puisque, de leur propre aveu ils n'ont point de tradition incontestable en faveur de leur opinion. Or comme dit élégamment un auteur, la foi ne dépend pas des temps, mais des Evangiles. Il y cite et adopte ce texte de Canus : « Si sanctorum veterum consensio, ut libro superiori definitum est, non in omnibus legis questionibus sequenda nobis et tenenda est, sed solum in fidei regula : nec quævis illorum etiam in re gravi communis opinio fideles astringit, sed firmiter constansque judicium : eequid de recentioribus scholæ theologis dicere oportet, quos veteres illi longe et vitæ merito scripturarum usu, et auctoritatis pondere superarunt ? » (*De locis theolog.*, l. 8, c. 5).

une preuve de sa fausseté, ni une raison d'abandonner sa défense ; d'autant plus que ceux qui le traitent d'erroné ne méritent pas en cela plus de créance que lorsque ils censurent de même l'opinion qui rejette les accidents absolus, et qui aujourd'hui a si grand nombre de partisans, que l'auteur dont nous venons de parler a cru devoir improuver comme téméraires et scandaleuses les propositions qui érigent en dogme de foi la réalité de ces accidents (1). On ne peut pas reprocher à ce sentiment qu'il blesse la raison et qu'il bouleverse la nature des idées et la signification des mots ; qu'il donne une explication forcée aux textes de l'Écriture, des conciles, des liturgies, des saints pères et des écrivains ecclésiastiques.

Tous reproches qu'on fait à l'opinion qui nie la permanence de la matière du pain, et auxquels ni Bellarmin, ni Suarez, ni Vasquès, qui ont épuisé toute la sagacité de leur esprit pour trouver quelque solution plausible, ne paraissent pas avoir fait de réponse satisfaisante. Ne sera-t-il donc pas permis d'appliquer à ce sentiment ce que Canus disait du sien (*L. 8, c. 5*), qu'il est non seulement plus probable, mais encore plus propre à soutenir la foi catholique et à repousser les traits des luthériens ? C'est du moins ce qu'assurent ses défenseurs ; ils ne se bornent pas à réfuter les arguments de ses adversaires ; ils allèguent de plus en sa faveur une foule de motifs. Nous allons en rapporter les principaux, dont plusieurs d'invention récente ne se trouvent dans aucun auteur, et par là exigent davantage de vous, mes chers frères, un mûr examen ; les autres tirés de Durand ont été jugés par Bellarmin même assez propres à persuader (2).

Premier motif. Comment concilier la destruction de la matière du pain avec les textes sacrés qui énoncent la perpétuelle durée de la matière de toutes les créatures corporelles ? Dieu, dit David, a voulu qu'elles existent éternellement. *Statuit ea in æternum (Ps. 148, 6). J'ai appris*, ajoute Salomon, que tous les

Theologorum scholasticorum etiam multorum testimonium, si alii contra pugnant viri docti, non plus valet ad faciendam fidem, quam vel ratio ipsorum, vel gravior etiam auctoritas comprobabit. Videlicet in scholastica disputatione plurimum auctoritas obruere theologum non debet : sed si paucos viros modo graves secum habet, poterit sane adversum plurimos stare. Non enim numero hæc judicantur, sed pondere (*Ibid.*, l. 8, c. 4).

(1) Inferes non modo temerarias, sed et scandalosas esse has et similes propositiones : *De fide est accidentia esse entitates realiter distinctas a subjectis. Accidentia manere sine omni prorsus subjecto est dogma fidei, est formaliter et expresse definitum in Concilio Constantiensi, etc.* Nam accidentium ob omni subjecto separatorum existentia, præcipua ratio esse videtur, ob quam nonnulli in hac parte ab Ecclesia romana recesserunt, ut patet ex Petro Martyre, Oecolampadio, Derodone, Claudio, Alixio, etc., qui exinde augustissimum fidei nostræ mysterium velut rationi naturali omnino adversum et nullatenus credibile apud suos traduxerunt.

(2) Satis apposite ad persuadendum. *De Euch.* l. 5, c. 12.

ouvrages que Dieu a créés sont permanents à perpétuité, et que nous ne pouvons ni rien ajouter, ni rien ôter à tout ce que Dieu a fait. *Didici quod omnia opera, quæ fecit Deus, perseverent in perpetuum; non possumus eis quidquam addere, nec auferre* (Eccl. 3, 14). Cette éternelle existence, cette permanence perpétuelle de toutes les créatures, ne s'entend pas de leur forme sujette à la mutation et au dépérissement, puisque il est écrit que les *cieux périront et seront changés comme un vêtement* (Hébr. 1, 11). Elle doit donc s'entendre de leur matière immuable et durable à jamais. On ne peut rien ôter de cette matière. Combien cependant les prêtres en auraient-ils ôté et détruit, si la matière d'une multitude innombrable de portions de pain et de vin, qu'ils ont employées depuis tant de siècles et en tant d'endroits à la confection de l'Eucharistie, n'existe plus ! Cette non-existence, cette destruction totale d'une si nombreuse quantité d'êtres matériels ne seraient-elles pas un plus grand inconvénient que celui qui, selon Suarez (1), pourrait résulter de l'opinion de Durand, s'il était vrai que l'âme de Notre-Seigneur eût déjà animé une masse presque infinie de matière ajoutée au corps sacramentel ? Ce motif n'a-t-il pas d'autant plus de force que Dieu ne hait aucune des créatures (Sap. 11, 25) corporelles qu'il a bénies, parce que il a vu qu'elles étaient très-bonnes (Gen. 1, 31) ? Ne serait-ce pas les haïr, que de leur ôter l'existence qu'il leur a donnée ?

Second motif. Les évangélistes disent que Jésus-Christ ayant pris du pain le bénit. S'il le fit alors cesser d'exister par la destruction non seulement de sa forme, mais encore de sa matière, n'auraient-ils pas dû dire qu'il le maudit ? Cette entière destruction de tout son être n'était-elle pas une véritable malédiction, pire que celle dont Jésus-Christ frappa le figuier stérile, à qui il ne fit qu'ôter sa végétation sans le priver de sa matière ? Peut-il arriver un plus grand mal à une créature corporelle que la perte totale de son être ? La foi, la raison, le consentement de tous les hommes nous apprennent que la bénédiction de Dieu signifie une augmentation de biens et de faveurs. Ainsi lorsque l'Ecriture dit que Dieu bénit les animaux, les poissons, elle nous fait entendre que Dieu voulut par là exprimer leur accroissement et leur multiplication : *Crescite et multiplicamini* (Gen. 22, 28). Ainsi dans l'opinion qui soutient la permanence de la matière du pain et sa conversion en celle du corps de l'Homme-Dieu, l'on conçoit que ce fut pour le pain une vraie bénédiction, et la plus grande qu'il pouvait recevoir, par l'union hypostatique de sa matière au corps, à l'âme, à la personne du Verbe incarné. Mais le conçoit-on dans l'opinion contraire ? Le bon sens seul ne dit-il pas que bénir n'est pas détruire, que détruire n'est pas bénir ? Ne dit-il pas aussi qu'il ne faut pas multiplier les miracles sans nécessité

ni utilité ? Or la destruction miraculeuse de la matière du pain n'est ainsi qu'on l'a ci-devant montré, ni nécessaire, ni utile pour établir les dogmes révélés. Elle a des conséquences qui paraissent les ébranler.

Troisième motif. Ces paroles de la sainte messe, *Per quem hæc omnia bana creas, sanctificas, vivificas, benedixisti*, et celles-ci : *De tuis donis ac datis* (1), paraissent conformes à l'opinion de Durand : car elles ont rapport à ces autres paroles du commencement du canon : *Benedicas hæc dona, hæc munera*, qui s'entendent du pain et du vin, non encore converti au corps et au sang de Jésus-Christ : si leur matière devient celle de ce corps et de ce sang, on a droit de dire qu'à raison de leur matière revêtue d'une nouvelle forme qui leur fait changer de nature, et leur donne une animation, une vie sainte qu'ils n'avaient pas auparavant, ils sont produits, vivifiés, sanctifiés, bénis par Notre-Seigneur, et que son corps, son sang ont été formés de ces présents, de ces dons, *De tuis donis ac datis*. Mais si leur matière ne reste pas, peut-on le dire, sans faire violence au sens naturel que présentent ces paroles, et qui frapperait d'abord les esprits, si on ne s'efforçait de brouiller les idées par la prévention féconde en fausses subtilités ?

Quatrième motif. Le ministre Claude (2) a fait l'objection suivante : *Isidore rapporte* (3) *une prière qui se lisait dans la Liturgie de son temps, par laquelle on demandait à Dieu que l'oblation étant sanctifiée fût rendue conforme au corps et au sang de Jésus-Christ. L'édition de Jacques du Breuil porte ces termes : Ut oblatio quæ Domino offertur sanctificata per spiritum sanctum corpori Christi et sanguini confirmetur, mais cela n'aurait point de sens, et il est évident qu'il faut lire conformetur, comme a lu Cassander, qui l'a rapportée en ces termes : Ut oblatio quæ Domino offertur sanctificata per spiritum sanctum corpori Christi et sanguini conformetur. Or de quelque manière qu'on entende cette conformité, il est certain qu'elle suppose une distinction formelle entre le corps et le sang de Jésus-Christ et l'oblation de l'Eucharistie, d'où il paraît que le sens de l'Eglise d'alors n'était point de demander à Dieu que la substance du pain devint la propre substance du corps, car ce serait, non une conformité, mais une entière et parfaite identité.*

Cette objection insoluble, ce semble, dans l'opinion de Bellarmin, est facile à résoudre dans celle de Durand, et surtout du théologien dont nous avons parlé, puisque selon lui les molécules de pain transsubstantiées sont tellement réparties dans tous les membres et dans chaque portion de chacun des membres du corps de Jésus-Christ, qu'elles produisent une parfaite conformation entre ce qui le composait

(1) Alioquin oporteret nunc Christi animam informare pene infinitam materiæ molem. Q. 75, art. 2, disp. 49.

(1) Il en est de même de ces paroles des Litanies du Saint-Sacrement, *Panis omnipotentia Verbi caro factus*.

(2) Réponse à M. Arnault, tome 2, p. 451.

(3) De offic. Eccles., l. 1, c. 15.

avant cette transsubstantiation et ce qui lui est surajouté par elle. L'opinion de ce théologien explique encore facilement cette prière contenue dans une Liturgie des Arméniens, et rapportée par Cassander et par l'auteur de la *Perpétuité de la foi* (L. 5, c. 8). *Tu, Domine, cui offerimus hanc oblationem, suscipe in conspectu tuo collocatam, et coæqua illam corpori et sanguini Domini nostri Jesu Christi*; c'est-à-dire, *Nous vous offrons, Seigneur, cette oblation; recevez-la, et la mettez en votre présence, et rendez-la égale au corps et au sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ.*

Cinquième motif. Une autre objection spécieuse des calvinistes est celle-ci. Le corps naturel de Jésus-Christ a été formé, non de la substance du pain, mais de la chair de Marie; le corps sacramentel est formé, non de la chair de Marie, mais de la substance du pain. Le naturel et le sacramentel n'est donc pas substantiellement le même corps, et les catholiques, qui disent que c'est le même, tombent en contradiction.

Bellarmin donne pour réponse que le corps de Jésus-Christ n'est pas produit ou formé du pain, mais seulement qu'il succède au pain; *Non producitur, sed solum succedit pani* (lib. 3, c. 24). Il dément par là le langage des saints pères, et il confond la succession du corps de Jésus-Christ en place du pain, avec la conversion du pain au corps de Jésus-Christ. Deux choses, toutefois, très distinctes. Si Dieu détruisait l'épée *A* pour mettre à sa place et en son fourreau l'épée *B*, on dirait avec raison que l'épée *B* succède à l'épée *A*; mais pourrait-on dire, sans bouleverser l'idée des choses et la signification des mots, que l'épée *A* a été convertie, transsubstantiée dans l'épée *B*?

Sixième motif. Il répugne qu'une substance corporelle soit convertie en une autre, à moins que la matière de celle-là ne devienne la matière de celle-ci: car la création, la conversion, l'annihilation diffèrent entre elles, en ce que, par la création, ce qui n'était pas commence d'être; par l'annihilation (1), ce qui était cesse d'être; et par la conversion, quelque chose de ce qui est converti, c'est-à-dire du terme *à quo*, passe dans ce en quoi il est converti, c'est-à-dire dans le terme *ad quem*. Or ce quelque chose n'est pas la forme; car si le terme *à quo* conservait sa forme substantielle qui le constitue ce qu'il est et qui le distingue de ce qu'il n'est pas, il ne serait point converti. C'est donc la ma-

tière du terme *à quo* qui est conservée, et qui, passant au terme *ad quem*, en devient la matière.

Que répond Bellarmin? Que ce raisonnement serait tolérable dans un philosophe païen; car, ajoute-t-il, une conversion ne peut naturellement se faire, à moins que la matière ne reste, parce que les agents naturels ne peuvent produire la matière; mais puisque un chrétien croit que Dieu a produit de rien la matière, et qu'il peut l'anéantir, ne doit-on pas croire aussi que le Tout-Puissant peut changer la matière et quelque chose que ce soit en une autre?

Doit-on être content de cette réponse? Ne peut-on pas répliquer que comme Dieu, quoique Tout-Puissant, ne peut ni naturellement, ni par miracle, faire que création soit annihilation, qu'amour soit haine, que corps soit esprit (1), que triangle soit cercle, qu'action soit inaction et que telle action soit autre action, c'est-à-dire qu'elle soit ce qu'elle n'est pas, et qu'elle ne soit pas ce qu'elle est; parce que ce serait bouleverser les idées, changer la nature immuable des choses et la signification propre des mots; aussi, par la même raison il ne peut pas faire que substitution soit conversion, et que les hommes entendent actuellement par ce mot ce qu'ils entendent actuellement par l'autre. Or la cessation d'une chose et la succession d'une autre en sa place, c'est ce qu'ils entendent par *substitution*. Le changement d'une chose qui perd sa forme en une autre en qui passe sa matière conservée, c'est ce qu'ils entendent par *conversion*, soit naturelle soit surnaturelle, comme le montrent tous les exemples ci-dessus allégués. Ainsi puisque dans l'opinion de Bellarmin, la matière du pain n'est pas conservée, mais qu'au pain succède le corps de Jésus-Christ., il n'y a pas *conversion*, mais seulement *substitution*; et ni l'Eglise, qui est la colonne de la vérité (1 *Tim.* 3, 15), ni Dieu, qui est la vérité même, ne peuvent vouloir qu'un chrétien, non plus qu'un païen, appelle faussement *conversion* ce qui n'est que *substitution*, ou succession. Aussi ni l'un ni l'autre de ces deux derniers mots n'a été employé par aucun concile ni par aucun des saints pères, pour exprimer le changement du pain en la substance du corps de Jésus-Christ.

Septième motif. Les saints pères, les Liturgies, les auteurs ecclésiastiques disent que le corps de Jésus-Christ est créé, fait, formé

(1) Les théologiens disputent beaucoup entre eux si la destruction entière du pain dans l'Eucharistie doit être nommée *annihilation*: les uns soutiennent l'affirmative, parce que le pain, après la consécration, n'existant plus, n'étant rien, rentre dans le néant; les autres la négative, à cause que le pain étant remplacé par le corps de Notre-Seigneur, l'action par laquelle il est détruit a pour terme, non le néant, mais quelque chose de réel. Le cardinal de Lugo dit avec raison que c'est une dispute de mots. Quoi qu'il en soit, il est évident que, posé cette destruction entière du pain, le pain n'existe pas plus, après la consécration, que s'il n'avait jamais existé: or cela suffit pour que le raisonnement de Durand conserve toute sa force, la cessation entière d'existence étant équivalente à l'*annihilation*.

(1) Corpus, aut aliquid sive terrenum sive coeleste converti in animam, fierique naturam incorpoream, neque quemquam sensisse scio, nec fides hoc habet. S. Aug. l. 7 de Gen. ad Litt., c. 12.

Idem Augustinus, l. de Immort. anim., c. 6, negat animam rationalem in irrationalem converti posse. Vide Vasq. de Euch., q. 75, c. 5, art. 8. Idem docet Boetius, l. de duabus Naturis. Scot et plusieurs anciens théologiens ont enseigné le contraire. Mais leur opinion, abandonnée par les nouveaux, est absolument rejetée par tous les philosophes, comme tendant à renverser ce principe fondamental, que, étant impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps, les essences des choses sont immuables et indépendantes.

du pain ; que le pain devient la chair de Jésus-Christ, qu'il passe dans le corps de Jésus-Christ, et que ce corps prend du pain sa consistance (1). Le sens propre et naturel que ces paroles offrent d'elles-mêmes à l'esprit, n'est-il pas que le corps du Fils de Dieu est formé de la matière du pain, et que ce qui était la matière de ce pain devient la matière de ce corps ? Oui sans doute, et cela est si clair, que les théologiens, qui ne veulent pas que la matière du pain persévère, sont contraints par la force de l'évidence d'avouer que ces propositions, prises à la lettre et à la rigueur, ne sont pas vraies, qu'elles sont impropres, et qu'elles ont besoin d'une bénigne interprétation. Cet aveu que font Suarez (*De Euch.*, disp. 50, sect. 9), Lessius (*De Euch.*, q. 75, art. 3), Vasques (*De Euch.* q. 76, c. 14), etc., n'est-il pas un préjugé bien défavorable à leur sentiment ? ne blesse-t-il pas le respect dû aux saints docteurs, qu'on accuse de s'être exprimés d'une manière impropre, et contraire à l'exacte vérité ? Ne donne-t-il pas lieu aux invectives et aux reproches des hérétiques ? Lorsqu'on objecte à ceux-ci qu'il faut entendre dans le sens naturel et littéral cette proposition, *Ceci est mon corps*, ne les autorise-t-on point par cet aveu à répondre qu'il est vrai que, prise dans le sens qu'elle présentée d'abord à l'esprit, elle signifie la présence réelle, et qu'à la rigueur elle est impropre et fausse dans le sens naturel et figuré qu'ils lui attribuent : mais qu'ils ont autant de droit de l'interpréter de la sorte que les catholiques en ont de donner une bénigne interprétation aux propositions ci-dessus qui sont consacrées par le langage de toute la tradition.

Huitième motif. Les saints pères (*S. Ambr.*, de *Fide*, l. 4, c. 5), disent que le pain est transformé (2), transfiguré dans le corps de Jésus-Christ. Que signifient ces termes, sinon le changement d'une forme en une autre forme d'une figure en une autre figure, dans la même matière, qui reste en l'une et en l'autre ? Que ce soit là leur signification, tout le monde en convient ; Bellarmin lui-même et les théologiens partisans de son sentiment, prennent de là occasion d'attaquer celui de Durand, auquel ils reprochent de n'admettre qu'une transformation, et non une vraie transsubstantiation (3). On a fait voir ci-dessus que ce reproche n'est pas fondé ; puisque, selon Durand, la substance du pain, qui, perdant sa forme et en outre sa subsistance, sa raison de

suppôt, perd sa nature, est vraiment convertie en celle du corps de Jésus-Christ. Elle est donc transsubstantiée, mais en même temps elle est vraiment transformée, transfigurée, parce que la matière du pain reçoit une nouvelle forme et figure ; au lieu que dans l'opinion de Bellarmin, elle n'en reçoit aucune, et il faut qu'il avoue encore que des propositions qui annoncent cette transfiguration et transformation, prises dans leur sens littéral, ne sont pas correctes, qu'elles sont impropres et fausses. Nouveau sujet de triomphe pour l'hérésie et de déshonneur pour l'Eglise catholique qui les a adoptées pour les saints pères, pour des écrivains célèbres, et en particulier pour M. Bossuet, qui s'en sont servis. Ce savant prélat cite aussi un texte de saint Pacien (*Tom.* 4, p. 304), qui appelle l'Eucharistie un renouvellement du corps de Jésus-Christ. Plusieurs autres saints docteurs la nomment une extension continuelle et perpétuelle de l'Incarnation. D'autres la comparent à la formation du corps de Jésus-Christ dans le sein de Marie. Tout cela s'entend et s'explique très-bien dans le sentiment de la permanence de la matière du pain, qui par manière d'accroissement passe au corps du Verbe incarné. Mais dans le sentiment contraire, rien de plus inintelligible ou de moins exact.

Neuvième motif. Les saints docteurs comparent la conversion du pain au corps de Jésus-Christ à celle de l'eau du Nil en sang, de la verge de Moïse en serpent, de l'eau des noces de Cana en vin, et de nos aliments en notre chair. Toutes ces comparaisons, qui renferment la permanence de la matière de chaque terme à quo, dans chaque terme ad quem, sont exactes dans l'opinion de Durand ; elles ne le sont pas dans le sentiment de Bellarmin ; lui-même l'avoue, et ne se tire d'embarras qu'en disant que l'exactitude entière n'est pas requise dans les comparaisons. Cela est vrai, mais n'empêche pas que plus elles renferment de parités et de similitudes, plus elles sont louables et font honneur à ceux qui s'en servent. Les textes donc des saints pères ont, dans le sens que leur donne Durand, un degré de mérite qu'ils n'ont pas dans le sens que leur attribue Bellarmin.

Dixième motif. Des raisons particulières persuadent que S. Ambroise a cru la permanence du pain. 1° Il se sert du mot *transfigurer*. 2° Il dit que par la consécration, Dieu change l'espèce des éléments. Or toutes les fois que les éléments changent d'espèce, ils conservent leur matière. 3° Ces paroles du même père, *Sermo Domini operatorius est ut sint que erant, et in aliud commutentur* (*L. 4 de Sacram.*, c. 4), ne doivent pas, à la vérité, s'entendre, comme le prétendent les sacramentaires, de la permanence du pain et du vin, puisque, s'ils demeuraient, ils ne seraient pas changés ; mais elles expriment la permanence de la matière, à raison de laquelle

quoique il n'y ait qu'une seule substance qui reçoit successivement différentes formes ou figures. Un morceau de cire, que de rond on rend carré, n'est point transsubstantié, mais seulement transformé ou transfiguré.

(1) C'est ainsi que le cardinal Duperron traduit le texte de S. Grégoire de Nysse, pag. 514. Les textes des autres saints docteurs sont trop connus, pour qu'il soit besoin de les mettre ici. On peut les voir dans Bellarmin, l. 5, de *Euch.*, c. 20 et 21.

(2) S. Fulbert, évêque de Chartres, au lieu du mot transformation se sert de celui de *transfusion* (*Epist. ad Adeodatum*), qui est encore plus énergique, pour exprimer et le passage et le mélange de la matière du pain dans celle du corps de Jésus-Christ. On sait que les médecins emploient ce mot pour exprimer l'opération par laquelle on fait passer du sang des vaisseaux d'un animal dans ceux d'un autre.

(3) La transsubstantiation suppose toujours deux substances, deux choses de différente nature, dont l'une est changée en l'autre. La transformation ne suppose pas toujours deux substances ; elle peut avoir lieu,

le pain et le vin continuent, en un certain sens, d'exister, *Sunt quæ erant*; elles ne sont susceptibles d'aucun sens raisonnable dans l'opinion de Bellarmin.

Onzième motif. Plusieurs textes de S. Grégoire de Nysse ne permettent pas de douter qu'il n'ait cru que la matière du pain reste. 1° Il allègue, dit le cardinal Duperron (*Traité de l'Eucharistie*, p. 314), que le pain et le corps de Jésus-Christ ne sont point termes hétérogènes et entre lesquels il ne puisse intervenir quelque commerce de mutation, d'autant que le pain est en puissance le corps humain, et n'a besoin, pour y être changé, que d'une vertu transmutative; 2° Il allègue l'exemple du changement de pain en la chair de l'homme, même en la chair de Jésus-Christ, lorsque il était en ce monde. D'où ce père conclut que l'opération du S.-Esprit sera bien assez efficace pour changer le pain en la chair du Verbe, puisque la chaleur et force naturelle changeait le pain en la chair du Verbe, lorsque il le mangeait étant en ce monde. Les paroles du saint Docteur n'ont pas besoin de commentaire; elles manifestent assez que, selon lui, la matière du pain translémenté passe dans le corps sacramentel de Jésus-Christ, comme la matière du pain dont il se nourrissait sur la terre passait en son corps naturel.

En vain Bellarmin répondit-il que S. Grégoire ne prend de cette comparaison que ce qui prouve le changement réel, et qu'il rejette tout le reste; car il est clair par son texte qu'il ne rejette qu'une seule chose, savoir, que le changement du pain au corps sacramentel ne se fait point successivement par les lois ordinaires de la digestion et de la nutrition, mais par une opération miraculeuse et momentanée (1). Puisque donc il ne rejette que cet article dans lequel sa comparaison est défectueuse, ne doit-il pas être censé l'avoir proposée comme exacte pour tout le reste? S'il avait cru qu'elle manquait d'exactitude sur quelque autre article, tel qu'est la permanence de la matière, n'aurait-il pas dû ajouter cette seconde disparité à la première, d'autant plus que la principale idée qu'offre à l'esprit sa comparaison renferme cette similitude de permanence de la matière. D'ailleurs, si l'on ôte cette similitude, l'explication qu'il apporte, loin de servir à persuader le mystère et à l'éclaircir, ne le rend que plus difficile à croire, et n'est propre qu'à l'obscurcir. Cette explication donc doit être entendue dans le sens de l'opinion de Durand, et lui sert d'un grand appui, puisque, comme dit M. Duguet (*Traité de l'Euchar.*, p. 74), la doctrine de ce père sur l'Eucharistie a été embrassée par toute l'Eglise grecque, et principalement depuis le temps de S. Jean Damascène, qui l'a exactement suivie, et de qui tous les Grecs postérieurs ont appris à la suivre.

Dernier motif. Il paraît certain que la permanence de la matière du pain a été admise par S. Jean Damascène, qui, suivant M. de

Marca, dont nous allons rapporter les textes, s'explique là-dessus avec beaucoup de circonspection, dans son Eptre à Zacharie (1),

(1) Le père le Quien, qui a donné la dernière édition de S. Jean Damascène, prétend mal à propos que cette épître n'est point de ce saint docteur. Car, 1° elle se trouve parmi ses ouvrages dans les éditions précédentes et dans beaucoup de manuscrits qui la lui attribuent. Le père le Quien lui-même en convient, et avoue qu'il n'a trouvé qu'un seul manuscrit qui indique pour auteur de cette épître Pierre Mansur; 2° Il avoue aussi qu'elle a été citée comme étant de S. Jean Damascène par un savant auteur grec, nommé Michel Glycas, qui vivait dans le douzième siècle; 3° outre que les prétendues erreurs qu'il croit apercevoir dans cette épître ne seraient pas une raison suffisante pour l'ôter du nombre des ouvrages de ce saint docteur, qui aurait pu se tromper en certains points peu éclaircis de son temps; d'ailleurs les textes qu'il cite comme renfermant ces erreurs paraissent susceptibles d'une bénigne interprétation. Le principal est celui où il est dit que le corps et le sang de Jésus-Christ dans l'Eucharistie peuvent être corrompus. Mais il y a lieu de présumer qu'il ne parle que d'une corruption improprement dite, semblable à celle qu'éprouvait, selon lui, le corps de Notre-Seigneur, lorsque il était sur la terre avant sa résurrection, et qui consistait en ce qu'il pouvait être brisé, déchiré, mangé; il est en ce sens corruptible dans l'Eucharistie, où il est divisé, mangé, brisé par les dents, expressions employées par nombre d'auteurs très-orthodoxes: par S. Anastase Sinaïte, par S. Isidore de Péluse, qui se sert aussi de ce mot *corruption*, par Radbert Paschase, par Guitmont, par les pères du concile de Rome, dans la profession de foi qu'ils exigèrent de Bérenger, et par Abbaudus, auteur du douzième siècle, dans son traité de *Fractio corporis Christi*. L'autre texte, qui paraît erroné au père le Quien, semble nier qu'il y ait du sang dans le corps glorieux de Notre-Seigneur; mais l'auteur de cette épître, qui, pour preuve de son opinion, cite un passage de S. Grégoire de Nazianze, touchant la chair ressuscitée du Fils de Dieu, n'exclut qu'un sang grossier ou altérable, de même que S. Grégoire n'exclut qu'une chair grossière et pareille à celle que Jésus-Christ avait avant sa résurrection. S. Augustin, dans sa lettre à Consentius, paraît douter si l'on peut attribuer au corps ressuscité de Notre-Seigneur du sang proprement dit. Voici ses paroles. *Non ergo et nos adamus inquirere quod ille non addidit dicere; et de compendio, si placet, finita sit questio. Fortassis enim accepta occasione sanguinis, urgebit nos molestior perscrutator et dicet, si sanguis, cur non et pituita? Cur non et fel flavum et fel nigrum?* 4° Le fond de la doctrine de cette épître est le même que celui du livre IV de la *Foi orthodoxe*, lequel, de l'aveu de tout le monde, a été composé par S. Jean Damascène, et qui seul suffirait pour faire voir que ce saint a cru que la matière du pain est changée au corps de Jésus-Christ par manière d'union, d'accroissement, d'assimilation, semblable à celle dont le pain que Notre-Seigneur mangeait sur la terre se changeait en sa chair. Enfin quoique le père le Quien soit un auteur respectable, qui par son savoir distingué a fait honneur au Boulonnais, sa patrie, son autorité toutefois n'est point comparable à celle de M. de Marca, qui attribue cette épître à S. Jean Damascène, ni à celle du célèbre Léon Allazzi, savant du premier ordre en ce genre d'érudition, et dont le père le Quien, qui en a fait lui-même un grand éloge, a inséré dans son édition, des Prolegomènes où cette épître est attribuée à ce saint docteur. L'auteur de la *Perpétuité de la Foi*, à qui le ministre Claude (a)

(1) Non quidem eo quod cibo mediante in verbi corpus evadat, sed quod statim per verbum in corpus transmutetur.

(a) Réponse au livre de M. Arnaud, p. 475

évêque de Doare, et au chapitre qui suit; car il fait cinq propositions pour l'intelligence de ce mystère.

La première, que le corps qui est en l'Eucharistie et celui qui est au ciel est un seul corps.

La seconde, qui explique la première, que ce corps de l'Eucharistie est une augmentation du vrai corps de Jésus-Christ, *Dominici corporis accretio*. De manière que, comme l'enfant qui est né avec son petit corps augmente ce même corps par le moyen de la nourriture, les facultés naturelles changeant l'aliment en vraie substance de son corps, de même le pain consacré est changé par le S.-Esprit en l'augmentation du vrai corps de Jésus-Christ.

La troisième, que cette augmentation se fait par un changement inexplicable du pain au corps, au moyen de la venue du S.-Esprit; car de même que le sang de la Vierge fut converti au corps de Christ par l'union de l'hypostase du Verbe, le pain est converti au même corps de Christ par le S.-Esprit qui survient à l'autel et opère ce changement; en sorte que le pain, c'est-à-dire tout ce composé d'accident et de substance, est fait le vrai corps de Christ.

D'où suit la quatrième proposition, à savoir que Notre-Seigneur ayant voulu que l'Eucharistie fût célébrée pour la mémoire de sa passion, ce corps est rompu et mangé en l'Eucharistie et y est sujet à corruption; afin que l'économie de notre salut soit mieux représentée, c'est-à-dire que les mystères qui ont été opérés au corps incarné soient sensiblement représentés, et que ce corps soit rompu au sacrement comme il fut cloué et percé en la croix; et pour cet effet l'institution de ce sacrement fut faite par Notre-Seigneur avant la résurrection, tandis que son corps était corruptible.

La cinquième proposition est que, notwithstanding cette fraction qui arrive au corps en l'Eucharistie pour accomplir l'économie lorsque il est dans nous par la manducation, comme dans le sépulcre, il ne perd point son être; mais il demeure incorruptible et inviolable, rend incorruptibles les chrétiens, et passe en la nourriture spirituelle de leurs âmes.

Cette explication ainsi proposée vérifie la conclusion des catholiques, que le vrai corps de Jésus-Christ est en l'Eucharistie, et que le pain est changé au corps; mais la façon d'expliquer est un peu différente: car Damascène ne s'engage pas à ce que l'on dit dans l'école, que le corps de Jésus-Christ qui est au ciel est rendu présent par une multiplication de présence; mais il dit que le pain est fait le corps de Christ, par augmentation du corps; ce qui pourrait s'accommoder à l'opinion de Suarez, qui veut que cette présence se fasse par reproduction.

avait objecté les textes de cette épître, comme écrite par S. Jean de Damas, ne paraît point avoir nié ou douté qu'elle fût sortie de la plume du saint Docteur. Il y a dans sa Réponse générale (P. 421 et suiv.) au livre de ce ministre, un chapitre entier sur un texte de ce saint; mais il n'y a pas un seul mot qui indique le moindre doute sur ce qu'il est l'auteur de cette épître.

Il ne dit pas aussi expressément que la substance du pain désiste, et que les accidents demeurent sans sujet; mais il dit que tout le pain est fait le corps de Christ.

M. de Marca rapporte ensuite, et commente les paroles du même saint docteur extraites du livre quatrième de la Foi orthodoxe (*Chap. 14*), où il dit que la parole de Dieu est vive et efficace, qui créa la lumière et tout ce qui est au monde; que le Verbe forma sa chair, sans semence d'homme, du sang le plus pur des entrailles de la Vierge; et partant que rien n'empêche que du pain il ne fasse son corps; ce qu'il opère tous les jours dans l'Eucharistie; la force obombrante du Saint-Esprit servant pour cet effet par la consécration, comme d'une pluie pour cette moisson. La Vierge demanda comment elle pouvait concevoir, n'ayant point connaissance d'homme. *Si vous demandez aussi, dit-il, comment peut être fait le corps de Christ, je vous réponds que le Saint-Esprit survient, qui fait ce qui ne peut être ni conçu dans l'entendement, ni expliqué par la parole.* Ensuite il ajoute: *Assurément ce corps qui dans l'Eucharistie est vraiment uni à la Divinité est ce corps qui est né de la sainte Vierge: non pas que ce corps soit descendu du ciel, mais parce que le pain et le vin sont changés au corps et au sang. Et l'on ne peut rien dire davantage sur ce sujet, sinon que la parole de Dieu est véritable et toute-puissante; car la façon en est telle, qu'elle ne peut être recherchée par aucune raison. On peut bien dire que, comme le pain que l'on mange est changé par la force de la nature au corps de celui qui mange, aussi le pain et le vin de l'Eucharistie sont changés d'une façon merveilleuse, par l'invocation et venue du Saint-Esprit, au corps et au sang de Jésus-Christ.*

Il passe plus outre, car il dit que ce pain n'est pas la figure du corps, mais le corps même, d'autant que Notre-Seigneur a dit que c'était son corps, et non pas la figure de son corps. Il confirme ensuite cette pensée, disant que le pain de la communion n'est pas un simple pain, mais un pain conjoint à la Divinité; en sorte que ce corps est d'une nature différente de celle de la Divinité, et qu'il y a deux natures, l'une du corps, l'autre celle de la Divinité.

Le corps de l'Eucharistie est destiné pour le salut de notre âme et de notre corps, qui n'est point consumé, ni ne va au retrait, mais purge notre âme. S'il rencontre de l'or faux, il l'épure avec la flamme et le feu, pour empêcher que l'on ne soit pas damné à l'avenir avec le monde, selon l'Apôtre, en l'Épître aux Corinthiens. (Là où il est remarquable qu'il donne une nouvelle explication au texte, qui porte que celui qui mange le corps du Seigneur indignement mange son jugement, c'est-à-dire qu'il est châtié en ce monde pour n'être point damné à l'avenir.) Mais aussi, ajoute Damascène, étant purgés par ce pain de l'Eucharistie, nous sommes unis au corps du Seigneur et à son esprit, et sommes faits un corps avec lui.

Par ce discours, tout le pain, y compris les

accidents, semble être converti au corps de Jésus-Christ; et après l'économie et la mémoire de la passion parachevée, ce corps eucharistique ne se perd pas, mais il se réunit en un même corps d'une façon invisible, dit-il en son chapitre particulier sur cette matière.

Quelque prolixes que soient ces textes de S. Jean Damascène et les observations de M. de Marca, plusieurs raisons ont engagé à les rapporter tout au long.

1^o La théologie de ce saint docteur, dit M. Duguet (*Traité de l'Euchar.*, p. 122), est très-célèbre parmi les Grecs qui sont venus après lui, et c'est avoir rapporté leur sentiment, que d'avoir rapporté le sien, comme un protestant (1), qui les avait bien lus, en convient. Elle est aussi d'un très-grand poids dans l'Eglise latine, suivant le cardinal Duperron, qui fait un magnifique éloge de ce saint. Il dit (2) de lui en termes formels, qu'il avait passé par toute sorte d'études et de sciences, qu'il avait acquis la gloire du plus consommé théologien, du plus profond philosophe, du plus savant mathématicien, du plus florissant orateur, et du plus prudent homme d'état de son temps; qu'il était la lumière de son siècle, et qu'il a illustré toutes les écoles, tant d'Orient que d'Occident.

2^o Ces textes et ces observations joints ensemble font voir clairement que ce saint docteur a cru que la matière du pain demeure et qu'elle est changée en la chair de Jésus-Christ par manière d'augmentation, de même que nos aliments se changent ainsi en la substance de nos corps. Cela est si clair, que Vasquès (*Q. 75, disp. 181, c. 1*), après avoir cité le texte où ce saint docteur emploie cette comparaison, n'a pu s'empêcher de reconnaître qu'il *semble exprimer assez clairement ce qu'a enseigné Durand*. Il ajoute, pour se débarrasser de la difficulté, que cette comparaison n'a été employée qu'afin d'expliquer le changement du pain au corps de Jésus-Christ d'une manière qui ne parût point impossible à Dieu. Mais si la matière du pain ne passe point dans le corps de Jésus-Christ, comme la matière des aliments passe dans notre corps, cette comparaison n'explique rien; loin de faciliter l'intelligence ou la croyance du mystère, elle le rend plus difficile à croire, et donne lieu aux incrédules de dire qu'à la vérité le changement de la nourriture en notre chair est possible à Dieu, et doit être appelé vraie conversion, parce que sa matière qui demeure est commune au terme *a quo* et au terme *ad quem*; mais que n'y ayant rien dans l'Eucharistie de commun à ces deux termes, il ré-

pugne absolument que l'un soit converti en l'autre, et que Dieu opère un tel changement qui implique contradiction. Car, selon S. Thomas (1) lui-même, il est de l'essence de ce qu'on appelle *changement* que l'être en qui il se fait soit, avant qu'il se fasse et après qu'il est fait, le même quelque chose, *Aliquid idem*. Ce saint docteur, il est vrai, dit ailleurs (*Q. 75, disp. 181, c. 1*), que dans l'Eucharistie il y a quelque chose qui demeure le même avant et après le changement, savoir, les accidents du pain; mais il enseigne aussi dans le même endroit que la conversion qui se fait dans l'Eucharistie a quelque analogie avec la création, en ce que ni dans l'un ni dans l'autre il n'y a pas de sujet commun aux deux termes *a quo* et *ad quem*, au lieu qu'il y en a dans toute conversion naturelle. Il avoue encore que cette conversion eucharistique n'a point, à proprement parler, de sujet; il prétend (*Ibid. a. 5*) toutefois que les accidents qui restent ont quelque ressemblance ou apparence de sujet (2). Ne s'ensuit-il point de là qu'elle n'a point non plus, à proprement parler, l'essence, la réalité de *changement*; qu'elle n'en a que quelque apparence, quelque ressemblance; et par conséquent que dans des écrits dogmatiques, dans des définitions et professions de foi, où l'on doit parler proprement et dans la plus grande exactitude, on ne devait pas lui donner ce nom de *changement*? Il lui a été néanmoins donné par les saints pères, soit grecs, soit latins, et par les Conciles de Rome, de Latran, de Trente (3). N'est-ce pas un indice certain (ou du moins un préjugé légitime) qu'ils ne pensaient point là-dessus comme S. Thomas; d'autant plus qu'ils ne se sont pas exprimés comme lui, et qu'aucun d'eux n'a dit que la conversion du pain au corps de Jésus-Christ consiste en ce que la substance du corps succède à la substance du pain, et prend sa place sous ses espèces?

Après vous avoir exposé, mes frères, les motifs favorables à l'opinion qui soutient que la matière du pain devient la matière du corps de Jésus-Christ, nous vous laissons à juger s'ils sont supérieurs ou non aux arguments contraires et à l'autorité de la plupart des anciens théologiens dont quelques-uns la rejettent comme erronée. D'une autre part, plusieurs théologiens modernes la regardent comme vraie, ou du moins comme probable, selon l'auteur d'une savante dissertation contre les accidents absolus. Le sentiment de ces anciens théologiens, qui en faisaient un dogme de foi, et qui pour cette raison censuraient l'opinion de Durand, lui paraît aussi mal fondé que bien propre à fournir des armes aux incrédules contre la transsubstantiation, au lieu que cette opinion la met aisément à l'abri de leurs attaques. Elle fournit

(1) Blondel fait le dénombrement des auteurs grecs qui ont suivi S. Jean Damascène dans l'éclaircissement sur l'Eucharistie, ch. 46, page 646.

(2) L'auteur de la *Perpétuité de la foi* dit que saint Jean de Damas est comme le S. Thomas des Grecs, et qu'il a toujours été la règle de leur doctrine sur l'Eucharistie. Il ajoute ailleurs qu'il n'y a qu'à lire les traités des nouveaux Grecs pour y reconnaître qu'ils se conforment entièrement au sentiment et aux expressions de S. Jean de Damas et de S. Grégoire de Nysse. Jamais l'Eglise romaine ne les en a blâmés.

(1) Voyez son texte ci-dessus, à la col. 1123.

(2) Voyez ci-dessus la col. 1154, où cette raison est plus développée.

(3) Ces mots du Concile, *Quæ conversio convenienter, proprie, aptissime transsubstantiatio appellatur*, sont très-remarquables.

à leurs objections des réponses auxquelles Bayle n'aurait osé faire les reproches qu'il a faits à celles des scolastiques. *Ce n'est pas tout*, dit-il (*Tome 4, p. 2993*), *que de répondre; il faut donner une solution qui excite quelque idée et qui soit exempte de la pétition du principe et qui fasse voir que l'objection est bâtie sur des fondements qui n'ont point de liaison avec les notions communes. Voilà trois caractères qu'on ne trouve point dans les réponses des scolastiques aux objections qui attaquent le mystère de la transsubstantiation. Il y a dans l'une et dans l'autre communion, la romaine et la protestante, beaucoup de personnes qui sont mal édifiées des explications des scolastiques, et qui jugent que ces gens-là ont plus embrouillé que débrouillé les mystères de la Religion.* Si Bayle n'avait parlé que de plusieurs scolastiques à qui Vasquès (*Q. 75, disp. 181, c. 1*) fait le même reproche, il aurait eu raison; mais comme sa proposition est universelle, il a eu tort de reprocher à tous ce qui ne convient qu'à une partie d'entre eux. Il est tombé lui-même dans leur défaut de la *pétition du principe*, en supposant vrai dans ses objections ce qui est en question : nous avons fait voir qu'il y allègue comme certain et évident ce qui est controversé parmi non seulement les théologiens de l'école, mais encore les plus grands philosophes et les plus savants auteurs, soit catholiques, soit protestants. Ceux-ci font contre la transsubstantiation d'autres objections que nous allons proposer et réfuter.

XVIII. Objections des protestants contre la transsubstantiation. — PREMIÈRE OBJECTION. Si le dogme de la transsubstantiation était vrai, dit un docteur anglican (1), il y aurait une vraie barbarie dans la célébration de la sainte cène. S. Augustin, comme je l'ai déjà remarqué, soutient que ce serait une horrible impiété de manger à la lettre la chair du Fils de l'homme et de boire son sang. On dit à la vérité qu'on ne le fait que sous les espèces du pain et du vin; mais cela au fond ne diminue point l'impiété et la cruauté de la chose même, puisque ils la reconnaissent au pied de la lettre, et qu'ils croient manger véritablement la chair naturelle de Jésus-Christ et boire son sang. Or que peut-on faire de plus indigne envers un ami? N'est-ce pas le traiter avec la dernière inhumanité que de le manger tout en vie et de se régaler de sa chair et de son sang?

RÉPONSE. Oui, ce serait le traiter inhumainement, si on démembrerait son corps, si l'on versait ou si l'on consumait son sang; mais si on ne leur fait aucun mal, si on les laisse aussi entiers qu'auparavant, si par là on seconde les désirs de son ami et si on s'unit plus parfaitement à lui, quelle inhumanité y a-t-il? Y en eut-il lorsque la reine Artémise, en avalant les cendres de son mari, voulut incorporer son corps au sien? Fut-ce de sa part un indice de haine? Ne fut-ce pas plutôt un témoignage de l'amour dont elle était

transportée, semblable à celui qu'exprime le texte sacré (1) que nous indiquons? *Dans le transport*, dit M. Bossuet (*Tome 9, p. 327*), *de l'amour humain, qui ne sait qu'on se mange, qu'on se dévore, qu'on voudrait s'incorporer en toutes manières; et, comme disait ce poète, enlever jusque avec les dents ce qu'on aime, pour le posséder, pour s'en nourrir, pour s'y unir, pour en vivre? Ce qui est fureur, ce qui est impuissance dans l'amour corporel, est vérité, est sagesse dans l'amour de Jésus.* C'est cette sagesse qui l'a empêché de nous donner sa chair à manger, son sang à boire, dans leur état naturel. Il savait que nous eussions en horreur de nous les incorporer dans cet état, et qu'une répugnance naturelle, qui aurait soulevé nos cœurs et nos sens, nous en eût détournés. Crainte donc de nous rebuter et de nous exposer au reproche d'être trop sanguinaires et inhumains, il a couvert de symboles sacrés sa chair et son sang. Il a aussi voulu les rendre invisibles, pour cacher à nos yeux l'éclat de sa majesté dont notre vue trop faible n'aurait pu soutenir l'éblouissante splendeur. Reconnaissons en tout cela les bontés de notre Dieu et les sages précautions de son amour, dont l'excès mérite que nous nous écriions avec S. Augustin : *Seigneur, jusque à quel point nous avez-vous aimés!*

DEUXIÈME OBJECTION. La raison qu'on allègue en faveur de la transsubstantiation, est, dit le même docteur (*Ibid. p. 325*), *la nécessité qu'on prétend qu'il y a qu'un tel changement se fasse dans le sacrement de la sainte cène, pour l'avantage et la consolation des communicants.* Mais si l'on y pense bien, on trouvera que cette raison n'a aucune apparence de solidité. La consolation et l'avantage des communicants dépend de la bénédiction attachée à l'institution de la sainte cène : et comme l'eau du baptême, sans aucun changement substantiel de cet élément, a la vertu, par un effet de la bénédiction divine qui accompagne une telle cérémonie, de purifier du péché et de produire la régénération spirituelle, pourquoi est-ce que dans la sainte cène les éléments du pain et du vin ne pourraient pas, par la même bénédiction divine qui l'accompagne, rendre les dignes communicants participants de toutes les consolations et de tous les avantages spirituels qu'elle nous représente sans qu'il se fasse aucun changement substantiel dans ces éléments, puisque Notre-Seigneur a dit lui-même que la chair au fond ne sert de rien

(1) *Si non dixerunt viri tabernaculi mei : Quis det de carnibus ejus ut saturemur (Job 19, 22)*? Dom Calmet, dans son commentaire sur ce texte, cite plusieurs pères grecs et latins selon lesquels les domestiques de Job, en disant : *Qui nous donnera de sa chair pour nous rassasier?* marquaient leur tendre et vif attachement à leur maître, qu'ils auraient, pour ainsi dire, souhaité de manger; de la même manière que nous disons dévorer des yeux, manger de caresses, etc. C'est dans ce sens que les pères, et l'Eglise même dans son office, ont employé ce passage pour marquer l'ardent amour de Jésus-Christ qui l'a engagé à nous nourrir de sa chair et de son sang.

(4) M. Tillotson, archevêque de Cantorbéry, *Serm. tome 3, page 352.*

(Joan. 6, 63)? De sorte que, quand même on pourrait faire une chose aussi étrange et aussi horrible que de manger véritablement la chair naturelle et de boire le propre sang de Notre-Seigneur, je ne vois pas quel plus grand avantage il nous en reviendrait que celui que nous pouvons avoir en participant aux symboles de son corps et de son sang, comme il l'a ordonné *en mémoire de lui*. Pourvu qu'on reçoive ce que Notre-Seigneur a prescrit et qu'on le reçoive avec la préparation et les dispositions nécessaires, l'efficacité du sacrement ne dépend point de la nature de la chose reçue, mais de la bénédiction surnaturelle qui l'accompagne et qui la rend propre aux fins spirituelles pour lesquelles elle a été établie.

RÉPONSE. Si cette difficulté nous était proposée par un déiste, nous lui dirions que la toute-puissance du Créateur est dirigée par sa sagesse infinie qu'on doit adorer et admirer sans savoir ni demander les motifs qui l'engagent à produire par tel moyen tel effet qu'elle pourrait produire sans ce moyen, ou par un autre. Dieu pourrait faire germer les plantes et mûrir les moissons sans soleil et sans pluie, faire vivre et croître les animaux sans aliments; s'ensuit-il de là qu'il n'ait eu aucune raison de faire dépendre la fertilité des plantes de l'influence du soleil, et la vie des animaux de la nourriture? Mais comme cette objection vient d'un chrétien qui rejette le socinianisme, remarquons 1^o avec M. Bossuet (*Tome 3*, p. 25) qu'un pareil raisonnement a fait nier aux sociniens le grand miracle de l'incarnation. Dieu, disent-ils, pouvait nous sauver sans tant de détours; il n'avait qu'à nous remettre nos fautes; et il pouvait nous instruire suffisamment, tant pour la doctrine que pour les mœurs, par les paroles et par les exemples d'un homme plein du S.-Esprit, sans qu'il fût besoin pour cela d'en faire un Dieu. Mais les calvinistes ont reconnu aussi bien que nous le faible de ces arguments, qui paraît premièrement en ce qu'il ne nous appartient pas de nier ou d'assurer les mystères suivant qu'ils nous paraissent utiles ou inutiles pour notre salut. Dieu seul en sait les secrets; et c'est à nous de les rendre utiles et salutaires pour nous, en les croyant comme il les propose, et en recevant ses grâces de la manière qu'il nous les présente.

2^o Observons que Dieu a tant de bonté, qu'il se plaît à nous la signaler non seulement dans le bien qu'il nous fait, mais encore dans la manière dont il nous le fait, et dans la profusion des moyens qu'il emploie par surabondance, beaucoup au delà de ce qui est nécessaire pour la fin salutaire qu'il veut. Ainsi voulant nous remettre le péché, il pouvait le faire en nous donnant simplement sa grâce sans s'incarner pour nous. Il pouvait même en s'incarnant ne rien souffrir, et satisfaire pour nous par la moindre parole ou le moindre soupir; mais il a voulu naître, vivre, mourir dans les souffrances, pour nous témoigner davantage son amour et pour satisfaire plus pleinement à la justice

de son Père. Il pouvait de même nous appliquer les mérites de sa passion sans nous donner son corps à manger; mais il nous l'a ainsi donné pour nous montrer son amour de la manière la plus sensible, la plus conforme à la condition de notre nature, la plus propre à exprimer le désir qu'il a de nous être très-intimement uni; car de toutes les manières d'union nous n'en connaissons pas de plus intime que celle qui se fait par la digestion des aliments, qui se changent en la substance de celui qui les mange.

3^o Jésus-Christ par la présence réelle et la manducation orale de son corps caché sous les apparences du pain a voulu exciter notre amour en rappelant dans notre mémoire et en imprimant dans notre cœur que c'est pour nous qu'il a pris ce corps, et qu'il l'a offert en sacrifice. Si les enfants se souviennent si tendrement de leur père et de ses bontés lorsque ils s'approchent du tombeau où son corps est enfermé, combien notre souvenir et notre amour doivent-ils être excités lorsque nous considérons, ou recevons sous ces enveloppes sacrées, qui sont une espèce de tombeau mystique, le propre corps de Jésus-Christ immolé pour nous! Peut-on nier que cette présence réelle, cette manducation véritable de la chair du Fils de Dieu ne contribue beaucoup à la dévotion et à la ferveur d'un vrai fidèle? Quand il sait que son Créateur, son Rédempteur est dans sa bouche, dans son estomac, ses entrailles ne sont-elles pas tout autrement émues que s'il le concevait, ou se le représentait dans les cieux? Son cœur, qui sent si près de soi son adorable et aimable Sauveur, n'est-il pas tout autrement touché, attendri, que s'il croyait en être éloigné autant que le ciel l'est de la terre?

TROISIÈME OBJECTION. I. L'Eglise romaine, en conséquence de cette présence réelle et de cette transsubstantiation qui anéantit la substance du pain pour placer sous les accidents toute la substance du corps de Jésus-Christ, suppose que celui qui mange une hostie consacrée mange et transmet dans son estomac la chair, le sang et l'âme du Seigneur Jésus-Christ, et les fait descendre dans ses entrailles; c'est là l'idée générale. Mais pour la bien connaître, il la faut développer et la considérer dans toutes ses suites. Ainsi je souhaite que l'on considère que cette idée renferme nécessairement celle-ci, c'est que l'on fait descendre le vénérable et l'adorable corps de Notre-Seigneur dans un des lieux du monde le plus impur. Ici je permets aux âmes les plus délicates de souiller leur imagination. Faites-vous l'anatomie d'un corps humain, ouvrez-le, et voyez là dedans un mélange hideux de sang, de bile, de pituite et d'autres excréments encore plus sales; c'est là dedans qu'on loge celui qui est placé dans le ciel sur le plus glorieux trône de l'univers. Socrate disait qu'une belle femme est un magnifique temple bâti sur un égout: cela se peut appliquer à l'homme en général. C'est un temple, un temple magnifique où le S.-Esprit veut bien habiter; mais

ce temple est dans la partie supérieure, et dessous est un égout. Le temple, c'est l'âme, c'est le cœur, un des chefs-d'œuvre de Dieu. Logeons le Seigneur dans ce temple, tenons-le dans nos cœurs; mais, au nom de Dieu, ne le plaçons pas dans le puant et affreux égout qui est au-dessous de ce temple.

II. Poursuivons, et regardons cette doctrine dans toutes ses suites; concevons tous les accidents qui peuvent arriver. Le corps de Jésus-Christ descend dans les entrailles, il tombe dans l'estomac d'un malade qui a perdu la vertu de digérer. Selon les maximes des catholiques il faut que Jésus-Christ demeure pourtant là dedans, tant que les espèces ne sont pas digérées et tant que le pain apparent demeure en sa nature de pain. Il faudra donc que le Sauveur du monde, enfermé dans cette prison d'accidents, soit porté de l'estomac dans les entrailles inférieures, qu'il y séjourne au milieu de ses impuretés, qui font horreur à la vue et à l'odorat. On doit m'épargner le chagrin de pousser plus loin, et ne me pas obliger à souiller mon discours par une description plus poursuivie: tout le monde peut sans secours imaginer ce qui doit arriver à ce corps adorable, et concevoir en quel lieu il doit être jeté, avec péril d'y séjourner longtemps.

III. Cette hypothèse de la manducation corporelle expose encore la chair du Seigneur à d'autres périls. Par exemple, ce qui devient capable d'être mangé corporellement par les hommes, ne peut-il pas aussi être mangé par les bêtes? N'est-il pas comme impossible, que souvent, par la rupture des hosties consacrées, il ne se détache quelques miettes, c'est-à-dire tout autant de corps de Jésus-Christ, qui servent de nourriture aux souris et aux rats? La négligence, le malheur et le hasard ne peuvent-ils pas causer le même accident à des hosties entières?

IV. On expose aussi la chair et le sang du Seigneur au péril de pouvoir être le véhicule de la mort par des poisons; car on ne manque pas d'exemples de gens qui ont été empoisonnés en mangeant les signes consacrés; et n'est-ce pas un événement bien indigne de l'efficacité de la chair et du sang du Sauveur du monde, qui doivent être distribués pour donner la vie? Qu'on ne me dise pas que ce malheur tombe sur les accidents du pain et du vin seulement, et non sur la chair et le sang du Sauveur, qui ne peuvent ni être mêlés avec aucune chose, ni être touchés par aucun corps; car quoique en disent les catholiques, il est vrai que, selon leurs principes, partout où sont les accidents du pain et du vin, là est aussi la chair du Sauveur, et partout où est la substance de cette chair, là sont les accidents: tellement que rien ne peut être mêlé avec les accidents du pain et du vin qui ne soit en même temps mêlé avec la substance du Seigneur Jésus-Christ.

V. Mais cette doctrine est sujette à un inconvénient plus grand que tous les précédents; c'est que, par les lois de cette manducation corporelle, il faut que Jésus-Christ soit man-

gé par les profanes sans qu'il s'en puisse défendre. Il est certain que le Seigneur a plus d'horreur mille fois pour les impuretés morales que pour les autres; et néanmoins, selon les principes des catholiques, il faudra que le Seigneur Jésus-Christ soit mangé par un homme qui pourra être aussi méchant que le démon, par un homme qui aura sept esprits impurs, par un homme possédé par une légion de malins esprits. Ainsi le Saint-Esprit, inséparable de la chair de Jésus-Christ, se trouvera dans une caverne de brigands, dans un antre de démons. Ainsi il y aura communication entre Jésus-Christ et Bélial, entre la lumière et les ténèbres, entre le temple de Dieu et le temple de l'idole.

VI. Par cette théologie, on arrache le Seigneur Jésus-Christ de dessus le trône de sa gloire pour le rejeter dans l'ignominie, dans la bassesse, et dans un anéantissement plus grand que celui où Dieu l'avait mis dans le berceau et dans le tombeau.

VII. Voilà l'idée de cette manducation corporelle. Les catholiques ne l'oseraient nier; mais ils disent que le chrétien ne se doit pas faire une affaire de ces difficultés ni un scandale de cet anéantissement, puisque il doit être accoutumé à voir et à concevoir son Dieu en de semblables états. Etait-il mieux, dit-on, dans le sein d'une femme où il a séjourné neuf mois au milieu de ces mêmes impuretés que vous exagérez avec tant d'excès? Un berceau, une croix, un sépulcre, des langes, une étable, des bêtes, croupir durant l'enfance dans l'ordure, être exposé toute sa vie aux infirmités inséparables de la nature humaine: tout cela, dit-on, ne forme-t-il pas l'idée d'un aussi grand anéantissement que peut être celui où le réduit la manducation corporelle? Je ne veux pas m'arrêter ici à disputer sur le plus ou sur le moins. Je le veux; c'est un aussi grand anéantissement. Mais quoi, n'est-ce pas assez au Dieu de gloire d'avoir été une fois humilié? *Ce qu'il est mort, il est mort une fois à péché; mais ce qu'il est vivant, il est vivant à Dieu*, dit l'Apôtre (Rom. 6, 10); c'est-à-dire que son anéantissement une fois achevé ne revient plus et ne doit jamais revenir. Pourquoi faut-il confondre les temps aussi bien que les états? Jésus-Christ a été dans le temps de son abaissement; il est dans le temps de sa gloire. Quelle raison y a-t-il de faire durer le temps de cet abaissement jusque à la fin du monde?

VIII. On dit que le Seigneur Jésus-Christ est comme les rayons du soleil qui entrent et pénètrent dans tous les lieux les plus sales, et qui n'en rapportent aucune souillure. Je ne nie pas cela, et je n'ai pas prétendu prouver que Jésus-Christ pût contracter quelque souillure adhérente par la manducation corporelle. Mais quoique le Seigneur ne soit pas souillé, il est pourtant abaissé et humilié par là; et je soutiens encore une fois, qu'il est sorti de son anéantissement pour n'y rentrer jamais. Je ne saurais me satisfaire de ce qu'on ajoute qu'il demeure toujours

glorieux dans le ciel, et qu'en descendant sur les autels il n'abandonne pas le trône de sa gloire. Je soutiens que c'est une nouvelle absurdité qui ne remédie point aux autres. C'est une nouvelle absurdité : car n'est-ce pas une chose tout à fait opposée aux lumières du bon sens, de concevoir un même corps, en même temps au ciel sur un trône glorieux et sur la terre dans le dernier abaissement; là-haut commandant aux anges, ici-bas en état de ne se pouvoir défendre contre les plus faibles animaux? Je dis aussi que cette absurdité ne remédie pas aux autres; car enfin, quoique le Seigneur demeure glorieux dans un lieu, il ne laisse pas d'être anéanti dans l'autre. Si un prince pouvait être dans deux lieux tout à la fois, bien que dans l'un on lui rendit tous les honneurs qui seraient dus à son caractère, si dans l'autre lieu on tirait son corps à quatre chevaux, et qu'on le trainât à la voirie, en serait-il moins vrai que ce prince aurait été cruellement et indignement traité? Et si les princes regardent même comme de grands outrages les indignités qui se font à leurs statues et à leurs images, pourquoi ne regarderions-nous pas l'anéantissement qui arriverait à Jésus-Christ dans son être sacramental, comme un véritable abaissement de Jésus-Christ, si cet être sacramental était le vrai corps du Seigneur?

RÉPONSE.—Deux motifs nous ont engagé à rapporter tout au long cette objection d'un auteur calviniste. Le premier est d'empêcher qu'on ne nous reproche de déguiser ou d'affaiblir les difficultés de nos adversaires. Le second est que l'auteur de cette objection nous fournit lui-même de quoi la réfuter : car après avoir exposé toutes les prétendues indécences que traîne après soi la manducation orale et qui réduisent Jésus-Christ dans un état d'humiliation et d'anéantissement, il a senti qu'on pouvait lui faire les mêmes difficultés par rapport, non seulement aux mystères d'un Dieu incarné dans le sein d'une femme, d'un Dieu couché dans une crèche, d'un Dieu expirant sur une croix, d'un Dieu gisant dans un tombeau, d'un Dieu porté par le démon sur une montagne; mais encore aux conséquences de l'immensité de Dieu, qui, présent partout, est dans la boue, dans l'ordure, dans l'enfer, dans l'âme la plus scélérate, dans le plus insigne réprouvé, dans le plus horrible démon. Il n'ignorait pas que les païens et les anciens hérétiques ont proposé contre les dogmes de la foi des objections semblables, et que les saints pères s'en sont moqués comme d'une manière de raisonner inepte et ridicule; qu'ils ont fait voir que ces indécences ne sont qu'apparentes, que ces humiliations et anéantissements d'un Dieu fait homme, et dès lors sujet à toutes les misères des hommes, étant volontaires et libres de sa part, ne diminuent pas sa grandeur, n'abaissent pas sa majesté, mais rehaussent sa bonté, signalent son amour pour nous : que comme la divinité ne reçut ni blessure ni flétrissure par les plaies et les opprobres

que l'humanité souffrit en la passion de Jésus-Christ, de même, quoique les espèces du sacrement soient rompues, altérées, mangées par les méchants, ou par les plus vils animaux, la gloire du Fils de Dieu garantit son corps impassible des injures, dont les ennemis de la foi prétendent qu'il est deshonoré, mais dont dans le fond il ne souffre aucun désavantage, ni dans sa personne propre, ni dans son âme, ni dans son corps; que comme, si quelqu'un jette au feu un diamant enfermé dans une boîte, la boîte se consume, et le diamant reste en son entier; comme l'ange qui apparut à Moïse ne fut ni piqué ni brûlé dans le buisson ardent où il était; comme les splendeurs de la Divinité, présente partout, n'ont point de part à la souillure des lieux où elle est; et comme les rayons du soleil ne sont pas moins purs sur les cadavres les plus hideux que sur les plus belles fleurs, de même le corps glorieux de Jésus-Christ, en quelque lieu qu'il soit, ne reçoit aucune impression capable de ternir le lustre de son inaltérable pureté.

L'auteur calviniste savait tout cela, et c'est ce qui l'a contraint de dire qu'il n'a pas prétendu prouver que Jésus-Christ pût contracter quelque souillure adhérente par la manducation corporelle; mais, atouje-t-il, quoique le Seigneur ne soit pas souillé, il est pourtant abaissé et humilié par là, et je soutiens qu'il est sorti de son anéantissement pour n'y rentrer jamais : et je ne saurais me satisfaire de ce qu'on répond qu'il demeure toujours glorieux dans le ciel, et qu'en descendant sur les autels, il n'abandonne pas le trône de sa gloire. Je soutiens que c'est une nouvelle absurdité : car n'est-ce pas une chose tout à fait opposée au bon sens, de concevoir un même corps en même temps au ciel sur un trône glorieux, et sur la terre dans le dernier abaissement; là-haut commandant aux anges, ici-bas en état de ne pouvoir se défendre contre les plus faibles animaux?

Pour convaincre cet auteur qu'il n'y a en cela nulle absurdité, faisons-lui les questions suivantes. L'âme de Notre-Seigneur et sa divinité ne règnent-elles pas dans le ciel? N'y occupent-elles pas un trône glorieux? N'y commandent-elles pas aux anges? Et toutefois ne sont-elles pas dans le dernier abaissement sur la terre, où on les outrage par des blasphèmes et des impiétés, par des sacrilèges et des attentats injurieux à la sainteté des temples qu'on souille, qu'on profane, qu'on brûle, qu'on réduit en cendres, sans que Notre-Seigneur les défende, ni contre les hommes qui viennent ainsi l'insulter jusque dans sa propre maison, ni contre les plus faibles animaux qui la salissent par leurs ordures? Que cet auteur réponde à nos questions; sa réponse sera la nôtre à ses objections. Il dit que Jésus-Christ est abaissé, humilié par la manducation orale et par ses suites. Nous en convenons; mais ne convient-il pas lui-même que Jésus-Christ, quoique ne mourant plus (Rom. 6, 9), quoique tout resplendissant de gloire dans le ciel, ou les anges le louent, est non seulement hu-

milié, abaissé, mais déshonoré, mais *soulé aux pieds* (Hebr. 10, 29) sur la terre, où les hommes pécheurs le *crucifient derechef, et le couvrent d'ignominie* (Ibid. 6, 6) ? Qu'il soit donc lui-même couvert de confusion, en se voyant percé des propres traits qu'il a lancés contre nous.

Afin de le confondre davantage, n'omettons pas une réflexion aussi propre à dé tromper les âmes incrédules, pour qui les profonds abaissements de Jésus-Christ dans l'Eucharistie sont une occasion de scandale, qu'à consoler les âmes pieuses, pour qui ils sont un sujet d'affliction. Que les unes et les autres les comparent aux humiliations prodigieuses du Fils de Dieu dans les mystères de son incarnation et de sa passion. Que se souvenant de cette maxime évangélique, *Qui s'abaisse sera exalté* (Matth. 43, 12), elles considèrent que plus Jésus-Christ s'y est abaissé au-dessous de toutes les créatures et jusque au néant même, plus *Dieu l'a élevé en gloire* (Philip. 2, 9), lui donnant un nom au dessus de tout nom, un nom que les anges adorent, que les démons redoutent, que tant de millions d'hommes qui ont existé, qui existent, qui existeront, ont invoqué, invoquent, invoqueront, comme le seul par qui ils puissent être sauvés. Qu'elles considèrent avec admiration que pour un peuple qui a refusé de le reconnaître, combien de nations il a soumises à son empire ! Pour un disciple qui l'a trahi, pour un apôtre qui l'a renié, pour un roi qui s'en est moqué, combien de martyrs qui l'ont confessé, de saints qui l'ont glorifié, de monarques et d'empereurs qui ont mis à ses pieds leurs sceptres et leurs couronnes ! Pour une croix à laquelle il a été attaché comme à un instrument d'ignominie et de supplice, combien de temples érigés en son honneur, d'autels consacrés à son culte, de monuments publics où cette même croix, cet objet autrefois d'horreur, s'attire les tendres respects, les profonds hommages des habitants de l'ancien et du nouveau monde ! Qu'elles considèrent encore que si Jésus-Christ est déshonoré dans l'Eucharistie par les blasphèmes des infidèles et des hérétiques, par les irrévérences scandaleuses et les communions sacrilèges des catholiques ingrats et hypocrites, il y est aussi honoré par les adorations d'une multitude innombrable de vrais fidèles, par les sentiments d'humilité, de confiance, d'amour, de reconnaissance avec lesquels ils reçoivent son sacré corps, et assistent tantôt au saint sacrifice, où le souvenir de sa mort, endurée pour leur salut, excite la tendresse de leur dévotion ; tantôt aux offices divins, où sa présence redouble leur recueillement ; tantôt aux processions solennelles et particulièrement à celles de la fête du vénérable Sacrement, où l'Eglise le porte publiquement et le fait suivre de tout le peuple avec des cantiques de louange et des chants d'allégresse.

Elle le porte ainsi non seulement, comme dit le saint évêque de Genève, pour lui faire une réparation authentique de tous les opprobres qu'il souffrit dans les rues de Jérusalem

lorsque il fut traîné de tribunal en tribunal, mais encore, comme s'exprime le grand cardinal Duperron, pour lui faire honneur, mais un honneur éclatant de toutes les victoires qu'il a remportées sur l'hérésie et sur l'infidélité dans le sacrement de son corps. On ne le portait pas de la sorte autrefois parce qu'il n'y avait pas eu encore sur ce mystère d'erreurs capitales dont il eût triomphé ; mais depuis qu'il s'est élevé des hérésiarques pour le combattre, depuis qu'il y a eu des hommes conjurés contre la présence réelle, et que par la force de sa parole il les a foudroyés et terrassés, l'Eglise s'est cru obligée de lui en ordonner un triomphe. Elle a aussi approuvé et autorisé le pieux établissement de son adoration perpétuelle, qui se fait avec tant d'édification dans plusieurs diocèses, spécialement dans celui-ci. Plût à Dieu que tous les autres l'imitassent dans cette pratique, et qu'elle devint générale et universelle, afin que, comme la bonté infinie du Verbe incarné le fait en tout temps, en tout lieu, se sacrifier, s'humilier, se réduire presque à rien en faveur des hommes, avec qui il fait ses délices d'habiter (Prov. 8, 31) ; de même les hommes s'efforcent en tout temps, en tout lieu, de relever, d'honorer la continuité de ses abaissements par leurs hommages continuels, et de réparer par les humbles prosternations de leurs corps, et encore plus par les douloureux sentiments de componction de leurs cœurs, les attentats commis contre sa personne dans ce mystère, et qu'ainsi la profondeur de son humiliation serve à rehausser la grandeur de sa gloire !

QUATRIÈME OBJECTION. — Une de ces vérités éternelles, qui servent d'éléments à la raison, est que la partie est moindre que le tout. Or, selon la doctrine de la transsubstantiation, dit J. J. Rousseau dans sa lettre à Mgr. l'archevêque de Paris, lorsque Jésus fit la dernière cène avec ses disciples, et qu'ayant rompu le pain il le donna à chacun d'eux, il est clair qu'il tint son corps entier dans sa main ; et s'il mangea lui-même du pain consacré, comme il put le faire, il mit sa tête dans sa bouche. Voilà donc bien clairement, bien précisément la partie plus grande que le tout, et le contenant moindre que le contenu.

RÉPONSE. Si quelqu'un disait à J. J. Rousseau : Votre corps est moindre que votre tête, je le démontre. Votre corps actuel est le même que celui que vous aviez au moment de sa formation dans le sein de votre mère. Or ce corps au moment de sa formation était moindre que votre tête actuelle. Donc il est encore moindre ; et voilà bien clairement, bien précisément la partie plus grande que le tout. Que répondrait-il à ce pitoyable argument ? Il le traiterait de sophisme, comme attribuant au corps considéré dans un certain état ce qui ne lui convient qu'à l'égard d'un autre état ; parce qu'encore que le corps d'un homme fait soit le même que celui qu'il avait étant enfant, son état toutefois n'est pas le même. Ainsi quoique le corps sacramentel que Jésus-Christ est sup-

posé avoir mangé fût le même, quant à la substance, que celui qui paraissait aux yeux des apôtres, il n'était pas toutefois dans le même état. Il était ou privé de toute étendue, ou réduit à la petitesse extrême de la dernière parcelle sensible d'une hostie : n'ayant donc pas l'étendue qu'avaient la main et la bouche de Jésus-Christ, il pouvait être mis en l'une et en l'autre, sans que le contenant fût moindre que le contenu, et la partie plus grande que le tout. Cette preuve courte, mais claire, fait voir que l'objection de J. J. Rousseau n'est qu'un jeu frivole de son imagination qu'il confond avec sa raison, lorsqu'il dit : *A qui croirai-je par préférence, de Dieu qui m'apprend par la raison des vérités éternelles, ou de vous qui m'annoncez de sa part une absurdité ? L'on ne peut autoriser une absurdité sur le témoignage des hommes... Ce serait soumettre à l'autorité des hommes l'autorité de Dieu parlant à ma raison... Je croirai plutôt à la magie que de croire des choses contre la raison* (1). Cette absurdité qu'il suppose réelle (sans le prouver) n'est qu'imaginaire, ou tout au plus qu'apparente ; et cette apparence doit céder à l'autorité non seulement de Dieu parlant à la raison, mais encore de la raison, qui annonce qu'au fond rien n'est plus raisonnable que de préférer le témoignage infallible de la vérité même au rapport trompeur des sens et aux fausses lueurs d'une vaine philosophie (Coloss. 2, 8), dont les tours séduisants et les paralogismes capiteux ressemblent aux prestiges et aux illusions de la magie.

Ce philosophe anti-chrétien ne mérite-t-il pas que nous lui appliquions ces paroles que S. Paul dit au magicien Elymas, qui sur le champ devint aveugle : *O homme plein de tromperie, enfant du démon, ennemi de toute justice, ne cesseras-tu point de pervertir les voies droites du Seigneur* (Act. 13, 10) ? Mais sans lui en faire l'application, gémissons sur son aveuglement spirituel ; prions le Père des lumières de l'éclairer en faisant tomber de ses

(1) *Emile*, t. 3, p. 140, 113, et 145. *Lettres*, page 106.

yeux les écailles d'une orgueilleuse prévention qui l'empêche de voir la vérité. Puisse-t-il en devenir le défenseur, et consoler autant l'Eglise par les fruits édifiants de sa conversion qu'il l'a contristée par les scandaleux éclats de son apostasie ! La transsubstantiation qu'il refuse de croire n'est pas une chose contre la raison. Les difficultés philosophiques qu'on lui oppose sont faciles à résoudre dans la nouvelle explication de M. de Lignac, et dans celle du théologien dont on a parlé ci-dessus (Col. 1100). L'une et l'autre supposent, il est vrai, la permanence de la matière du pain et du vin transsubstantiés ; mais les défenseurs de cette permanence, soutenue par d'anciens et de nouveaux théologiens, allèguent en sa faveur des motifs qu'ils jugent bien propres à montrer que loin d'être opposée à la foi, elle s'accorde beaucoup mieux que l'opinion contraire avec les expressions de l'Ecriture, des saints pères, des conciles et des prières de l'Eglise. On réfute aisément par son moyen la principale objection que les incrédules font contre la transsubstantiation ; en accusant les catholiques de nommer à tort *conversion* ce qui n'est que *substitution* du corps et du sang de Jésus-Christ au pain et au vin. Si cette simple substitution, comme ils le disent, ne peut, sans bouleverser l'idée des choses et la signification des mots, être nommée *conversion*, *changement*, à plus forte raison ne peut-elle pas être appelée proprement *transsubstantiation*, puisque ce mot signifie de toutes les conversions la plus grande, de tous les changements le plus complet, qui est celui de la substance ou nature d'une chose en celle d'une autre. Cependant le Concile de Trente (Sess. 13, c. 2) a défini que l'action qui s'opère dans l'Eucharistie est appelée très-proprement *aptissime*, *transsubstantiation*. Ils sont toutefois contraints d'avouer que cette objection qu'ils croient insoluble, dans le sentiment de Bellarmin, se résout sans peine dans celui de Durand. Il faut donc aussi qu'ils avouent, selon les principes ci-devant établis (Col. 1150 et suiv.), qu'elle n'autorise pas leur incrédulité.

Troisième partie.

DES ESPÈCES EUCARISTIQUES.

XIX. Diverses opinions théologiques sur les espèces. — Qu'est-ce que ces espèces lorsque le corps de Jésus-Christ est dans le sacrement ? Que deviennent-elles lorsqu'il n'y est plus ? Deux questions sur lesquelles vous n'ignorez point, mes chers frères, que les sentiments des théologiens sont différents. Nous nous bornerons à vous en rappeler les principaux. Le premier est de ceux qui soutiennent que tout ce qui tombe sous les sens dans l'Eucharistie, savoir, l'étendue, la figure, la couleur, l'odeur, la saveur, est quelque chose de réel et qui existe hors de nous,

sans sujet d'inhésion, et à qui ils donnent le nom d'*accident absolu*. Plusieurs n'en admettent qu'un seul qui, selon eux, est la *quantité* ou l'*étendue externe*, et ils veulent que cet accident absolu soit le sujet de tous les autres qu'ils appellent *accidents modaux*. Qu'entendez-vous, leur demande un auteur moderne, par cette *quantité* du pain et du vin, laquelle n'est ni le pain ni le vin ? 1° Est-ce la dernière superficie de chaque élément du pain et du vin ? Mais cette dernière superficie est de la substance du pain et du vin, c'est la substance du pain et du vin qui aboutit jusque

à tels points de l'espace, et qui cesse et finit à ces points de l'espace; 2° Est-ce l'espace même où est le pain et le vin? Mais cet espace existait avant les accidents du pain et du vin, et il existe encore après les accidents du pain et du vin: cet espace n'est donc rien du pain et du vin. 3° Est-ce quelque qualité occulte du pain et du vin, résidant dans ces corps, sensible dans ces corps et séparable de ces corps? Mais la saine philosophie a enfin victorieusement pros crit et exterminé ces misérables rêveries qu'enfanta stupidement, dans des siècles d'ignorance et de barbarie, le génie gothique ou arabe, et elle n'admet et ne reconnaît plus dans les divers corps que la seule matière différenciée par ses modifications de figure et de mouvement. 4° Qu'est-ce donc qu'on entend et qu'on doit entendre par cette quantité radicale? Rien, rien du tout; un mot vide de sens, que l'ignorance adopte mystérieusement, sans lui attacher aucune idée et aucun objet. Donc cette quantité radicale doit être bannie du sol philosophique. Ainsi s'exprime cet écrivain, qui ne paraît point avoir assez ménagé ses termes en parlant avec un air de mépris d'une opinion respectable par le savoir, l'autorité, la multitude de ses défenseurs, qui mettent à leur tête S. Basile et S. Thomas, *génies non gothiques ni arabesques, non ignorants ni stupides*, mais esprits supérieurs et ne cédant pas en connaissances même naturelles aux plus savants philosophes de la Grèce.

M. Péliisson, l'un des meilleurs auteurs du dernier siècle, parle d'une manière plus convenable, en disant (1) que les théologiens qui ont employé cette distinction de *substance* et d'*accidents* l'ont empruntée de Platon et d'Aristote, pour mettre hors d'équivoque les termes communs; qu'ils ont compris qu'en ce qu'on appelle *pain* il y a quelque chose d'invisible et d'impalpable qui ne tombe par lui-même sous aucun de nos sens, et qu'ils appellent *substance*; quelque chose au contraire de visible et de palpable qui revêt et environne cette substance et qui tombe sous les sens, et ils le nomment *accidents*. Otez, disent-ils, l'une après l'autre toutes les qualités ou accidents dont cet invisible et impalpable du pain est revêtu, vous ne lui ôtez rien de son être, et c'est toujours du pain. Si vous en ôtez au contraire cet être invisible et impalpable que les qualités ou accidents vous font connaître, vous lui ôteriez le nom et l'être de pain. En cet objet donc qu'on appelle communément *pain* il y avait je ne sais quoi d'invisible et d'impalpable qui faisait son être et qui soutenait tout le reste, comme une clé cachée dans la voûte sans y paraître; la même main qui avait fait tout l'assemblage a été cette clé de pierre pour y mettre une clé d'or ou de pierrerie aussi cachée que la première. L'invisible et l'impalpable du pain n'y est plus, mais un autre invisible et impalpable infiniment plus précieux y est en sa place. La merveille est grande, mais où est la contradiction formelle dans cette pensée et dans la volonté de Dieu? Nous le di-

sons hardiment: dès que vous réduisez ce miracle à un invisible ôté et à un invisible mis en sa place, il est impossible que cela soit impossible à celui qui peut tout; qui avait tout fait, tant le visible que l'invisible; qui avait lié l'un à l'autre, et pouvait aussi facilement ne les pas lier ou les délier l'un d'avec l'autre quand il lui plairait. Vous nous objectez que la substance corporelle ne se peut séparer de ses accidents; mais qui vous l'a dit? Étiez-vous du conseil de Dieu quand il tirait du néant les accidents et les substances? Avez-vous formé et prescrit toute l'essence des choses et marqué avec lui les bornes précises du spirituel et du corporel pour savoir s'ils n'ont pas l'un et l'autre un être qui ne tombe point sous les sens, quoique dans l'ordre de la nature il ait assujéti le corporel à y tomber par tout ce qui l'environne, comme il a quelquefois, dans un ordre supérieur, fait tomber le spirituel sous les sens par l'extérieur emprunté dont il lui a plu de l'environner?

Pour bien entendre la pensée de plusieurs de ces théologiens, rappelez-vous, mes chers frères, ce que nous vous avons dit (*Col. 1000*), dans la première partie de cet ouvrage, touchant les éléments de la matière: êtres simples dont aucun pris séparément n'est corps, mais qui pris collectivement par leur assemblage, par leur juxtaposition ou contiguïté, par la combinaison de leurs nombres, par la diversité de leurs mouvements et de leurs figures, forment les corps et en constituent la nature particulière et les différentes propriétés de chacun d'eux, et sont cause physique ou morale, ou occasionnelle des sensations de nos âmes selon des lois (1) que Dieu a librement établies; êtres tout à la fois simples et matériels, dont l'existence ne satisfait pas l'imagination, mais contente la raison et ne blesse nullement la foi (2). Êtres

(1) Ces lois peuvent être comparées à celles qui ont été arbitrairement établies par rapport aux lettres de l'alphabet, ou aux chiffres qui, selon les différentes manières de les arranger relativement à la prononciation, ou à l'écriture, ou au calcul, produisent dans les organes différentes impressions, et dans l'âme diverses pensées, diverses affections.

(2) On a tort d'objecter contre l'opinion qui admet des êtres simples matériels qu'elle affaiblit les preuves de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme; car, 1° de ce que des êtres matériels sont simples il ne s'ensuit pas qu'ils soient pensants ou capables de penser (a).

2° Quand même chacun d'eux penserait, les matérialistes n'en pourraient rien conclure en faveur de leur système qui fait naître la pensée de certains petits corps déliés, subtils et fort agités, mais toutefois composés de parties d'étendue, contre lesquelles les preuves de l'immortalité de l'âme, essentiellement une et indivisible, conservent toute leur force.

3° Il en faut dire autant des preuves de l'immortalité prises de la nature de l'âme essentiellement simple et dès lors incorruptible, douée d'intelligence et de liberté, capable de connaître Dieu et de l'aimer toujours, susceptible par ces deux voies d'un bonheur immense, éternel, dont elle a un désir nécessaire et naturel, que l'auteur de la nature lui aurait inutile

(1) Voyez *Traité de l'Eucharistie*, p. 107.

(a) Voyez ci-dessus, col. 1074.

indifférents d'eux-mêmes à exister d'une manière *extensive*, qui les plaçant de file, à la suite les uns des autres, fait qu'ils répondent à différentes portions de l'espace et qu'ils forment une continuité visible et palpable, ou d'une manière *compénétrative* qui sans aucune *extra-position* les fait répondre au même point d'espace, et les rend invisibles et impalpables. Êtres susceptibles de la *reproduction* qui leur donne une présence *simultanée* en plusieurs lieux, et semblable à celle de Dieu partout, et de l'âme dans la totalité et en chaque partie de son corps; une présence multipliée qui, lorsque ces lieux où ils sont reproduits sont contigus, renferme une espèce de *continuité*, parce qu'il n'y a aucune interruption entre leur existence dans un de ces lieux et leur existence dans les

ment et follement imprimé, s'il ne l'avait pas créée immortelle.

4° Il lui a aussi imprimé l'idée ou le penchant qui la porte à juger que tous les corps qui sont animés ne pensent pas. Le consentement unanime de tous les hommes qui, dans tous les siècles, dans tous les pays du monde, ont fait ce jugement, et ont regardé la matière des corps (cendre et poussière) comme quelque chose de très-vil et de fort inférieur à la dignité des esprits, ou principes intelligents, paraît être un indice certain que cette idée, ce penchant ne vient pas des préjugés de l'éducation ni des égarements de la passion. « J'ai lu en quelque livre, je ne me souviens plus du livre ni de l'auteur (a) une réflexion qui me frappa. Demandez, disait le judicieux écrivain, demandez à un enfant si sa poupée pense juste, il se moquera de vous; demandez-lui, en lui montrant une montre, s'il ressemble à cette machine, il rira: la nature parle, elle n'est pas encore corrompue. »

5° Les Encyclopédistes eux-mêmes (*Tome 15, p. 27*), après avoir dit que par le sens commun on entend la disposition que la nature a mise dans tous les hommes, ou manifestement dans la plupart d'entre eux, pour leur faire porter, quand ils ont atteint l'usage de la raison, un jugement commun et uniforme, sur des objets différents du sentiment intime de leur propre perception: jugement qui n'est point la conséquence d'aucun principe antérieur, citent pour exemple de jugement ainsi dicté par le sens commun, celui-ci: *Il se trouve dans moi quelque chose que j'appelle intelligence, et quelque chose qui n'est point intelligence, et qu'on appelle corps.*

6° Les mêmes auteurs (*Tome 1, p. 340*), après avoir rapporté les preuves de l'immortalité de l'âme, tirées en partie du mélange confus des biens et des maux, qui obscurcit ici-bas l'économie de la Providence par rapport aux actions morales, et d'où ils concluent qu'il faut qu'il y ait pour les âmes des hommes, au delà de cette vie, un temps où la sagesse de Dieu se manifeste à cet égard, où sa providence se développe, où sa justice éclate par le bonheur des bons et par les supplices des méchants: « Ces preuves bien méditées, disent-ils, forment en nous une conviction à laquelle il n'y a que les seules promesses de la révélation qui puissent ajouter quelque chose. » Nos prétendus esprits forts poussés à bout, croient se tirer d'affaire, en répondant qu'ils n'ont aucune idée ni d'esprit, ni de corps, ni de vertu, ni de vice, ni de justice, ni de sagesse, c'est-à-dire qu'ils se réduisent à la condition de bêtes, qu'ils s'aveuglent volontairement, qu'ils renoncent aux lumières de la raison et du sens commun, parce que les lumières de la raison et du sens commun les condamnent.

autres, mais continuité insensible, parce que selon les lois que Dieu a librement établies, les êtres matériels ne tombent sous nos sens, n'excitent de sensation ou d'impression dans nos organes ou nos âmes, que lorsque ils existent d'une manière extensive; cette continuité cependant, quoique invisible, n'en est pas moins réelle en soi et n'en existe pas moins hors de nous et indépendamment de notre pensée que la continuité visible; car, soit que nous y pensions, soit que nous n'y pensions pas, il est également vrai que ces êtres compénétrés et reproduits en des lieux qui tiennent ensemble sans interruption y existent avec cette sorte de continuité qui leur donne une multitude de rapport extrinsèques, dépendants des dispositions locales.

En supposant donc que tous les êtres simples qui composent le corps de Jésus-Christ sont ainsi compénétrés et reproduits dans tous les points de l'espace occupé par une hostie, ils y auront une continuité réelle, quoique invisible et impalpable, qui ne leur est pas essentielle, puisque ils peuvent exister séparément en des lieux non contigus, et qu'alors ils ne formeraient point une suite continue. Elle leur est donc accidentelle: elle leur est aussi inhérente, non comme une entité physique, mais comme une manière particulière d'exister qui leur est propre et qui leur appartient; de sorte qu'en conséquence ils ont, à l'égard des corps qui les environnent, des rapports de distance ou de proximité qu'ils n'auraient pas sans elle. La continuité visible et palpable qui leur appartient et leur donnerait ces divers rapports, s'ils existaient d'une manière extensive, leur serait en ce cas inhérente dans le même sens que l'on vient de dire, et leur serait accidentelle pour la même raison, parce qu'ils sont indifférents de leur nature à l'avoir, ou à ne la pas avoir.

Or cette continuité, soit visible et palpable, soit invisible et impalpable, peut être nommée *quantité*; elle peut aussi, selon plusieurs théologiens, être regardée comme le sujet d'inhésion de quelques accidents modaux et de quelques espèces ou apparences, mais non point de toutes; et c'est là, suivant les Encyclopédistes (*Tome 16, p. 563*), l'opinion du P. Maignan qu'ils font ainsi parler. On doit, dit-il, distinguer dans les corps deux sortes d'apparences. Il y en a qui appartiennent à la substance corporelle, comme le mouvement, la figure, la dureté, l'impénétrabilité; et il y en a d'autres qui ne lui appartiennent pas, comme la couleur, la saveur, l'odeur. La première espèce d'apparence qui appartenait à la substance du pain, et qui l'affectait avant la consécration, demeure sans le pain après la consécration. Elles ont pour sujet d'inhésion le corps de Jésus-Christ; elles résident en lui, et elles y sont attachées. Le corps de l'Homme-Dieu prend la place du pain, et il est revêtu de toutes les apparences qui appartenait à la substance du pain. Il est sujet au mouvement dont le pain était susceptible; il a la même figure, il peut être touché, il empêche le passage d'autres corps, et

(a) Lettre du P. Tournemine sur l'immortalité de l'âme. *Mémoires de Trévoux*, ann. 1755, page 1918.

il résiste à l'effort des impressions corporelles. La seconde espèce d'apparence qui n'affectait pas la substance du pain avant la consécration, demeure sans le pain après la consécration. Elles n'existent pas dans le corps de Jésus-Christ, elles n'existent que dans notre âme, et n'ont pas d'autre sujet d'inhésion. Dieu, dit cet auteur, peut par lui-même, et sans le secours d'aucune cause occasionnelle, rendre présent à notre esprit la couleur et la saveur du pain, et c'est ce qu'il opère dans le sacrement de l'Eucharistie. Quoiqu'il n'y ait plus ni pain ni vin après la consécration, Dieu remue par lui-même nos organes de la même manière que le pain et le vin les remuaient avant qu'ils fussent consacrés : l'ébranlement du nerf optique produit en nous la perception de la même couleur, et l'ébranlement de l'organe du goût produit également en nous la sensation de la même saveur. Dans le cours ordinaire de la nature, on ne peut avoir présentes aux yeux les apparences du pain et du vin, sans qu'il y ait réellement devant nos yeux du pain et du vin ; mais dans l'ordre surnaturel, Dieu peut exciter en nous la perception des apparences du pain et du vin, quoiqu'il n'y ait hors de nous ni pain ni vin ; et c'est précisément en ce point que consiste le miracle du sacrement de l'Eucharistie (1).

L'auteur des *Eléments de métaphysique* distingue aussi deux sortes d'accidents. On appelle, dit-il, accidents modaux, les différentes modifications ou les différentes manières d'être d'une substance, lesquelles ne peuvent ni exister, ni être conçues que dans la substance qu'elles modifient. Telles sont dans un pain non consacré la figure du pain, la couleur du pain, la saveur du pain, l'ubication du pain qui, en tant que modifications du pain, n'existent et ne peuvent exister sans le pain, ne se conçoivent et ne peuvent se concevoir que dans le pain.

On appelle accidents absolus les espèces ou apparences eucharistiques qui existent sans la substance du pain, et hors de la substance du pain, quelle que soit la nature de ces espèces ou apparences, sur laquelle la foi ne nous apprend rien, et sur laquelle elle laisse conjecturer et disputer les philosophes catholiques.

Il y a cette différence essentielle entre les

accidents modaux et les accidents absolus ; savoir que les accidents modaux sont un état réel et physique, ou une manière d'être réelle et physique de la chose qu'ils modifient, et à laquelle ils sont inhérents, au lieu que les accidents absolus ne sont qu'un état apparent, ou une manière d'être apparente de la chose qu'ils semblent modifier intrinsèquement, et qu'ils ne modifient pas réellement en elle-même. La figure d'une hostie non consacrée, en tant qu'accident modal, est la manière dont cette hostie est réellement et intrinsèquement terminée en elle-même et dans toutes ses faces : la figure de la même hostie, en tant qu'accident absolu, est la manière dont cette hostie paraît à mes yeux terminée dans toutes ses faces, soit qu'elle soit ainsi réellement terminée en elle-même, soit qu'elle ne le soit pas, ou qu'elle ne le soit qu'en apparence. Suivant ces notions, les espèces formelles du P. Maignan sont des accidents absolus. Mais ce n'est point là l'idée qu'on attache communément à ces mots : dans le langage ordinaire des philosophes et des théologiens, ils signifient quelque chose de réel qui, essentiellement distingué de la substance du pain et du vin, existe séparément d'elle, hors de nous, c'est-à-dire hors de nos organes et de nos âmes.

M. Dupin, dans son histoire de l'Eglise (Tome 3, page 52) fait mention d'une dispute qui s'éleva dans le neuvième siècle. On s'avisa de demander si quelque partie de l'Eucharistie était sujette à être rejetée comme une partie des autres aliments. Ceux qui soutinrent l'affirmative furent appelés du nom odieux de *Stercoranistes*. Il remarque que pour bien entendre l'état de la question, l'on doit faire attention que l'Eucharistie consiste en deux choses ; l'une intérieure et cachée, l'autre extérieure et visible. L'intérieure est la divinité, l'âme, le corps, le sang de Jésus-Christ, qui sont d'une manière insensible dans le sacrement ; l'extérieure consiste dans les espèces sensibles du pain et du vin dont il n'y a que les apparences qui restent après la consécration. Il rapporte ensuite les différentes opinions des saints pères et des théologiens. Origène décide que cet aliment consacré par la prière et par la parole de Dieu passe dans le ventre et va au retrait quant à ce qui regarde la matière dont il est composé, et non pas quant à ce qu'il a été fait par la prière. L'auteur du Sermon sur l'Eucharistie (1), qui est dans le cinquième tome des œuvres de S. Chrysostôme, assure le contraire. S. Jean Damascène (2) a embrassé ce dernier sentiment. Paschase dit qu'il ne faut pas s'embarrasser de cette question. Ratramne soutient que le corps invisible de Jésus-Christ ne peut être sujet à la condition des autres aliments ; mais il croit que les espèces visibles y sont sujettes. Amalarius (3) propose la question, mais ne la décide pas, et laisse à douter si le corps de

(1) Il est bon d'observer, avec un défenseur du père Maignan que, selon cet auteur, l'action d'un objet destinée à faire impression sur les sens n'est pas son espèce précisément à cause que c'est l'action de cet objet, mais seulement à cause que cette action est destinée de sa nature à le représenter. Ainsi toute action, toute impression, sur les sens qui leur représente un objet tel qu'il soit, est proprement l'espèce de cet objet représenté, quoiqu'elle ne soit peut-être pas son action ; et c'est alors qu'on dit que l'objet qui agit nous est représenté sous une espèce étrangère ; c'est ainsi que Jésus-Christ parut à la Madeleine sous les espèces d'un jardinier, et qu'il nous paraît tous les jours dans l'Eucharistie sous les espèces du pain ; c'est Jésus-Christ lui-même qui les imprime, ces espèces, et cependant elles sont formellement les espèces du pain, et non pas de Jésus-Christ, parce que c'est le pain qu'elles représentent et non pas Jésus-Christ. Journ. de Trévoux, an. 1710, t. 3, p. 1474.

(1) Chrysost., serm. 18 de Pœnitentia et Eucharistia.

(2) De Fide orthod. l. 4, c. 15.

(3) V. Mabil. préf. 1. 1. sec. 4. Ben.

Jésus-Christ est enlevé dans le ciel, ou réservé dans notre corps jusque au jour de la sépulture, ou exhalé en l'air, s'il sort du corps avec le sang ou par les pores; enfin s'il est sujet aux accidents des autres aliments. Raban (1) décide affirmativement que les espèces de l'Eucharistie sont sujettes à la condition des autres aliments. Mais d'autres auteurs ont cru que cela n'était pas convenable à la dignité du mystère, et qu'il était plus raisonnable de penser, ou que les espèces étaient anéanties, ou qu'elles étaient conservées à perpétuité, ou qu'elles se changeaient en sang et en chair, et non en humeurs ou en excréments. C'est le sentiment de l'anonyme cité par Eriger; et Eriger le soutient comme un dogme certain. Guitmont (2) et Alger poussent encore la chose plus loin et prétendent que les espèces de l'Eucharistie ne sont jamais ni pourries ni altérées, quoique elles le paraissent; qu'en cas que des rats les rongeaient ou qu'un homme voulût s'en nourrir, elles sont enlevées miraculeusement, et que du pain non consacré est mis à leur place par un prodige invisible. Ce sentiment, qui fut assez commun dans le neuvième siècle et dans les suivants, a été depuis rejeté par la plupart des théologiens, qui n'ont point douté que les espèces eucharistiques ne pussent se corrompre, être changées en une autre substance. Plusieurs ont enseigné que Dieu fait revenir la première substance du pain, ou qu'il en crée immédiatement une autre.

Quoi que il en soit de ces opinions théologiques, laissées à la liberté des écoles, et dont toutefois nous vous conseillons de choisir celles qui, sans prodiguer ou multiplier inutilement les miracles, montrent plus de respect envers le Très-Saint-Sacrement, il est certain que les espèces du pain étant les mêmes après la consécration qu'elles étaient avant, l'hérétique et l'incrédule en prennent occasion de former contre le dogme catholique plusieurs difficultés que nous allons exposer, et qui sont extraites mot à mot des auteurs les plus estimés parmi eux sur cette matière.

XX. Exposition et solution de plusieurs difficultés sur les espèces eucharistiques. — PREMIÈRE DIFFICULTÉ. 1^e Je demande, dit un docteur anglican (3), si quelqu'un a aujourd'hui ou a jamais eu une plus grande certitude de la vérité d'aucune révélation, que chacun n'en a de la fausseté de la transsubstantiation. Il serait bien difficile que personne tombât ou demeurât dans l'incrédulité, si tous les hommes avaient en faveur de la religion chrétienne la même évidence qu'ils ont contre la transsubstantiation, je veux dire une claire et invincible déposition des sens. Quiconque en est une fois venu à contredire le témoignage de ses sens; ou à en douter, doit renoncer à toute certitude;

car de quoi pourra-t-on être assuré, si on ne l'est pas de ce qu'on voit? Nos sens peuvent nous tromper en certaines circonstances; mais il n'y a point de faculté qui nous trompe si peu et si rarement. Lors même que quelqu'un de nos sens nous trompe, ce n'est qu'avec le secours de quelque autre sens qu'on le redresse.

2^e Supposé que l'Ecriture enseignât la transsubstantiation précisément dans les mêmes termes dont se sert le Concile de Trente, qui est-ce qui me prouvera que ces termes sont dans la Bible par quelque témoignage plus évident ou quelque argument plus fort que ceux que j'ai en main, pour lui démontrer que le pain et le vin demeurent tels après la consécration? Il ne peut en appeler qu'à mes yeux pour me convaincre que tels ou tels mots sont dans l'Ecriture: mais j'en appellerai avec autant de raison à plusieurs de ses sens qui le convaincront que le pain et le vin après la consécration sont les mêmes qu'ils étaient auparavant.

3^e Je demande encore si l'on peut raisonnablement s'imaginer que Dieu ait mis au nombre des dogmes de la religion chrétienne une chose qui renverse de fond en comble la principale preuve extérieure que nous ayons de la vérité de cette religion en général; je veux dire les miracles de Notre-Seigneur et de ses apôtres, dont la certitude dépend originairement de la certitude du témoignage des sens. Car si les sens de ceux qui disent qu'ils ont vu ces miracles se sont trompés, il se peut faire qu'il n'y ait point eu de miracles: par conséquent on a lieu de douter si cette preuve que Dieu nous a donnée de la vérité du christianisme est assez forte pour nous en persuader, supposé que la transsubstantiation fasse partie de la doctrine chrétienne; puisque chacun a une aussi grande certitude de la fausseté de la transsubstantiation que de la vérité de la religion chrétienne. Si la transsubstantiation fait partie de la doctrine chrétienne, elle doit être confirmée de la même manière que tout le reste, c'est-à-dire par des miracles: mais ce dogme est plus qu'aucun autre incapable d'être prouvé par un miracle; car s'il se faisait un miracle pour le prouver, la même assurance que chacun aurait de la vérité du miracle, il l'aurait aussi de la fausseté du dogme, c'est-à-dire une claire déposition de ses sens. Il n'y a que les sens qui nous assurent qu'un miracle a été fait pour nous persuader que *ce qu'on voit dans le sacrement n'est pas du pain, mais le corps de Jésus-Christ*; et les mêmes sens nous disent que *ce que nous voyons dans le sacrement n'est pas le corps de Christ, mais du pain*. Ainsi il y aura ici une nouvelle question à examiner, savoir quand est-ce qu'il faut s'en rapporter au témoignage des sens, ou lorsque ils déposent contre le dogme de la transsubstantiation, ou lorsque ils certifient la vérité du miracle fait pour le confirmer, puisque on a précisément la même preuve de la fausseté du dogme que de la vérité du

(1) Epist. ad Heribal., l. 33.

(2) De ver. Euchar., l. 2.

(3) M. Tillotson, archevêque de Cantorbéry, t. 3, p. 337.

miracle. De sorte que l'argument en faveur de la transsubstantiation et l'objection contre ce dogme étant dans un parfait équilibre, aucun des deux ne pourra l'emporter; et par conséquent la transsubstantiation ne saurait être prouvée même par un miracle, puisque ce serait prétendre *prouver à quelqu'un par une chose qu'il voit qu'il ne voit pas ce qu'il voit*. Ce raisonnement seul suffirait pour démontrer que la transsubstantiation ne saurait faire partie de la doctrine chrétienne, puisque il paraît par là que ce qui prouve l'une renverse en même temps l'autre, et que les miracles qui sont sans contredit la plus forte preuve extérieure de la vérité du christianisme sont au contraire la plus pauvre raison du monde pour établir la transsubstantiation; à moins qu'on ne dise que quelqu'un peut renoncer à ses propres sens en même temps qu'il s'y fie: car pour croire un miracle il faut nécessairement se fier à ses propres sens; et pour croire la transsubstantiation il faut au contraire y renoncer. Ainsi il n'y a jamais eu deux choses plus mal assorties que la doctrine du christianisme et la transsubstantiation, puisque elles sont diamétralement opposées et qu'elles se détruisent l'une l'autre: les miracles, qui sont la principale preuve de la doctrine chrétienne, étant fondés sur la certitude des sens, qui renverse entièrement et directement la transsubstantiation.

4^e Enfin que penserons-nous de l'argument dont Notre-Seigneur se servit après sa résurrection pour convaincre ses disciples qu'il était véritablement ressuscité, et que leurs sens n'étaient pas trompés par un esprit ou un fantôme? *Pourquoi êtes-vous troublés, leur dit-il, et d'où vient qu'il s'élève des pensées dans vos cœurs? Voyez mes mains et mes pieds; c'est moi-même: touchez-moi, regardez-moi bien; car un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'ai* (Luc. 24, 38, 39). Or si nous supposons avec l'Eglise romaine que le dogme de la transsubstantiation soit véritable, et que Notre-Seigneur l'ait enseigné à ses disciples un peu avant sa mort, ce n'est pas sans raison qu'ils auraient été surpris et qu'il leur serait venu dans l'esprit mille pensées capables de les faire douter de la vérité de la résurrection de Notre-Seigneur. Ils auraient pu dire: « Il n'y a que peu de jours que vous nous avez appris à ne pas en croire nos sens et à nous persuader le contraire de ce que nous voyons. Vous nous avez dit, Seigneur, que le pain que vous nous donniez dans le sacrement de la sainte cène n'était point du pain, mais votre propre corps naturel, quoique en le voyant, en le touchant et en le goûtant, nous n'y apercevions autre chose que du pain: et maintenant vous en appelez à nos sens pour nous convaincre que ce que nous voyons est véritablement votre corps. Si la vue et l'attouchement sont une preuve incontestable que les choses sont en effet telles qu'elles paraissent à nos sens, nous avons été trompés dans la communion: que

si la déposition de ces deux sens ne forme pas une preuve suffisante, nous ne saurions présentement être assurés que ce que nous voyons et que nous touchons soit votre corps; ce n'est peut-être que du pain sous l'apparence de chair et d'os: de même que dans le sacrement de la sainte cène, ce que nos yeux, nos mains et notre palais nous disaient être du pain était pourtant votre chair et vos os sous l'apparence de pain. » Voilà des réflexions qui se présentaient naturellement; et il faut avouer qu'en supposant la transsubstantiation, il aurait été bien difficile de satisfaire les disciples là-dessus: car si la raison dont Notre-Seigneur se servait pour les convaincre de la vérité de son corps était concluante et solide (ce qu'on ne peut nier sans impiété), elle n'était pas moins forte pour prouver que ce qu'ils avaient vu et reçu dans la communion n'était pas le corps naturel et le propre sang de leur maître, mais du vrai pain et du vrai vin. De sorte que, selon le raisonnement que fit Notre-Seigneur après sa résurrection, rien n'obligeait auparavant les disciples à croire la transsubstantiation; car le même argument par lequel Notre-Seigneur prouve la vérité de son corps après sa résurrection prouve aussi fortement la réalité du pain et du vin après la consécration. Or l'argument de Notre-Seigneur était sans contredit fondé sur des principes certains. Donc la transsubstantiation est fautive certainement.

RÉPONSE. Quoique ces raisonnements, selon Bayle (1), forment une preuve si forte, si accablante, que le seul moyen, dit-il, de n'en être pas touché semble être d'avoir l'esprit fort pesant, ils ne contiennent toutefois que de vaines subtilités qu'on peut rétorquer contre l'hérétique et contre l'incrédule.

I. Contre l'hérétique: celui-ci étant chrétien admet comme vraies les apparitions soit des anges à Abraham sous la figure humaine, soit de Jésus-Christ à sainte Madelaine et aux disciples d'Emmaüs *sous une forme étrangère* (Marc. 16, 12). Jésus-Christ et ces anges paraissaient être ce qu'ils n'étaient pas: les sens de ceux qui les voyaient étaient trompés et trompeurs; ils persuadaient à Abraham que les personnes qu'il voyait et entendait étaient des hommes, et ce n'en était pas: ils faisaient accroire à Madelaine et aux disciples que celui qui leur apparaissait était une autre personne que Jésus-Christ, et néanmoins c'était Jésus-Christ même. Mais si le témoignage des sens était menteur dans ces circonstances, dira un incrédule à l'hérétique, comment prouvez-vous qu'il était véridique lorsque il attestait les miracles opérés, selon vous, par Moïse et par Jésus-Christ? Si ce témoignage est une règle infaillible de vérité, il ne doit jamais tromper; et s'il n'est pas infaillible, s'il trompe quelquefois, il peut toujours tromper; et s'il peut toujours tromper, vous ne pouvez ja-

(1) Dictionnaire historique, tome 1, page 581.

mais être certain de l'existence d'aucun corps, pas même du vôtre.

Que l'hérétique connaisse dans cette objection de l'incrédule contre la vérité des miracles la manière dont lui-même raisonne contre la présence réelle; qu'il avoue que la parité est entière, et que ces raisonnements ne prouvent rien parce qu'ils prouvent trop, et qu'on a droit de les rétorquer contre lui-même et de leur faire la même réponse qu'il ferait à l'incrédule. Il dirait sans doute à celui-ci avec la plupart des philosophes, 1° que la persuasion de l'existence de son propre corps a la plus grande certitude; qu'il sent une impuissance absolue de la contredire, et que, s'il tentait de le faire, sa conscience armée de remords combattrait contre lui et réprimerait sa téméraire audace; que la vérité de ce jugement lui est constatée par son sens intime, par ses sensations constantes, unanimes, accompagnées d'un penchant insurmontable à croire qu'il a un corps: penchant naturel, dont le principe, le garant est Dieu même, auteur de la nature, et incapable d'induire en erreur, et de faire des choses inutiles, ineptes, indignes de sa sagesse, en imprimant dans une âme purement spirituelle le désir des aliments qui ne serviraient à rien, l'amour d'un corps imaginaire qui n'existerait pas, et la crainte d'une destruction ou dissolution, qui serait chimérique; 2° qu'une chose doit être crue certaine et incontestable, quand elle est appuyée du suffrage unanime de tous les hommes, qu'il n'y a aucune raison qui en montre la fausseté, et qu'il y a de fortes raisons qui en prouvent la vérité; que telle est l'existence des corps en général, et des personnes avec qui l'on vit; que la certitude de cette existence est une suite nécessaire de celle de l'existence, tant de son propre corps, dont son âme sent invinciblement les rapports continuels aux objets qui l'environnent, que de la loi naturelle gravée dans son propre cœur, d'aimer son prochain comme soi-même, de traiter ses semblables, comme il veut en être traité, de ne pas faire à autrui le mal qu'il ne voudrait pas en recevoir: loi qu'il n'enfreint jamais sans sentir des remords de conscience, dont il serait indigne de la sagesse divine d'imprimer le sentiment, s'il n'y avait aucun homme à qui il eût fait tort; 3° que l'existence de son propre corps et des corps, et des autres hommes en général, jointe à la connaissance et à l'expérience du cours ordinaire et uniforme des choses qui se passent dans le monde, le rend certain qu'il y a dans la nature des lois fixes et générales dont l'établissement était nécessaire pour le bon ordre et l'entretien de la société; que Dieu ne peut pas, sans blesser sa sagesse, suspendre et interrompre ordinairement le cours ordinaire de ces lois, parce que, dans cette supposition contradictoire, ce cours serait tout à la fois ordinaire et non ordinaire, ces lois seraient en même temps générales et non générales, ce qui répugne à la raison; mais que n'y ayant point de lois positives sans exception et y ayant des cas

extraordinaires où ces exceptions sont convenables ou même nécessaires, Dieu peut, dans des cas particuliers, déroger à ces lois générales et en suspendre le cours: par exemple, une de ces lois est que les organes d'un corps humain ne reçoivent pas d'impulsion, ou d'impression sensible qui ne soit produite ou occasionnée par l'action ou la présence d'un autre corps; que, conséquemment à cette loi, Abraham voyant trois corps qui lui paraissaient sous une figure humaine, pouvait et devait juger que c'étaient de vrais corps d'hommes, à moins toutefois que Dieu, dans cette circonstance particulière, ne dérogeât à la loi générale; que ce jugement n'était donc pas absolu, mais conditionnel, et que le défaut de cette condition sous-entendue, d'où dépendait sa vérité putative, empêchait qu'il ne fût faux; qu'il empêchait aussi qu'on ne pût accuser le témoignage des sens d'être trompeur, puisque ils n'autorisaient ce patriarche à le croire véridique que dans l'hypothèse et qu'à condition que Dieu ne fit point de miracle, pour que ces anges parussent être ce qu'ils n'étaient point, miracle qu'il savait que Dieu pouvait opérer, et qu'il n'était pas absolument certain que Dieu n'opérât point alors; qu'il faut raisonner de même des disciples d'Emmaüs et de sainte Madeleine, qui ne jugèrent pas, ou ne durent pas juger avec une absolue et entière certitude que la personne qui leur parlait était ce qu'elle paraissait être, puisqu'ils ne devaient pas croire absolument que il n'y eût point de miracle là où les lumières de la raison leur montraient évidemment qu'il pouvait y en avoir, n'y ayant pas de cas particulier où Dieu, pour des raisons dignes de sa sagesse, ne puisse déroger à quelque loi générale, quoique cette même sagesse l'empêche d'y déroger ordinairement. Ces réponses que l'hérétique pourrait faire à l'incrédule, n'avons-nous pas droit de les faire à lui-même? Ne doivent-elles pas le convaincre qu'il a tort de nous faire des objections semblables à celles qu'il est obligé de résoudre et que l'on rétorque contre lui?

II. Une pareille rétorsion a lieu contre l'incrédule de la part du pyrrhonien, qui peut lui dire avec Bayle (*Tome 4, page 2913*): Nos sens nous trompent à l'égard de toutes les qualités corporelles, sans en excepter la grandeur, la figure et le mouvement des corps; et quand nous les en croyons, nous sommes persuadés qu'il existe hors de notre âme un grand nombre de couleurs et de saveurs, et d'autres êtres que nous appelons dureté, fluidité, froid, chaud, etc. Cependant il n'est pas vrai que rien de semblable existe hors de notre esprit. Pourquoi donc nous fierions-nous à nos sens par rapport à l'étendue, ou à l'existence, ou à la nature des corps? Puisque ils nous trompent sur beaucoup d'autres objets, comment pouvons-nous être sûrs qu'ils ne nous trompent pas sur ceux-ci? Ce n'est donc point prouver qu'il y ait des corps, ou qu'ils soient étendus, ou qu'ils soient de telle nature, que de dire que nos

sens nous en assurent avec la dernière évidence ? Un incrédule, à qui un sceptique fera cette objection, ne pourra s'en débarrasser qu'en répondant que le rapport des sens n'est pas toujours une règle de vérité, mais qu'il l'est souvent, et qu'il y a des marques distinctives et des règles pour discerner quand il faut s'en rapporter à leur témoignage, et quand il ne le faut pas. Il aura raison, et sera en droit de soutenir avec les Encyclopédistes la vérité des articles suivants.

1° Les sens rapportent toujours fidèlement ce qui leur paraît : la chose est manifeste, puisque ce sont des facultés naturelles qui agissent par l'impression nécessaire des objets, à laquelle le rapport des sens est toujours conforme. L'œil placé sur un vaisseau qui avance avec rapidité rapporte qu'il lui paraît que le rivage avance du côté opposé ; c'est ce qui lui doit paraître : car dans ces circonstances l'œil reçoit les mêmes impressions que si le rivage et le vaisseau avançaient chacun d'un côté opposé, comme l'enseignement et les observations de la physique, et les règles de l'optique. A prendre la chose de ce biais, jamais les sens ne nous trompent ; c'est nous qui nous trompons par notre imprudence sur leur rapport fidèle. Leur fidélité ne consiste pas à avertir l'âme de ce qui est, mais de ce qui leur paraît ; c'est à elle de démêler ce qui en est.

2° Ce qui paraît à nos sens est presque toujours conforme à la vérité dans les conjonctures où il s'agit de la conduite et des besoins ordinaires de la vie. Ainsi, par rapport à la nourriture, les sens nous font suffisamment discerner les besoins qui y sont d'usage : en sorte que plus une chose nous est salutaire, plus aussi est grand ordinairement le nombre des sensations différentes qui nous aident à la discerner ; et ce que nous ne discernons pas avec leur secours, c'est ce qui n'appartient plus à nos besoins, mais à notre curiosité.

3° Le témoignage des sens est infaillible, quand il n'est contredit dans nous ni par notre propre raison, ni par un témoignage précédent des mêmes sens, ni par un témoignage actuel d'un autre de nos sens, ni par le témoignage des sens des autres hommes.

4° Quand notre raison, instruite d'ailleurs par certains faits et certaines réflexions, nous fait juger manifestement le contraire de ce qui paraît à nos sens, leur témoignage n'est nullement en ce point règle de vérité. Ainsi, bien que le soleil ne paraisse large que de deux pieds, et les étoiles d'un pouce de diamètre, la raison, instruite d'ailleurs par des faits incontestables et par des connaissances évidentes, nous apprend que ces astres sont infiniment plus grands qu'ils ne nous paraissent.

5° Quand ce qui paraît actuellement à nos sens est contraire à ce qui leur a autrefois paru, on a sujet alors de juger, ou que l'objet n'est pas à portée, ou qu'il s'est fait quelque changement soit dans l'objet même, soit dans notre organe : en ces occasions on

doit prendre le parti de ne point juger plutôt que de juger rien de faux.

L'usage et l'expérience servent à discerner le témoignage des sens. Un enfant qui aperçoit son image sur le bord de l'eau ou dans un miroir la prend pour un autre enfant qui est dans l'eau ou en dedans du miroir ; mais l'expérience lui ayant fait porter la main dans l'eau ou sur le miroir, il réforme bientôt le sens de la vue par celui du toucher, et il se convainc avec le temps qu'il n'y a point d'enfant à l'endroit où il croyait le voir. Il arrive encore à un Indien, dans le pays duquel il ne gèle point, de prendre d'abord en ces pays-ci un morceau de glace pour une pierre ; mais l'expérience lui ayant fait voir le morceau de glace qui se fond en eau, il réforme aussitôt le sens du toucher par la vue.

De ces principes fondés sur les notions communes, admises par toutes les personnes sensées, tirons des conséquences propres à réfuter le Docteur anglican ; faisons voir d'abord que les apôtres, en voyant les miracles de Jésus-Christ, qui ont précédé l'institution de l'Eucharistie, devaient croire le témoignage de leurs sens. Montrons ensuite qu'ils ne devaient plus le croire, à l'égard de ce qui paraissait encore pain après cette institution. Prouvons enfin qu'ils devaient le croire, lorsque le Fils de Dieu, après sa résurrection, leur dit : *Touchez et voyez*.

I. A l'égard des miracles que les apôtres avaient vu être opérés par Jésus-Christ, avant qu'il instituât l'Eucharistie, le rapport de leurs sens n'était contredit, ni par leur propre raison, ni par le témoignage précédent des mêmes sens, ni par un témoignage actuel d'un autre de leurs sens que celui de la vue, ni par le témoignage des sens des autres hommes. Donc, suivant ce qui a été dit dans le troisième article ci-dessus, ce rapport était infaillible, et les apôtres devaient croire la réalité de ces miracles, et en conséquence la mission de Jésus-Christ qui par là s'était acquis l'autorité nécessaire pour leur prouver qu'il était tout-puissant et incapable de les tromper.

II. Après l'institution de l'Eucharistie, ils ne devaient pas s'en rapporter, à l'égard de ce qui leur paraissait être du pain, au témoignage de leurs sens. Pourquoi ? C'est qu'alors leur raison, instruite d'ailleurs par les faits miraculeux dont ils avaient été témoins auriculaires, et par les réflexions qu'ils avaient faites en conséquence, leur faisait juger manifestement le contraire de ce qui paraissait à leurs sens : car voici la réflexion que la vue des miracles de Jésus-Christ avait dû produire dans leurs esprits, suivant les lumières de leur raison. Jésus-Christ, que nous avons vu rendre la vue aux aveugles, l'ouïe aux sourds, la parole aux muets, la vie aux morts, commander aux flots de la mer et en être obéi, est le souverain maître de la nature, et nous devons ajouter foi à ses paroles comme à celles du *Dieu de vérité* (Psal. 30, 6). Or en instituant l'Eucharistie, et en nous disant, *Ceci est mon corps*, il nous

fait clairement entendre que ce qu'il nous présente à manger n'est plus du pain puis- qu'il nous déclare que c'est son corps, et qu'il implique contradiction que le pain de- meurant pain soit un corps humain. Il faut donc que par la même puissance avec la quelle il a dérogé à plusieurs lois de la nature, en opérant des miracles, il déroge en cette occasion à cette loi générale, selon laquelle le témoignage des sens nous fait connaître la substance des choses par leurs accidents ou apparences; et qu'en conséquence il exige que nous croyions que ce qu'il nous présente, n'a plus la nature du pain, quoique il en ait les apparences. Nous ne devons pas là-dessus nous en rapporter à nos sens, et nous devons préférer en cette circonstance à leur témoignage, qui n'est point par son essence, ni en toute conjoncture, une règle de vérité, le témoignage de celui qui est essentiellement la vérité même, et qui ne peut jamais nous tromper. Quoique ce qu'il nous dit être son corps, nous paraisse être du pain, et que ce n'en soit pas, il ne nous trompe pas, nous avertissant que nous ne devons pas nous en rapporter à cette apparence, puisque il nous déclare que ce qui au dehors paraît être du pain, est au fond son propre corps.

Ces réflexions, que nous attribuons aux apôtres, étaient d'autant plus raisonnables qu'ils étaient accoutumés à voir Jésus-Christ faire des miracles pour prouver sa divinité qui, loin d'être attestée par les sens, était contredite par leur témoignage, autant que l'était le changement du pain en son corps. S'ils n'en avaient cru que leurs sens de la vue et du toucher, ils n'auraient pas cru que Jésus-Christ était Dieu; ils l'auraient regardé comme un pur homme puisque ces sens ne leur découvraient en lui, comme en tout autre, que l'humanité. Les apôtres auraient pu raisonner ainsi : nos sens ne nous ont pas été moins donnés pour connaître la nature des hommes avec qui nous vivons que pour connaître la nature des aliments dont nous nous nourrissons. Comme donc leur rapport touchant la nature des aliments nous assure que telle portion de matière est vraiment du pain, parce qu'elle excite dans nos organes les mêmes impressions que toutes les autres portions de matière qu'ils (ces organes) nous ont fait connaître être du pain; de même leur rapport touchant la nature des personnes avec qui nous vivons, nous assure que la personne de Jésus-Christ n'est qu'un pur homme comme les autres hommes, puisque sa présence excite en nous les mêmes sensations que la leur; sensations qui nous font juger qu'ils ne sont que des hommes. Elles doivent aussi nous faire juger que Jésus-Christ n'est qu'un pur homme. Les miracles qu'il fait pour prouver qu'il est Dieu ne le prouvent pas : car ils ne peuvent nous le prouver qu'autant que nous serions assurés qu'ils sont véritables, et nous ne pouvons en être assurés que par le témoignage de nos sens, qui nous attestent qu'il n'est qu'un pur homme; et si leur attestation sur sa pure humanité peut être fausse, elle peut

aussi être fausse sur la réalité de ses prétendus miracles.

Les apôtres auraient dû raisonner de la sorte, selon les principes du docteur anglican; mais ils raisonnèrent tout autrement, et ils raisonnèrent bien, suivant les principes du bon sens, qui leur faisait connaître que, quoique dans les circonstances où le cours ordinaire des lois établies par le Créateur n'était pas interrompu, on pouvait conclure du témoignage des sens que les personnes en qui on n'apercevait qu'un corps semblable à celui des autres hommes n'étaient comme eux que de purs hommes : cependant cette conclusion n'avait pas lieu lorsque l'opération des miracles qui interrompait le cours de ces lois, pour prouver que Jésus-Christ était Dieu ne permettait pas de méconnaître en cela le langage et la preuve convaincante de sa divinité. Par la même raison, quoique dans les circonstances où les apôtres n'avaient pas lieu de croire que Jésus-Christ dérogeait aux lois ordinaires, ils avaient droit d'inférer du témoignage de leurs sens que ce qui excitait en eux toutes les sensations qu'a coutume d'exciter le pain était vraiment du pain; cependant ils ne devaient plus en tirer cette conséquence, lorsque Jésus-Christ leur déclarant que ce qu'il leur présentait sous l'apparence du pain était son corps, leur faisait par là connaître et les avertissait que dans cette circonstance il suspendait par miracle le cours ordinaire des lois de la nature.

III. Lorsque Jésus-Christ dit à ses apôtres, *Touchez et voyez*, ils devaient s'en rapporter au témoignage de leurs sens, 1° parce qu'ils n'avaient aucun motif de le croire faux, n'étant contredit ni par la raison, ni par aucune des réflexions exposées ci-dessus; 2° parce qu'ils avaient tout lieu de le croire vrai, étant appuyé de la parole infallible de Jésus-Christ dont la souveraine puissance et la divinité leur étaient de plus en plus confirmées par cette miraculeuse apparition, qui le rendit tout à coup présent au milieu d'eux dans le Cénacle, les portes fermées. L'argument donc par lequel Notre-Seigneur leur prouvait la vérité de son corps après sa résurrection, était solide, concluant, fondé sur des principes certains, que nous avons établis ci-dessus et que nous avons tirés des Encyclopédistes, qui observent judicieusement qu'on peut dire des sens ce que l'on dit de la raison. Car de même qu'elle ne peut nous tromper, lorsqu'elle est bien dirigée, c'est-à-dire, qu'elle suit la lumière naturelle que Dieu lui a donnée, qu'elle ne marche qu'à la lueur de l'évidence, et qu'elle s'arrête là où les idées viennent à lui manquer; ainsi les sens ne peuvent nous tromper, lorsque le jugement que nous portons sur leur rapport vif, constant, unanime, est bien dirigé par les réflexions de l'esprit : c'est ce qui arrive, lorsque l'esprit s'aidant soi-même de l'expérience par le souvenir des choses passées, par l'attention aux conjonctures présentes, et connaissant que rien de tout cela ne lui donne lieu de révoquer en doute

la fidélité de ce rapport, s'arrête précisément aux impressions ou perceptions qu'il en reçoit, et aux justes conséquences qu'il en tire, relativement aux lois générales dans les cas ordinaires, où le cours naturel des choses n'est pas interrompu; mais quoique ces impressions mentales, ces perceptions internes soient toujours réelles et accompagnées d'une certitude entière qu'il les a au-dedans de lui-même, il ne doit néanmoins ni les regarder comme des marques infailibles en soi, et toujours certaines de la réalité des objets extérieurs, ni étendre ces conséquences à des cas extraordinaires, dont les circonstances particulières lui font juger que l'auteur de la nature en suspend le cours, et déroge à ces lois générales par des faits miraculeux, dont la perception ne peut lui paraître douteuse. Il est impossible, dit M. Nicole (*Art de penser*, p. 386), de douter de ses perceptions, en les séparant de leur objet; qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas un soleil et une terre, il m'est certain que je m'imagine en voir un; il m'est certain que je doute, lorsque je doute, que je crois voir, lorsque je crois voir, que je crois entendre, lorsque je crois entendre, et ainsi des autres; de sorte qu'en se renfermant dans son esprit seul et en y considérant ce qui s'y passe, on y trouvera une infinité de connaissances claires dont il est impossible de douter. Cette considération, ajoute-t-il, peut servir à décider une autre question que l'on fait sur ce sujet, qui est, si les choses que l'on ne connaît que par l'esprit, sont plus ou moins certaines que celles que l'on connaît par les sens; car il est clair par ce que nous venons de dire, que nous sommes plus assurés de nos perceptions et de nos idées, que nous ne voyons que par une réflexion d'esprit, que nous ne le sommes de tous les objets de nos sens. L'on peut dire même, qu'encore que les sens ne nous trompent pas toujours dans le rapport qu'ils nous font, néanmoins la certitude que nous avons qu'ils ne nous trompent pas, ne vient pas des sens, mais d'une réflexion de l'esprit, par laquelle nous discernons quand nous devons croire et quand nous ne devons pas croire les sens.

C'est pourquoi il faut avouer que S. Augustin a eu raison de soutenir, après Platon, que le jugement de la vérité et la règle pour la discerner, n'appartiennent point aux sens, mais à l'esprit : *Non est judicium veritatis in sensibus... Nos ea (objecta sensibilia) sensu corporis ita capiamus; ut de his non sensu corporis judicemus. Habemus enim aliud interioris hominis sensum isto longe præstantiorem... Ad hujus sensus officium non acies pupillæ, non foramen auriculæ, non spiramentanarium, non gustus faucium, non ullus corporeus tactus accedit* (*De Civit. Dei*, c. 27).

Ce sens intérieur de l'esprit, que S. Augustin fait juge de la fidélité ou de l'infidélité du témoignage des sens du corps, n'est autre chose que le bon sens, la droite raison, dont les principes appliqués aux différentes circonstances, (sources de différentes ré-

flexions et de diverses conséquences) ont dû être et ont été la règle des divers jugements que les apôtres ont portés sur ce qu'ils voyaient, entendaient, touchaient. Nous avons montré qu'en voyant les miracles de Jésus-Christ qui ont précédé l'institution de l'Eucharistie, ils devaient croire le rapport du sens de la vue; qu'après avoir entendu ces paroles : *Ceci est mon corps*, ils devaient préférer le rapport de l'ouïe sur la conversion miraculeusement faite, quoique non apparente, à celui de la vue, sur ce qui leur paraissait encore pain; qu'enfin, après la résurrection de Notre-Seigneur, ils devaient croire fidèle le rapport des sens du tact et de la vue, lorsque Jésus-Christ leur dit : *Touchez et voyez*.

DEUXIÈME DIFFICULTÉ (1). Quand on conviendrait que les apôtres ont été obligés de prendre ces paroles, *Ceci est mon corps*, dans un sens littéral, encore ne conviendrait-on pas pour cela qu'ils aient pu ni dû attacher aux paroles de Jésus-Christ un sens de transsubstantiation. En effet il a été beaucoup plus naturel que les disciples aient cru ne pas bien ouïr Jésus-Christ; car s'il y a eu un combat dans l'esprit des disciples, entre ce qu'ils voyaient ou qu'ils croyaient voir, et ce qu'ilsoyaient ou croyaient ouïr, il a été plus naturel de se déterminer en faveur de la vue contre l'ouïe qu'en faveur de l'ouïe contre la vue, puisque il est certain qu'on se fie plutôt à ses yeux qu'à ses oreilles, et que la vue nous trompe beaucoup moins que l'ouïe. Or les disciples savaient par la vue que ce qu'ils recevaient était du pain; et ils ne pouvaient savoir que par l'ouïe que ce fût le corps de Christ. Il a donc été plus naturel à eux de penser que c'était là du pain que de croire que ce fût le corps de leur maître.

Ajoutez à cela que quand le témoignage de la vue et celui de l'ouïe seraient également certains, ce que j'aperçois immédiatement par la vue est du moins plus certain que ce que je tire par conséquence et par raisonnement des choses que j'entends. Or les disciples voyaient le pain de l'Eucharistie; ils n'apercevaient pas immédiatement par leur ouïe que l'Eucharistie fût le corps Jésus-Christ; mais ils tiraient seulement cette conséquence d'un discours qu'ils avaient ouï. Il s'ensuit donc démonstrativement que l'évidence qui leur persuadait que c'était là du pain, était plus grande que celle qui pouvait leur dire que c'était le corps de Jésus-Christ.

Il ne faut pas dire que l'ouïe était plus certaine que la vue dans cette rencontre, parce qu'elle était soutenue de l'autorité du Fils de Dieu. Cette réponse qui néanmoins est la seule qu'on peut faire, est puérile et ridicule. L'ouïe doit avoir son évidence indépendante de l'autorité du Fils de Dieu, puisque je ne puis savoir que c'est le Fils de

(1) Extrait d'une lettre de J. Abbadie, ministre protestant, et auteur du traité de la Vérité de la Religion chrétienne.

Dieu qui parle qu'en conséquence du rapport de l'ouïe; de sorte que si ce rapport est faux, il sera faux aussi que le Fils de Dieu me parle; s'il est vrai, il sera vrai que le Fils de Dieu me parle et s'il est incertain, il sera incertain si le Fils de Dieu me parle; et qu'ainsi toute l'évidence de cette autorité roule essentiellement sur l'évidence de l'ouïe, qui en est le fondement, et qui n'est pourtant pas plus grande que celle de la vue, sur quoi je fais cette démonstration.

Il est plus évident, à l'égard des disciples communiant avec Jésus-Christ, qu'ils aient les paroles de l'institution qu'il n'est évident à leur égard que l'Eucharistie est le corps de Jésus-Christ, puisque ils ne croient que ce soit là le corps de Jésus-Christ que sur ce qu'ils ont ouï.

Or est-il qu'il est aussi évident, à l'égard des disciples, qu'ils voient un véritable pain dans l'Eucharistie, comme il est évident, à leur égard, qu'ils oient véritablement les paroles de l'institution.

Donc il est plus évident, à leur égard, qu'ils voient le véritable pain dans l'Eucharistie, qu'il n'est évident que l'Eucharistie est le corps de Jésus-Christ.

Ce raisonnement est une démonstration parce que les principes dont il est composé sont d'une souveraine évidence et manifestement incontestable.

La première proposition est certaine. On ne peut nier qu'il ne soit plus évident, à l'égard des disciples, qu'ils oient le discours de Jésus-Christ, qu'il ne l'est que l'Eucharistie est le corps de Jésus-Christ; ce qui paraît par cet argument : J'ois Jésus-Christ qui me dit que l'Eucharistie est son corps : donc l'Eucharistie est le corps de Jésus-Christ; à moins qu'on ne prétende que la conséquence soit plus claire que le principe qui l'établit, et que ce qui est prouvé est plus évident que ce qui prouve.

La seconde proposition de notre démonstration ne sera pas contestée non plus. Il est certain que ce que je vois est du moins aussi certain que ce que j'ois; car s'il est possible que ce que je vois soit des apparences ou des espèces sans réalité ou sans corps, il est beaucoup plus facile que des paroles que je crois ouïes soient des sons sans signification et vides de sens. Si mes yeux me trompent, mes oreilles peuvent me tromper : si la source de l'erreur est dans l'objet de la vue, elle peut être aussi facilement dans l'objet de l'ouïe; et enfin si ce que ma vue me représente comme du pain n'est pas du pain, ce que l'ouïe me représente comme un discours n'est peut-être pas un discours.

Pour la conclusion, je vous laisse à penser si elle coule naturellement de ces deux principes. Je vous demande pardon, monsieur, d'argumenter ainsi en forme. Cela n'est pas du bel usage; mais il le faut quelquefois pour mettre la vérité dans un plus grand jour et pour faire voir que nos preuves à cet égard ont toute la force des démonstrations mathématiques.

RÉPONSE. On ne reconnaît pas dans cet ob-

jection la solidité d'esprit de l'auteur du *Traité de la Vérité de la Religion chrétienne*. Loin d'avoir la force d'une démonstration mathématique, elle a la faiblesse d'un raisonnement pitoyable : lui-même l'aurait regardée comme telle si son aveugle prévention ne l'avait pas empêché de voir qu'en raisonnant de la sorte il détruit toutes les preuves dont il s'est servi dans son traité, pour établir la divinité de Jésus-Christ. Preuves appuyées sur le témoignage de l'ouïe des apôtres, qui avaient entendu Notre-Seigneur déclarer clairement qu'il était Dieu, en disant, par exemple, *Moi et mon Père sommes une même chose*. Or si son raisonnement était valable, il prouverait que les apôtres auraient dû préférer au témoignage de l'ouïe celui de la vue, qui ne leur montrait dans Jésus-Christ qu'un pur homme; car ils auraient pu dire : *Il est plus naturel de se déterminer en faveur de la vue contre l'ouïe qu'en faveur de l'ouïe contre la vue, puisque il est certain qu'on se fie plutôt à ses yeux qu'à ses oreilles, et que la vue nous trompe beaucoup moins que l'ouïe*. Or nous savons par la vue que Jésus semblable en tout aux autres mortels, est comme eux un pur homme, et nous ne pouvons savoir que par l'ouïe qu'il est un Homme-Dieu. Il est donc plus naturel que nous soyons portés à croire ne pas bien ouïr Jésus-Christ, qui nous paraît se dire Dieu, qu'à croire que nos yeux nous trompent en nous attestant qu'il n'est qu'un homme... Ajoutons à cela que ce que nous apercevons par la vue est plus certain que ce que nous tirons par conséquence et par raisonnement des choses que nous entendons. Or nous apercevons immédiatement par la vue que Jésus n'est qu'un homme et nous ne tirons sa prétendue divinité que par conséquence et par raisonnement des choses que nous entendons, ou nous nous imaginons entendre : il s'ensuit donc démonstrativement que l'évidence qui nous persuade que ce n'est qu'un homme est plus grande que celle qui peut nous dire que c'est un Homme-Dieu.

Il est facile de rétorquer contre les preuves de la divinité de Notre-Seigneur le reste de l'objection d'Abbadie contre les preuves de la transsubstantiation. Cela est trop aisé pour qu'il soit besoin de nous y arrêter davantage. Examinons seulement les principales propositions de cette objection, et montrons qu'elles ne prouvent rien, parce qu'elles sont ou équivoques, ou fausses.

Première proposition, *On se fie plutôt à ses yeux qu'à ses oreilles*. — Abbadie aurait pu joindre à cette proposition la preuve qu'en donne un auteur calviniste qui ajoute : *Selon le proverbe commun, ce que je vois fait plus d'impression sur moi que ce que j'entends*. Mais cette prétendue preuve n'est au fond qu'une équivoque ridicule; car dans ces paroles du proverbe commun, *Ce que j'entends* signifie, *Ce que j'entends raconter sans l'avoir vu*; ainsi, ne l'ayant pas vu, on est moins sûr de la vérité de ce que l'on entend simplement raconter que de ce qu'on a vu soi-même; et, dans ce sens, il est vrai qu'on se

se plutôt à ses yeux qu'à ses oreilles ; mais on n'est pas moins sûr de l'entendre raconter qu'on est sûr de voir la chose , quand on la voit ; et, dans ce sens, il est faux qu'on se fie plutôt à ses yeux qu'à ses oreilles (1).

Seconde proposition, *La vue nous trompe beaucoup moins que l'ouïe.* — Veut-on se convaincre de la fausseté de cette proposition ? qu'on lise dans le premier livre de la *Recherche de la Vérité*, le ch. 5, intitulé *Des erreurs de la vue à l'égard de l'étendue en soi. Suite de ces erreurs sur des objets invisibles. Des*

(1) Il y a beaucoup d'équivoque dans les mots *sens* et *sentiments*, lors même qu'on ne prend ces mots que pour quelqu'un des cinq sens corporels ; car il se passe ordinairement trois choses en nous, lorsque nous usons de nos sens comme lorsque nous voyons quelque chose. La première est qu'il se fait de certains mouvements dans les organes corporels comme dans l'œil et dans le cerveau. La seconde, que ces mouvements donnent occasion à notre âme de concevoir quelque chose, comme lorsque en suite du mouvement qui se fait dans notre œil par la réflexion de la lumière dans les gouttes de pluie opposées au soleil, elle a des idées du rouge, du bleu et de l'orangé. La troisième est le jugement que nous faisons de ce que nous voyons, comme de l'ar-en-ciel, à qui nous attribuons ces couleurs, et que nous concevons d'une certaine grandeur, d'une certaine figure et en une certaine distance. La première de ces trois choses est uniquement dans notre corps. Les deux autres sont seulement en notre âme, quoique à l'occasion de ce qui se passe dans notre corps ; et néanmoins nous comprenons toutes les trois, quoique si différentes, sous le même nom de *sens*, de *sentiment*, ou de *vue*, d'*ouïe*, etc. Car quand on dit que l'œil voit, que l'oreille oit, cela ne se peut entendre que selon le mouvement de l'organe corporel, étant bien clair que l'œil n'a aucune perception des objets qui le frappent, et que ce n'est pas lui qui en juge. On dit au contraire qu'on n'a pas vu une personne qui s'est présentée devant nous, et qui nous a frappé les yeux lorsque nous n'y avons pas fait réflexion : et alors on prend le mot de *voir* pour la pensée qui se forme en notre âme, ensuite de ce qui se passe dans notre œil et dans notre cerveau : et selon cette signification du mot *voir*, c'est l'âme qui voit, et non pas le corps. Enfin on prend les mots des sens, de la vue, de l'ouïe, etc., pour la dernière de ces trois choses, c'est-à-dire pour les jugements que notre âme fait ensuite des perceptions qu'elle a eues à l'occasion de ce qui s'y est passé dans les organes corporels, lorsqu'on dit que les sens se trompent, comme quand ils voient dans l'eau un bâton courbé, et que le soleil ne nous paraît que de deux pieds de diamètre ; car il est certain qu'il ne peut y avoir d'erreur ni de fausseté, ni en tout ce qui se passe dans l'organe corporel, ni dans la seule perception de notre âme, qui n'est qu'une simple appréhension ; mais que toute l'erreur ne vient que de ce que nous jugeons mal, en concluant, par exemple, que le soleil n'a que deux pieds de diamètre, parce que sa grande distance fait que l'image qui s'en forme dans le fond de notre œil, est à peu près de la même grandeur que celle qu'y formerait un objet de deux pieds, à une certaine distance plus proportionnée à notre manière ordinaire de voir. Mais parce que nous avons fait ce jugement dès l'enfance, et que nous y sommes tellement accoutumés, qu'il se fait au même instant que nous voyons le soleil, sans presque aucune réflexion ; nous l'attribuons à la vue, et nous disons que nous voyons les objets petits ou grands, selon qu'ils sont plus proches et plus éloignés de nous, quoique ce soit notre esprit et non notre œil qui juge de leur petitesse et de leur grandeur. *Art de penser, pages 100 et suiv.*

erreurs de nos yeux touchant l'étendue considérée par rapport ; qu'on y lise aussi les ch. 7, 8 et 9, on y verra une foule d'exemples qui prouvent clairement la vérité de ce que disent les Encyclopédistes (Tom. 17, p. 567) qu'il y a une infinité de circonstances qui produisent des erreurs de la vue sur la distance, la grandeur, la forme, le nombre et la position des objets. Mais pourquoi ces erreurs ? Voici leur réponse à cette demande : C'est que la mesure des distances et des grandeurs n'est pas l'objet propre de la vue ; c'est celui du toucher, celui de la règle et du compas. La vue n'a proprement en partage que la lumière et les couleurs. L'ouïe reçoit l'impression des sons, et, par le moyen du langage qu'elle entend, nous fait connaître beaucoup de choses inconnues à la vue. Les yeux, pour la plupart des hommes qui ne savent pas lire, sont moins instructifs que les oreilles ; et les oreilles servent plus souvent à détromper les yeux que les yeux ne servent à détromper les oreilles.

Les vérités qu'on apprend par l'ouïe, en écoutant des personnes habiles et dignes de foi, corrigent un grand nombre de ces erreurs de la vue dont nous venons de parler ; au lieu qu'il n'y a point ou presque point d'erreurs de l'ouïe qui soient corrigées par la fidélité du rapport de la vue. Il est donc vrai, dans un certain sens moral, qu'on doit plus se fier à l'ouïe qu'à la vue. Quoique ce soit la vue qui conduise à la connaissance du Créateur par les traits de sagesse, de bonté, de puissance et de ses autres perfections qu'elle fait remarquer dans ses créatures, quoique elle influe sur la foi, parce que ce sont les yeux de six cent mille témoins qui ont vu les prodiges de Moïse, et les yeux d'une multitude de spectateurs qui ont vu les miracles de Jésus-Christ ; cependant S. Paul a eu raison de dire que *la foi vient* (1), non de la vue, mais de l'ouïe, comme du canal le plus ordinaire et le plus sûr dont Dieu se sert pour communiquer aux hommes la connaissance des vérités dont il exige d'eux la croyance : c'est aussi ce qui a fait dire à S. Thomas qu'il n'y a que l'ouïe que l'on croit avec sûreté, tandis que la vue, le tact, l'odorat et le goût sont trompés. Il est vrai néanmoins, dans un autre sens philosophique, que ces organes ne sont ni trompés ni trompeurs, puisque ils ne reçoivent ni ne nous rapportent que les impressions faites réellement sur eux par des objets extérieurs, et qu'ils ne nous jetteraient pas dans l'erreur si nous faisons bon usage de notre libéralité et si nous ne nous servions pas de leur rapport pour juger des choses avec précipitation. Mais comme il est très-difficile de s'en empêcher, le P. Mallebranche donne pour règle de ne jamais juger par leur témoignage de ce que les choses sont en elles-mêmes, mais seulement du rapport qu'elles ont avec notre corps ; parce qu'en effet ils ne nous sont pas donnés pour juger des choses en elles-mêmes (c'est-à-dire de leur nature),

(1) Fides ex auditu. Rom. 10, 17.

mais seulement pour la conservation de notre corps.

Il faut toutefois avouer que le témoignage de la vue, joint à celui des autres sens bien conditionnés, sert à nous faire connaître que tel corps, par exemple, telle portion de matière a telle nature, par exemple, celle du pain : mais cette connaissance ne vient pas immédiatement de ce témoignage, elle vient de la réflexion que nous faisons sur ce qu'il nous donne lieu de croire qu'y ayant des lois générales et constantes selon lesquelles il nous appert par l'expérience que tout ce qui excite en nous telles et telles sensations à la nature de pain, nous avons raison d'en conclure que puisque il est constant que cette portion de matière excite en nous ces sensations, elle a cette nature de pain. Mais la conclusion n'est vraie, et nous ne la croyons telle qu'en supposant que ces lois générales ne sont pas suspendues dans tel cas particulier. Si donc des raisons supérieures tirées d'autres circonstances nous donnent lieu de croire que le cours ordinaire de ces lois est suspendu dans ce cas, il est clair qu'alors nous ne devons pas croire que cette portion de matière a la nature de pain. Il en est de ce cas comme de celui où se trouveraient ceux qui virent que le feu, dont la nature est de brûler, ne brûlait pas néanmoins les trois enfants hébreux dans la fournaise de Babylone. Ils en conclurent non que leurs yeux, en leur attestant que ce feu ne brûlait pas en cette circonstance, les trompaient, mais que les lois ordinaires, selon lesquelles il aurait dû brûler, étaient suspendues en cette occasion par la puissance et le bon plaisir du souverain maître de ces lois arbitraires. Quoique en mille circonstances ils eussent connu par la vue et par l'expérience que le feu devait produire un effet contraire à celui que cette même vue leur faisait apercevoir en ce cas particulier, ils préférèrent toutefois avec raison le témoignage de leur vue en ce cas au témoignage que leur avait rendu cette même vue en une infinité d'autres cas. Ce dernier témoignage, qui leur rappelait ce que leurs yeux avaient vu auparavant, était contredit par le témoignage de ce que leurs mêmes yeux voyaient pour lors, et ils n'avaient aucun motif de révoquer en doute la vérité ni de l'un ni de l'autre, qui étaient tous deux évidents. Il est vrai que le rapport des yeux des apôtres, lorsque Jésus-Christ leur dit que ce qu'il leur présentait était non du pain, mais son corps, ne contredisait pas le rapport que ces mêmes yeux leur avaient fait en une foule d'autres occasions où des sensations semblables à celles qu'ils éprouvaient alors leur avaient fait juger que telles et telles portions de matière avaient la nature de pain. L'un et l'autre de ces rapports semblaient s'accorder ensemble à cause de l'identité des mêmes sensations ; mais le témoignage précédent de leurs yeux dans ces autres occasions n'avait pas été contredit par le témoignage de leur ouïe, personne alors ne leur ayant dit que ce qui leur paraissait être du pain ne l'était pas ; au lieu que le témoi-

gnage actuel de leurs yeux était contredit par le témoignage de leurs oreilles, qui entendaient évidemment que Jésus-Christ leur disait non que ce fût du pain, mais que c'était son corps, et par la réflexion que ces paroles faisaient naître en leur esprit, que n'ayant aucun motif de douter le moins du monde qu'ils n'entendissent bien ces paroles clairement proférées par un Homme-Dieu, tout-puissant pour opérer ce qu'elles signifiaient et incapable de les tromper, ils devaient croire que ce qu'il leur assurait être son corps ne retenait pas la nature de pain, quoique il en retint les apparences et excitât en eux les mêmes sensations qu'auparavant. Ils savaient que ces sensations et ces apparences n'étaient pas des indications certaines de la réalité des choses qu'elles semblaient dénoter. Ils n'ignoraient pas qu'elles pouvaient par miracle être séparées de cette réalité, ainsi qu'elles l'avaient été dans plusieurs apparitions miraculeuses dont ils avaient connaissance ; telles qu'étaient celles des anges qui paraissaient être des hommes, quoique ils n'en fussent pas, et qui semblaient avoir des corps humains qu'ils n'avaient pas.

Troisième proposition. *Ce que j'aperçois immédiatement par la vue est du moins plus certain que ce que je tire par conséquence et par raisonnement des choses que j'entends.* — Abbadie aurait dû croire que le soleil n'a qu'un ou deux pieds de largeur ; que la lune est plus grande que les étoiles ; que les étoiles sont moins grandes que la terre ; qu'un diamant faux qui paraît à la vue tout à fait semblable à un vrai est véritable : car il aurait dû dire : *Ce que j'aperçois immédiatement par la vue est plus certain que ce que je tire par conséquence et par raisonnement des choses que j'entends.* Or d'une part j'aperçois immédiatement la largeur d'un ou deux pieds du soleil, la grandeur des étoiles inférieure à la grandeur de la lune, celle des étoiles inférieure à celle de la terre, et la ressemblance entière de ce diamant avec un vrai diamant ; d'une autre part, je n'ai lieu de croire ou de présumer le contraire que par conséquence et par raisonnement que je tire des choses que j'entends, et de celles que mes oreilles ont ouïes de la bouche soit des astronomes, par rapport au soleil, à la lune, aux étoiles, soit d'un joaillier très-habile connaisseur qui m'assure que ce diamant est faux. Je dois donc m'en tenir au témoignage de mes yeux et croire les choses telles qu'ils me les attestent, malgré toutes les preuves que j'ai de leur illusion en ces rencontres ; et qu'on ne me dise pas que l'ouïe dans ces rencontres est plus certaine que la vue, parce qu'elle est soutenue de l'autorité soit de ces savants astronomes, soit de cet habile joaillier. *Cette réponse, qui est néanmoins la seule qu'on peut me faire, est puérile et ridicule. L'ouïe doit avoir son évidence indépendante de l'autorité de ceux qui me parlent, puisque je ne puis savoir que ce sont eux qui me parlent qu'en conséquence du rapport de l'ouïe.* Nous craindriens, mes frères, de lasser votre

patience si nous poussions plus avant cette rétorsion ; vous êtes trop éclairés pour n'en pas voir le solide fondement, et trop judicieux pour n'en pas faire en entier la juste application, et pour n'en pas conclure que la prétendue démonstration mathématique de cet auteur n'est qu'une subtilité sophistique.

TROISIÈME DIFFICULTÉ. Il est évident, dit Bayle (*Tom. 3, p. 2307*), que les modes d'une substance ne peuvent point subsister sans la substance qu'ils modifient ; et néanmoins le mystère de la transsubstantiation nous a fait voir que cela est faux. Cela confond toutes nos idées : il n'y a plus de moyens de définir la substance ; car si l'accident peut subsister sans aucun sujet, la substance à son tour pourra subsister dépendamment d'une autre substance à la manière des accidents.

RÉPONSE. Ne pensez pas, mes frères, que pour résoudre cette difficulté nous voulions traiter ici la question des accidents absolus : elle est étrangère à notre sujet. L'opinion qui les admet est à la vérité respectable par le nombre et le savoir de ses partisans ; mais après tout, elle n'est qu'une opinion théologique, et nous n'avons entrepris que la défense du dogme catholique qui en est indépendant. Nous ne croyons pas devoir adopter la réponse de Bellarmin (*Tract. de Euchar., lib. 3, c. 24*), qui paraît avoir confondu la substance avec la subsistance ou personnalité. Nous ne croyons pas non plus, comme lui, que les pères de Constance, en condamnant la proposition de Wicléf (1) aient décidé qu'il faut admettre ces accidents. Nous opposons à son autorité celle des cardinaux d'Ailly (2),

(1) *Accidentia panis non manent sine subjecto, in eodem sacramento.* Cette proposition est la seconde de Wicléf. Elle a été condamnée dans le sens de son auteur, qui soutenait que le sujet ou la substance du pain reste ainsi qu'il paraît par sa première proposition, conçue en ces termes : *Substantia panis materialis et substantia vini materialis remanent in Sacramento* : d'où il concluait que les accidents ne demeurent pas sans sujet, puisque, selon lui, ils demeurent avec le pain qui continue d'être le sujet, parce que sa substance reste avec eux dans le sacrement. Erreur que le concile a condamnée, en entendant par le mot *sujet* dans la proposition censurée, ce que l'auteur lui-même de cette proposition entendait.

(2) *Petrus de Alliaco cardinalis Cameracensis, cujus summa fuit in concilio Constantiensi auctoritas, qui præfuit eidem concilio nomine sanctæ Sedis, ut refertur sess. 3, et cui examen articulorum ab eodem concilio damnatorum specialiter commissum est, ut patet ex sess. 5, ille, inquam, cardinalis jam tunc, ut opinionem tradiderat non esse de fide accidentia esse sine subjecto in sacramento altaris, scilicet in 4^{se}, q. 6, a. 5, et tamen nec sententiam suam retractavit, nec ulla infamie nota aspersus est. Imo non desunt plures, qui eum post concilium idem scripsisse existimant.* Dissert. theolog., Ant. Langrand, pag. 10, Idem auctor refert, pag. 22. hunc textum ejusdem cardinalis. *Tertia opinio posset imaginari, talis scilicet quod licet accidentia panis, si essent aliqua distincta a substantia panis, possent separari a subjecto et manere separata : tamen de facto non manent sine subjecto : quia diceret ista opinio quod nulla sint accidentia distincta a substantiis, et per consequens nec accidentia panis. Et ad determinationem Ecclesiæ quæ ponit quod corpus Christi est sub specie panis, di-*

Duperron, Richelieu ; celle de M. Bossuet, de M. Huet, du père Alexandre et de nos autres controversistes qui, en combattant les calvinistes, n'ont point exigé d'eux qu'ils admissent ces accidents ; celle aussi de tous les catéchismes qui, à l'exemple des pères du concile de Trente, préférèrent à ce mot d'*accidents* celui d'*espèces* ou d'*apparences* ; celle encore des facultés de théologie, qui permettent de soutenir l'opinion contraire ; celle enfin d'une foule de philosophes et de théologiens orthodoxes, qui rejettent ces accidents absolus comme impossibles (1). Ils craindraient même, en les soutenant comme réels, non seulement de contredire la doctrine des saints pères, la profession de foi exigée de Béranger par le concile romain et la croyance de l'Eglise grecque (2), qui n'a jamais été blâmée sur cet article par l'Eglise latine, mais encore de donner des armes aux hérétiques, de fermer la porte à leur conversion et l'ouvrir à leurs dérisions. C'est la remarque de l'auteur que nous avons cité, d'une savante dissertation sur ces accidents et que nous vous conseillons de lire : vous ferez bien d'y joindre la lecture de ce qu'a écrit sur le même sujet une société de gens de lettres qui ont composé l'ouvrage intitulé *la Religion vengée*. Que le système des accidents absolus soit vrai ou faux, disent-ils (3),

ceret consequenter quod debet intelligi sub conditione, scilicet supposito quod sint aliquæ species accidentales distinctæ a substantiis : sed, si non sint tales, tunc sensus est, sub specie, id est, ubi apparet esse panis et ubi prius erat.

(1) Les plus fortes raisons qu'on allègue de leur impossibilité, sont celles-ci : 1^o Dieu ne peut point changer, même par miracle, l'essence d'un accident, d'un mode. Or il est de son essence d'inhérent à la substance, car s'il n'inhérait pas, il serait lui-même substance, il ne serait pas ce qu'on suppose ce qu'il est : 2^o des mouvements d'un corps sans corps, des dimensions d'une étendue sans étendue, des inflexions d'un doigt sans doigt, des figures sans chose figurée, des couleurs sans chose colorée, des pensées d'un esprit sans esprit, des intellections sans entendement, des volitions sans volonté, des actes de foi, d'espérance, d'amour, sans ame qui aime, qui espère, qui croit, ne sont-ce pas autant de suppositions chimériques ou monstrueuses, comme parle S. Augustin ? *Illud vero quod interrogasti, quis concesserit, aut cui posse fieri videatur, ut id quod in subjecto est, maneat ipso intereunte subjecto ? Monstruosum enim et a veritate alienissimum est, ut id quod non esset, nisi in ipso esset, etiam cum ipsum non fuerit, possit esse.* Soliloq., l. 2, c. 12.

(2) On lit dans les *Entretiens de Rohault* sur la philosophie (p. 108) cette réponse des Grecs de Venise, à qui le cardinal de Guise avait demandé ce qu'ils croyaient sur l'Eucharistie : *Nous croyons que le pain est tellement changé au corps de Jésus-Christ que ni le pain ni les accidents de la substance ne demeurent pas.* Cependant ces mêmes Grecs, ajoute Rohault, enseignent en cent passages différents que Dieu conserve par condescendance les apparences du pain. Ainsi ils ne nient pas que la subsistance des accidents de l'école d'Aristote, c'est-à-dire de ceux que l'on s' imagine être attachés aux substances, et non celle des vrais accidents, qui consistent dans les impressions que les corps font sur nos sens.

(3) On cite contre les accidents absolus les textes de S. Irénée, de S. Epiphane, de S. Grégoire de Nysse, de S. Augustin, de S. Cyrille d'Alexandrie, de

peu importe à la foi; elle ne prend pas plus d'intérêt à leur déroute qu'à leur victoire: elle livre cette question à la dispute comme Dieu y a livré le monde. *Mundum tradidit disputationi* (Eccl. 3, 11). Ils observent que Bayle n'ignorait pas que le dogme catholique ne dépend nullement des systèmes philosophiques par rapport aux accidents et aux modes; ils lui reprochent avec raison sa mauvaise foi, puisque il cite lui-même (Tom. 3, p. 788) des catholiques très-décidés et grands adversaires des accidents absolus, entre autres les pères Maignan et Sagnens, minimes.

QUATRIÈME DIFFICULTÉ. S'il n'y a pas d'accidents absolus, comment expliquer la transsubstantiation sans dire que les accidents du pain sont anéantis, aussi bien que sa substance? Mais s'ils sont anéantis, que restait-il de ce qu'il y avait auparavant, et que voyons-nous dans ce sacrement? Ce n'est pas le corps de Jésus-Christ puisque il est invisible; ce ne sont pas les accidents du pain puisque on suppose qu'ils ne sont plus. En vain dirait-on que les espèces du pain existent dans notre âme, ainsi que le prétend le père Maignan. Son opinion, quelque ingénieuse qu'elle soit, ne peut servir contre les incrédules; elle blesse la foi qui enseigne qu'il est de l'essence de tout sacrement d'être un signe sensible; caractère que l'Eucharistie, dans ce système, n'aurait pas d'une manière permanente, puisque elle ne serait sacrement ou signe sensible, qu'autant que l'action de Dieu produirait actuellement des sensations sur quelques sujets, ce qui n'a pas lieu en mille circonstances; par exemple, quand l'hostie consacrée est renfermée dans le saint ciboire. En vain aussi les cartésiens ont-ils imaginé tout ce qu'ils ont pu pour détruire la doctrine des accidents absolus; ils n'ont rien inventé qui satisfasse. Qu'on en juge par l'examen de leurs différentes explications qui vont être rapportées et réfutées.

I. Les uns prétendent que tous les corps ont beaucoup de matière hétérogène, d'air et d'autres corpuscules renfermés dans leurs pores; que quand le pain est détruit, cette matière qui n'est point du pain subsiste; que Dieu par miracle la conserve dans le même arrangement qu'elle avait dans les pores du pain avant qu'il fût détruit; qu'ainsi elle doit produire les mêmes sensations que produisait le pain. Mais voici un dilemme qui prouve la fausseté de toute cette explication,

S. Isidore de Damiette, de S. Isidore de Séville, de S. Jean Damascène, etc. Ces textes paraissent clairs. La réponse qu'on leur donne, qu'ils ne doivent s'entendre que de ce qui se passe dans l'ordre naturel, ne semble pas satisfaire: car si ces saints docteurs avaient cru les accidents absolus dans l'Eucharistie, serait-il possible qu'aucun d'eux n'eût exprimé là-dessus sa créance, et n'eût averti que ce qu'il disait en général de leur impossibilité, recevait une exception particulière dans ce mystère? M. de Marca observe vers la fin de son traité de l'Eucharistie, qu'Algerus, auteur du douzième siècle, est le premier qui a enseigné ces accidents.

inconséquente dans les principes de Descartes. L'espace qu'occupaient avant la consécration les parties solides de la substance du pain et du vin, ou demeure vide après la consécration, ou se remplit de quelque autre substance qui n'est pas du pain ni du vin. Mais, soit qu'il demeure vide (ce que les cartésiens n'admettent pas), soit qu'il se remplisse de quelque autre substance, ce n'est plus le même arrangement, ni le même tissu de parties qu'auparavant, puisque ce n'est plus du pain ni du vin. Suivant donc les cartésiens mêmes, ce ne doit plus être les mêmes sensations. D'ailleurs les parties du pain n'ayant pas la même disposition et configuration que celles du corps de Jésus-Christ, les pores ne peuvent être non plus disposés de même. Or cela étant, comment peut-il se faire que la matière interceptée dans les pores du pain, et conservée après la consécration dans la même situation, réponde exactement aux pores du corps de Jésus-Christ, et qu'elle ne tombe en aucun endroit sur quelque partie de ce corps? Mais si elle y tombe, ne faut-il pas alors de deux choses l'une, ou que pour conserver toujours le même arrangement de cette matière il y ait pénétration de quelqu'une de ses parties avec quelque partie solide du corps de Jésus-Christ; ce qui est opposé aux principes de Descartes; ou que même arrangement n'étant pas conservé, il ne produise plus les mêmes impressions sur nos sens; ce qui est contraire à l'expérience?

II. D'autres soutiennent que n'y ayant que les parties intérieures du pain qui soient changées au corps de Jésus-Christ, les parties extérieures conservent entre elles le même ordre sensible, la même disposition visible qu'elles avaient auparavant; qu'il n'est donc pas étonnant que continuant d'avoir la même superficie elles continuent d'exciter en nous les mêmes sensations. Cela, il est vrai, n'est pas étonnant. Mais il est bien surprenant qu'on ne voie pas que cette explication qui suppose qu'il n'y a que les parties intérieures du pain qui soient changées, et que les parties sensibles (quoique essentielles au pain) demeurent toujours les mêmes, ne peut se concilier avec le dogme de la transsubstantiation, qui (dans le sens défini par le concile de Trente) est la conversion de toute la substance du pain, par conséquent de toutes ses parties essentielles, tant intérieures que sensibles, au corps du Sauveur. De plus, quel moyen d'accorder le système de ces cartésiens avec leurs propres principes! Que je leur demande d'où vient la différence de nature des corps, et pourquoi du pain est du pain, plutôt que de la chaire ou du chyle? Ils répondront que la différence entre les corps de diverse nature dépend uniquement de la diversité qui se trouve dans la disposition mécanique des parties homogènes de la matière qui les compose, et que ce qui fait que du pain est du pain, c'est que toutes les parties ou molécules de ce pain ont une certaine figure, un certain tissu, ou un certain mou-

vement réel, quoique imperceptible. Que je leur demande ensuite, lorsqu'un morceau de pain que je mange perd sa nature, et qu'il devient chair ou chyle, les portions sensibles de matière, changées en chyle, conservent-elles le même ordre sensible qu'elles avaient quand elles étaient du pain, ou ne le conservent-elles pas? S'ils disent qu'elles le conservent, il faut qu'en raisonnant conséquemment ils avouent qu'elles doivent exciter en nous les mêmes sensations qu'elles excitaient lorsque elles étaient du pain, puisque, selon eux, la production des mêmes sensations dépend du même ordre sensible. L'expérience toutefois prouve qu'elles ne produisent plus les mêmes sensations. S'ils disent qu'elles ne les conservent pas, ils doivent donner une raison de disparité pour quoi ces portions de matière changées en chyle ne conservent pas leur ordre sensible, tandis qu'ils prétendent que les portions de matière du pain changé au corps de Jésus-Christ conservent le leur. Or, comme ils n'admettent pas en ceci de miracle, ils ne peuvent alléguer aucune raison de disparité, fondée sur les lois de la nature, qui sont les mêmes à l'égard de toutes les portions sensibles de matière. Quelque réponse donc qu'ils fassent, les conséquences de leur explication démentent leurs principes, ou sont démenties par l'expérience.

III. D'autres philosophes distinguent deux sortes de parties dans le pain. Les unes essentielles, qui foncièrement constituent sa nature, qu'ils font consister dans un certain tissu très-subtil et très-délié de ses molécules internes, si petites (1) qu'elles sont incapables de tomber sous les sens et pour cette raison nommées invisibles, impalpables, insensibles; mais quelque insensibles qu'elles soient, ce sont elles toutefois qui par leur structure plus élaborée, plus raffinée, plus appropriée ou proportionnée à l'exercice des fonctions vitales de nos corps, contiennent primitivement, singulièrement, éminemment la vertu qu'il a de les nourrir, de les fortifier, de les sustenter. Quoique elles n'agissent pas immédiatement sur nos organes, qui ne sont affectés que par ses molécules grossières ou moins subtiles, à qui par leur adhésion et par leur activité elles communiquent quelque légère émanation ou influence de leur propre vertu; elles sont néanmoins la cause médiante de toutes les sensations que celles-ci excitent dans nos ames, et de tous les effets qu'elles produisent dans nos corps. Les autres accidentelles au pain, ne forment que sa superficie, son dehors, son espèce ou apparence, sans avoir sa substance, sa nature, son essence proprement dite, avec qui toutefois elles ont quelque analogie, quelque ressemblance, quelque rapport de liaison, de cohésion à ses molécules internes à qui

elles ne servent que d'enveloppe, d'étui, de couverture.

Elles ne sont à leur égard que ce que les écorces sont à l'égard du fond des arbres qu'elles couvrent, et dont l'on ne peut pas dire qu'elles soient la substance; les peaux ou pelures de fruits à l'égard de l'intérieur de ces fruits qu'elles entourent et avec qui elles ne sont pas homogènes; les noyaux à l'égard des semences ou amandes qu'ils renferment, et dont ils n'ont pas l'essence; les écailles de certains poissons à l'égard de leur chair que elles environnent, et à qui elles ne sont pas similaires (1); les cosses à l'égard des pois et des fèves qu'elles enveloppent, et à qui elles sont hétérogènes; les coques à l'égard du dedans des œufs qu'elles cachent, et dont elles sont spécifiquement distinguées, quoiqu'elles aient avec lui quelque relations génériques, quelques rapports analogiques, quelques propriétés communes que n'ont pas les êtres ou corps d'une espèce absolument et entièrement différente. Si, par exemple (2), on écrasait ces coques, et qu'après les avoir pilées et réduites en poudre on les mêlât avec les dedans des œufs, et qu'on les avalât avec eux, elles auraient quelque vertu nutritive et semblable à la leur sous certains égards; mais toutefois si notablement différente à beaucoup d'autres égards qu'elles conserveraient toujours leur diversité spécifique. Diversité qui provient de ce qu'il y a une différence notable entre la texture ou fissure de ces coques, et celle de ces dedans. La coque, dit là-dessus un philosophe, qui tout nouvellement a inventé cette comparaison (3), n'est que la matière accidentelle d'un œuf; ce qu'on appelle *le blanc*, *le jaune*, en est la matière essentielle. L'ensemble de ce blanc et de ce jaune suffit pour qu'on dise que c'est un œuf, et pour qu'il le soit réellement, lors même qu'il est séparé de sa coque. Je suppose qu'avant qu'il en soit séparé, toute la matière qui compose cet ensemble du blanc et du jaune, se convertisse en poulet, il en résulte une vraie transsubstantiation, parce que la matière essentielle de l'œuf devenant la matière essentielle du poulet, il y a un vrai changement de la substance

(1) *Similaire* se dit de deux corps comparés l'un à l'autre qui ont ou qui sont censés avoir des particules de même espèce et de même nature, comme deux monceaux d'or, deux monceaux de plomb, etc. Au contraire, un monceau d'or et un monceau de plomb sont des corps *dissimilaires*. *Similaire* se dit aussi en parlant d'un même corps, dont les parties sont aussi toutes de même nature. On les appelle autrement *homogènes*; ainsi l'eau est un fluide homogène ou *similaire*. Au contraire l'air dont les parties n'ont pas toutes la même densité, est un fluide hétérogène et non *similaire*. *Encyclop.*, tom. 15, pag. 201.

(2) On peut encore citer pour exemple les cosses de pois qui, mangés avec eux, ont une vertu nutritive, analogue et semblable en quelque sorte à la leur, mais toutefois si inégale et si disparate qu'elles sont d'une autre nature, d'une espèce différente de celle des pois.

(3) Le même philosophe a aussi inventé les comparaisons précédentes, et d'autres preuves nouvelles qu'on verra dans la suite, en faveur de cette même explication.

(1) On peut les comparer aux esprits animaux qui inclus et cachés dans les nerfs ont beaucoup d'activité et de force, quoique leur extrême petitesse, jointe à leur configuration, les rende incapables de cohésion entre eux, invisibles et impalpables.

de l'un en la substance de l'autre : mais il n'y a nul changement dans la matière accidentelle à l'un et à l'autre, c'est-à-dire dans la coque qui, restant toujours la même, couvre également et cache successivement l'œuf et le poulet. Pour appliquer ceci à l'Eucharistie, je suppose encore qu'il y a autant de différence notable entre le tissu de la matière sensible et celui de la matière insensible du pain qu'il y en a entre la texture de la coque et celle du blanc et du jaune de l'œuf. Cette matière sensible du pain n'est donc pas moins accidentelle à sa matière insensible que la coque l'est à l'œuf; et de même que la transsubstantiation de l'œuf en poulet n'apporte aucun changement à la coque et aux impressions qu'en reçoivent nos sens; ainsi la transsubstantiation de la matière essentielle et insensible du pain au corps de Notre-Seigneur n'apporte aucun changement à sa matière accidentelle, ni à nos sensations, qui sont les mêmes avant et après ce changement, parce que cette matière accidentelle d'où elles dépendent étant la même avant et après, doit faire sur nos organes les mêmes impressions.

Mais cette explication cartésienne, quoique spirituelle et propre à éblouir les yeux du vulgaire par des comparaisons spécieuses, peut-elle soutenir les sérieux examens d'une saine philosophie, et les regards perçants d'une théologie éclairée? 1^e Elle suppose, sans le prouver, que le tissu extérieur de chaque parcelle sensible du pain diffère essentiellement de la texture intérieure de chacune de ses parcelles insensibles. Une supposition aussi contraire que celle-là aux idées reçues et à la façon générale de penser ne devrait-elle pas, pour qu'on puisse la défendre, être appuyée de preuves triomphantes ou du moins plausibles? Cependant on n'en apporte aucune. 2^e Je prends la dernière parcelle sensible d'une goutte d'eau, d'un grain de sable, etc., et je demande, soutient-on que sa texture intérieure est distinguée essentiellement de sa texture extérieure, comme on suppose que la structure interne de la dernière parcelle du pain est distincte essentiellement de sa structure externe? ou prétend-on seulement que cette supposition n'a lieu qu'à l'égard du pain et du vin dans l'Eucharistie? Quelque réponse qu'on me fasse, je lui opposerai l'expérience par laquelle il conste que les molécules qu'on découvre avec le microscope dans cette dernière parcelle sensible, soit d'eau, soit de terre, soit de pain, soit de vin, paraissent avoir la même texture et configuration que cette parcelle, et conséquemment, selon les principes des cartésiens, la même nature, la même essence. 3^e Deux raisons théologiques dont se sert S. Thomas (1) pour prouver que la substance du pain est

convertie au corps de Jésus-Christ, prouvent également que sa matière même accidentelle doit être aussi convertie, puisque autrement cette matière, qui est une chose substantielle, recevrait également une *adoration de Latræ*, et romprait également le jeûne.

RÉPONSE. — Sans adopter aucune de ces explications cartésiennes, nous nous contenterons, 1^o d'observer que la troisième est à tous égards préférable aux deux premières, qui ne paraissent point tolérables; 2^o d'exposer les répliques de ses défenseurs aux objections de ses adversaires. Ceux-ci objectent en premier lieu qu'elle n'est fondée que sur des suppositions dénuées de toute preuve. Ceux-là conviennent qu'il est difficile de les prouver véritables et d'en établir la certitude; mais il prétendent qu'il n'est pas moins difficile de les prouver fausses, et d'en détruire la probabilité. L'ordre primordial, disent-ils, qui a fixé les principes constitutifs des corps, a dépendu du bon plaisir divin, que ni la foi ni la raison ne nous fait clairement connaître. Car qui de nous a assisté aux conseils de Dieu (1)? Qui de nous sait si les mêmes motifs qui l'ont engagé à nous laisser ignorer la nature des corps en général, ne l'ont point porté à nous cacher aussi la différence essentielle de la nature des corps en particulier? La multitude, la variété, la contrariété de tant d'opinions philosophiques sur les propriétés essentielles des différents corps ne prouvent-elles pas qu'il n'y a rien là-dessus de certain, et qu'il est très-probable que Dieu ne nous les a donnés que pour nos besoins? Or est-il nécessaire pour nos besoins que nous connaissions le fond intime des corps? Ne suffit-il pas que nous connaissions leur superficie, leurs qualités sensibles? En faut-il davantage pour que nous sachions distinguer les uns des autres, discerner par les différents effets qu'ils produisent au dehors la commodité ou l'incommodité que nous en recevons, et les employer à divers usages selon la diversité de leurs propriétés extérieures que nous découvrent les expériences que nous avons coutume d'en faire? Quand même ces expériences nous découvriraient la nature particulière de plusieurs de ces corps, s'ensuivrait-il que nous connaissions celle du pain et du vin? Quelle assurance pouvons-nous avoir que Dieu, par un dessein spécial et un saint *artifice de sa sagesse* (2), qui destinait le pain et le vin à être la matière du sacrement de l'Eucharistie, n'a point fait dépendre leur substance, leur nature, leur essence d'un certain tissu intérieur, inaccessible à nos sens, et aussi distingué spécifiquement de leur tissu sensible que la texture de la coque est distincte de celle du dedans d'un œuf, et la structure de nos nerfs, qui renferment les esprits animaux, est distinguée de celle de ces esprits qui (quoique insensibles à cause

(1) Quis ejus consiliarius fuit? Rom. 11, 14.

(1) Contrariatur venerationi hujus sacramenti, si aliqua substantia creata esset ibi, quæ non posset adoratione latræ adorari.... Contrariatur ritui Ecclesiæ, secundum quem, post corporalem cibum non licet sumere corpus Christi; cum tamen post unam hostiam consecratam liceat sumere aliam. 3. q. 75, s. 2.

(2) Astutias illius (sapientiæ) quis agnovit Eccles.

de leur extrême petitesse) ne laissent pas d'être les principaux auteurs de nos sensations, et d'influer beaucoup sur nos fonctions vitales?

Ces mots *substance, nature, essence* sont synonymes, et en même temps équivoques. Leur signification, dans le sens vague du langage commun et populaire, est différente de leur signification dans le sens précis et propre du langage philosophique. Prenez, dit M. Pélisson, le mot de *substance corporelle* au sens du discours commun, c'est ce qu'on voit, ce qu'on touche. Prenez ce même mot au sens précis et propre des philosophes, *substance corporelle* est quelque chose qu'on ne voit point, qu'on ne touche point, mais que l'on connaît et que l'on entend, parce qu'elle est ordinairement accompagnée, environnée et revêtue de ce qu'on voit et qu'on touche, qu'on appelle ses accidents. L'esprit du simple s'embarrasse là dedans; et quand on lui dit: La substance du pain n'y est plus, donnant toujours à ce terme le sens ordinaire auquel il était accoutumé, il se persuade qu'on lui ordonne de croire que ce qui lui paraît ne lui paraît point; mais c'est à quoi l'Eglise n'a jamais pensé (*Traité de l'Eucharistie*, page 105).

L'on appelle, dit un autre auteur cité (*Ibid.*, p. 354) par le même controversiste, la substance (1) d'une chose, ce qu'il y a en elle de sustentatif, de nourrissant, de solide, qui est une certaine essence subtile qui se sépare, soit par la digestion naturelle, soit par l'art, du reste de la masse, et que ce reste n'est proprement qu'une écorce, une chose accessoire et accidentelle, (*accidens prædicabile*, si l'on aime mieux le jargon de l'école) par rapport à cette substance ou à cette essence qui nourrit le corps, et cela est fondé dans la véritable nature; car avant le péché, la substance du pain, du vin, et de toute autre nourriture, n'était que pure essence, pour ainsi dire, sans qu'il y eût rien de cette lèpre grossière, de cette terre morte et stérile que l'on sépare maintenant dans la concoction et digestion d'avec la substance nourrissante; mais le péché pervertissant toute la nature et l'investissant de corruption, il a revêtu la substance de la nourriture, aussi bien que celle de nos corps et de toutes les choses de la nature, d'une écorce de matière corrompue, grossière, stérile et opaque, qui nous cache cette substance des choses dont elle n'est que l'extérieur, le véhicule, et une espèce de vêtement qui lui est entièrement accidentel.

Cela étant, il n'y a rien de plus facile à comprendre que la réalité du changement de la substance du pain et du vin, pendant que toutes les apparences ou tous les accidents demeurent de même qu'auparavant, si la substance de la nourriture que nous prenons se change en notre propre substance par la conformation qui en fait une partie du sang, ou

des esprits, ou de la matière de notre corps, avec quoi elle est mêlée, à beaucoup plus forte raison, quelques émanations sorties du corps réellement présent (1) de Jésus-Christ, ou la seule force de sa volonté, pourront-elles, comme une teinture sacrée et toute-puissante, changer la substance du pain et du vin en la substance de son corps et de son sang. Cependant puisque il n'y aura que la seule substance du pain et du vin qui sera changée, toute la matière crasse et corruptible qui lui est annexée et qui ne lui est qu'accident et qu'écorce purement accessoire, demeurera donc toujours la même; et comme nos corps et nos sens, devenus grossiers par le péché, ne sont mus que par cette matière grossière et accessoire qui a couvert la substance des choses, et qu'ils ne peuvent être mus par l'essence subtile et incorruptible qui y est renfermée et cachée, il s'ensuit manifestement que les sens ne doivent nullement s'apercevoir de la présence du corps et du sang du Seigneur, et qu'ils ne doivent voir, sentir et goûter que ce que nous fait sentir la matière grossière et accessoire qui cache l'essence imperceptible et nourrissante du pain et du vin.

On peut, suivant le même auteur, expliquer et résoudre par cette voie toute les difficultés imaginables sur la matière de la transsubstantiation, et sur tous les événements fâcheux qu'on a souvent objectés pour l'impugner et la réduire *ad absurdum*. Tout ce qui peut arriver d'indigne à l'Eucharistie ne touche que ce qu'il y a d'accidentel dans le pain et dans le vin, que cette matière grossière, accessoire, corruptible, séparable qui n'est nullement essentielle à la substance du pain et du vin, et beaucoup moins encore au corps et au sang du Seigneur, qui sont une matière invisible, très-subtile, incorruptible, incontaminable, et que le Seigneur peut, s'il lui plaît, extraire et retirer en un moment du reste de cette matière accessoire, si on la mettait dans un lieu ou dans état où le Seigneur ne voudrait pas que fût son corps, sans que cependant cette soustraction causât un changement visible dans la matière accidentelle du pain et du vin, de la même manière qu'à la mort l'âme et le plus substantiel du corps se séparent du cadavre, sans qu'il paraisse que rien s'en soit retiré, ni qu'il soit diminué.

On peut encore par là résoudre très-aisément l'objection prise du témoignage des sens et de leur prétendue illusion. Ce ne sont pas eux qui nous trompent, puisque, soit avant, soit après la transsubstantiation, c'est la même matière accidentelle qu'ils nous font voir, toucher, goûter; et c'est à quoi se borne uniquement leur office et leur destination; mais c'est nous-mêmes qui nous trompons en faisant ce mauvais raisonnement; rien n'est changé au dehors; donc il est impossible que rien soit changé au dedans; ou celui-ci qui ne vaut pas mieux: le tissu extérieur du pain consiste essentiel-

(1) Substance se dit aussi de ce qui est de plus pur, de plus subtil, de plus essentiel dans un corps. *Quinta essentia*. Les chimistes font des extraits, et tirent toute la substance des plantes et des minéraux, tantôt par le feu, tantôt par l'infusion. *Dictionn. de Trévoux*.

(1) Ces deux mots, *réellement présent*, ne sont pas dans le livre de cet auteur. On les a ajoutés pour écarter le sens calviniste dont sa proposition est susceptible.

lement dans telles propriétés sensibles, dans telle et telle structure de ses parties; donc son tissu intérieur consiste dans les mêmes propriétés et dans la même structure mécanique de ses molécules insensibles. Ne serait-ce pas nous tromper nous-mêmes, si nous raisonnions ainsi par rapport aux œufs et à leurs coques, aux poissons et à leurs écailles, aux fruits et à leurs pelures, aux arbres et à leurs écorces, aux épis de blé, et à ce qu'on appelle la bourse ou balle qui enclot chacun de leurs grains? Si un homme à qui Dieu aurait donné le pouvoir de faire des prodiges et des transsubstantiations miraculeuses convertissait tous les grains d'un épi de blé-froment en grains de seigle contenus dans les mêmes bourses ou balles qu'avaient ces grains de froment, ne serait-il pas en droit de dire: *Ceci est du seigle*? S'il convertissait tout l'intérieur d'un pommier en celui d'un poirier couvert des mêmes écorces qu'avait ce pommier, ne dirait-il pas à juste titre: *Ceci est un poirier*? changeait toute la substance d'une pêche en celle d'un abricot revêtu de la même peau qu'avait cette pêche, ne dirait-il pas avec raison: *Ceci est un abricot*? S'il convertissait toute la chair, toute l'essence d'une carpe en celles d'une tanche couverte des mêmes écailles qu'avait cette carpe, ne serait-il pas fondé à dire: *Ceci est une tanche*? Enfin s'il transsubstantiait tout le dedans d'un œuf en un poulet enfermé dans la même coque qu'avait cet œuf, blesserait-il la vérité en disant: *Ceci est un poulet*? Non sans doute; et si quelqu'un l'accusait de tromper, de faire illusion aux sens, de les induire en erreur parce que la vue, le tact sont affectés après cette transsubstantiation de la même manière qu'ils l'étaient auparavant, cet homme, lui répondrait-on, ne vous trompe pas puisque il ne vous dit pas qu'il y ait quelque chose de changé en ce qui se voit, qui se touche et qui n'est qu'accidentel à l'œuf; mais il vous dit (et c'est là le vrai sens de sa proposition) que ce qui était auparavant l'essence, la nature, la substance d'un œuf, est réellement changé en l'essence, en la nature, en la substance d'un poulet: c'est donc vous-même qui vous trompez, en confondant ce qui est accidentel et commun à l'un et à l'autre, avec ce qui constitue leur essence et leur différente nature. En admettant une différence essentielle entre le tissu intérieur et la texture sensible du pain transsubstantié au corps de Jésus-Christ, il paraît si facile d'appliquer tous les exemples qui viennent d'être allégués à cette proposition de Jésus-Christ: *Ceci est mon corps*, qu'on ne croit pas devoir s'arrêter à faire voir que la parité est entière.

On peut aussi par là expliquer sans peine et concilier divers textes des SS. docteurs, dont les uns disent que la nature du pain est changée, les autres assurent qu'elle n'est pas changée, et qu'elle reste dans le sacrement. Sur quoi le cardinal Duperron (1),

remarque, que « tantôt le mot *nature* signifie la substance et nature interne de la

sieurs textes qu'il cite, que c'est chose familière aux anciens théologiens latins d'entendre par le mot de *substance* aliment. Auquel cas, dit-il, il n'y a nul inconvénient que Gélase ait dit, que les sacrements se passent en substance divine, c'est-à-dire en aliment divin; et que néanmoins la substance et nature du pain et du vin, c'est-à-dire l'aliment et la faculté naturelle du pain ne laisse pas d'y demeurer. Je pourrais encore ajouter que le pain et le vin, à les considérer proprement, n'étant point du nombre des choses que les philosophes appellent, étans naturels et par soi, mais du nombre de celles qu'ils appellent, étans artificiels et étant par accidents; leur essence formelle, en tant que tels, n'est point la matière et la forme intrinsèque des ingrédients dont ils sont composés, mais est la forme externe et accidentale, qui résulte de la mixtion des formes accidentales, particulières des ingrédients qui entrent en cette composition, laquelle forme accidentale, mixte et composée, je nomme, pour user des termes du pape Innocent, panété et vinété. Au moyen de quoi, comme notre esprit venant à considérer les étans par accident, se les propose ordinairement et coutumièrement en qualité d'étans par soi; et en cette considération, leur attribue par analogie, même pour le regard de ce genre d'être une espèce de définition, d'essence et de substance, les traitant à l'exemple et à la manière d'étans par soi; ce ne serait point chose entièrement étrange de dire que la substance du pain et du vin, considérés en cette qualité d'étans artificiels et par accidents et non en la simple condition des ingrédients dont ils sont composés, à savoir, des grains de blé et de raisin, demeurât au sacrement.

Car, comme encore que la glace ne soit qu'un étant par accident constitué de la substance de l'eau et de la dureté qui y est acquise par l'excès de la froideur, et que cette dureté contemplée à part ne soit qu'un accident, néanmoins lorsque je viens à appréhender la glace en manière d'étant par soi, ce que l'unité du nom me convie de faire, à cause que mon imagination a accoutumé d'imaginer sous un même être les choses qui lui sont exprimées sous un même nom, je constitue par analogie et proportion, la dureté imprimée en l'eau par l'excès de la froideur, pour l'essence et la substance de la glace, d'autant que ce qui l'a fait être formellement glace c'est une concrétion et congélation; et que si la glace était vraiment un étant par soi, comme mon esprit, pour la facilité de son imagination, l'appréhende telle, cette dureté serait vraiment sa forme essentielle et substantielle.

Ainsi encore que le pain soit un étant artificiel et par accident, composé de plusieurs étans par soi, à savoir de plusieurs grains, et que la forme du pain, c'est-à-dire la condition qui le fait être pain, et non plus blé et eau, soit une forme accidentale, résultant du mélange des formes accidentales particulières des ingrédients dont il est composé; néanmoins, d'autant que mon esprit venant à le considérer, le considère comme un étant par soi, il attribue à cette forme accidentale qui lui donne l'être de pain, par analogie et proportion, le degré de forme substantielle, et présuppose que c'est ce mélange, cette température et ce résultat de propriétés naturelles particulières, en quoi consiste ce qui le fait être pain, et en quoi consiste l'essence et la substance de pain, en tant que pain, et s'imaginé que, comme si Dieu venait à réduire le pain des grains et en l'eau dont il est composé, la substance et la nature de pain, en tant que pain, serait détruite et perdue.

Ainsi, tandis que cette forme composée du mélange de la température et du résultat des propriétés naturelles, des ingrédients qui entrent en la constitution du pain, demeure en son état, la substance du pain, considéré formellement et précisément en tant que pain, c'est-à-dire en tant qu'étant par accident constitué du mélange des propriétés naturelles de plusieurs particuliers, demeure

(1) Ce cardinal remarque encore et prouve par plu-

chose (1); comme quand S. Cyprien dit, *Le pain que le Seigneur donnait à ses disciples, changé non d'effigie, mais de nature par la toute-puissance du Verbe, est fait chair*: tantôt il signifie les conditions et propriétés externes de la nature, comme quand Tertulien dit, *Autre est la substance et autre la nature de la substance: la substance est la pierre ou le fer; la dureté du fer et de la pierre est la nature de la substance*; comme aussi quand S. Hilaire dit, parlant des trois enfants hébreux, *Le feu et les corps perdent en eux leur nature*; comme enfin quand Théodoret dit que *le feu transfère les métaux de nature solide en nature liquide*. » Telle est la signification que les théologiens donnent à cet autre texte du même auteur, *les symboles mystiques* (le pain et le vin) *ne perdent point leur première nature* (2) c'est-à-dire leurs qualités sensibles, la vertu et la force qu'ils avaient auparavant de nourrir et de substantier. Force et vertu que l'ancienne philosophie attribuait à des accidents absolus, intelligibles et contraires, ce semble à la raison; mais que la nouvelle attribue, tant à la matière accidentelle, qu'à la matière essentielle du pain; avec cette différence que la force nutritive et substantiative qu'a le pain réside foncièrement, primitivement, éminemment dans les molécules plus déliées, plus subtiles, plus élaborées, qui composent son tissu intérieur, ainsi que son essence, et qu'elle ne se trouve que secondairement, et par manière d'émanation et d'écoulement dans les molécules qui forment son tissu extérieur, et qui, à cause de la diversité notable de leur arrangement et de leurs autres propriétés, ont une essence ou nature différente. Algerus, inventeur des accidents absolus, a lui-même fait mention de cette essence intérieure du pain et du vin (3).

M. de Marca, dans sa Dissertation latine sur l'Eucharistie (4), s'exprime aussi d'une et persiste en son être, et celle du vin semblablement. Car, comme autre est l'être du blé, qui est un étant par soi, et autre est l'être du pain qui est un étant par accident; ainsi, autre est l'essence du blé, et autre est l'essence du pain, à le considérer formellement en tant que pain. Et parlant au pain, il y a deux essences, l'une vraie, propre et interne, qui est celle du blé et de l'eau dont il est construit, et qui lui fournissent de matière: et l'autre externe et analogique, qui lui donne l'être de pain en tant que pain, et non plus simplement eau et blé, qui est la forme résultant du mélange des propriétés naturelles de ces ingrédients; et celle-là, c'est celle que le pape Innocent appelle panéité et vinéité. De sorte que dire en ce sens-là que la substance du pain, c'est-à-dire l'essence et la substance externe et analogique du pain, considéré en tant qu'étant par accident artificiel, résultant du mélange de plusieurs états naturels particuliers, demeure: et dire, comme fait le pape Innocent, que la panéité et la vinéité demeure, serait une même chose. Traité de l'Eucharistie, p. 584.

(1) Traité de l'Eucharistie, pag. 502, 521, 549, 550.

(2) Théodoret parle de la nature externe et accidentelle, laquelle ne se change point en l'Eucharistie. Le cardinal Duperron, *ibid.* page 522.

(3) Mutentur secundum interiorem essentiam. L. 1 de sacramento corporis et sanguinis Domini.

(4) Quæri potest, quomodo mutentur symbola, et

manière favorable à cette distinction entre la nature visible et la nature invisible et insensible du pain et du vin. Il y explique et y approuve le sentiment de Théodoret qui, selon lui (1), a osé dire avec vérité que les symboles eucharistiques conservent après la consécration cette nature visible qu'ils avaient auparavant, et à qui il attribue la propriété de nourrir et celle de subsister par soi, en vertu de la subsistance partielle qui appartenait à la quantité, lors même qu'elle était jointe à la substance, c'est-à-dire à la nature invisible de ces symboles. Cette quantité donc, cette nature visible est, selon M. de Marca (2),

tamen in sua natura permanent? Mutantur quoad substantiam inconspiciam in corpus Christi invisibile; sic tamen ut substantia illa inconspicua non desinat esse, sed attrahatur a corpore Christi. At vero quoad naturam conspicuam quæ videtur et tangitur, non mutantur. Si cui non placet hic loquendi modus, Aristotelis verba adhibebimus. Materia et forma panis quæ ex se res est invisibilis et insensibilis, secreta a quantitate non perit, sed transit in corpus Christi: remanet autem corpus ex quantitate et cæteris accidentibus conflatum, in quo proprietates prioris compositi residuæ sunt, ita ut et nutriti, et perse subsistat ex vi subsistentiæ partialis, quæ competeat quantitati, etiam quando conjuncta erat cum substantia. Quod quidem corpus a sua natura visibili non recedit Pag. 71.

(1) Quoniam vero incuriosius videbantur locuti plerique veterum, qui constituta semel hac mutatione panis, nihil naturæ panis permanere docebant, aut docere videbantur. Theodoretus audacter ait et vere, symbola post sanctificationem eam naturam servare quæ videtur. *Ibid.*

(2) Le même auteur cite des textes de S. Chrysostôme, de S. Augustin, du pape Gelas, d'Ephrem, patriarche d'Antioche, pour prouver qu'ils ont cru, ainsi que Théodoret, que quoique la confection de l'Eucharistie exige que la substance interne du pain soit changée au corps de Jésus-Christ, cependant sa nature externe demeure. Conveniunt, dit-il, tamen, quod sufficit ad institutum, in eo quod species panis est essentia et natura distincta a corpore Christi sibi adjuncto, licet ratio Eucharistiæ id exigat, ut substantia panis interior conversa fuerit in illud corpus modo quodam qui omnem cogitationem exsuperat. Cæterum mutatio illa non officit quin panis, qui videtur, id est accidentia, suam naturam, extantiam, et essentiam retineant, et naturæ veræ proprietates, inter quas est alendi corporis humani facultas, quæ cum sparsa esset et dissipata per totam panis massam ante consecrationem; quæ ex illo pane substantia vertitur in corpus, non admittit in residuis speciebus proprietatem illam. Unde consequitur recte observatum a Gelasio, Sacramenta corporis et sanguinis Christi, divinam rem esse, quia panis et vinum in divinam transeunt substantiam Sancto Spiritu perficiente, nempe in corpus Christi spiritale: sed alia ex parte non desinere substantiam, et naturam panis et vini, sed ea permanere in suæ proprietate naturæ. Quoniam scilicet, postquam panis in divinam substantiam transiit in suæ proprietate naturæ permansit ad utendum corpus idonea, quod est præcipuum confecti panis minus. *Ibid.* p. 61. Les accidents dont M. de Marca assure qu'ils conservent leur nature, existence, essence, selon les sentiments de Théodoret, de S. Chrysostôme et des autres anciens auteurs qu'il cite, ne sont pas des accidents absolus, puisque ceux-ci n'ont été, suivant lui, inventés que dans le douzième siècle par Algerus, comme on l'a observé ci-dessus (Col. 1211). Il leur donne d'ailleurs le nom de corps, qui ne peut convenir à des accidents absolus. Il faut donc que par les accidents dont il parle, et à qui il attribue une essence propre, une existence distincte de celle du

quelque chose de matériel, de corporel, de subsistant par soi, de séparable de la substance, ou nature invisible du pain et du vin, à qui conséquemment il est accidentel (1). Cette même quantité est appelée *dimensive* par S. Thomas qui, à la vérité, ne lui donne pas le nom de matière, ni celui de substance, ou d'être matériel subsistant par soi; mais il dit qu'elle tient lieu de matière, qu'elle a l'acte et la forme de substance, la vertu de nourrir, la propriété d'être le premier sujet des autres formes ou accidents (3, q. 77, a. 56). Les raisons théologiques que l'objection qu'on réfute allègue contre la matière accidentelle de l'explication cartésienne, ne militent donc pas moins contre cette *quantitéensive*, qui, selon le Docteur Angélique, est quelque chose de réel et de nutritif. Si cette quantité, quoique réelle et nutritive, ne nuit ni à l'adoration de latrerie, ni à l'intégrité du jeûne, pourquoi cette matière nuirait-elle à l'un et à l'autre? Serait-on moins idolâtre, ne serait-on pas même plus coupable en adorant un *accident*, qui est ce qu'il y a de plus vil, qu'en adorant une *substance* qui est beaucoup plus noble? La nutrition qui provient de l'*accident*, est-elle moins nutrition que celle qui vient de la *substance*, ou de l'être subsistant par soi? S. Thomas ne dit-il pas lui-même en termes formels, qu'il attribue à la *quantitéensive* tout ce qui appartient à la matière (*Ibid.*)? Il aurait donc pu lui en donner le nom, et l'appeler un être matériel, qui étant le sujet d'inhésion des autres accidents, mériterait aussi la dénomination de substance. N'est-il pas bien probable que si ce saint docteur (qui a cru devoir ou pouvoir suivre la philosophie d'Aristote, parce que, dominante dans son siècle, elle était admise par les incrédules qu'il combattait) avait vécu dans le nôtre, il aurait préféré celle de Descartes ou de Leibnitz, comme plus propre à défendre la foi contre ses adversaires, partisans de ces philosophes? N'est-on pas en droit de faire à ceux qui objectent, sur des questions purement philosophiques, son autorité, les mêmes réponses que lui-même faisait à des objections pareillement prises de l'autorité des saints pères sur des questions semblables? Les

corps de Jésus-Christ, une subsistance partielle, il ait entendu la matière externe, accidentelle du pain, distinguée de sa matière ou substance interne et essentielle, qui est changée au corps de Notre-Seigneur.

(1) M. Nicole (*Art de Penser*, p. 1) et les Encyclopédistes (*Tom. 1*, pag. 72) remarquent que quand on considère deux substances ensemble, on peut en considérer une comme mode ou accident de l'autre : ainsi un homme habillé, disent-ils, peut être considéré comme un tout composé de cet homme et de ses habits ; mais être habillé au regard de cet homme, est seulement une façon d'être, un mode, un accident sous lequel on le considère, quoique ses habits soient des substances. Ainsi, quoique la quantité externe ou la matière extérieure du pain soit une vraie substance en elle-même, cependant au regard de ce qui constitue l'essence ou la nature intérieure du pain, elle n'est qu'un mode, une manière d'être, un accident.

textes qu'on cite (1) de ses ouvrages ne font-ils pas voir qu'il ne voulait pas qu'on confondit ce qui est du domaine de la théologie avec ce qui n'est que du ressort de la philosophie.

Il appartient sans doute aux théologiens d'enseigner qu'il est de foi que l'essence, la nature, la substance du pain est convertie au corps de Jésus-Christ. Mais en quoi consiste cette substance, cette nature, cette essence? Dépend-elle du tissu interne des parties insensibles du pain? Ce tissu est-il spécifiquement distingué du tissu externe des parties sensibles? Ce sont des questions dont l'examen appartient de droit aux philosophes qui sur les choses naturelles doivent être préférablement consultés, et à qui Melchior Canus (2) attribue là-dessus une grande autorité, respectable aux théologiens mêmes. Cette distinction spécifique entre ces deux tissus, que font valoir en faveur du dogme ceux qui croient à l'Evangile et à l'Eglise, est admise par plusieurs de ceux mêmes qui sont incrédules, et qu'on peut dès lors combattre avec leurs propres armes. Suivant l'Encyclopédie (3), un objet sensible

(1) Cum enim Augustini locus objiceretur docentis lucem esse corpus, ut pote eam inter corpora connumerantis; respondet D. Thomas tum. 1. p., q. 67, art. 2, ad 1, tum in 2, dist. 15. art. ad 1. *Nihilominus inquit, non intendit (Augustinus) hoc afferre quasi fidei conveniens, sed sicut utens his, quæ Philosophiam addiscens audierat. Et dist. 14, art. 2, de D. Aug. et Basilio aiebat: Alii Sancti hoc tradiderunt non quasi asserentes; sed sicut utentes his, quæ in Philosophia didicerant, unde non sunt majoris autoritatis, quam dicta Philosophorum quæ sequuntur; nisi in hoc quod sunt ab omni infidelitatis suspitione separati.* P. Maignan, tom. 2, append. ad philosoph., page 440.

(2) Ex quo intelligitur, non esse alienum Theologicis institutis ad ea conjectanda, quæ in natura dubitationem afferunt, adhibere doctos homines, et si morum quæstio est, usu peritos : et quid his de uno quolibet quæstionis genere placeat, exquirere. Quod si pictores, et ii, qui signa fabricant, et veri etiam poetæ suum quisque opus a vulgo etiam considerari volunt, ut si quid reprehensum sit à pluribus, corrigatur : quanto magis Theologo prudenti non vulgi, sed sapientium philosophorum judicio, permultæ de rebus naturæ sententiæ, mutandæ et corrigendæ sunt, licet illi veræ esse videantur ! Melchior Canus, de Loc. Theolog., page 441.

(3) Il est très-facile de se représenter une masse d'or, c'est-à-dire un corps jaune, éclatant, sonore, ductile, compressible, divisible par des moyens mécaniques, rarescible jusqu'à la fluidité, condensable, élastique, pesant dix-neuf fois plus que l'eau ; de se représenter un pareil corps, dis-je, comme formé par l'assemblage de parties qui sont de l'or, mais qui n'ont aucune des qualités que je viens d'exposer : or cette vérité découle si nécessairement de ce que j'ai déjà proposé, qu'une preuve ultérieure tirée de l'expérience, me paraît aussi inutile que l'appareil de la physique expérimentale, à la démonstration de la force des leviers. Si quelque lecteur est cependant curieux de ce dernier genre de preuve, il le trouvera dans ce que nous allons dire de l'imitation de l'or.

Toutes ces qualités, je les appellerai *extérieures ou physiques*, et j'observerai d'abord qu'elles sont *accidentelles*, selon le langage de l'école, qu'elles peuvent périr sans que le corpuscule soit détruit, ou cesse d'être un corps tel, ou, ce qui est la même chose, qu'elles sont exactement inutiles à la spécification du

peut avoir toutes les qualités extérieures de et l'or sans en avoir les qualités intérieures sans être de l'or. Donc peut-on dire aux incrédules qui croient vrai, ou du moins bien vraisemblable le sentiment des auteurs de ce Dictionnaire, un objet sensible peut avoir toutes les qualités extérieures du pain, sans en avoir les qualités intérieures, et sans être du pain. Les mêmes auteurs disent (*tome 14, p. 612*) que si on examine le sang nouvellement tiré dans un tuyau de verre, ou dans les veines des animaux vivants, à travers le microscope, on y distingue des globules rouges, molles, de figure variable, qui nagent dans un fluide moins dense. Ils ajoutent qu'on ne peut déterminer au juste la quantité du sang; que si on en peut juger par les grandes hémorragies qui n'ont cependant pas fait perdre la vie, par les expériences faites sur les animaux, desquels on a tiré tout le sang, par la capacité des artères et des veines, les humeurs qui circulent, mêlées avec le sang, peuvent s'évaluer au moins à cinquante livres, dont la cinquième partie constitue le *vrai sang*. De ces cinquante livres, il n'y en a donc que dix qui soient *vrai sang*.

Les autres quarante livres, composées de la lymphe, de la bile et d'autres humeurs, ne sont pas le *vrai sang*; mais parce qu'elles circulent avec lui, qu'elles tirent de lui leurs différentes propriétés, qui ont quelque analogie avec les siennes, et que c'est lui qui leur communique sa couleur, sa faveur, son odeur, son activité, son influence dans les corps, non seulement par la circonstance de pouvoir périr sans que l'être spécifique du corps soit changé, mais encore parce que réciproquement elles peuvent se rencontrer toutes dans un corps d'une espèce différente; car quoique il soit très-difficile de trouver dans deux corps intérieurement différents un grand nombre de qualités extérieures semblables, et que cette difficulté augmente l'orsqu'on prend l'un des deux corps dans l'extrême de sa classe, qu'il en est, par exemple, le plus parfait, comme l'or dans celle des métaux; cependant cette ressemblance extérieure ne répugne point du tout avec une différence intérieure essentielle. Par exemple, je puis disposer l'or, et un autre corps qui ne sera pas un même métal, de façon qu'ils se ressembleront par toutes leurs qualités extérieures et même par leur gravité spécifique; car s'il est difficile de procurer à un corps non métallique la gravité spécifique de l'or, rien n'est si aisé que de diminuer celle de l'or: celui qui aura porté ces deux corps à une ressemblance extérieure parfaite, pourra dire de son or imité: *En aurum Phisicorum*, comme Diogène disait de son coq plumé, *En hominem Platonis*.

Outre toutes ces propriétés que j'ai appelées extérieures ou physiques, j'observe dans tout aggrégé des qualités que j'appellerai intérieures, de leur nom générique, en attendant qu'il me soit permis de les appeler chimiques, et de les distinguer par cette dénomination particulière des autres qualités du même genre, telles que sont les qualités très-communes des corps, l'étendue, l'impenétrabilité, l'inertie, la mobilité, etc. Celles dont il s'agit ici sont des propriétés intérieures particulières; elles spécifient proprement le corps, le constituent un corps tel, font que l'eau, l'or, le nitre, etc., sont de l'eau, de l'or, du nitre, etc., et non pas d'autres substances; telles sont dans l'eau la simplicité, la volatilité, la faculté de dissoudre les sels et de devenir un des matériaux de leur mixtion. *Tome 3, page 412.*

fonctions vitales du corps d'un animal; de là vient qu'on leur donne, comme à lui, le nom de sang, quoique elles n'en aient pas l'essence, la nature, la substance; elles ne sont donc par rapport à lui, qu'une matière accidentelle et hétérogène; pourquoi? C'est que leur texture est essentiellement différente de la sienne, tant interne qu'externe; car sa propre texture est formée de ces deux sortes de parties, les unes sensibles, les autres insensibles, dont l'on a parlé ci-dessus. Si donc il y a autant de différence entre la structure de ces deux sortes de parties qu'il y en a entre la sienne et celle des humeurs ou liqueurs mêlées avec lui, et si les parties insensibles ont la même influence sur les parties sensibles que lui-même a sur ces humeurs ou liqueurs, ne s'ensuit-il pas que ces deux sortes de parties ont une essence, une nature, une substance différente, et que les parties insensibles, considérées relativement à celles qui sont sensibles, méritent autant d'être appelées seules le *vrai sang*, que les globules rouges à qui les Encyclopédistes donnent ce nom, méritent seules cette dénomination de *vrai sang*, relativement aux humeurs ou liqueurs dissimilaires mêlées avec eux? Ne s'ensuit-il pas aussi, en appliquant les mêmes raisonnements qui viennent d'être faits sur le sang, soit au pain, soit au vin, et en supposant la même différence essentielle entre leurs parties sensibles et leur parties insensibles, que celles-ci méritent seules d'être nommées le *vrai pain*, le *vrai vin*, et que celles-là ne sont qu'une matière hétérogène et accidentelle à l'un et à l'autre?

En vain objecte-t-on contre la différence essentielle entre la texture des parties sensibles et celles des parties insensibles, qu'on est assuré par l'expérience que les molécules intérieures qu'on découvre avec le microscope dans la dernière partie sensible, soit d'eau, soit de terre, soit de pain, soit de vin, paraissent avoir entièrement la même structure et configuration que cette partie. Car 1^o, qui peut être sûr que ce qu'il regarde comme la dernière partie sensible, est véritablement la dernière? 2^o Qui peut être certain que ce qu'il regarde comme molécule intérieure aperçue par le microscope, ne fait point partie de la superficie de l'objet que ce microscope fait voir grossi en apparence au dehors, sans rien découvrir de ce qui est en réalité au dedans? 3^o Quand même il y aurait une certaine ressemblance de texture entre les parties intérieures et les molécules sensibles, il ne s'ensuivrait pas que les unes et les autres fussent de même espèce ou nature. Pareille ressemblance se remarque entre la peau et les chairs: cependant les anatomistes, en comptant au nombre de dix les parties similaires du corps humain, distinguent et mettent séparément ces deux-là, comme étant d'une espèce différente. Pareille ressemblance se trouve aussi entre trois sortes de terres, savoir: sable, argile, limon. Il y a cependant entre elles des différences si marquées, que nous pouvons, dit

l'auteur du spectacle de la nature (*Tom. 3, p. 344*) regarder ces trois terres comme trois sortes d'éléments, peut-être aussi simples à notre égard (et aussi distingués entre eux) que le sel, le feu et l'air; 4° L'usage du microscope doit nous convaincre que nous ne connaissons par nos organes que très-imparfaitement les principes essentiels et constitutifs du tissu même extérieur des corps. A combien plus forte raison ceux de leur tissu intérieur échappent-ils à nos connaissances, ainsi qu'à nos sens? 5° On ne doit pas juger des principes internes d'une chose par l'impression ou sensation que sa superficie fait sur les organes : car si on en jugeait par là, on se tromperait, par exemple, à l'égard du sucre et du lait, en croyant qu'ils sont principalement composés de parties onctueuses, balsamiques, molasses, propres, ce semble, à leur donner la saveur qui les rend doux. Cependant il paraît certain que ce qui domine principalement en eux est une grande quantité de parties acides et aigres. Enfin ceux qui ont lu le *Traité des aliments*, le *Cours de chimie* (Page 5, et 574), de Lémery, les *Institutions de physique* (1), et les observations des Encyclopédistes, aux mots, *Animalcule*, *Corps*, *Cohésion*, *Chimie*, ont pu y remarquer des indices bien probables d'une différence essentielle entre la texture externe et la structure interne des molécules de matière qui composent certains corps particuliers, surtout ceux qui sont mélangés et artificiels, tels que le pain et le vin.

Après avoir exposé les raisons solides ou spécieuses qu'on allègue en faveur de la dernière explication cartésienne, nous les laissons à votre examen, M. F., et à celui des théologiens et des philosophes, sans prétendre les approuver, ni adopter cette explica-

(1) La petitesse des parties indivisibles de la matière surpasse si fort tout ce que nos sens peuvent découvrir, qu'il n'y a aucune espérance que nous en puissions jamais connaître les qualités, les mouvements et les figures; ce qui nous fait voir combien nous sommes loin des êtres simples, dont ces parties solides sont formées. Ainsi on se tromperait, si on croyait pouvoir rendre raison des phénomènes qui tombent sous nos sens, par la simple figure et la grandeur des parties sensibles, puisque nous ne savons point combien de mélanges des parties primitives et irrésolubles de la matière ont été nécessaires, avant que les parties qui tombent sous nos sens en aient résulté; car tant que la matière d'un corps est composée d'autres matières mélangées ensemble, il faut déterminer la différence des parties de ce corps par les matières qui les composent, et par la proportion dans laquelle elles sont mêlées; ainsi, si quelqu'un voulait expliquer les effets de la poudre à canon, par exemple, il faudrait qu'il commençât par déterminer de combien de sortes de matières elle est composée, et la proportion de leur mixtion, avant que de passer à la figure de ses parties; car les matières mélangées et leur proportion doivent précéder les causes mécaniques, c'est-à-dire la détermination de la figure et de la grandeur des parties, dont il n'est permis de parler que lorsque l'on est arrivé aux matières primitives: ces qualités physiques qui sont l'effet des causes mécaniques, doivent nécessairement les précéder dans l'explication des phénomènes. *Instit. de phys. page 197.*

tion. Quelque utile qu'elle puisse être, elle ne nous paraît point nécessaire pour réfuter l'objection dont il s'agit. Il suffit pour la résoudre de lui opposer l'opinion du P. Maignan, en y mettant toutefois quelques correctifs, dont l'auteur des *Eléments de métaphysique* croit qu'elle a besoin. Il soutient néanmoins que dans ce système on peut dire qu'après la consécration, l'hostie consacrée a la même sensibilité qu'elle avait avant la consécration. Pour le prouver, il fait les observations suivantes.

I. Il est évident que la sensibilité d'un corps consiste dans l'aptitude qu'il a d'exciter, ou de faire naître quelque sensation : donc partout où est la même aptitude, là est la même sensibilité.

II. Il est sûr et constant qu'aucun corps n'a par lui-même cette aptitude ou cette vertu d'exciter et de faire naître des sensations : donc cette aptitude, ou cette vertu, consiste dans une loi libre du Créateur, qui a voulu que la présence d'un tel corps fût l'occasion de telles sensations qu'il produit en nous par lui-même.

III. Dans l'hypothèse où Dieu est l'unique cause efficiente de tout mouvement, hypothèse qui est évidemment la plus vraisemblable, s'il n'est pas rigoureusement démontré qu'elle soit la seule vraie : la sensibilité des corps, ou la loi en vertu de laquelle les corps sont sensibles, revient et se réduit à ceci; savoir que Dieu veut, à l'occasion d'un corps présent, imprimer un tel mouvement à nos organes.

IV. La sensibilité du pain, avant le miracle de la transsubstantiation, consiste donc en ce que, conséquemment à la loi générale par lui établie, Dieu veut à l'occasion du pain existant et présent, imprimer un tel mouvement à nos organes : lequel mouvement de nos organes sera ensuite en nous la cause occasionnelle de la sensation intérieure et mentale.

V. Après le miracle de la transsubstantiation, reste la même volonté ou le même décret, ou la même loi du Créateur, en vertu de laquelle il veut, à l'occasion du corps de Jésus-Christ existant et présent dans l'Eucharistie, imprimer à nos organes le même mouvement qu'il leur imprimait à l'occasion du pain présent et existant en sa propre substance.

Résultat. La sensibilité des corps est leur aptitude à faire naître des sensations : cette aptitude est la loi ou la volonté du Créateur d'imprimer tels mouvements à nos organes, à l'occasion de tels corps existants et présents : cette loi ou cette volonté du Créateur est la même et produit les mêmes effets, relativement à l'hostie consacrée, ou non consacrée, donc l'hostie consacrée ou non consacrée a réellement la même sensibilité, quoique l'occasion de cette sensibilité (savoir, la substance du corps de Jésus-Christ dans le premier cas, et la substance du pain dans le second cas) soit entièrement différente. Donc on peut dire qu'après le miracle de la transsubstantiation il y a dans l'Eucharistie la même sensibilité qu'avant le miracle de la transsubstantiation.

Ces observations paraissent d'autant plus plausibles, que, selon S. Thomas, pour qu'on voie un objet visible, il faut qu'il agisse sur la vue (1), et selon tous les philosophes, pour qu'il soit touché, flairé, goûté, il doit agir sur le tact, sur l'odorat, sur le goût. Or suivant le père Maignan, c'est le corps de Jésus-Christ qui agit, qui imprime ou produit les espèces formelles. Selon lui, un objet peut agir, quoique l'espèce formelle ou la sensation interne qu'il imprime ne le représente pas; et alors, comme cette espèce, cette apparence n'est pas la sienne, mais celle de la chose qui paraît, on dit que cet objet qui agit nous est représenté sous une espèce étrangère; c'est ainsi que Jésus-Christ parut à sainte Magdeleine sous les espèces d'un jardinier, et qu'il nous paraît tous les jours sous les espèces du pain. C'est Jésus-Christ lui-même qui imprime ces espèces, et néanmoins elles sont formellement les espèces du pain, et non pas de Jésus-Christ, parce que c'est le pain qu'elles représentent, et non pas Jésus-Christ.

Quoique le pain étant détruit, ces espèces ne soient pas des entités réelles et physiques existant dans le sacrement, cela n'empêche pas que l'Eucharistie ne soit un signe sensible. Car, comme l'observe M. Bossuet (Tom. 5, p. 115), qui par là semble approuver l'opinion du père Maignan (2). *On sait qu'un sacrement, c'est-à-dire un signe, consiste dans ce qui paraît, et non pas dans le fond, ni dans la substance. Il ne fut pas nécessaire de montrer à Pharaon sept vaches et sept épis effectifs, pour lui marquer la fertilité ou la stérilité de sept années : l'image qui s'en forma dans son esprit fut très-suffisante pour cela. Et s'il faut venir à des choses dont les yeux aient été frappés, afin que la colombe nous représentât le Saint-Esprit, et avec toute sa douceur le chaste amour qu'il inspire aux âmes saintes, il importait peu que ce fût une véritable colombe qui descendit visiblement sur Jésus-Christ, il suffisait qu'elle en eût tout l'extérieur; de même, afin que l'Eucharistie nous marquât que Jésus-Christ était notre pain et notre breuvage, c'était assez que les caractères de ces aliments et leurs effets ordinaires fussent conservés : en un mot, c'était assez qu'il n'y eût rien de changé à l'égard des sens. Dans les signes d'institution, ce qui en marque la force c'est l'intention déclarée par la parole de l'instituteur. Or en disant sur le pain, ceci est mon corps, et sur le vin, ceci est mon sang, et paraissant, en vertu de ces divines paroles, actuellement revêtu de toutes les apparences du pain et du vin, il fait voir assez clairement qu'il est vraiment nourriture, lui qui en a revêtu la ressemblance, et nous apparaît sous cette forme.*

Quelle que plausibles que paraissent ces réponses, nous croyons devoir leur ajouter

(1) Quod autem aliquid videatur, fit per actionem visibilis in visum. 3, q. 54, a. 1.

(2) L'auteur de la Perpétuité de la foi s'est aussi exprimé d'une manière favorable à l'opinion du père Maignan, l. 5, c. 8, t. 3

une solution nouvelle que donne le théologien dont nous avons plusieurs fois parlé. Son sentiment est le même sur divers points que celui du père Maignan, mais il en diffère sur plusieurs autres. 1° Le père Maignan ne reconnaît dans le corps sacramentel aucune extension actuelle et divisible; 2° il admet la compénétration de toutes les parties du corps naturel de Jésus-Christ; 3° il suppose que la matière du pain est détruite; 4° il paraît n'attribuer au corps sacramentel aucune figure, aucune organisation proprement dite, aucune vie corporelle; 5° selon lui, le corps sacramentel, n'ayant pas d'étendue actuelle, ne peut tomber sous les sens, et ne serait ni vu ni touché, quand même Dieu n'interromprait point par un miracle le cours ordinaire de la nature : par conséquent, dans son système, l'Eucharistie n'est en elle-même ni un signe sensible puisqu'elle n'affecte point par elle-même les sens, et qu'elle n'a point ce qu'il faut pour les affecter selon l'ordre naturel, ni un signe permanent, lorsque l'hostie est renfermée dans le saint ciboire, puisque alors Dieu n'opère à son occasion aucune de ces impressions dans lesquelles le père Maignan fait consister sa sensibilité. Voilà, ce semble les endroits faibles et défectueux de ce système; ils ne se trouvent pas dans celui du théologien qui va lui-même l'expliquer.

La reproduction et la compénétration sont-elles possibles? Je n'en sais rien de certain, dit-il; et suivant la maxime de S. Augustin *Melius est dubitare de occultis quam litigare de incertis* (L. 8, de Genes. ad Litter.), je suspends là-dessus mon jugement. Il y a des raisons fortes ou spécieuses pour et contre. Il faudrait, pour en décider pertinemment, que je connusse l'essence de la matière; et j'avoue, avec les plus habiles physiciens (1), que je l'ignore. Mais afin de concilier la foi avec la raison sur les dogmes de l'Eucharistie, il n'est pas nécessaire de décider la possibilité ou l'impossibilité de la reproduction et de la compénétration. Il suffit de montrer, 1° qu'en cas qu'elles soient possibles, la foi ne blesse en rien la raison; 2° qu'au cas qu'elles soient impossibles, la foi s'accorde avec la raison. Deux points, dont les preuves que je vais donner pourront satisfaire tout homme sensé.

1. Au cas qu'un corps puisse être reproduit et compénétré, il est clair que le corps de Jésus-Christ peut être présent en plusieurs lieux dans chaque parcelle de chaque hostie. Mais, objecte-t-on, la compénétration empêche que ce ne soit un corps humain, vivant, organisé. Je veux bien ne pas disconvenir (sans toutefois l'accorder *dato non concesso*) que la compénétration l'empêcherait, si elle s'étendait à toutes les portions ou molécules de matière dont est composé chaque membre du corps naturel de Jésus-Christ; mais en supposant comme je fais qu'elle s'étend, non pas à toutes, mais seulement à presque tou-

(1) Leurs textes ont été rapportés col. 1015^{et} sur

tes, et que parmi celles qui, dans chaque molécule, ne sont pas compénétrées, il en reste un nombre suffisant pour former, en une petitesse extrême, chaque membre, chaque organe, chaque sens, chaque partie du corps, et par conséquent le corps entier, aussi petit que la moindre parcelle de chaque hostie, il est certain que la compénétration des autres molécules ou portions du corps de Jésus-Christ n'empêchera pas que son corps sacramentel, quoique extrêmement petit, ne soit un corps organisé, vivant, humain. C'est ce qui a été prouvé, démontré ci-dessus.

On objecte en second lieu que si la matière du pain est détruite, comme le soutiennent la plupart des théologiens, il n'y a pas transsubstantiation, mais seulement substitution, ou succession d'un corps qui prend la place d'un autre. Je veux bien encore n'en pas disconvenir : mon respect toutefois pour ces théologiens ne me permet pas d'en convenir expressément. Quoique mon opinion, contraire à la leur, me paraisse bien fondée sur douze motifs ci-devant exposés, cependant je n'ai garde de blâmer leur sentiment, et d'avouer qu'il soit dénué de toute probabilité. Le mien a cet avantage sur le leur, qu'il résout clairement la plus grande difficulté du dogme de la transsubstantiation, en faisant voir une vraie conversion du pain au corps de Jésus-Christ, à cause que ses molécules de matière, changées de nature, deviennent parties de ce corps, à qui elles sont ajoutées, soit par compénétration, soit par répartition dans chaque partie de chacun de ses membres.

Enfin on objecte contre le P. Maignan que, dans son système, l'Eucharistie n'est ni un signe permanent, puisque les espèces formelles ne subsistent pas lorsque l'hostie est renfermée dans le saint ciboire, ni un signe sensible, puisque le corps et le sang de Jésus-Christ étant compénétrés n'affectent pas plus les sens que ne feraient de purs esprits, à la manière desquels ils existent. Mais cette objection n'a pas lieu contre mon sentiment, qui attribue au corps de Jésus-Christ une vraie étendue, capable de tomber par elle-même sous les sens, de manière qu'on verrait, on toucherait le corps et le sang de Jésus-Christ, sous leurs propres espèces ou apparences, si Dieu, par miracle, ne substituait à ces apparences celles du pain et du vin. De même que quand Notre-Seigneur se fit voir à sainte Madeleine sous la figure d'un jardinier, et aux disciples d'Emmaüs sous celle d'un étranger, son corps était en soi une substance sensible, qui était capable d'affecter leurs organes, et qui les aurait en effet affectés de manière qu'ils eussent vu Jésus-Christ sous sa propre figure, si leurs yeux n'avaient été retenus et comme bandés, de sorte qu'ils ne pouvaient le reconnaître; mais ils ne le virent que sous une autre forme, ou figure, dont Dieu imprimait par miracle la représentation, soit dans leurs organes, soit dans leur ame; c'était néanmoins Jésus-Christ lui-même qu'ils voyaient et qu'ils entendaient;

ainsi le corps du Sauveur dans l'Eucharistie est une substance vraiment sensible, de manière que les yeux la verraient telle qu'elle est, s'ils n'étaient comme bandés de façon qu'ils ne peuvent pas la reconnaître : ils ne la voient que sous une autre forme, *In alia effigie* (Marc, 16, 12), c'est-à-dire sous l'apparence du pain, dont Dieu par miracle opère la représentation; mais il n'en est pas moins vrai que c'est le corps de Jésus-Christ que les yeux voient, que les mains touchent; et l'on peut dire avec S. Chrysostôme, *Ipsum vides, ipsum tangis*, ou avec les pères du concile de Rome qui condamnèrent Bérenger, *Corpus Christi sensualiter manibus sacerdotum tractatur*. Il n'en est pas moins vrai non plus que Jésus-Christ, quoique il nous fasse voir les apparences ou espèces du pain et du vin, qui ne sont plus, ne nous trompent point, parce qu'au même temps qu'il nous présente ces apparences il nous avertit que ce n'est pas du pain et du vin, mais son corps et son sang. Est-ce que celui qui nous montre une pièce d'or faux, en nous avertissant que c'est du cuivre, doit être accusé de nous tromper? C'est nous uniquement qui nous trompons, si, malgré cet avertissement, nous prenons ce cuivre pour de l'or, dont il n'a que l'apparence.

II. Au cas que la reproduction et la compénétration soient impossibles, j'ai recours, dit ce théologien, à une autre explication qui a été ci-dessus développée, et selon laquelle il est facile (ainsi qu'on l'a fait voir) de résoudre les objections qui attaquent, soit la présence réelle, soit la transsubstantiation, soit la sensibilité permanente du corps de Jésus-Christ sous les espèces du pain. Cette explication suppose dans le corps sacramentel une étendue actuelle égale à celle de chaque partie sensible de l'hostie, une vraie vie et organisation, une véritable conversion du pain en la substance de ce corps sacré, qui a tout ce qu'il faut pour affecter les sens, et qui les affecte réellement, quoique sous une forme étrangère.

CINQUIÈME DIFFICULTÉ. Si le corps sacramentel a une étendue actuelle égale à celle de chacune des dernières parties sensibles de l'hostie, n'est-il pas exposé, lorsque on divise l'hostie, à la mutilation par le retranchement de quelques-uns de ses membres, sur lesquels se fait cette division? Si l'on répond que Dieu est sans cesse attentif à empêcher par miracle que le corps de Jésus-Christ ne soit mutilé, l'opération de ce miracle, et de tant d'autres que l'on suppose qu'il fait dans l'Eucharistie, ne le charge-t-elle pas d'un soin excessif et d'une occupation continuelle, incompatible avec les douceurs du parfait repos dont jouit essentiellement la Divinité?

RÉPONSE. Le corps sacramentel a toutes les qualités des corps glorieux et impassibles. Quoique elles ne paraissent point à nos yeux, elles n'en sont pas moins réelles et ne le mettent pas moins à l'abri de toute mutilation. L'effet que produit la division de l'hostie consiste en ce que plusieurs des molécules sensibles de matière, dont chacune forme un

vrai corps organisé, sont séparées les unes des autres, au lieu qu'elles étaient unies avant que l'hostie fût divisée. Cette division ne tombe que sur ce qui est sensible. Or il n'y a que chaque molécule contenant ou plutôt formant le corps sacramentel qui soit sensible. Aucun de ses membres pris séparément ne tombe sous les sens ; car s'il y tombait, ce ne serait plus un membre, mais le corps entier, puisque chaque molécule sensible, suivant l'opinion de ce théologien, est le corps de Jésus-Christ.

D'ailleurs il n'y a qu'à lire la note mise au bas de la col. 57 de notre première Instruction, touchant les merveilleuses reproductions des polypes, dont un seul en contient une foule innombrable, et dont aucun, lorsque on les sépare des autres, n'est mutilé, puisque les séparations ou divisions, quelque multipliées qu'elles soient, n'empêchent pas que chaque portion d'un polype ne soit un polype entier : on y trouvera la solution de la présente difficulté. C'est ainsi que les merveilles qu'on voit dans l'ordre de la nature persuadent les merveilles qu'on croit dans l'ordre de la grâce. Quelque nombreuses, quelque continuelles qu'elles soient dans l'Eucharistie, elles ne coûtent aucune peine, aucun embarras à Dieu, qui les opère. C'est la sage réflexion de Louis de Grenade, qui, pour faire voir que leur opération ne charge Dieu d'aucun soin, se sert de l'exemple suivant : *Les philosophes, dit-il, soutiennent que l'ame de l'homme étant une substance spirituelle, semblable à celle des anges, ne peut être produite, comme le corps, par une cause matérielle, et qu'ainsi elle vient du dehors. Les théologiens ajoutent qu'aussitôt que le corps est organisé dans les entrailles de la mère, Dieu crée lui-même l'ame, et l'envoie dans ce petit corps. Je demande maintenant combien grande et continuelle doit être cette occupation à créer tant d'ames et à les mettre dans leurs corps ? Contemplez tout ce vaste hémisphère, toute l'étendue des quatre parties de la terre. Considérez les îles de toutes les mers, les villes, les provinces, les royaumes, les empires, en un mot, toutes les nations du monde, et imaginez-vous combien d'occasions il y aura jour et nuit, en tant d'endroits, de créer des ames, et de les envoyer dans des corps humains. Qui pourrait les compter, sinon celui-là même qui peut compter les étoiles ? Si donc Dieu est présent jour et nuit à la formation de tant de corps, afin qu'au moment que leur organisation est achevée, il crée les ames et les y mette, sans que cette continuelle occupation, jointe à une infinité d'autres, interrompe un seul instant son bienheureux repos, faut-il vous étonner que la délicieuse tranquillité de sa parfaite béatitude ne soit pas non plus troublée, quoique il soit présent à tous les autels pour la confection de l'Eucharistie, quoique à tous les moments où les prêtres, qui y célèbrent mille et mille messes, achèvent de consacrer, il y change le pain et le vin au corps et au sang de Jésus-Christ, quoique enfin il opère presque sans cesse tant de prodiges pour empêcher nos sens d'apercevoir ce miraculeux*

changement, et pour produire dans nos organes les mêmes impressions que le pain et le vin y auraient produites s'ils n'avaient pas été changés (Catéch., t. 4, p. 153) ?

SIXIÈME DIFFICULTÉ (1). La doctrine catholique sur les espèces eucharistiques suppose que les accidents du pain ne sont que des apparences sans réalité ; que les choses ne sont pas telles qu'elles nous paraissent, et par conséquent que nos sens sont trompés et souffrent illusion, et une illusion contre laquelle ils ne sauraient se munir ni se défendre. Ce qu'ils voient sont des spectres et des fantômes, et Dieu est la cause de leur erreur et de leurs illusions. En conscience, est-il honnête, est-il pieux de faire Dieu auteur de la tromperie, et de lui attribuer une action qui est propre au démon et au père du mensonge ? On sait que c'est là l'œuvre des esprits malins, de tromper les sens par de fausses apparitions et par des prestiges, en présentant à nos yeux des fantômes d'hommes, d'animaux et de monstres ; et l'on feint que Dieu fait ici la même chose, et nous fait voir une apparence de pain ! Ces paroles, *Ceci est mon corps*, en supposant qu'elles signifient la transsubstantiation, pourraient bien défendre l'esprit, et l'empêcher de tomber dans l'erreur ; mais elles ne pourraient prévenir l'erreur des sens. Quand on entre dans ces lieux où se jouent les comédies à machines, où l'on fait voir des hommes qui descendent des cieus, des monstres qui volent, des rochers, des montagnes, des mers, des rivières, des bois, des palais, l'esprit est suffisamment muni contre ces illusions : on n'a pas dessein de tromper, ni de faire croire que les objets qui se voient sont réels ; on est très-bien averti que ce ne sont que des apparences et des fantômes : cependant ces fantômes ne laissent pas de faire de véritables illusions aux sens. Ainsi quand notre esprit serait suffisamment instruit que le sacrement de l'Eucharistie est le vrai corps du Seigneur, cela n'empêcherait pas que nos sens ne fussent trompés ; et c'est ce que nous soutenons impossible, parce que Dieu ne peut être la cause de l'erreur des sens, non plus que de celle de l'esprit.

RÉPONSE. Les rétorsions que nous ont ci-devant fournies les apparitions des trois anges à Abraham sous une figure humaine, et de Jésus-Christ aux disciples d'Emmaüs sous une forme étrangère ; les textes que nous avons cités de S. Augustin, de M. Nicole et des Encyclopédistes, pour montrer que les sens qui rapportent toujours fidèlement ce qui leur paraît, ne trompent jamais ; les moyens que Dieu donne et les règles que le bon sens applique aux diverses circonstances, pour discerner quand il faut croire ou ne pas croire leur rapport, ce sont là autant de preuves solides de la futilité de cette objection, qui ne mérite pas que nous nous arrétions davantage à la réfuter.

(1) Elle est tirée d'un livre intitulé : *Examen de l'Eucharistie*, page 336.

Quatrième partie.

DE L'EUCARISTIE CONSIDÉRÉE COMME SACRIFICE.

Rien de plus auguste, vous le savez, M. C. F., que ce sacrifice où tout est divin. Celui à qui on l'offre, c'est Dieu à qui seul il doit être offert, comme au seul Créateur et souverain Seigneur de l'univers; celui qui l'offre, c'est un Homme-Dieu, c'est Jésus-Christ, pontife éternel, selon l'ordre de Melchisédech (*Psal. 109, 4*), et dont les prêtres ne sont que les substitués : la victime qui y est offerte, c'est un Dieu; c'est le même Jésus-Christ tout à la fois sacrificateur et sacrifié (du moins par le glaive spirituel des paroles de la consécration, qui séparent mystiquement son corps et son sang sous les espèces eucharistiques). Enfin, le principal effet que produit cet adorable sacrifice, c'est le culte suprême de Dieu, vraiment honoré en Dieu, et plus qu'il ne saurait l'être par la destruction entière de toutes les créatures qui seraient immolées à sa gloire. Qu'y a-t-il en effet qui puisse donner une idée si haute et si majestueuse de la Divinité que de voir un Dieu adorer un Dieu, s'humilier devant lui, se tenir en sa présence dans un état de mort et d'anéantissement, pour lui rendre des hommages proportionnés à son infinie grandeur et à l'immensité de ses perfections?

XXI. Objections des incrédules contre le sacrifice de la messe, qui est le même que celui de la croix. — Ce sont là des points de doctrine aussi conformes à la foi selon les orthodoxes, que contraires à la raison selon les incrédules, qui prétendent que les catholiques se contredisent eux-mêmes, en assurant que le sacrifice de la messe est le même que celui de la croix. Car, objectent-ils, comment accorder l'unité du sacrifice de Jésus-Christ offert une seule fois sur le Calvaire et une infinité de fois sur les autels, avec la pluralité de ces oblations et avec la variété des espèces, des paroles, des actions qui constituent le sacrifice non sanglant? D'ailleurs les catholiques croient que Jésus-Christ a aussi sacrifié son corps et son sang dans la cène en instituant l'Eucharistie. Comment concilier cette croyance avec leurs autres dogmes? Ce premier sacrifice était-il propitiatoire ou ne l'était-il pas? S'ils disent qu'il l'était, ne sont-ils pas contraints d'admettre les conséquences suivantes? 1° qu'ils ont été rachetés, non par le sacrifice de la croix, mais par celui de la cène, puisque ils ne peuvent disconvenir que leur rédemption est le fruit du premier et non du second sacrifice propitiatoire de Jésus-Christ; 2° que si Jésus-Christ s'est sacrifié dans la cène pour faire la propitiation des péchés des hommes, il était tout à fait inutile qu'il mourût le lendemain pour faire une propitiation qui était déjà faite. Si au contraire ils disent que le sacrifice que

tiatoire, comment peuvent-ils prouver que le sacrifice de la messe l'est? car si l'oblation de Jésus-Christ faite par lui-même dans la cène n'est pas propitiatoire, celle qui est faite par le prêtre dans la messe le doit être beaucoup moins. De plus, selon eux, le sacrifice de la messe a été établi pour la commémoration du sacrifice de la croix. Or Jésus-Christ ne s'était pas encore sacrifié quand il institua l'Eucharistie : il ne pouvait donc pas se sacrifier lui-même pour faire la commémoration d'une chose qui n'était pas encore arrivée; car on ne fait la commémoration que d'une chose passée. Si l'on en croit un écrivain calviniste (1), ces raisons furent employées par plusieurs évêques qui, dans le concile de Trente, où cette controverse fut agitée, soutenaient que l'institution de l'Eucharistie ne fut pas accompagnée d'un vrai sacrifice. Il ajoute que l'un d'eux parla un jour là-dessus avec tant de force, qu'il emporta la plupart des voix, et qu'on fut tout prêt de déterminer que dans les décisions on ne dirait pas que Jésus-Christ se fût sacrifié dans son dernier souper; mais que le parti opposé prévalut par brigue. Melchior Canus, qui assista au concile, dit au contraire (2) qu'il n'y eut qu'un seul évêque qui soutint que Notre-Seigneur n'avait pas offert son corps et son sang dans l'institution de l'Eucharistie, mais que son opinion fut rejetée par tous les pères et les théologiens. Quoi qu'il en soit, il est certain que le concile (*Sess. 22, c. 9, c. 2, 3*), a décidé, 1° que Jésus-Christ par ces paroles : *Faites ceci en mémoire de moi*, fit sacrificateurs les apôtres, et ordonna qu'eux et les autres prêtres offrissent son corps et son sang; 2° que la messe est un vrai sacrifice propitiatoire, et non pas seulement commémoratif de celui de la croix.

Comment accorder ces décisions des pères du concile de Trente avec l'Épître de S. Paul aux Hébreux? Il y est dit que *Jésus-Christ est comparé une fois pour abolir le péché, en s'offrant lui-même pour victime; qu'il ne s'offre pas souvent lui-même; que par une seule oblation une fois faite, il a rendu parfaits ceux qui sont sanctifiés; que comme il est arrêté que les hommes meurent une fois, de même Jésus-Christ a été offert une fois; qu'ayant offert une seule hostie, il est assis pour toujours à la droite de Dieu (Hebr. 9 v. 24-28 et 10, v. 12, 14)*. J'appelle à témoins les cieux et la terre, les hommes et les anges, dit ce même écrivain, si tout cela peut subsister avec un sacrifice qui se réitère tous les jours. *J'ai reçu du Seigneur (1 Cor. 11, 23)*, ajoute-t-il, que Jésus-Christ ne peut être sacrifié s'il ne meurt : si ce principe n'est pas vrai, le raisonnement de l'Apôtre aux Hébreux est un sophisme, quand

(1) Examen de l'Eucharistie, page 111 et suivantes.

(2) De Locis theol. l. 12, c. 13.

il dit, *Non point qu'ils s'offre plusieurs fois lui-même, autrement il eût fallu qu'il eût souffert plusieurs fois depuis la création du monde* (Hebr. 9, 25, 26). Or dans la messe Jésus-Christ ne meurt et ne souffre pas; donc il n'est pas sacrifié. *J'ai encore reçu du Seigneur que l'on n'a plus besoin de sacrifice propitiatoire dans l'alliance où se trouve la rémission des péchés, c'est la décision de S. Paul; Où il y a rémission de ces choses, il n'y a plus d'oblation pour le péché* (Hebr. 10, 18). Or nous sommes dans l'alliance qui donne la rémission des offenses; nous n'avons donc plus besoin de sacrifice propitiatoire. *J'ai reçu du Seigneur que les sacrifices non sanglants ne peuvent être propitiatoires, parce que sans effusion de sang, il ne se fait pas de rémission* (Hebr. 9, 22). Ainsi je ne saurais recevoir pour un sacrifice propitiatoire une action dans laquelle il ne se fait pas d'effusion de sang.

Enfin il ne faut que lire l'Épître de S. Paul, pour voir que le sacerdoce éternel de Jésus-Christ n'a dû s'exercer que par un seul et même sacrifice, et qu'il serait contraire à la dignité du sacrificateur et à l'excellence du sacrifice d'en demander un autre pour l'expiation des péchés. N'est-il pas clair qu'il faut de là conclure avec l'Apôtre, que si tous les anciens sacrifices ont été insuffisants, tous les sacrifices postérieurs à celui de la croix sont inutiles? N'est-il pas clair aussi qu'un sacrifice qui se fait sur un autel n'est pas le même que celui qui se fait sur une croix; qu'un sacrifice dans lequel on ne voit mourir personne n'est pas le même que celui où l'on a vu mourir le Fils de Dieu; qu'un sacrifice dans lequel il ne se fait aucune effusion de sang, n'est pas le même que celui où Jésus-Christ a versé tout son sang; qu'un sacrifice qui s'est fait il y a plus de dix-sept siècles par Jésus-Christ seul et dans un seul lieu n'est pas le même que celui qui se fait aujourd'hui par tant de prêtres et en tant d'endroits? Quand même on aurait prouvé que la même victime se trouve dans le sacrifice de la croix et dans celui de la messe, cela suffirait-il pour prouver que c'est le même sacrifice? L'unité d'un sacrifice ne dépend-elle donc que de l'unité de la victime? Ne dépend-elle pas de l'unité de l'action? Si Dieu par miracle avait ressuscité le bouc que l'on égorgeait dans le jour des propitiations, selon la loi de Moïse, tellement que cet animal fût revenu tous les ans sous le couteau du sacrificateur; aurait-on pu dire avec vérité que c'eût été le même sacrifice? N'aurait-il pas fallu dire, pour parler exactement, que c'était un second sacrifice, ou une réitération du premier? Quand même donc la messe serait un sacrifice, ce ne serait tout au plus qu'une réitération ou nouvelle oblation de celui de la croix. Mais puisque celui-ci étant d'un mérite infini a pleinement satisfait à Dieu et obtenu aux hommes tout ce qu'il pouvait leur obtenir, à quoi bon le réitérer?

XXII. Diverses réponses des théologiens à ces objections. — Les théologiens, soit anciens, soit nouveaux, ne sont pas d'accord

dans leurs réponses à ces objections. Les uns soutiennent que la pluralité des sacrifices ne nuit point à celui de la croix, dès que c'est la même victime; mais, reprend-on, l'Apôtre parle de l'unité de sacrifice comme de l'unité de victime. De plus, quoique la victime soit la même sur la croix et sur l'autel, l'exemple ci-dessus allégué fait voir que si les actions sacrificatives étaient multipliées, les sacrifices le seraient aussi : or toute multiplicité des sacrifices combat l'autorité et le raisonnement de S. Paul : car si Jésus-Christ eût voulu après sa résurrection mourir une seconde fois sur la croix, ou il eût dérogé au mérite infini de son premier sacrifice, ou il en aurait fait un inutile. D'autres répondent que S. Paul n'a parlé que de l'unité du sacrifice universel, satisfactoire, et qui a une fois payé le prix de la rançon du genre humain, mais qu'il n'a point exclu la pluralité des sacrifices qui, bien différents de ceux de l'ancienne loi et bien supérieurs en vertu, appliquent en particulier le prix universel déjà payé.

M. Bossuet semble approuver cette réponse. « L'Apôtre, dit-il (Tome 3, p. 37), a dessein en cette épître de nous enseigner que le pécheur ne pouvait éviter la mort qu'en subrogeant en sa place quelqu'un qui mourût pour lui; que tant que les hommes n'ont mis en leur place que des animaux égorgés, leurs sacrifices n'opéraient autre chose qu'une reconnaissance publique, qu'ils méritaient la mort; et que la justice divine ne pouvant être satisfaite d'un échange si inégal, on recommençait tous les jours à égorger des victimes; ce qui était une marque certaine de l'insuffisance de cette subrogation : mais que depuis que Jésus-Christ avait voulu mourir pour les pécheurs, Dieu, satisfait de la subrogation volontaire d'une si digne personne, n'avait plus rien à exiger pour le prix de notre rachat. D'où l'Apôtre conclut que non seulement on ne doit plus immoler d'autres victimes après Jésus-Christ, mais que Jésus-Christ même ne doit être offert qu'une seule fois à la mort.

« Pour ôter toute équivoque, si l'on prend le mot *offrir* comme il est pris dans cette épître, au sens qui emporte la mort actuelle de la victime, nous confesserons hautement que Jésus-Christ n'est plus offert ni dans l'Eucharistie ni ailleurs. Mais comme ce même mot a une signification plus étendue dans les autres endroits de l'Écriture où il est souvent dit qu'on offre à Dieu ce qu'on présente devant lui, l'Eglise, qui forme son langage et sa doctrine non sur la seule Épître aux Hébreux, mais sur tout le corps des Écritures, ne craint point de dire que Jésus-Christ s'offre à Dieu partout où il paraît pour nous à sa face, et qu'ils'y offre par conséquent dans l'Eucharistie, suivant l'expression des saints pères.

« De penser maintenant que cette manière dont Jésus-Christ se présente à Dieu fasse tort au sacrifice de la croix, c'est ce qui ne se peut en façon quelconque si l'on ne veut bouleverser toute l'Écriture et particulière-

ment cette même épître que l'on veut tant nous opposer; car il faudrait conclure par la même raison que lorsque Jésus-Christ se dévoue à Dieu en entrant au monde pour se mettre en la place des victimes qui ne lui ont pas plu (*Hebr.* 10, 5, 6), il fait tort à l'action par laquelle il se dévoue sur la croix; que lorsque il continue de paraître pour nous devant Dieu (*Ibid.*, 9, 24), il affaiblit l'oblation par laquelle il a paru une fois par l'immolation de lui-même (*Ibid.*, v. 26), et que ne cessant d'intercéder pour nous (*Ibid.*, 7, 25), il accuse d'insuffisance l'intercession qu'il a faite en mourant avec tant de larmes et de si grands cris (*Ibid.*, 5, 7).

« Tout cela serait ridicule : c'est pourquoi il faut entendre que Jésus-Christ, qui s'est une fois offert pour être l'humble victime de la justice divine, ne cesse de s'offrir pour nous; que la perfection infinie du sacrifice de la croix consiste en ce que tout ce qui le précède aussi bien que ce qui le suit s'y rapporte entièrement; que comme ce qui le précède est la préparation, ce qui le suit en est la consommation et l'application; qu'à la vérité le paiement du prix de notre rachat ne se réitère plus parce qu'il a été bien fait la première fois; mais que ce qui nous applique cette rédemption se continue sans cesse; qu'enfin il faut savoir distinguer les choses qui se réitérent comme imparfaites de celles qui se continuent comme parfaites et nécessaires. »

Les Conférences de la Rochelle développent davantage le sentiment de M. Bossuet dans l'examen de cette question : Le sacrifice de la messe et celui de la croix sont-ils le même sacrifice, ou en quoi diffèrent-ils? « Si l'on ne considère, y est-il dit, dans le sacrifice de la messe que ce qui paraît à nos yeux, il est constant que ce sacrifice y est fort différent... Mais si l'on a égard au dessein que Notre-Seigneur a eu dans l'institution du mystère de l'Eucharistie de nous laisser un mémorial de sa passion..... il est vrai de dire que le sacrifice de la messe n'est pas différent de celui de la croix, et que dans la vérité il n'en est qu'une continuation en tant que nous offrons tous les jours sur nos autels non seulement la sacrée personne de son Fils, mais aussi la mort que ce même Fils a soufferte pour nous sur la croix; car, comme dit S. Cyprien : *« Passiois ejus mentionem in sacrificiis omnibus facimus; passio enim Domini sacrificium quod offerimus. »*

Quelque plausibles que soient ces raisons, un savant cardinal (1) de notre siècle a cru devoir leur préférer une autre solution, qui, pour être bien entendue, demande que nous exposions ici son nouveau système, dont le fond se réduit aux quatre assertions suivantes. 1° Jésus-Christ dans l'Eucharistie vit actuellement d'une vie corporelle, organique, sensitive, qui lui donne l'usage de la vue et de l'ouïe, durant tout le temps que lui-même ne veut pas s'en priver. 2° Il exerce d'une manière immédiate et active les fonc-

tions de pontife aussi réellement qu'il y fait passivement l'office de victime non sanglante. 3° Au lieu qu'il a offert sur la croix le sacrifice sanglant, d'abord en conservant, par une opération miraculeuse de sa volonté, l'union de son âme avec son corps, c'est-à-dire sa vie humaine, qui sans ce miracle aurait dû cesser plutôt par la violence des supplices, et puis en faisant cesser par une autre action positive cette opération miraculeuse : au contraire dans l'Eucharistie il offre le sacrifice non sanglant, en suspendant les fonctions de sa vie sensitive, et en se privant de l'usage des sens de la vue et de l'ouïe, non pas toujours, mais seulement depuis le temps de la consécration jusque à la mixtion de son corps et de son sang, que le prêtre réunit ensemble, en disant, *Hæc commixtio*, etc.; temps auquel, par une espèce de résurrection représentée dans cette mixtion, Jésus-Christ se rend sa vie sensitive, et recouvre l'usage libre de ses sens. 4° Le sacrifice de la croix et celui de la messe sont un même et unique sacrifice, par une identité non spécifique ou morale, mais numérique et physique.

Le cardinal prouve la première de ces assertions par un texte de S. Thomas et par un autre de S. Bonaventure, et par plusieurs raisons dont la principale est tirée du commerce que Jésus-Christ a voulu avoir avec nous, pour y être notre consolation et notre refuge dans tous les accidents de la vie; car s'il ne nous y voit point, s'il ne nous y entend point, pourquoi s'y adresser à lui? Que ne recourt-on à son humanité placée dans le ciel? Si un roi caché sous un voile ne pouvait ni voir ni entendre, irait-on lui exposer ses peines avec la même confiance que si on savait qu'il voit et qu'il entend, quoique caché? Ici le cardinal donne un libre essor à sa piété et à sa tendresse envers Jésus-Christ dans l'Eucharistie. Oui, dit-il, il y voit nos larmes, il y entend nos prières et nos soupirs. De là quel motif d'amour, de confiance et de respect! quel commerce divin! quelle attention à s'approcher de lui dignement! Car dès que nous pensons que Jésus-Christ nous voit de l'hostie même où il est renfermé, qu'il entend nos prières d'une façon humaine; comme il les aurait entendues lorsque il conversait autrefois avec les hommes; quels sentiment ne doivent pas naître aussitôt dans nos âmes! De quels avantages et de quelles consolations ne se prive-t-on pas dans l'opinion contraire à la première assertion du pieux et savant cardinal!

Il prouve la seconde par l'autorité de plusieurs pères qui disent clairement que Jésus-Christ sur l'autel est vrai prêtre, et qu'il s'y offre pour nous comme une vraie victime. Pour établir la troisième, il soutient qu'il est essentiel au sacrifice proprement dit, et surtout à l'holocauste, qu'il y ait une destruction, du moins un changement réel d l'hostie, ou de la chose offerte; changement qui ait rapport à la vie de la victime, et qui, suivant lui, n'a pas lieu dans les opinions ordinaires des théologiens qu'il réfute. Selon quelques-uns, un sacrifice commémoratif et

(1) Cienfuegos.

relatif, tel que celui de l'autel, n'exige de vraie destruction que dans le sacrifice auquel il se rapporte; mais les hérétiques en peuvent conclure d'abord que dans la messe il n'y a aucun vrai sacrifice, et que c'est une pure cérémonie qui représente celui de la croix. Selon d'autres, la destruction du pain et du vin qui s'y fait suffit pour lui donner le nom de vrai sacrifice. Mais outre que la destruction ne tomberait pas sur la véritable victime, qui est Jésus-Christ, il s'ensuivrait que le pain et le vin seraient la victime même qu'on offre à Dieu, et par laquelle on prétend honorer sa suprême grandeur; ce qui est contraire à la foi. D'autres ont recours à une espèce d'immolation qui se fait par les paroles de la consécration: car en vertu de ces paroles le corps serait séparé du sang, si l'effet n'en était d'ailleurs empêché par une concomitance nécessaire. Mais si l'immolation n'est pas réelle, le sacrifice ne l'est pas non plus; et comme cette séparation du corps d'avec le sang de Jésus-Christ ne se fait que mystiquement, et non pas véritablement, le sacrifice ne serait que mystique et non pas véritable, puisque la victime ne serait pas vraiment détruite, ni même changée. D'autres s'attachent à l'espèce de mort civile où Jésus-Christ est réduit par la consécration, n'exerçant actuellement aucune fonction humaine. Mais outre que ce sentiment suppose faux, s'il n'y a aucune immolation physique, il n'y aura aussi qu'un sacrifice moral et mystique.

D'ailleurs cette manière d'exister sacramentelle n'ôte ni ne sépare rien de la victime: ainsi par la consécration on mettrait Jésus-Christ dans un état où le sacrement exige qu'il soit, mais on ne le sacrifierait pas. D'autres, et c'est, dit-on, aujourd'hui le sentiment le plus en vogue, ont recours à la manducation de l'Eucharistie, par laquelle on détruit la présence réelle de Jésus-Christ sous les espèces; mais quoi? avant la manducation n'y aurait-il donc qu'un sacrifice partiel et commencé? N'est-ce pas ouvrir un champ libre aux luthériens, qui nient la présence réelle de Jésus-Christ avant l'usage? D'ailleurs il paraît que l'action par laquelle le prêtre s'applique l'hostie consacrée n'appartient point à la nature du sacrifice; car, 1° il est certain que Jésus-Christ à la cène sacrificia comme grand prêtre, selon l'ordre de Melchisédech; et il est incertain s'il se communia lui-même. 2° Ceux que l'on élève à l'ordre de prêtrise célèbrent et sacrifient avec l'évêque qui les consacre; et cependant ils ne communient pas sous les deux espèces; ce qui pourtant, dans le sentiment que l'on combat ici, est essentiel au sacrifice. 3. Le précepte de communier n'est pour le célébrant qu'un précepte ecclésiastique: donc s'il y manquait, il n'en ferait pas moins le sacrifice institué par Jésus-Christ. 4° La communion est commune au prêtre et au laïque: or peut-on dire que le sacrifice leur soit commun de la même manière? 5° Dans la manducation, le corps et le sang de Jésus-Christ ne perdent rien, puisque ils demeurent jusque à la consommation des espèces: ce

n'est donc point la manducation même qui constituerait finalement le sacrifice.

Pourquoi donc n'avoir pas recours à la vie actuelle de Jésus-Christ dans le sacrement? Vie si bien prouvée d'ailleurs, et qui par cela seul se prouverait invinciblement. Oui, dit le savant cardinal, l'immolation réelle de la vie actuelle eucharistique est le seul vrai changement physique de la victime, requis pour constituer l'essence et la raison proprement dite du sacrifice de l'autel; car Jésus-Christ reçoit par la consécration une vie actuelle, dont il exerce des actes sous les espèces: or dans le sacrifice, il immole seul, comme grand prêtre, cette vie actuelle, en tant que par sa volonté puissante il suspend tous les actes vitaux et humains qu'il produisait un moment auparavant, jusque à ce que, par une espèce de résurrection commémorative de sa résurrection glorieuse, et représentée dans la mixtion du corps et du sang il se rende sa première vie actuelle et l'usage libre de toutes ses puissances. Ainsi Jésus-Christ offre à son Père, comme au souverain arbitre de la vie et de la mort, son corps volontairement privé de la vie qu'il possédait; et tout cela est rendu sensible par les paroles et les actions du prêtre, qui en ce sens constituent essentiellement, quoique en partie, le sacrifice, puisque il doit être sensible. Le ministre est donc un vrai prêtre, un vrai sacrificateur, quoique il ne concoure au sacrifice qu'en tant qu'il le rend extérieurement sensible. Mais, dira-t-on, la vie substantielle, qui consiste dans l'union de l'âme avec le corps, n'est point ici immolée. Qu'importe, répond le cardinal, pourvu que la vie formelle et actuelle le soit. Cela ne suffit-il pas pour vérifier ces paroles de S. Jean: *Vidi Agnum tanquam occisum* (Apoc. 5, 6)? Cet agneau n'est pas mort, il est vrai, parce que son âme reste unie à son corps; mais il est comme mort, *Tanquam occisus*, parce que toutes ses actions vitales sont suspendues. D'ailleurs le sacrifice de la croix est le modèle du sacrifice non sanglant de l'autel; et celui-ci doit en imiter l'ordre, la suite et la manière, autant que cela se peut. Or Jésus-Christ, comme grand prêtre, a offert sur la croix le sacrifice sanglant, d'abord en conservant miraculeusement et par une opération puissante de sa volonté, sa vie humaine et l'union de son âme avec son corps: vie qui devait cesser par la violence des supplices; et puis en suspendant par une autre action positive cette opération puissante et miraculeuse. Sans cela il n'aurait pas été proprement, positivement, directement grand prêtre et sacrificateur: en acceptant simplement la mort, qu'il pouvait empêcher, il ne se serait pas vraiment immolé lui-même; il aurait accepté l'immolation de son humanité, mais il n'y aurait pas concouru.

Enfin le cardinal, pour prouver sa dernière assertion, réfute le sentiment des théologiens qui prétendent que ni la pluralité, ni la diversité des sacrifices, dès là qu'ils ne font qu'appliquer le mérite universel de ce-

lui de la croix, ne répugne ni à l'autorité ni au raisonnement de S. Paul. Il remarque que les anciens sacrifices ne faisaient aussi qu'appliquer les mérites futurs de la passion de Jésus-Christ, moyennant la foi dans le Messie. Or cela étant, ou le raisonnement de S. Paul ne conclut rien de la pluralité des sacrifices de l'ancienne loi contre leur excellence, ou il conclut également contre la pluralité des sacrifices de la loi nouvelle, et par conséquent contre les sacrifices de l'autel, s'ils sont distingués entre eux, ou même de celui de la croix. De plus, le sacerdoce dont parle S. Paul, et qu'il élève si fort au-dessus de celui d'Aaron, est un sacerdoce selon l'ordre de Melchisédech, et pourtant il ne parle que du sacrifice de la croix. Or cependant le sacerdoce, selon l'ordre et le rit de Melchisédech, regarde particulièrement le sacrifice de l'autel : il faut donc, ou que l'Apôtre ait mal raisonné, ou que le sacrifice sanglant et le sacrifice non sanglant ne soient différents ni en espèce, ni même en nombre.

Les Journalistes de Trévoux (*Année 1732, janv., p. 56*), après avoir fait une analyse beaucoup plus longue de l'ouvrage du cardinal que celle qui nous a paru suffisante pour vous en donner, mes frères, une juste idée, disent que la doctrine qu'il contient est aussi ingénieuse que solide. Ils ajoutent que l'auteur ne dissimule point la force des objections qu'on peut lui faire, et dont ils insinuent que celle qui suit est la principale. Cette doctrine, peut-on dire, est toute nouvelle ; on ne la trouve ni dans l'Ecriture, ni dans les conciles, ni dans les pères ; aucun théologien ne l'a enseignée, et cependant il s'agit d'une matière importante, du plus grand des sacrements : n'y a-t-il point ici de témérité ? A cela le savant cardinal donne plusieurs réponses : savoir, 1^o que sa doctrine est fondée sur l'Ecriture par des conséquences et des raisonnements légitimes, et que l'on en trouve des traces bien marquées dans les pères ; 2^o que les pères et les docteurs ont toujours supposé que dans l'Eucharistie il y avait beaucoup d'autres mystères que ceux qui ont déjà été découverts ; et qu'ainsi c'était aux théologiens à les découvrir. En effet, puisque dans tous les siècles on y a découvert des secrets peu connus aux siècles précédents, doit-on trouver mauvais qu'aujourd'hui on en propose encore d'autres, dès qu'ils sont dignes de ce mystère, qu'ils augmentent la foi et l'amour, et que, loin d'être contraires aux dogmes décidés, ils expliquent mieux qu'on n'avait fait les textes de l'Ecriture et des pères ? 3^o que tous ces reproches, affectés de nouveauté, qu'on fait indifféremment à tous ceux qui disent quelque chose de plus que les autres, prouvent souvent la paresse ou la jalousie d'un esprit peu fertile (ce sont les termes exprès de *Richard de S. Victor*) ; que d'ailleurs le mystère de l'Eucharistie étant, selon la pensée d'un grand docteur, la nouveauté de toutes les nouveautés, *Omnium*

novitatum novitas, on aura toujours à dire quelque chose de nouveau en cette matière.

Les raisons que ce cardinal allègue pour justifier son sentiment nouveau, nous portent à y joindre celui du théologien dont nous avons ci-dessus parlé, et dont l'opinion a aussi quelque chose de neuf, plus propre, ce semble, à résoudre les difficultés dont il s'agit. Elle est conforme en plusieurs points à celle du cardinal : elle admet avec lui en Jésus-Christ dans l'Eucharistie une vie actuelle, corporelle, organique, sensitive ; mais elle ne le prive pas de l'usage de cette vie sensitive, depuis la consécration jusque à la mixtion de son corps avec son sang. 1^o Cette privation qui n'a aucun fondement, ni dans l'Ecriture ni dans la tradition, ne lui paraît pas conséquente aux principes de l'auteur, qui, comme on l'a vu, insiste beaucoup sur les preuves de la vie actuelle sensitive de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, et sur les avantages consolants qui en résultent pour les fidèles, dont la sainte humanité de Notre-Seigneur voit les hommages et entend les prières. En se privant donc soi-même de cette vie, depuis la consécration jusque à la mixtion des espèces (temps pendant lequel ils l'adorent, ils le prient d'ordinaire avec plus de ferveur) il les priverait durant ce temps de ces précieux avantages ; et s'il n'y a pas d'inconvénient à les en priver alors, comment prouver qu'il y en aurait à les en priver dans les autres temps ? 2^o Elle ne lui paraît pas suffisante pour que la victime (c'est-à-dire le corps de Jésus-Christ) puisse être dite immolée par manière de destruction ou d'immutation intrinsèque et substantielle, puisque elle ne détruit point ce corps, et que le changement accidentel qu'elle y opère, en suspendant pour quelque temps l'exercice de ses organes, n'est pas assez considérable pour mériter le nom de sacrifice proprement dit ; nom qu'on ne donnerait pas à l'action par laquelle un homme tiendrait ses yeux et ses oreilles fermés pendant quelques minutes, pour se mortifier pendant ce temps par la privation de l'usage des sens de la vue et de l'ouïe. 3^o Elle ne lui paraît point non plus nécessaire pour expliquer l'identité numérique et physique des sacrifices de la croix et de la messe. Il en donne une autre explication, appuyée sur les vérités suivantes que lui-même va exposer.

Première vérité. La diversité des temps, des lieux et d'autres circonstances extrinsèques et accidentelles à une action, n'empêche pas son unité ou identité numérique, quant à son essence, à sa nature, à sa substance. Par exemple, que je fasse un acte d'amour de Dieu aujourd'hui ou demain à Boulogne ou à Calais, en public ou en particulier, conjointement avec plusieurs personnes ou moi seul, sain ou malade, vivant ou mort ; la différence de toutes ces circonstances, qui ne touchent pas au fond de cet acte, n'empêche pas qu'il ne soit *un* et le même, *idem numero*. Il faut raisonner de cet acte comme de mon ame qui le produit et qui

conserve son unité, son identité, malgré la multitude et la diversité des lieux et des temps où elle existe (1).

Seconde vérité. La permanence d'un acte qui dure très-longtemps et en divers lieux, sans interruption et sans aucun changement, n'empêche pas non plus qu'il ne reste un et le même numériquement : par exemple, je suppose que je fasse un acte d'amour de Dieu, et que Dieu conserve pendant nombre d'années cet acte dans mon ame toujours affectée de la même manière, soit que je reste à Boulogne, soit que j'aille à Rome, cet acte conserverait toujours, durant ces années, son unité, son identité. Il serait pendant tout ce temps continué, mais non réitéré, non renouvelé, parce que, pour qu'il fût réitéré, renouvelé, il faudrait qu'il cessât dans quelque instant d'exister et qu'il recommençât dans un autre moment à exister de nouveau, ce qui est contre l'hypothèse qui le suppose toujours existant.

Troisième vérité. On peut offrir à Dieu une action avant que de la faire, en la considérant comme future ; lorsque on la fait, en la regardant comme présente ; après l'avoir faite, en l'envisageant comme passée : par exemple, l'oblation d'une victime qu'on égorgeait dans l'ancienne loi, pouvait précéder, accompagner, suivre son *occision*, sa mort. Si on suppose qu'un prêtre l'eût ainsi offerte à Dieu avant, pendant, après l'effusion de son sang, et que Dieu eût conservé dans l'ame du prêtre ce même acte d'oblation intérieure, sans interruption, sans nul changement, quant au fond et à la substance, mais seulement avec des rapports différents à l'égard de cette *occision*, considérée ou comme future, ou comme présente, ou comme passée ; dans cette hypothèse, la pluralité et la diversité de ces circonstances de temps n'auraient pas empêché, selon la première et la seconde vérité, que cet acte d'oblation n'eût conservé son unité, son identité numérique. Il l'eût aussi conservée, dans la supposition que ce prêtre se fût associé plusieurs autres personnes qui eussent produit avec lui des actes d'offrande de la même immolation. Cette association n'eût été qu'une circonstance accidentelle.

Quatrième vérité. L'oblation que ce prêtre eût fait de la victime, avant que de l'égorger et après l'avoir égorcée, aurait été faite d'une manière non sanglante ; mais elle n'eût été ni moins réelle que celle qu'il aurait faite d'une manière sanglante en égorgeant cette victime, ni moins propitiatoire que celle-ci, parce qu'elle n'aurait pas moins renfermé de la part du prêtre une volonté sincère d'expiation le péché ; ni moins agréable aux yeux de Dieu, à qui l'avenir, le passé sont présents, et qui considère, non précisément le don et l'acte extérieur, mais la bonne volonté et la pieuse disposition du cœur de celui qui le fait ; ni moins l'offrande de la même victime considérée en tant qu'égorcée

et actuellement immolée dans l'esprit du prêtre, parce que cette immolation, quoique future ou passée dans le moment qu'il l'offre, ne laisse pas d'être actuellement présente à sa pensée. C'est par cette raison qu'à la messe, dont le sacrifice se fait à la consécration, le prêtre néanmoins parle dè l'offertoire de ce sacrifice comme d'une chose présente. *Suscipe.... hanc immaculatam hostiam, quam... offero*, et après la consécration il se sert encore du mot *offerimus*.

Cinquième vérité. La pluralité et la diversité de deux actions sacrificiales, dont chacune suffit pour constituer un vrai sacrifice, n'empêchent point l'unité et l'identité du sacrifice, considéré sous des points de vue relatifs à ses propriétés essentielles ; mais elles les empêchent si on le considère sous d'autres points de vue relatifs à ses propriétés accidentelles. Quoique à cause de ces deux actions il soit sacrifice à double titre, il n'est pas double sacrifice. Il est un et même sacrifice par une identité morale, qui de ces deux actions n'en fait mentalement qu'une.

Rendons cette vérité sensible par un exemple tiré de l'Ecriture (*Num. 19, v. 2 et seq.*), et d'autant plus remarquable que, quoique il soit très-propre à lever sur cette matière toute difficulté et à éclaircir ce qu'elle a de plus obscur, je ne connais aucun auteur qui l'ait employé à cet usage : il y est fait mention d'une vache rousse qui était premièrement égorcée, et ensuite brûlée tout entière dans le même feu, où l'on jetait sa peau, sa chair, tous ses membres et tout son sang, qui par l'*occision* avait été séparée de son corps. Cette *occision* offerte était une action sacrificale et suffisant seule pour constituer un vrai sacrifice, semblable à beaucoup d'autres où l'on se contentait d'égorger les victimes sans les brûler. L'action par laquelle on brûlait ensuite éet animal était aussi une action sacrificale, qui elle seule eût suffi pour constituer un vrai sacrifice ; elle en eût mérité le nom à aussi juste titre que les oblations non sanglantes faites par Caïn, par Melchisédech, et que les offrandes des fruits de la terre et les libations qui étaient en usage soit parmi le peuple juif, soit parmi les nations idolâtres. La pluralité et la diversité de ces deux actions empêchaient-elles l'unité et l'identité du sacrifice ? Non, et l'Ecriture ne parle jamais de cette vache égorcée et brûlée que comme d'un seul et même sacrifice, parce qu'il n'y avait qu'une seule et même victime offerte à Dieu pour les mêmes fins et produisant les mêmes effets, quoique par deux actions différentes et faites en différents temps, mais qui, à cause de leur liaison morale et de leur rapport mutuel au même but, n'étaient regardées que comme ne faisant qu'un seul et même sacrifice, relativement à ses propriétés essentielles ; considéré toutefois sous d'autres points de vue, et seulement par rapport à ses propriétés accidentelles, il ne pouvait pas être dit et n'était pas effectivement un seul et même sacrifice, puisque il n'était pas vrai de dire que l'action sacrificale d'égorger était la

(1) Voyez ci-dessus les colonnes 1116 et suiv.

même que celle de brûler, et qu'elle se faisait en même temps.

Dans l'une et dans l'autre de ces actions, la même victime était offerte à Dieu, mais en deux manières différentes, l'une sanglante et l'autre non sanglante (1). Celle-ci eût été représentative, significative, commémorative de celle-là, si en brûlant toute la victime on eût mis tout son sang dans une partie du feu, séparée de celle où auraient été brûlées et consumées sa peau, sa chair, chaque membre de son corps privé de sang. L'oblation non sanglante, en tant que significative, commémorative, représentative de la sanglante, en eût été différente; mais en tant qu'on eût pu y joindre mentalement l'oblation de la victime qui avait été auparavant égorgée, et dont l'homme eût considéré l'immolation non comme présente, mais comme passée, on eût pu regarder ces deux oblations, l'une sanglante, l'autre non sanglante, comme réunies ensemble et ne formant qu'un seul et même sacrifice; en sorte que le sacrifice de la victime égorgée et celui de la victime brûlée n'eussent différé l'un de l'autre qu'en la seule manière accidentelle de les offrir, et non quant au fond et aux propriétés essentielles à un sacrifice qui ne mérite pas moins cette dénomination, soit qu'on offre la victime d'une manière sanglante, soit qu'on l'offre d'une manière non sanglante; soit qu'on l'offre en un même lieu et en même temps, soit qu'on l'offre en différents lieux et en différents temps. Après avoir égorgé la vache rousse, le prêtre, avant de la brûler, eût pu continuer de l'offrir à Dieu, parce que sans être actuellement égorgée, elle eût, par la séparation de son sang d'avec son corps, continué d'être dans un état de victime, suffisant pour constituer un vrai sacrifice, quoique alors l'action sacrificale sanglante par laquelle on l'avait égorgée n'existât plus réellement et n'eût qu'une existence mentale dans l'esprit du prêtre et des assistants. Ainsi à cause de cette action sacrificale sanglante, et de l'autre action sacrificale non sanglante, ce sacrifice était sacrifice à double titre; mais il n'était point et ne devait point paraître double sacrifice, lorsque on le considérait relativement aux propriétés essentielles, quoique il parût double lorsque on ne le considérait que relativement aux propriétés accidentelles.

L'application de cet exemple au sacrifice de la croix et à celui de la messe nous paraît plus propre que tous les raisonnements à montrer d'une part leur unité, leur identité essentielle, et d'une autre part leur pluralité, leur diversité accidentelle. L'action sacrificale sanglante qui constitue le premier le différencie accidentellement du second, où l'action sacrificative qui le constitue n'est pas sanglante et ne renferme qu'une séparation mystique du sang de Jésus-Christ d'avec son corps. Les théologiens conviennent que cette séparation qui se fait en vertu, des paroles de la consécration proférées par le

prêtre, est nommée à juste titre par le Concile de Trente et par une foule d'auteurs, *immolation*.

Ils enseignent uniformément, selon l'auteur anonyme d'une dissertation (1) sur le

(1) (a) La dissertation de cet auteur contient beaucoup d'érudition, et des raisonnements solides contre l'erreur du P. le Courrayeur que je condamne avec lui, et des arguments probables contre l'opinion du Conférencier de la Rochelle, adoptée par M. Nicole, qu'il avoue être contraire à la sienne et qui n'est pas en tout conforme à la mienne, ainsi qu'on le peut voir en comparant l'une avec l'autre. Mais le second tome de la défense de sa Dissertation renferme plusieurs traits répréhensibles.

1° Il y dit (en parlant de moi comme du théologien de M. de Boulogne), que je suis visiblement imbu du système de le Courrayeur, sans que ce prélat s'en soit aperçu. Si toutefois cela était visiblement manifeste ne s'en serait-il pas aperçu? Lui qui, ayant mérité dans la carrière de sa licence le premier rang de science, ne doit point passer pour ignorant ou peu clairvoyant dans les matières de théologie, à l'étude desquelles depuis lors il s'est toujours fort appliqué; lui qui dans son Instruction (1^{re} édit., p. 121) sur l'Eucharistie considérée comme sacrifice, rejette l'erreur du P. le Courrayeur par ces paroles : *La victime qui y est offerte, c'est un Dieu; c'est Jésus-Christ tout à la fois sacrificateur et sacrifié* (du moins par le glaive spirituel des paroles de la consécration, qui séparent mystiquement son corps et son sang sous les espèces eucharistiques).

2° Il y parle avec mépris des Instructions pastorales de ce prélat, qu'il dit être généralement décriées. Cela peut être vrai en le restreignant à un parti auquel la mention fréquente et honorable que cet écrivain fait de plusieurs de ses trop fameux chefs donne lieu de le soupçonner d'être attaché, parti qu'on sait être autant prodigue de flatteuses louanges pour ses sectateurs que d'invectives outragantes contre ses adversaires; mais cela est faux, si on l'étend au delà des sphères du jansénisme et du philosophisme. Pour s'en convaincre on n'a qu'à lire son Instruction sur la Grace, tome 2, pages 2 et 3; et deux écrits que le lecteur trouvera ci-dessous. Le premier est un extrait des cahiers d'un docteur de Sorbonne, et professeur en théologie à Paris. L'autre contient le jugement qu'un autre docteur de Sorbonne, et directeur d'un des principaux séminaires de la même ville, a porté des ouvrages de M. de Boulogne, et qu'il a remis entre les mains d'un de ses grands vicaires, qui l'avait prié de lui marquer ce qu'il en pensait (b). Il ne me convient pas de dire ce

(a) Cette note est du théologien dont il est parlé ci-dessus.

(b) J'ai lu les quatre Instructions pastorales de monseigneur l'évêque de Boulogne, sur l'accord de la foi et de la raison dans les mystères de la religion.

Il ne faut pas être peu versé dans la vraie philosophie et dans la saine théologie pour saisir tout le mérite d'un si savant ouvrage. Il coûte à lire, mais on est amplement dédommagé de sa peine, quand on l'a lu. Je ne crois pas qu'il y ait de livre qui aille mieux à son but : je l'ai lu avec une incroyable satisfaction. C'est un excellent répertoire des meilleures choses pour fermer à jamais la bouche à l'incrédulité, et pour armer nos théologiens des armes qui écrasent tout ce qui s'élève contre la science de Dieu. La force, la netteté dans les matières les plus épineuses, la lumière et l'onction se joignent pour le triomphe de la foi. J'ai lu la cinquième Instruction sur l'incarnation et sur le dogme de l'éternité des peines; j'en porte le même jugement que dessus : j'en trouve le style meilleur, la méthode exacte, l'érudition surprenante, les solutions solides. Je voudrais cependant, sans meilleur avis, qu'il ne fût pas entré dans un si grand détail sur les objections des incrédules et sur les différentes hypothèses qu'on a imaginées pour leur rendre les dogmes plus plausibles.

(1) C'est-à-dire, non accompagnée d'une occasion actuelle.

saint sacrifice de la messe, que les paroles toutes-puissantes de la consécration ont par leur vertu propre la force de séparer le corps et le sang de Jésus-Christ; que la séparation serait effective et donnerait la mort à la victime, sans la concomitance; que c'est par accident, par une raison étrangère, c'est-à-dire parce que Jésus-Christ ressuscité ne peut plus mourir, que l'immolation n'est pas sanglante. Ils comparent la manière dont se fait l'immolation de la messe aux coups mortels portés par les sacrificateurs aux anciennes victimes, et dont il n'aurait pas moins résulté de vrais sacrifices, quand par un miracle Dieu les eût empêchés de mourir; ils concluent de la vertu de ces paroles que si les apôtres eussent consacré pendant que Jésus-Christ était dans le tombeau, le corps seul eût été sous l'espèce du pain, et le sang seul sous celle du vin.

Les théologiens enseignent aussi, et je soutiens avec eux que la consécration qui produit Jésus-Christ en le rendant présent sur l'autel l'immole tout à la fois, parce qu'elle l'y met en état de mort, puisque le corps est séparé du sang par la vertu des

que j'en pense ni de m'approprier aucun des éloges qui y sont donnés. J'y ai renoncé, en voulant demeurer inconnu et suivre cette sentence du livre de l'imitation, *Ama nesciri et pro nihilo reputari*. Si donc je les rends publics, ce n'est pas pour ma gloire, mais pour celle de Dieu et pour l'honneur d'un évêque qui, malgré sa modestie, doit être jaloux de pouvoir dire comme l'Apôtre, *J'honorerai mon ministère* (Rom. 11, 13).

3° Il y dit que la doctrine de l'auteur qu'il combat est tellement calquée sur celle des Instructions de M. de Boulogne; les principes de part et d'autre, les raisonnements, les conséquences, les tournures sont tellement identiques que ce serait une espèce de prodige de voir deux auteurs si parfaitement à l'unisson, sans s'être communiqué leurs lumières. Je rends hommage à la vérité en assurant que cet auteur ne m'a nullement communiqué ses lumières. Je ne sais pas son nom; je n'ai pas lu son livre; je n'ai eu aucune relation avec sa personne.

Quoi qu'on puisse leur dire, ces dogmes leur paraîtront révoltants, et nos réponses toujours insuffisantes. Je suis pourtant charmé que cet ouvrage nous fournisse des principes de solution qu'on ne trouve guère autre part: c'est un trésor de vérité qui fera dire aux connaisseurs: *Mille clipei pendent ex ea ad armaturam fortium*. Cant. cap. 4.

Novimus hanc sententiam non displicere iis Ecclesiæ principibus, qui philosophiæ et theologiæ, felici federe conjunctis principiis hodiernis. Incredulos egregie debellant. Hos inter legatos Christi principes eminet FRANCISCUS JOSEPHUS GASTO, episcopus Boloniensis, qui pretiosissimum philosophiæ ac theologiæ eruditiois mira sagacitate digestæ thesaurum prodit in suis documentis pastoralibus *De fidei et rationis concordia in unoquoque religionis mysterio*. In documento autem quod mysterium Eucharistiæ respicit, summam, sed ornatè et nervose referuntur octo ex precipuis sententiæ, de qua loquimur, probationes.

Documenta hæc legenda et perlegenda enixe commendamus. Atque utinam illa legisset commendabilis ille scriptor, qui recens confutavit Systema Naturæ: ex iis enim facile hausisset luculentiorum illa qua usus est, methodum debellandi ignobilem adversarium, qui apud ipsum Spinosam summo in contemptu fuisset: nam, licet in atheismi patrocinio consentiat uterque, in hoc tamen toto cœlo discrepant, quod Spinoza fucatam præ se ferat philosophiæ speciem; atheus vero hodiernus omnino nullam, nec philosophorum classi etiam sophistiæ aptius adscribi potest, quam humano capiti cervicem si jungas equinam.

Hæc pro rei gravitatè, circa essentialiam materiæ notanda duximus.

paroles; mais j'y ajoute une autre manière, selon laquelle on peut dire qu'il y est immolé, dans le même sens qu'on dit qu'il s'est immolé sur la terre, et qu'il s'immole encore dans le ciel.

Dès le moment de son incarnation, il a exercé son sacerdoce; il a continué de l'exercer à chaque instant jusqu'à sa mort: il a continué depuis lors à chaque moment, et il continuera ainsi durant tous les siècles l'exercice de ce même sacerdoce. On trouve la preuve de cette vérité dans les textes de S. Paul. *Le Fils de Dieu entrant dans le monde, dit: Vous n'avez point voulu d'hostie ni d'oblation, mais vous m'avez formé un corps: vous n'avez point agréé les holocaustes, ni les sacrifices pour le péché, alors j'ai dit: Me voici; il est écrit de moi à la tête du livre: Je viens, mon Dieu, pour faire votre volonté* (Hebr. 10, 6, 7). En parlant ainsi dès son entrée dans le monde, Jésus-Christ s'est mis en la place des victimes; il s'est offert, dévoué, sacrifié à Dieu. Mais en quoi consistait cette oblation, ce dévouement, ce sacrifice? Le même apôtre nous l'apprend: le Verbe divin s'est humilié, s'est anéanti lui-même, en se rendant obéissant jusque à la mort, et la mort de la croix (Philipp. 2, 7). Cette obéissance commença dès l'instant de son incarnation. Dès lors la croix fut, pour ainsi dire, plantée dans son cœur, et n'en sortit jamais: dès lors il accepta, et il endura d'avance, en quelque sorte, toutes les humiliations et toutes les douleurs que sa sainte humanité devait souffrir pendant tout le cours de sa vie mortelle. Son immolation sur la croix continua d'être toujours présente à ses yeux; il ne cessa pas un seul moment d'en faire l'oblation, par la ferveur non interrompue de ses desirs ardents, qui le faisaient soupirer après le temps où elle serait réalisée. Comment, s'écriait-il, me sens-je pressé jusque à ce que le baptême des souffrances dans lesquelles je dois être plongé s'accomplisse (Luc. 12, 50)? Ainsi il pouvait dire non seulement comme l'Apôtre, *Je meurs tous les jours* (1 Cor. 15, 31), mais Je meurs à chaque instant... *J'accomplis toujours le bon plaisir de mon Père* (Joan. 8, 9).

Ce bon plaisir divin lui fut manifesté dès l'instant de l'incarnation. Dès lors Dieu lui commanda de mourir pour les hommes et de verser son sang sur la croix pour leur rédemption; lui faisant connaître que c'était à sa mort sur la croix, où tout devait être terminé, achevé, consommé (Joan. 19, 30), qu'il attachait cette rédemption, comme à la cause finalement, décisivement, éminemment méritoire de toutes les grâces passées, présentes et futures, qui leur avaient été ou seraient accordées dans le temps et dans l'éternité. Il lui notifia aussi qu'il voulait que dès lors il lui offrit cette mort de la croix, comme devant être endurée dans la suite, et qu'à chaque moment de sa vie, jusque au temps qu'il mourrait, il continuât de la lui offrir, comme chose future; qu'à l'instant où il expirerait, il la lui offrit comme chose présente; et que depuis lors jusque à la fin du monde, et pen-

dant tous les siècles, il ne cessât de la lui offrir comme chose passée, parce que, quoique passée, elle ne laissait pas de continuer d'être la cause du salut de tous les élus, et que par cela même elle méritait qu'il continuât toujours de la lui offrir, pour faire ainsi d'un sacrifice déjà infini dans son prix, un sacrifice éternel dans sa durée. Il lui déclara encore qu'il voulait que, lorsque en conséquence de l'institution de l'Eucharistie, son corps et son sang seraient présents dans quelque endroit de la terre, il lui offrirait en cet endroit cette même mort, dont l'image serait retracée, et le souvenir rappelé aux assistants, 1° par la séparation mystique de son corps et de son sang; 2° par l'état apparent de mort et d'anéantissement où il serait réduit, et où il paraîtrait comme enseveli sous les sacrés symboles; 3° par la fraction et la division des espèces eucharistiques; 4° par la cessation de sa présence et par la destruction de son être sacramentel, lorsque les espèces seraient consumées. Il lui fit de plus connaître qu'en instituant l'Eucharistie, et se rendant alors présent sous les espèces du pain et du vin, non seulement il lui offrirait lui-même cette mort, mais encore il donnerait pouvoir à ses apôtres et à tous ceux qui seraient ordonnés prêtres dans la nouvelle alliance de convertir le pain en son corps et le vin en son sang, par les paroles de la consécration qu'ils proféreraient comme représentant sa personne, à laquelle il les associerait pour faire avec lui la même oblation de sa mort, qui pourrait aussi alors être offerte par les assistants. Enfin il lui manifesta qu'encore que les mérites de sa mort ne tirassent pas leur valeur de cette offrande qui serait faite par les prêtres et les assistants, leur application toutefois et la concession de beaucoup de grâces en dépendraient, non comme d'une cause proprement dite, mais comme d'une condition (1) sans laquelle ni ces mérites ne seraient pas appliqués, ni ces grâces accordées.

Le Fils de Dieu se soumit dès le moment de son incarnation au commandement de son

(1) Pour éclaircir cette doctrine, on peut dire avec le cardinal de Richelieu (a) que Dieu nous a traités comme un bon prince traiterait des sujets captifs, pour les racheter. Si ce prince mettait en quelque endroit le prix nécessaire pour payer toutes leurs rançons, à la charge toutefois qu'aucun n'y pourrait prendre part qu'en observant certaine condition, par exemple, en rendant certains honneurs à son portrait, ou à sa statue, il serait alors vrai de dire que la libéralité du prince et l'obéissance des sujets contribueraient à la liberté de ceux qui, en observant cette condition, auraient été réellement tirés de captivité. Ainsi Jésus-Christ sur la croix a fourni le prix de notre rédemption, et Dieu nous offre ce prix de notre délivrance, à condition que nous fassions les choses qu'il nous a prescrites pour nous en appliquer le prix, et dont l'une des principales est qu'assistant à la sainte messe, nous nous y joignons à Jésus-Christ présent sur l'autel, pour offrir avec lui et par lui la mort qu'il a voulu endurer pour nous sur le Calvaire.

Père; en conséquence il a offert sans interruption, il offre sans cesse, il offrira sans fin son obéissance jusqu'à la mort de la croix. Quoique l'oblation de cette obéissance puisse être regardée sous différents rapports, soit à divers temps, au passé, au présent, au futur; soit à divers lieux, au ciel, à la terre et à une multitude d'autels; soit à divers ministres qu'il s'associe pour la faire avec lui sous les espèces du pain et du vin: cette diversité de ministres, de lieux, de temps, d'espèces n'empêche pas (selon les trois premières vérités) l'identité physique, l'unité numérique de cet acte d'oblation. Il subsiste toujours le même en son fonds, que cette diversité ne touche pas, lui étant tout à fait extrinsèque. Il faut raisonner de cet acte d'oblation comme de l'acte d'amour de Dieu que l'ame de Notre-Seigneur produisit dès le moment de son union hypostatique au Verbe, et qu'elle n'a cessé depuis lors et ne cessera jamais de produire; cet acte d'amour de Dieu a divers rapports au passé, au présent, à l'avenir, comme aussi à différentes perfections, à différents bienfaits, à différentes récompenses. Mais ni la multitude, ni la diversité de ses rapports n'empêche l'unité, l'identité de son essence, parce qu'ils ne lui apportent aucun changement intrinsèque. L'ame de Notre-Seigneur ne réitère point cet acte, puisque il ne cesse jamais d'exister; mais elle le conserve toujours le même, ainsi que, dans l'opinion des scotistes, Dieu ne réitère pas, mais conserve toujours le même acte libre et contingent, par lequel il a voulu, il veut, il voudra toujours que l'ame de Notre-Seigneur soit unie au Verbe.

Par là on entend la doctrine de saint Paul, dont le but est de montrer qu'il n'y a point dans le christianisme, comme dans le judaïsme, plusieurs sacrificateurs, plusieurs victimes, plusieurs immolations, plusieurs oblations, dont la pluralité, la réitération dénotait leur insuffisance, leur imperfection; mais qu'il n'y a qu'un seul pontife, une seule victime, une seule immolation, une seule oblation, soit sur le Calvaire, soit sur l'autel, dont cet Apôtre fait une mention expresse, en disant: *Nous avons un autel dont les ministres du tabernacle n'ont pas pouvoir de manger* (Hebr. 13, 10). Il y avait donc, selon S. Paul, parmi les chrétiens un autel et conséquemment un vrai sacrifice, un vrai sacrificateur, qui est Jésus-Christ, le seul prêtre, dans le même sens qu'il est le *seul Pasteur*, le *seul Maître*, parce que tous les autres ne sont que ses représentants ou ses associés; enfin une vraie victime, à la chair de laquelle les Juifs non convertis, et servant encore le tabernacle du temple de Jérusalem, ne pouvaient participer par la sainte communion. Cette victime n'a été immolée qu'une seule fois sur la croix; c'est ce que signifie le texte où l'Apôtre dit que *Jésus-Christ s'est offert une seule fois*; car, comme le remarque M. Bossuet (Tome 5, p. 313), de deux significations du mot *offrir*, dont l'une veut dire immoler par une mort actuelle et l'autre être mis devant Dieu et sur son autel, saint Paul dans ce texte a pris la première, comme la

(a) Traité pour convertir, etc., p. 553.

plus propre à son sujet; mais, ajoute ce savant prélat, il nous laisse la seconde libre (1). Après tout, est-ce du mot que nous disputons? Ce serait une trop grande faiblesse; et s'il faut nécessairement trouver le mot *oblation* dans l'Écriture, le prophète Malachie nous le fera voir dans ce fameux passage, où, à la place des sacrifices dont les victimes peuvent être ou immondes ou imparfaites, il nous promet parmi les Gentils et depuis le lever jusqu'au coucher du soleil, une oblation pure sacrifiée en tout lieu. S. Paul lui-même, loin d'exclure cette oblation prise dans le sens de la seconde signification, l'indique assez clairement; car, outre qu'il parle d'un autel, il dit en termes exprès que *Jésus-Christ a un sacerdoce perpétuel*, et que pour exercer ce sacerdoce, il est nécessaire qu'il ait quelque chose qu'il offre (Hebr. 8, 3): de là il suit que puisque il l'exerce perpétuellement, continuellement, en intercédant toujours pour nous, il offre aussi continuellement, et offrira perpétuellement ce quelque chose, c'est-à-dire sa mort qui, quoique passée, ne cesse d'être présente aux yeux, tant de son humanité que de sa divinité. Il l'offrira même après la fin du monde lorsqu'il n'y aura plus de messe; et cette oblation perpétuelle le fera pontife éternel (Hebr. 6, 20).

On entend aussi par là que le sacrifice de la croix et celui de la messe diffèrent non quant au fond et à la substance de leur oblation qui est essentiellement la même, mais quant à sa manière et à ces circonstances, qui ne sont qu'accidentelles et extrinsèques. Dans l'un et dans l'autre, la mort de Jésus-Christ est également offerte, mais sur la croix par lui seul comme chose présente, sans association d'aucun ministre et sans changement de pain en son corps et de vin en son sang; sur l'autel par Jésus-Christ, et tout à la fois par le prêtre, son associé, son coopérateur à ce miraculeux changement, qu'accompagnent et que suivent des circonstances commémoratives et représentatives de cette mort, qui y étant offerte comme chose passée, y est par conséquent offerte d'une manière non sanglante. Ces circonstances n'étant qu'accidentelles, le sacrifice de la messe n'est distingué qu'accidentellement de celui de la croix; et pour prouver qu'il n'y a pas entre eux une différence essentielle, on n'a pas besoin de recourir à l'opinion du cardinal Cienfuegos, ni à plusieurs autres qu'il réfute solidement. Quant à celle de M. Bossuet, on peut sans peine la concilier avec la nouvelle explication qu'on donne. Ce prélat, il est vrai, paraît en quelque endroit de ses ouvrages faire consister le sacrifice de la messe dans la séparation ci-dessus expliquée du corps d'avec le sang de Jésus-Christ; mais il ne le considère alors, suivant ses propres paroles (Tome 5, p. 300),

que comme un sacrifice mystique et spirituel, qui, ainsi envisagé, n'est pas réel physiquement, puisque la victime n'est pas réellement détruite, ni même changée intrinsèquement, par rapport à ce qui constitue l'essence du corps et du sang: elle n'est donc que spirituellement, mystiquement, moralement immolée (1) par une action vraiment sacrificale, en un ordre surnaturel, puisque la victime n'est pas réellement détruite ni même changée. Elle n'est donc que spirituellement, mystiquement immolée, et son immolation mystique sert à représenter, ainsi s'exprime M. Bossuet, son immolation sanglante (Ibid. p. 301). En quoi donc consiste, selon lui, le sacrifice réel et très-réel de la messe? Est-ce dans la simple représentation ou dans la réitération du sacrifice de la croix? Non; il le nie expressément (Ibid. p. 298): il enseigne que c'est dans la célébration continuée de ce sacrifice, et dans la présence et l'oblation de Jésus-Christ, qui s'offre lui-même continuellement, qui exerce par cette oblation continuelle la fonction de notre avocat. Cette oblation, dit-il, continue encore sur nos autels; et c'est essentiellement dans la consécration de l'Eucharistie que nous la faisons consister; et il est aisé, ajoute-t-il, de l'entendre, puisque poser devant Dieu (ainsi qu'on le fait dans la consécration) le corps et le sang, dans lesquels sont changés le pain et le vin, c'est en effet les lui offrir (Ibid. p. 294).

Par là aussi on entend que le sacrifice de la messe est propitiatoire, comme celui de la dernière cène et celui de la croix, parce que la diversité de leurs circonstances n'empêche pas que ce ne soit au fond la même oblation de la même victime, le même sacrifice du corps et du sang de Jésus-Christ présent. De douter, dit M. Bossuet (Tome 5, p. 297), que tel sacrifice ne soit véritablement propitiatoire, c'est douter que le corps et le sang de Jésus-Christ ne soient un objet agréable à Dieu, qui nous le rende favorable; c'est

(1) Cette immolation morale et surnaturelle suffit pour constituer un sacrifice réel. Elle est une action vraiment sacrificale, ainsi que le montrent les exemples et les raisonnements ci-dessus rapportés. « Ce qui donne lieu, dit l'auteur de la Dissertation sur le saint Sacrifice de la Messe, à une espèce d'équivoque dans cette question, et fournit matière aux chicanes, c'est que certains auteurs parlent de l'immolation sanglante et de l'immolation non sanglante, comme si ces deux espèces d'immolation devaient appartenir à un même ordre de choses. Ils disent en conséquence que l'immolation non sanglante de la messe n'est pas réelle; et ils ont raison dans leur hypothèse; car si par réel on entend sanglant, il est hors de doute que l'immolation de la messe prise en ce sens n'est pas réelle. Mais si l'on veut se former des idées justes sur cet objet, il faut considérer chaque chose dans son ordre particulier. Suivant notre manière de concevoir, une immolation sans effusion de sang ne nous paraît pas réelle, parce que nous attachons à ce terme l'idée de mort sanglante, et que nous n'avons point d'exemple d'immolation sans effusion de sang; nous ne la comprenons pas même. Cependant cette immolation non sanglante ne pourrait-elle pas avoir lieu dans un ordre surnaturel, tout différent de celui dans lequel nous vivons? » Pag. 373 et suiv.

(1) Cette seconde signification du mot offrir a été employée par S. Paul lui-même dans ce texte de la même Epître aux Hébreux, ch. 11, v. 17: *Obtulit Abraham Isaac*; texte qui ne peut pas s'entendre d'une oblation faite d'une manière sanglante.

douter que le même Jésus-Christ qui intercède pour nous dans sa gloire, en se présentant devant Dieu, par cette seule action ne l'apaise, et ne nous le rende propice. Mais à Dieu ne plaise que l'Eglise croie qu'ou Jésus-Christ est présent pour nous, il ne soit pas une oblation propitiatoire. D'où il suit que, puisque il est présent pour nous, soit dans les tabernacles où on le renferme, soit sur les autels où on l'expose à l'adoration des peuples, il y offre sans cesse un sacrifice propitiatoire, lors même que la sainte messe n'y est pas célébrée; mais alors il ne s'y sacrifie point par le ministère des prêtres, ainsi qu'il le fait lorsque ils la célèbrent, et que, en qualité de ses substituts, de ses agents et comme d'autres lui-même, ils profèrent les paroles de la consécration, par lesquelles le pain est changé en son corps et le vin en son sang, avec une image de séparation et une espèce de mort. D'où il résulte, ajoute M. Bossuet (Tome 5, p. 300), que l'essence de l'oblation est dans la présence même de Jésus-Christ en personne sous cette figure de mort; puisque cette présence emporte avec elle une intercession aussi efficace que celle que fait Jésus-Christ dans le ciel, même en offrant à Dieu les cicatrices de ses plaies.

Par là encore on entend ce qu'enseigne le même prélat (Tome 3, p. 33), que l'Eglise reconnaît que tout le mérite de la rédemption du genre humain est attaché à la mort du Fils de Dieu; qu'elle ne prétend point par l'oblation qui se fait à la messe, faire ou présenter à Dieu un nouveau paiement du prix de notre salut, mais présenter auprès de lui les mérites de Jésus-Christ présent, et le prix infini qu'il a payé une fois pour nous sur la croix; que loin de croire qu'il manque quelque chose au sacrifice de la croix, elle le croit si parfait et si pleinement suffisant, que tout ce qui se fait ensuite n'est plus établi que pour en célébrer la mémoire et pour en appliquer la vertu; qu'ainsi la messe est un sacrifice très-véritable, en ce que Jésus-Christ y est véritablement présenté sous une figure de mort; mais sacrifice de commémoration, qui loin de nous détacher du sacrifice de la croix nous y attache par toutes ses circonstances, puisque non seulement il s'y rapporte tout entier, mais qu'en effet il n'est et ne subsiste que par ce rapport, et qu'il en tire toute sa vertu. Il en contient tout à la fois la réalité et la représentation ou le signe, parce que Jésus-Christ, quoique vivant et impassible sur l'autel, se signifie, se représente soi-même comme ayant souffert la mort sur la croix, sans qu'il y ait en cela rien d'absurde ou de contradictoire; car qu'une même personne constituée en divers états, et considérée sous divers aspects et en différentes circonstances, se représente et se signifie elle-même, quelle contradiction, quelle impossibilité y a-t-il? David, dont la victoire sur Goliath figurait, selon les saints docteurs, celle de Jésus-Christ sur le démon, ne pouvait-il pas, après son avènement à la couronne, reprendre son ancien habit de berger, s'armer de nouveau d'une fronde, se représenter aux yeux de sa cour, vainqueur de ce géant, et

être ainsi en même temps le signe et la chose signifiée? Hérodote (1) ne raconte-t-il pas que les Egyptiens avaient coutume d'enduire d'une légère superficie de plâtre les corps de leurs parents décédés, dont ils peignaient les figures traçaient les portraits sur ce plâtre, et dont ils enchâssaient dans des étuis de verre les momies, qu'ils conservaient ainsi enduites et peintes dans leurs maisons, et qu'ils plaçaient dans des endroits où ils portaient d'ordinaire leurs regards, afin d'avoir plus souvent sous les yeux tout à la fois et les corps et les représentations des corps de ceux qui leur avaient donné la vie, et dont ils désiraient avoir sans cesse la mémoire présente à leur esprit? Comme donc ces corps morts, mais constitués sous des images représentatives de vie, étaient les signes d'eux-mêmes par rapport au temps où ils avaient été vivants, pourquoi le corps de Jésus-Christ vivant et glorieux, mais constitué dans des circonstances significatives ou commémoratives de sa passion et sous les espèces eucharistiques, dont la fraction et la division représentent la séparation de son corps et de son sang, arrivée sur le Calvaire, ne serait-il point à aussi juste titre l'image et le signe de soi-même, autrefois livré aux souffrances et à la mort?

Par là enfin on voit comment il ne répugne pas qu'un sacrifice qui se fait dans nos temples soit le même quant au fond que celui qui s'est fait dans le cénacle et sur la croix; qu'un sacrifice dans lequel il ne se fait aucune effusion de sang soit le même quant à la substance que celui dans lequel Jésus-Christ a répandu tout son sang; qu'un sacrifice dans lequel Jésus-Christ s'associe des ministres pour l'offrir sous les espèces du pain et du vin soit le même que celui qu'il a offert seul et sans ces espèces sur la croix; qu'un sacrifice enfin qui s'est fait il y a plus de dix-sept siècles soit le même quant à l'essence que celui qui se fait aujourd'hui en mémoire de ce qui s'est passé sur le Calvaire, quoique il soit différent quant au temps et aux circonstances accidentelles. Ainsi (conclut ce théologien) mon explication, qui ne fait qu'éclaircir et développer davantage celle qu'avait déjà donnée Melchior Canus (1), d'après

(1) Voyez l'Histoire ancienne par M. Rollin, tom. 1, page 86.

(1) Corpus Christi vivum et spirans non offerimus, idem enim Eucharistia est atque in cœlo. Sed etsi Christi corpus in Eucharistia vivum est, ac sanguis in corpore, non tamen a nobis aut corpus offertur quia vivum est, aut sanguis quia est in corpore. Sed illud quia mactatum, hic quia effusus in cruce. Quod si Christus in cruce se offerens non se e conspectu nostro abstulisset, sed perpetuo penderet in cruce, ante omnium fidelium oculos omni et loco et tempore positus, nihil necesse erat, ut exemplum facti relinquere, et in simulacrum ex animali exemplo veritas transferretur. Sicut enim ii, qui tunc fuerunt juxta crucem eandem cum Christo hostiam patri obtulerunt si, modo vere erant pii, et rem quæ gerebatur, intelligebant, sic si eadem externa crucis hostia in conspectu nostro æterna permaneret, nullo exemplari et imagine hostiæ illius indigeremus. Quia vero licet oblatio illa et mactatio externa transierit,

S. Chrysostôme, fait évanouir cette prétendue contradiction, en montrant qu'une action peut être différemment considérée, selon divers rapports à diverses circonstances de lieux et de temps, dans plusieurs desquelles l'oblation qu'on en fait à Dieu d'une manière non sanglante représente et rappelle à la mémoire la même oblation qui en a été faite d'une manière sanglante. C'est ainsi qu'un militaire qui, couvert de blessures au sortir d'un combat, aurait présenté et offert à son prince ses plaies encore saignantes, pourrait, après leur guérison, les lui offrir, lui en montrer les cicatrices qui en retraceraient le souvenir, et lui en demander les récompenses dues, non à ce souvenir ni à ces cicatrices, mais à ces plaies mêmes, qui, dans cette hypothèse, quoique guéries et passées, ne laisseraient pas d'être rendues présentes à l'esprit du prince et à la pensée du militaire comme si elles saignaient encore.

Les cieux s'ouvrent, dit M. Bossuet (Tome 9, p. 399). Je perce au dedans du voile : j'entre dans le sanctuaire éternel ; et j'y vois avec saint Jean, devant le trône, « l'Agneau comme tué, et autour les vingt-quatre vieillards vénérables. » C'est ce que je vois dans le ciel, c'est ce que je vois dans la terre. Là Jésus comme mort, comme tué avec les cicatrices de ses plaies, au milieu de ses saints : ici le même Jésus encore comme tué, et revêtu des signes sacrés de la mort violente qu'il a soufferte, environné de part et d'autre de l'assemblée de ses prêtres. Que nous dit S. Paul de ce Jésus considéré dans le ciel ? « Qu'il paraît pour nous devant la face de Dieu ; qu'il est dans le ciel toujours vivant, afin d'intercéder pour nous ; » qu'il intercéde pour nous par sa présence.

Et que dirons-nous, à son exemple, de ce Jésus posé sur le saint autel ? sinon que sa seule présence, et la représentation de sa mort, est une intercession perpétuelle pour le genre humain.

En rapportant cette explication, nous n'avons garde d'en rejeter plusieurs autres exposées dans la dissertation dont nous avons parlé, et dont l'auteur exprime ainsi la sienne, que nous approuvons.

1° Deux actions sacrificiales, quoique différentes dans la manière, appartiennent au même sacrifice, lorsque il n'y a qu'un même prêtre et une même victime dans l'une et dans l'autre ; qu'elles ont le même objet et qu'elles s'opèrent pour la même cause. Or il est de foi qu'il n'y a qu'un même prêtre et une même victime dans

sic tamen coram Deo constat acceptabilis, et perpetua virtute consistit, ut non minus hodie in conspectu patris illa sit efficax, quam eo die, quo de saucio latere sanguis exivit, ideo vere nunc offerimus eandem crucis hostiam cum Christo, perinde atque illi, qui erant juxta crucem, quamvis illi nullo posito sub oculis simulacro, quia nullo tunc opus erat, cum res ipsa viva in præsentia esset, atque ante oculos posita, nobis autem per imaginem Christus hostiam illam excitavit, et quasi in quodam exemplari statuit ante oculos. Sed imago hæc et exemplar nihil revera obstat, cur non eundem illum sanguinem modo offeramus, quem Christus fudit in cruce, non aliter ac si nunc coram effunderetur. Quæ est sententia Chrysostomi. Melchior Canus, Loc. theol., pag. 675.

l'action du sacrifice de la croix et dans celle du sacrifice de la messe, et que l'une et l'autre action a le même objet, et s'opère pour la même cause, c'est-à-dire pour le salut des hommes. 2° Deux actions sacrificiales, dont l'une est tellement subordonnée à l'autre, qu'elle en tire toute sa valeur, et qu'elle ne produit aucun effet que par son influence, appartiennent nécessairement au même sacrifice. Or l'immolation non sanglante du corps et du sang de Jésus-Christ que l'on offre sur l'autel, reçoit toute sa force et son efficacité de l'immolation sanglante de Jésus-Christ sur la croix, et elle ne produirait point l'effet pour lequel elle a été instituée, sans cette immolation sanglante. Cet effet n'est pas de nous procurer une nouvelle rédemption, mais de nous appliquer, par une action non sanglante de sacrifice, les grâces obtenues sur le Calvaire. Et comment les appliquerait-elle, si elle formait un autre sacrifice, et qu'elle fût indépendante de l'action sanglante du sacrifice de la croix qui les a méritées ?

Il dit ailleurs (P. 624) que l'oblation permanente de Jésus-Christ, présent et immolé autrefois d'une manière sanglante sur l'arbre de la croix, constitue proprement le sacrifice du ciel ; et cette oblation est une action vraiment sacrificiale que Jésus-Christ, comme prêtre éternel selon l'ordre de Melchisédech, exercera dans toute l'éternité. Il n'y a aucun catholique qui ne souscrive à cette proposition.

Remarquons qu'il s'ensuit de là que quand même (par une fausse supposition) les paroles de la consécration ne sépareraient pas mystiquement le corps de Jésus-Christ d'avec son sang, il y aurait une action sacrificielle, qui consisterait dans l'oblation permanente de Jésus-Christ présent sur l'autel, sans effusion de sang, et immolé autrefois d'une manière sanglante sur l'arbre de la croix.

Enfin d'autres auteurs, en assez grand nombre, considèrent l'immolation mystérieuse comme un changement d'état au moins extrinsèque (1), par lequel Jésus-Christ, quoique glorieux, se rend victime sur nos autels ;

(1) Ce changement est appelé non extrinsèque, mais véritable et physique par M. Collet, dont le texte est bien digne d'attention, en ce qu'il réfute solidement l'opinion erronée du P. le Courrayeur.

Solvitur argumentum quod in quadam sua consultatione sic proponebat P. le Courrayeur. Si præsentia realis ad sacrificii positionem necessaria sit, utique ut victima realiter destrui possit. Atqui in Eucharistia nulla est destructio realis, sed tantum representativa. Ergo præsentia realis ad stabiliendam sacrificii ideam necessaria non est.

Resp. 1° neg. majorem. Requiritur enim præsentia realis, non ut realiter victima immoletur, id enim semel cruenta factum est in cruce, nec jam in altaribus nostris iteratur, sed ut idem Christus qui sese realiter in cruce obtulit, realem hanc corporis sui oblationem vere et proprie continuat. Male igitur confundit dissertator immolationem victimæ cum oblatione victimæ immolatæ. Oblatio victimæ ad sacrificium necessaria est, non item actualis ejusdem victimæ immolatio.

2° Neg. minorem. Status enim ille declivior in quo constituitur Christus, potest sano sensu appellari

changement qui suffit pour caractériser un sacrifice non sanglant. Ils apportent pour exemple l'ancien sacrifice du bouc émissaire, et celui du passereau à qui l'on donnait la liberté. On présentait deux boucs dans l'un de ces sacrifices, et deux passereaux dans l'autre. On égorgeait l'un des boucs et des passereaux, et l'on portait le sang du bouc immolé dans le sanctuaire une fois l'année; figure de l'immolation sanglante de Jésus-Christ, qui est entré avec son sang dans le sanctuaire du ciel. Ensuite le bouc vivant était chargé des péchés du peuple et chassé dans le désert, et le passereau vivant était plongé dans le sang de celui qu'on venait d'immoler, et on lui rendait la liberté: figure du sacrifice de la messe, où l'application des mérites du sacrifice sanglant de la croix abolit les péchés par ce sacrifice non sanglant, et où la liberté des enfants de Dieu est rendue à ceux qui avaient gémi jusque alors sous le poids de l'esclavage du péché. Or quoique ce bouc et ce passereau demeurassent vivants, ils étaient cependant offerts à Dieu par un vrai sacrifice, parce que s'ils ne tombaient point sous le glaive de la mort, ils éprouvaient un changement d'état et de condition qui avait pour but, ainsi qu'il est essentiel à tout sacrifice, de reconnaître la souveraineté de Dieu sur toutes les créatures, et d'obtenir l'abolition des péchés.

La même chose se passe dans le sacrifice de la messe: suivant les théologiens dont nous exposons la doctrine, Jésus-Christ n'y meurt point réellement, mais il s'y trouve en état de victime par une immolation non sanglante, il y éprouve donc un changement, *Mutat statum*; car cet état humiliant n'est pas celui dont il jouit perpétuellement dans le ciel. Et quoique ce changement ne soit qu'extrinsèque, parce que Jésus-Christ ne peut rien perdre de ses qualités ni de son état glorieux, comme le bouc et le passereau ne perdaient rien de leurs qualités naturelles, il n'en est pas moins réel, puisque c'est Jésus-Christ même qui éprouve ce changement par son immolation mystérieuse: *Seipsum per presbyteros immolandum*, dit le concile de Trente: *Ipse immolatur*, dit le catéchisme du concile, et que le but de cette immolation, qui représente celle de la croix, est de rendre à Dieu l'honneur et l'hommage que le péché lui ravit, et de nous appliquer le mérite de ce mystère ineffable: ce qui rend le sacrifice non sanglant de la messe un sacrifice véritable et proprement dit.

Mais, objecte-t-on, un de ces caractères est que la victime soit détruite ou du moins changée; or Jésus-Christ immortel et impassible n'éprouve dans la messe ni destruction ni changement; il ne perd ni en tout ni en partie la vie naturelle.

Pour résoudre cette objection le pape Benoît XIV dit dans son *Traité du Sacrifice* (L. 2, cap. 16, n. 22): *Licet in Missæ sacrificio*

Christus qui est victima non destruat quoad esse simpliciter, ut loquuntur theologi, nec desinat quoad esse substantiale, destruitur tamen quoad ESSE SACRAMENTALE et quoad ESSENTIAM SACRAMENTALEM. L'hypothèse exposée dans la première partie de cette Instruction lève là-dessus toute difficulté: il suffit de lire la col. 1100 et les suivantes pour voir qu'on y explique sans peine comment le corps de Jésus-Christ dans le sacrifice de la messe y perd en partie sa vie naturelle, et par conséquent éprouve un changement réel et physique.

Nous vous avons fait voir, mes chers frères, dans divers endroits de cette même Instruction, que les objections ou difficultés semblables sur la présence réelle, sur la transsubstantiation, sur les espèces eucharistiques, portent pareillement à faux, et que les contradictions qu'elles supposent dans nos dogmes n'étant qu'apparentes, n'empêchent pas la réalité du parfait accord de la foi et de la raison. Daigne le ciel vous rendre agréables et utiles les fruits des laborieuses recherches par lesquelles nous avons tâché d'y rassembler le fonds de tout ce qu'ont écrit de plus raisonné sur ces matières les saints pères, les auteurs célèbres, les anciens et nouveaux théologiens et philosophes! Nous avons mis en œuvre, pour montrer la faiblesse des objections de nos prétendus esprits forts, les principes mêmes de la philosophie moderne, dont ils sont partisans: Descartes, Leibnitz, Newton, Clarke, Locke, Bayle, les Encyclopédistes nous ont fourni des armes offensives et défensives pour combattre l'incrédulité et pour repousser ses propres traits contre elle-même, en prouvant que leurs systèmes ou sentiments sur l'essence de la matière, sur la nature de l'espace, sur les premiers éléments et sur les qualités ou propriétés internes des corps, sont sujets aux mêmes difficultés qu'elle nous oppose. Nous avons montré qu'elle confond souvent les dogmes catholiques avec des opinions théologiques; qu'elle impute à celles-ci des absurdités imaginaires, et que les différentes vérités qu'elle veut mettre en opposition se concilient par les explications nouvelles dont nous nous sommes servis pour les éclaircir et les accorder. Nous ne les avons données, ces explications, que comme des hypothèses probables. Nous n'avons prétendu ni en garantir l'existence ou l'actualité, puisque nous ne les avons pas proposées pour thèses, ni renoncer ou préjudicier à d'autres plus heureuses qu'on pourrait inventer dans la suite. Quand même, dans celles qui ont été exposées, nous n'aurions pas bien rencontré, pourvu qu'il y en eût quelque autre possible, il n'en serait pas moins vrai que la raison ne démontre pas l'impossibilité absolue de nos dogmes, puisque elle ne leur objecte rien d'évident, rien de certain, et qu'elle pourrait fournir elle-même une façon de les concilier avec ses principes. Comme ce qui la révolte davantage et ce qui en même temps soulève le plus les sens et l'imagination contre le mystère de l'Eucharistie provient de ce qu'en y admettant des apparences,

vera et physica corporis Christi immutatio. Hæc autem quoddam est immolationis genus ad sacrificium sufficientis. Collet, Tract. de Euch. tom. 4, p. 688.

sans réalité ou des réalités sans apparences, on n'y croit pas ce qu'on voit, on n'y voit pas ce qu'on y croit, et on y croit ce qu'on ne conçoit pas, nous avons insisté sur ce que croire n'est ni voir, ni imaginer, ni concevoir, mais se soumettre à la parole infaillible du Dieu de vérité (Psal. 30, 6), à l'évidente certitude de sa révélation, à l'autorité souveraine de son témoignage, infiniment supérieur à celui des hommes (1 Joan., 5, 6).

Qu'il nous soit permis, en insistant encore là-dessus, d'appliquer à nos sacrés mystères un trait mémorable de l'histoire profane (1). On y lit que Hiéron, roi de Sicile, fit construire un vaisseau magnifique, pour en faire présent à Ptolomée, roi d'Egypte. Ce vaisseau était d'une grandeur si prodigieuse, et d'une pesanteur si énorme, que l'orsque on voulut le mouvoir, on ne put en venir à bout. Un grand nombre d'ouvriers emploie beaucoup de temps, de travail, de machines de toute espèce pour le remuer et le jeter en mer, mais inutilement. On consulte Archimède, fort célèbre par son habileté dans les mécaniques : il juge facile ce que les autres jugeaient impossible. Il dit qu'il se fait fort de réussir : on ne veut pas l'en croire ; il invente, il fabrique une machine aussi petite que légère ; il la met entre les mains du roi, qui par son moyen lève seule sans peine ce grand vaisseau, et le met à la mer en présence d'une foule de spectateurs ravis d'admiration. Le roi, enchanté d'un succès si inespéré, conçoit une si haute estime pour ce fameux mathématicien qu'elle l'engage à faire publier un édit conçu en ces termes : *Désormais, quelque chose que dise Archimède, il faut l'en croire* (1). Quoi ! l'industrielle confection d'un seul ouvrage surprenant suffit pour concilier à un homme tant d'autorité que, quelque chose qu'il dise, il est cru comme un oracle ; et l'opération de tant de merveilleux ouvrages dont l'univers est rempli ne suffira pas pour concilier à ce que Dieu dit la même autorité, la même créance ! Qu'était-ce que cette petite machine inventée par Archimède en comparaison de cette immense machine du monde entier, dont le tout-puissant architecte a construit l'édifice avec tant de solidité, l'a arrangé avec tant de symétrie, l'a orné avec tant de magnificence ? Qu'était-ce que la science bornée de ce mathématicien comparée à la sagesse de Dieu, dont les pensées sont plus vastes que la mer, dont les conseils sont plus profonds que le grand abîme (Eccl. 24, 39), et dont les voies inconnues sont autant au-dessus de nos voies que les cieux au-dessus de la terre (Isai. 55, 9) ?

Les bornes de l'esprit humain lui permettent-elles de s'élever à la connaissance de ces voies divines ? Sans doute qu'un vol si sublime, si hardi, passe ses forces. *Qui est l'homme qui puisse connaître les desseins de Dieu* (Sap. 9, 13) ? *Personne ne peut trouver*

aucune raison (entièrement satisfaisante) de tous les ouvrages qu'il a faits (Eccl. 8, 17), même dans l'ordre de la nature. Nous voyons, il est vrai, leur superficie, leurs dehors nous sont assez dévoilés pour que nous y apercevions, comme en autant de miroirs fidèles, la puissance, la sagesse, la bonté, la magnificence de l'auteur suprême du grand spectacle qu'ils nous présentent ; mais le dedans et l'intérieur de leur mécanisme, le jeu des ressorts et des machines, la structure particulière de chaque pièce, et la composition générale du tout, le fond et le tissu le plus intime des êtres, sont des mystères cachés à nos yeux et à notre intelligence. Mystères de la nature bien propres à nous faciliter la créance des dogmes mystérieux de la foi, et surtout des merveilles qui s'opèrent dans l'Eucharistie. La plus grande de toutes, qui rend les autres croyables, est l'amour extrême (1) que Dieu nous y témoigne. *Il est bien croyable*, disait une illustre princesse, dont M. Bossuet a fait l'oraison funèbre, et dont il rapporte les paroles (Tome 8, p. 499) pleines d'un grand sens et sorties d'un bon cœur, d'un cœur sensible et reconnaissant ; *il est bien croyable*, disait-elle, *qu'un Dieu qui aime infiniment en donne des preuves proportionnées à l'infinité de son amour et à l'infinité de sa puissance ; et ce qui est propre à la toute-puissance d'un Dieu passe de bien loin la capacité de notre faible raison. C'est, ajoute-t-elle, ce que je me dis à moi-même, quand les démons tâchent d'étonner ma foi ; et depuis qu'il a plu à Dieu de me mettre dans le cœur, remarquez ces belles paroles, que son amour est la cause de tout ce que nous croyons, cette réponse me persuade plus que tous les livres. C'est en effet l'abrégé de tous les saints livres, et de toute la doctrine chrétienne. Sortez, parole éternelle, Fils unique du Dieu vivant, sortez du bienheureux sein de votre Père, et venez annoncer aux hommes le secret que vous y voyez. Il l'a fait, et durant trois ans il n'a cessé de nous dire le secret des conseils de Dieu. Mais tout ce qu'il en a dit est renfermé dans ce seul mot de son Evangile, Dieu a tant aimé le monde* (Joan. 3, 13). Ce seul mot est le mot de toutes les énigmes, la solution de toutes les difficultés, la réponse à tous les doutes, la clé de tous les mystères, et particulièrement de celui de l'Eucharistie, que l'Eglise nomme à juste titre le principal mémorial de l'amour divin (2).

Moins nous comprenons les prodigieux témoignages de cet amour, plus devons-nous y être sensibles, ce n'est point à l'esprit à les concevoir clairement, c'est au cœur à les sentir vivement, et d'autant plus vivement qu'ils sont plus grands, et ils sont

(1) Proclus 1. 2 in Euclid.

(2) Ab hac die quodcumque dixerit Archimedes credendum est illi.

(1) On peut voir ce motif d'amour exposé plus au long dans deux de nos Mandements : l'un pour l'établissement de l'Adoration perpétuelle du Très-Saint-Sacrement ; l'autre pour établir la dévotion et l'office du Sacré Cœur de Notre-Seigneur Jésus-Christ dans tout notre diocèse.

(2) *Memoriale præcipuum divini amoris.* Litan. SS. Sacram.

d'autant plus grands qu'ils surpassent davantage la petitesse de notre intelligence, à qui les merveilles qu'ils renferment paraissent impossibles. Mais quelque surprenantes qu'elles soient, sont-elles plus admirables ou moins croyables que celles qu'offre la vue du ciel (1) et de la terre? *Levons les yeux en haut, et considérons qui a créé les cieux, qui a étendu leur voûte comme une tente, et qui fait marcher comme en ordre de bataille l'armée des étoiles, les appelant toutes par leur nom (Is., XL, 26).* A l'instant elles répondent, *Nous voici, et prennent plaisir à luire pour leur Créateur (Baruch., III, 35), qui les fait briller d'une flamme si pure et si vive. Il envoie la lumière, aussitôt elle part; il l'appelle, elle s'empresse d'obéir avec tremblement (Ibid., 33).* Jugeons de là combien il excelle en force, en puissance (Is., XL, 26); et confessons que ce qui paraît impossible lui est facile. Promenons ensuite nos regards sur la terre, qu'il a peuplée d'animaux (Baruch., III, 32) sans nombre, dont la plupart (2) invisibles ne s'aperçoivent que par le microscope. Remarquons qu'il donne à tous de quoi se nourrir (Psal., CXXXV, 25), se récréer, se défendre, se multiplier, se perpétuer par une propagation que nous n'admirons jamais assez. C'est, dit l'illustre Archevêque de Cambrai, une merveille à laquelle nous sommes trop accoutumés. Que penserait-on d'un horloger, s'il savait faire des montres, qui d'elles-mêmes en produisissent d'autres à l'infini, en sorte que deux premières montres fussent suffisantes pour multiplier et perpétuer l'espèce sur toute la terre? Que dirait-on d'un architecte, s'il avait l'art de faire des maisons qui en fissent d'autres, pour renouveler l'habitation

(1) M. Péllisson dit de lui-même au commencement de la première partie de son traité sur l'Eucharistie, que quand il s'était bien rempli l'esprit de toutes les impossibilités alléguées par le ministre Aubertin contre ce mystère, il n'avait qu'à jeter un seul regard vers le ciel, et que tout était effacé; qu'il trouvait Dieu si grand, qu'il se trouvait si petit, qu'il aurait même d'avoir jamais pu former des doutes semblables. Il mérite d'autant plus d'être cru, qu'il avait été calviniste; c'était un si beau génie, que nos incrédules n'oseraient point le reléguer parmi ces têtes qu'ils disent troublées, gâtées par la superstition.

(2) Il n'y a presque pas de plante qui, étant mise en infusion avec de l'eau commune, ne laisse apercevoir un nombre innombrable de petits animaux vivants qu'on voit (avec un microscope) nager dans la plus petite goutte de cette infusion.... Ces animaux sont d'une petitesse si étonnante, que le ciron, qui passe pour le plus petit objet que nous puissions apercevoir à la vue simple, en est l'éléphant. Cependant dans quelques-uns de ces animaux, tout petits qu'ils sont, on découvre facilement la forme de leur bouche, les mouvements du cœur, des poumons et de quelques autres parties. *Mém. de Trév., ann. 1719, pag. 1405.*

M. de Malézieu a vu au microscope des animaux vingt-sept millions de fois plus petits qu'une mite. M. de Leuwenhoek dit qu'il en a trouvé dans un chabot plus que la terre ne peut porter d'hommes. Il estime que mille millions des corps mouvants que l'on découvre dans l'eau commune, ne sont pas si gros qu'un grain de sable ordinaire. *Encyclop., tom. 1, pag. 475.*

DE PRESSY. I.

des hommes, avant qu'elles fussent prêtes à tomber en ruine? Voilà ce qu'on voit parmi les animaux. Ils ne sont, si vous le voulez, que de pures machines, comme les montres; mais enfin l'auteur de ces machines a mis en elles de quoi se reproduire à l'infini, par l'assemblage de deux sexes. Dites, tant qu'il vous plaira, que cette génération d'animaux se fait par des moules, ou par une configuration expresse de chaque individu. Lequel des deux qu'il vous plaise de dire, vous n'épargnez rien, et l'art de l'ouvrier n'en éclate pas moins. Si vous supposez qu'à chaque génération, l'individu reçoit, sans aucun moule, une configuration faite exprès: je demande qui est-ce qui conduit la configuration d'une machine si composée, et où éclate une si grande industrie. Si, au contraire, pour n'y reconnaître aucun art, vous supposez que les moules déterminent tout, je remonte à ces moules mêmes. Qui est-ce qui les a préparés? Ils sont encore bien plus étonnants que les machines qu'on en veut faire éclore.

Qu'on imagine donc des moules dans les animaux qui vivaient il y a quatre mille ans, et qu'on assure, si on le veut, qu'ils étaient tellement renfermés les uns dans les autres à l'infini, qu'il y en a eu pour toutes les générations de ces quatre mille années, et qu'il y en a encore de préparés pour la formation de tous les animaux, qui conserveront l'espèce dans la suite de tous les siècles. Ces moules, qui ont toute la forme de l'animal par leur configuration, comme je viens de le remarquer, ont déjà autant de difficulté à être expliqués, que les animaux mêmes. Mais ils ont d'ailleurs des merveilles bien plus inexplicables. Au moins la configuration de chaque animal en particulier, ne demande-t-elle qu'autant d'art et de puissance qu'il en faut pour exécuter tous les ressorts qui composent cette machine. Mais quand on suppose les moules, 1^o il faut dire que chaque moule contient en petit avec une délicatesse inconcevable tous les ressorts de la machine même. Or, il y a plus d'industrie à faire un ouvrage si composé en si petit volume, qu'à le faire plus grand; 2^o il faut dire que chaque moule, qui est un individu préparé pour une première génération, renferme distinctement au dedans de soi d'autres moules, contenus les uns dans les autres à l'infini, pour toutes les générations possibles, dans la suite de tous les siècles. Qu'y a-t-il de plus industrieux et de plus étonnant en cette matière d'art, que cette préparation d'un nombre infini d'individus, tous formés par avance dans un seul, dont ils doivent éclore (*Traité de l'existence de Dieu, p. 87*)?

Ainsi s'exprime M. de Fénelon, en joignant la force du raisonnement à la beauté d'une imagination aussi brillante que féconde, sur les différentes manières dont peut se faire la merveilleuse propagation des animaux. L'opinion la plus probable (1), au sentiment d'habiles théologiens et philosophes, approbateurs de la nouvelle explication (2) déve-

(1) C'est celle qui admet les germes préexistants.

(2) Depuis que nous fîmes imprimer en 1769

loppée dans la première partie de notre présente instruction (Col. 1046 et suiv.), ne sert pas peu à montrer possible l'identité du corps

notre instruction sur l'Eucharistie, l'explication dont il s'agit a été citée dans une thèse soutenue en 1782 par M. Fieffé de Liebreville, à laquelle présidait M. du Demaine Girard, professeur royal en Sorbonne. Voici les propres expressions de cette thèse. *Modum quo symbola in Christi corpus evadunt, haud improbabilius explicat Episcopus Boloniensis Instructione Pastoralis de Eucharistia. Cum Lateranensi IV et Tridentino Conciliis concordat; et ipsi favent Irenæus, Tertullianus, Gregorius Nyssenus, Cyrillus Hierosolymitanus, Chrysostomus, Cyrillus Alexandrinus, Joannes Damascenus, Liturgiæ, ipsa ratio. Circa naturam specierum philosophicis licet indulgere conjecturis: nihil enim exigit accidentia propugnari absoluta.* Nous savons que plusieurs autres habiles théologiens ont sur cette même explication les mêmes sentiments, dont l'on trouve des traces obscurément marquées, et des preuves implicitement contenues dans les écrits des SS. docteurs cités dans cette thèse. On peut s'en convaincre en lisant leurs passages dans notre présente instruction (a) qu'un savant professeur de théologie au collège de Navarre a citée avec éloge. Eloge dont nous renvoyons toute la gloire à Dieu seul: *Soli Deo omnis honor et gloria (1 Tim., I, 17) nobis autem confusio faciei (Dan., IX, 7).*

(a) TEXTES de plusieurs Pères de l'Eglise, cités dans une thèse soutenue en Sorbonne, comme favorisant l'hypothèse exposée ci-dessus.

Quando ergo et mixtus calix, et factus panis percipit verbum Dei, fit Eucharistia Sanguinis et Corporis Christi, ex quibus augetur et consistit carnis nostræ substantia. *Irenæus, l. 4. advers. hæres. c. 32.*

Quomodo negant carnem capacem esse donationis Dei, quæ est vita æterna, quæ sanguine et corpore Christi nutritur, et est membrum ejus? Quemadmodum et B. Apostolus ait in ea quæ est ad Ephesios Epistola: Quoniam membra sumus corporis ejus, de carne ejus, et de ossibus ejus; non spirituali aliquo et invisibili homini dicens hæc (spiritus enim neque ossa, neque carnes habet) sed de ea dispositione quæ est secundum verum hominem, quæ ex carnibus et nervis et ossibus consistit; quæ de Calice qui est sanguis ejus, nutritur; et de pane qui est corpus ejus, augetur. *Ibid. l. 5, c. 2.*

Caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur, *Tertull. de resurrect. carnis. c. 8.*

Aquam olim in vinum quod sanguini affine est, in Cana Galilee transmutavit; et eum parum dignum existimabimus cui credamus, cum vinum in sanguinem transmutavit? Ad nuptias corporales vocatus, stupendum hoc miraculum effecit; et non eum multo magis filiis thalami nuptialis corpus suum et sanguinem fruenta donasse confitebimur? Quare cum omni persuasionem tanquam corpus et sanguinem Christi illa sumamus: nam in figura panis datur tibi corpus, et in figura vini datur tibi sanguis; ut cum sumperis corpus et sanguinem Christi, concorporeus et consanguis ipsi efficiaris. Sic etenim Christiferi efficiamur, dis-

sacramentel et du corps naturel de Jésus-Christ. Cette explication leur paraît préférable, non seulement à celles qu'ont inventé Descartes, Rohault, M. de Varignon, M. de Lignac, M. C....., mais encore à celle qu'on attribue à ce grand archevêque, quoiqu'on ne la trouve dans aucun de ses ouvrages. On lit dans l'un d'eux une réflexion très-judicieuse, qui revient si parfaitement à celui-ci, que nous ne pensons pas pouvoir mieux le finir qu'en la rapportant. *Les mystères, dit-il, n'effarouchent pas un esprit droit; il comprend que toute la nature étant incompréhensible à sa faible raison, il ne doit pas s'étonner de ne pouvoir comprendre tous les secrets de la Divinité: sa faiblesse même se tourne en force, et ses ténèbres en lumière, pour le rendre dépitant de soi, et docile à Dieu. Il n'a point de peine à croire que Dieu, amour infini, a daigné venir lui-même sous une chair semblable à la nôtre pour tempérer les rayons de sa gloire (Lettres sur la religion, p. 26).* Les faveurs que sa main magnifiquement libérale répand avec profusion sur tous les animaux qu'elle comble de biens (Ps. CXLIV, 16), rendent moins surprenants et plus faciles à croire les prodiges de sa bonté envers les hommes, dont le Verbe incarné s'est fait en naissant le compagnon, en mangeant, la nourriture, en mourant, la rançon, en régnaant, la couronne. *A ce roi immortel assis sur le trône de la grâce, à cet agneau immolé sur la croix et sur les autels, bénédiction, honneur, gloire et puissance dans les siècles des siècles. Amen (1 Tim., I, 17; Apoc., V, 12, 13).*

Donné à Boulogne, dans notre palais épiscopal, le 2 juillet 1769.

† FRANÇOIS-JOSEPH, évêque de Boulogne.

Par Monseigneur,

CLÉMENT, secrétaire.

tributo in membra nostra corpore ejus et sanguine. Sic juxta beatum Petrum divinæ fimus consortes naturæ. *S. Cyril. Jeros. Catech. mystag. 4.*

Unicuique fidelium semetipsum per mysteria commiscet; per hoc tibi persuadens quod carnem tuam assumpsit. *S. Chrys. Homel. 83. in Matth.*

Ut non modo secundum caritatem, sed etiam ipsa re, unum corpus cum Christo efficiamur, in illam misceamur carnem. *idem. Homil. 45. in Job.*

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE PREMIER VOLUME.

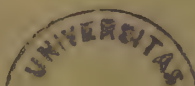
ORAISON FUNÈBRE DE M. FRANÇOIS-JOSEPH-GASTON DE PARTZ DE PRESSY, évêque de Boulogne. Col. 5

PREMIÈRE PARTIE. Sobriété et tempérance de M. de Pressy à l'égard de lui-même. Généralisation et définition de la sobriété, d'après l'apôtre St. Paul. Première éducation de M. de Pressy. Son entrée au séminaire de St. Sulpice, dont il a toujours conservé l'esprit. Constante régularité de sa vie. Sa science et son humilité. Ses saintes austérités. Son détachement du monde, et même de sa famille. Son esprit de pauvreté. Son amour pour

les malheureux.

DEUXIÈME PARTIE. Justice et équité de M. de Pressy envers le prochain. Plus on est élevé en dignité, plus on a de devoirs à remplir. Immenses obligations d'un évêque. M. de Pressy n'en a méconnu aucune. Sa nomination à l'évêché de Boulogne. Sa sollicitude pour l'instruction et la régularité de ceux qui composaient son intérieur. Avec quel zèle il remplissait chaque année le devoir des visites pastorales. Sa charité généreuse et compatissante. Son respect pour l'autorité spirituelle et

Col. 6



temporelle. Son amour filial pour le souverain pontife. Attentat commis sur sa personne le 14 juin 1789. Sa conduite envers son assassin. Col. 13

TROISIÈME PARTIE. Piété de M. de Pressy envers Dieu. La vertu héréditaire dans sa famille. Sa conversation toujours sainte et édifiante. Sa confiance en Dieu. Vivacité, solidité et simplicité de sa foi. Sa tendre dévotion pour la sainte Vierge. Son zèle pour la gloire de Dieu. Sa sollicitude et sa pureté d'intention dans le choix des curés. Sa libéralité et son amour pour l'œuvre des missions étrangères. Sa mort. Eloge de son successeur. 23

INSTRUCTION PASTORALE sur l'accord de la foi et de la raison dans les mystères de la religion, considérés en général.

I. Motifs de cet ouvrage ; son objet, son but, son importance. 51

II. Définition de la foi et de la raison, qui, quoique dissimilaires, sont deux rayons du même soleil d'intelligence, deux émanations du même Dieu de vérité, deux filles du même être des lumières. Loïn donc d'être contraires l'une à l'autre, elles sont toujours d'accord. 53

III. Mystères accusés d'être absurdes, contradictoires, ou du moins inintelligibles et incroyables. 54

IV. Réfutation générale de cette accusation, à laquelle on oppose un beau texte de M. de la Bruyère. 56

V. Certitude incontestable des faits évangéliques, spécialement de la résurrection de Jésus-Christ. Réflexions là-dessus, du célèbre père de Tournemine, aussi solides qu'ingénieuses. 58

VI. J.-J. Rousseau, convaincu d'inconséquence, se combat et se condamne soi-même, en avouant que la religion naturelle, qu'il admet, laisse des obscurités dans les grandes vérités qu'elle nous enseigne. 40

VII. Grand mérite du sacrifice bien difficile qu'exige la foi. Grande utilité de la révélation comparée à un télescope. Texte de M. de Fontenelle, louant fort un auteur qui avait entrepris d'accorder la foi et la raison. 42

VIII. Distinction entre la substance du dogme, à l'intégrité duquel il est défendu de donner atteinte, et son explication dont il est permis et même très-louable de se servir. 46

IX. Usage que les anciens théologiens ont fait des principes de la philosophie de leur temps. 47

X. Différence entre les faux et les vrais savants ; hardiesse repréhensible de ceux-là, qui osent témérairement multiplier les articles de foi, et censurer ridiculement ses défenseurs, qui, sans toucher à ses dogmes, s'appliquent à diminuer par de nouveaux éclaircissements ses ténèbres. Sentiment là-dessus de Melchior Canus. 48

XI. Sentiments de S. Augustin, de Vincent de Lérins, etc. sur l'application très-louable à éclaircir les dogmes obscurs de la foi. 49

XII. Est-ce une bonne méthode d'exposer les objections de l'incrédule dans toute leur force ? Raisons qui justifient cette méthode. 52

XIII. Doit-on se contenter d'une solution générale des objections de l'incrédule, en y répondant que les mystères étant démontrés certainement vrais par les motifs de crédibilité, toute objection contre leur vérité ne mérite pas qu'on y fasse attention, et qu'on la réfute directement ? Ibid.

XIV. Nécessité, ou du moins grande utilité des réponses directes aux objections de l'incrédule. Texte du cinquième concile de Latran. 54

XV. Caractère des ouvrages de Bayle, comparés à ceux du philosophe Celse. Il y a bien de la différence, dit Bayle lui-même, entre ne pas comprendre la possibilité d'un objet, et en comprendre l'impossibilité. 55

XVI. Discordances apparentes et surprenantes des mystères, comparées à celles des paradoxes, des énigmes et des merveilles reproductions du polype. 56

XVII. Règle de conduite par rapport à ce qui n'est pas vraisemblable dans les choses de pure spéculation. 59

XVIII. Première objection de Bayle contre la croyance raisonnable des mystères et sa réfutation, fondée en partie sur ce qu'il est plus difficile de juger de la possibilité d'un objet, que de sa impossibilité. Preuve qu'en donnent les auteurs de la Religion vengée. 60

XIX. Seconde objection de Bayle, tirée de ce que les mystères sont au-dessus de la raison, et rébutée en montrant qu'on n'est pas obligé de prouver leur possibilité par des arguments puisés dans le fond de leur nature, qu'on avoue être obscure et au-dessus de la raison. 61

XX. Troisième objection de Bayle, réfutée en prouvant qu'il est faux que si la raison ne peut comprendre quelques doctrines, elle n'y saurait trouver aucune idée : Comprendre, disent les théologiens, est rem totatiter cognoscere. Révélation prouvée possible par M. Regnier. Juste éloge de son ouvrage. 62

XXI. Quatrième objection de Bayle, tirée d'une comparaison spécieuse à laquelle on oppose des réflexions solides sur le témoignage des sens. Col. 65

XXII. Cinquième objection de Bayle. 67

XXIII. Réfutation de cette objection. Bayle prouvant autre chose que ce qui est en question, pêche lui-même contre les règles des syllogismes qu'il fait valoir. Ibid.

XXIV. Dernière objection de Bayle, qui dit que ce qui ne nous paraît pas conforme à la vérité, nous paraît contraire à la vérité. 70

XXV. Réponse à cette objection. La proposition de Bayle, prise dans sa généralité et entendue dans ce sens, que lorsqu'on ne connaît pas la vérité d'une chose, on doit croire qu'elle est contraire à la vérité, serait extravagante. Texte du même auteur, dont les aveux qu'il y fait le montrent condamné par son propre jugement. Excellente réflexion de M. de Fénelon sur les mystères, dont l'incompréhensibilité, loin d'empêcher leur croyance, doit la faciliter. Ibid.

INSTRUCTION PASTORALE sur les mystères de la Trinité.

I. Courte récapitulation de l'instruction précédente, et de l'éloge de la révélation. 73

II. Huit articles de foi sur le mystère de la Trinité. Plus leurs apparentes contradictions semblent choquer la raison humaine, moins est-il croyable que tant de nations y aient ajouté foi sans une autorité et une force divines. Ibid.

III. Plan de la présente instruction divisée en trois parties. 75

IV. Comparaisons défectueuses, mais toutefois utiles, et même nécessaires pour expliquer ce mystère par des choses corporelles. Ibid.

V. Comparaisons employées par saint Augustin, tirées des choses spirituelles. 76

VI. Abrégé de toutes les explications plausibles que M. Bossuet et d'autres auteurs ont données de ce mystère. 77

VII. Premier éclaircissement nouveau, tiré de la création plus difficile à concevoir que la production du Verbe, et toutefois démontrée. Explication de plusieurs mots usités sur ce mystère ; différence entre l'être par soi, l'être de soi, l'être en soi et l'être à soi. 80

VIII. Deuxième éclaircissement nouveau, tiré d'une hypothèse de trois personnes humaines en un seul homme. 97

IX. Troisième éclaircissement nouveau, qui répand de la lumière sur ce que les plus anciens docteurs de l'Eglise ont dit en parlant d'un arbre à trois branches, dont chacune contient toute sa nature, et qui ne sont toutes ensemble qu'un seul arbre. 113

X. Quatre objections de Bayle. La première tirée de cet axiome : Quæ sunt idem unum tertio sunt idem inter se. La seconde fondée sur ce qu'il est évident, selon lui, qu'il n'y a nulle différence entre nature, individu, personne. La troisième appuyée sur cette demande : Comment la paternité divine n'étant qu'une même chose avec la divinité du verbe, n'est-elle pas communiquée au Fils éternel avec la nature divine ? La quatrième contenue dans cette assertion : Trois personnes qui ne soient qu'un Dieu, desquelles l'une punisse, l'autre soit punie, sans qu'on puisse dire que celle qui est punie, punit, et que celle qui punit, est punie, quoique pourtant l'une et l'autre soient une même substance, un seul et même Dieu ; ces trois personnes, dit Bayle, sont pour moi une formelle contradiction. Réponse à ces quatre objections, dont la solution (spécialement de la dernière) est puisée dans l'hypothèse d'un seul homme en trois personnes. 116

XI. Objections des sociniens exposées et réfutées. Explication de ce texte de saint Augustin : Dictum est tamen tres personæ, non ut aliquid diceretur, sed ne taceretur. Texte semblable de J.-J. Rousseau sur l'incompréhensibilité de l'être divin. Pitoyable ressource de cet auteur, qui pour affaiblir la force des miracles qu'il avoue renfermer le caractère le plus frappant de la Divinité, ose assurer que Jésus n'a point fait de miracles en signe de sa mission. 124

XII. Quatrième éclaircissement nouveau sur ce que le mystère de la Trinité a de plus obscur. Hypothèse de deux plantes de blé, dont l'une n'ait qu'une seule tige, l'autre en ait trois égales en tout, excepté que l'épi de la première tige ait 30 grains, l'épi de la seconde 20, et l'épi de la troisième n'en ait aucun. Une telle plante de blé est tout à la fois une et trine : une en substance totale ; trine en manière d'exister au nombre de trois en son espèce. Preuve de plusieurs vérités au nombre de cinq, dont la quatrième fournit la réponse aux objections d'un théologien contre l'hypothèse de trois personnes en un seul homme. Récapitulation des principaux articles précédents. Aven des encyclopédistes sur ce que la Tri-

nité, dont les philosophes païens, les platonistes ont eu quelque idée imparfaite, ne renferme point de contradiction et d'impossibilité. Dernier raisonnement pour prouver que les sept assertions qu'on est contraint, en rejetant ce dogme, d'admettre comme vraies, sont moins vraisemblables, plus obscures, plus incompréhensibles que ce mystère même, dont l'on ne saurait trop inspirer aux fidèles la ferme croyance, accompagnée de sentiments d'admiration, de respect, de reconnaissance et d'amour. Col. 130

INSTRUCTIONS PASTORALES

SUR LES MYSTÈRES DE L'INCARNATION ET DE LA RÉDEMPTION.

PREMIÈRE INSTRUCTION.

I. Pourquoi M. de Pressy s'adresse-t-il au seul clergé ? Textes, exemple de saint Paul. Langage impie, conduite insensée des philosophes antichrétiens qui osent traiter de folie ces augustes mystères, et se parer du beau nom de la sagesse pour l'attaquer insidieusement, à l'imitation du prince des ténèbres, qui se transforme en ange de lumière. 142

II. Haute idée que St. Augustin a eue de ces mystères pleins de merveilles dans leur principe et dans leur nature, dans leurs effets et dans leur fin ! Passage de St. Bernard, qui dit que la boue a fait tout ce que Dieu a fait, et que Dieu a souffert tout ce que la boue a souffert. 143

III. Sublimes et affectueux sentiments de St. Paul sur l'Incarnation, dont le mystère caché dès l'origine des siècles dans le sein de la Divinité, a été dans la plénitude des temps manifesté en la chair, justifié par l'esprit, révélé aux anges, prêché aux nations, cru dans le monde. 147

IV. Précès des objections de l'incrédulité contre ce mystère, dont il veut qu'on lui dévoile le comment et le pourquoi ; il oublie ces principes : voir clair est une raison d'affirmer ; mais ne point voir n'est jamais une raison de nier : il y a un milieu entre tout voir et ne rien voir ; ce milieu est ne voir qu'en partie. Difficultés proposées par les Bonzes à l'apôtre du Japon, sur la permission du péché, sur sa punition éternelle, sur l'envoi tardif du Rédempteur, sur la distribution inégale des dons de la grâce. 149

V. Plan général des instructions sur l'Incarnation et la Rédemption, qui sont au nombre de trois et composent un même tout. Avantage de leur style didactique et serré. Leur division en deux parties. Comment Dieu s'est-il fait homme sans cesser d'être Dieu ? Première partie et matière de la première instruction. Pourquoi Dieu s'est-il fait homme, et s'est-il rendu obéissant jusqu'à la mort de la croix ? Deuxième partie, et matière des deux dernières instructions. 150

VI. Motifs de l'Incarnation précédée de plusieurs siècles d'ignorance, d'idolâtrie, d'erreurs monstrueuses, de superstitions extravagantes et de vices infâmes. Moyens inutilement ou peu fructueusement employés à l'égard des Païens et des Juifs pour remédier à ces maux que le Verbe divin est venu guérir, en se faisant homme, serviteur, victime, pour réformer par ses exemples, éclairer par ses instructions, racheter par son sang le genre humain, à qui il a appris la science du salut, la science des Saints, fort préférable à celle des philosophes du paganisme et des faux sages de notre siècle. 151

VII. Grands et beaux sentiments de St. Paul sur la science de Jésus-Christ et de Jésus-Christ crucifié. Point d'occupation plus honorable, plus délicate, plus salutaire pour un digne ministre du Seigneur que celle d'étudier, de découvrir, de montrer la sage économie du mystère de la Rédemption, fort supérieur, mais non contraire à la raison. 153

PREMIÈRE PARTIE. Comment Dieu s'est-il fait homme sans cesser d'être Dieu ?

VIII. Premier exemple pour expliquer comment Dieu s'est fait homme capable d'être vu, entendu, touché. 153

IX. Second exemple pour expliquer la même vérité. Les opérations du Verbe sur son humanité ressemblaient à celles de l'âme sur le corps, et les influences de son humanité étaient semblables à celles du corps sur l'âme qui l'anime. L'union du Verbe à l'humanité n'est, selon St. Thomas, qu'une certaine relation entre la nature divine et la nature humaine, que l'on considère en tant que toutes deux appartiennent à sa seule personne. Qu'est-ce que l'homme, dit St. Augustin ? C'est une âme qui a un corps. Qu'est-ce que Jésus-Christ ? C'est le Verbe, qui a une humanité. Manière imparfaite dont beaucoup de chrétiens conçoivent Jésus-Christ en se le représentant plus comme homme que comme Dieu. Quatre comparaisons qui rendent ce mystère intelligible. 157

X. Nouveaux éclaircissements. 162

XI. Application de la troisième comparaison aux mystères

de l'Incarnation et de la Rédemption. Col. 164

Examen du système des causes occasionnelles. Deux objections contre ce système. Leur solution plausible, mais non entièrement satisfaisante. 170

Examen de l'harmonie prétendue. Exposition de ce système. Difficultés très-fortes qui le montrent destitué de toute vraisemblance. 173

Examen de l'opinion du P. de Tournemine, dont l'on éclaircit par deux comparaisons le sentiment propre à expliquer le plaisir et la douleur, ainsi que le commerce des passions entre le corps et l'âme. 178

Examen du sentiment de M. Bossuet, et application de ce sentiment au mystère de l'Incarnation. Suivant ce prélat l'âme et le corps ne font qu'un tout naturel ; mais il n'explique ni pourquoi ni comment ce tout est naturel. Son opinion ne satisfait donc pas entièrement. 182

Eclaircissements nouveaux qui paraissent satisfaire davantage. L'âme et le corps sont unis en la même manière que toutes les parties du corps sont elles-mêmes unies ensemble, par leur assistance réciproque et par leur tendance commune à une même fin. Explication de cette fin et du concert entre les opérations respectives de l'âme et du corps. Trois sortes d'opérations dans l'homme, les unes spirituelles, propres à l'âme seule ; les autres animales, propres au corps seul ; les autres humaines ou mixtes, propres tout à la fois à l'âme et au corps. Comment l'assistance de l'humanité peut être nécessaire à la Divinité pour produire certains effets et parvenir à certaines fins. 185

Principe fort remarquable : il n'y a que ce qui meut, qui régit, qui possède et qui a l'autorité, qui soit personne. Six conséquences qu'on en tire, dont voir qu'en supposant (ce qui n'est pas) que les systèmes pour expliquer l'union de l'âme et du corps satisfaisent pleinement l'esprit ; la manière dont l'on peut par des raisons ou des hypothèses semblables expliquer l'Incarnation, doit également le satisfaire. 195

Quatre objections contre le système du P. Tournemine. Réponse à chacune d'elles. Ce système peut se concilier avec le sentiment de M. Bossuet : joint avec nos éclaircissements, il ne répand pas peu de lumière sur ce qu'a d'obscur le mystère de l'Incarnation. 200

Première difficulté de Bayle qui attaque le culte rendu à la sainte Vierge. Il prétend que, si on obtient des grâces par sa médiation, c'est à elle, et non pas à Dieu qu'on en est redevable, et que c'est pour elle et non pas pour Dieu qu'on doit avoir de l'amour et de la reconnaissance. Réponse qui fait voir que Dieu est plus glorifié en accordant des grâces par le canal médiat de l'intercession de la Vierge, que s'il les accordait immédiatement par lui-même. 214

Seconde difficulté tirée de Bayle, qui soutient que posé l'Incarnation, nous ne saurions être certains que nous sommes des personnes. Réponse fondée sur le sens intime et sur ce que de pareilles possibilités imaginaires conduisent aux extravagances du pyrrhonisme universel, pour lequel Bayle avait un goût décidé. 217

Troisième difficulté prise de ce que l'extrême disproportion entre les natures divine et humaine paraît rendre impossible leur union. Réponse tirée de St. Augustin. 220

Quatrième difficulté. Comment concilier la vision intuitive et béatifique dont jouissait l'âme de Jésus-Christ, avec ses extrêmes douleurs pendant sa passion ? Réponse tirée encore de St. Augustin, au texte duquel sont joints ceux de St. Ambroise et de St. François de Sales. Opinion de Melchior Canus. 221

Cinquième difficulté. Quel moyen de concilier la liberté de Jésus-Christ avec son impeccabilité ? C'est d'ajouter ou de substituer aux réponses qu'ont fait à cette question très-difficile les théologiens dont M. Tournelli donne à entendre qu'aucun jusqu'à présent n'a réussi à couper ce nœud gordien, une solution nouvelle ; par une supposition bien vraisemblable. 1° de plusieurs connaissances données au moment de l'Incarnation à l'âme de Jésus-Christ sur l'état déplorable où le péché d'Adam avait réduit ses descendants ; sur le besoin qu'ils avaient d'un Rédempteur, et sur la convenance que ce libérateur fût cet Homme-Dieu qui, se mettant en leur place, satisfait la justice divine ; 2° de plusieurs manières laissées au choix de cette sainte âme, maîtresse d'opter celle qu'elle voudrait pour racheter le genre humain ; 3° de l'option qu'elle fit d'une obéissance jusqu'à la mort, et la mort de la Croix, en renonçant au pouvoir qu'elle avait d'en demander et obtenir dispense ; 4° de la manifestation des diverses prophéties que Dieu ne lui fit connaître qu'après qu'elle eut fait son option et son renoncement ; 5° de la nécessité qui lui fut alors imposée d'accomplir le précepte de souffrir et mourir en croix ; de sorte que cet accomplissement nécessaire en

lui-même, et suffisant pour la rendre impeccable, était toutefois libre dans sa triple cause, eu égard à trois choix qu'elle avait faits de son plein gré. Explications de plusieurs textes de l'Écriture qu'on peut objecter contre cette nouvelle solution. Col. 223

Sixième difficulté tirée de ce que la personne satisfaisante serait en même temps la personne offensée. 229

Septième difficulté. N'est-ce pas une injustice de punir l'innocent pour le coupable? Est-il permis à un honnête homme de se rendre caution pour un criminel, et de se subroger en sa place? Réponse tirée de l'exemple d'Eustache de Saint-Pierre. 230

Huitième difficulté. Un Dieu fils d'une femme, né dans une étable, couché dans une crèche; un Dieu expirant sur une croix entre deux voleurs, un Dieu gisant dans un tombeau, n'est-ce point là un amas d'indécences tout-à-fait indignes de la Divinité? Réponses des SS. Docteurs; beaux textes de S. Grégoire, de S. Bernard et de S. Augustin. 231

Neuvième difficulté. Comment le Fils, quoiqu'inséparable du Père et du Saint-Esprit, est-il la seule personne incarnée? Lorsque plusieurs choses sont inséparables, ce qui arrive à l'une ne doit-il pas arriver à l'autre, puisque tout leur est commun? Réponse fournie par S. Augustin, par S. Fulgence, par S. François de Sales qui se sert d'une comparaison ingénieuse. Distinction entre la cause efficiente et la cause formelle de l'Incarnation. Exemples qui montrent qu'il est faux que tout ce qui arrive à l'une des deux choses inséparables arrive nécessairement à l'autre. Explication de ce qu'on appelle en Théologie *appropriation*. Pourquoi la connaissance du jour du jugement et du nombre des élus est-elle appropriée à Dieu le Père, la sagesse au Fils, et l'amour au S. Esprit? Pourquoi l'Incarnation est-elle appropriée au Fils? C'est qu'elle est singulièrement marquée du sceau de la sagesse, dont elle porte l'empreinte manifeste par mille et mille traits de régularité, de justesse, d'exacte proportion entre les moyens et la fin, spécialement pour exercer l'office de médiateur. 232

Dixième difficulté. Si les trois personnes de la sainte Trinité sont cause efficiente de l'Incarnation, parce qu'elles produisent l'union des deux natures en Jésus-Christ, ne s'ensuit-il pas que Jésus-Christ est Fils de chacune de ces personnes, par conséquent Fils de lui-même? Réponse du P. Berruyer, dont l'erronée opinion est réfutée par des raisonnements tirés des écrits des saints Docteurs, particulièrement de S. Augustin, de S. Thomas, dont les textes sont cités, ainsi que ceux de M. Bossuet et du P. Thomassin. On y fait aussi valoir les définitions du premier concile de Nicée et du quatrième concile de Latran. 233

Dernière difficulté. Comment accorder l'immutabilité divine avec le changement que l'Incarnation opère en Dieu qui de non homme est devenu homme? Réponse fondée sur ce que l'acte ou le décret contingent par lequel le Verbe s'est approprié l'humanité, ne perfectionne pas la Divinité dont la substance demeure après toujours la même qu'elle était avant. 236

Extrait d'un Mandement où le mystère de la Rédemption est montré fort grand par la glorieuse victoire que Jésus-Christ mourant d'amour pour nous, remporte avec sa croix sur les ennemis de notre salut. Belle et naïve peinture que fait l'Apôtre de ce grand mystère, élevé au comble de la gloire par l'abbé même de l'abjection. 238

Jésus-Christ mourant comme homme, meurt en Dieu. Preuve tirée tant de l'aveu du Centurion, que des prodiges éclatants qui s'opérèrent à sa mort, spécialement par une éclipse extraordinaire dont deux auteurs païens ont fait mention. Motifs de rendre à Jésus-Christ amour pour amour. 234

DEUXIÈME INSTRUCTION ET SECONDE PARTIE.

Pourquoi Dieu s'est-il fait homme?

I. Textes fort remarquables de S. Chrysostôme et de S. Jérôme sur le Mystère de l'Incarnation, qui a été, dès la naissance du monde, l'origine de la rébellion des anges apostats. 237

II. Précis des objections de l'incrédule contre ce mystère. 239

III. Réponse générale à toutes ces objections. Réflexion bien sentée des encyclopédistes. *Ibidem.*

IV. Division de cette seconde partie en trois sections relatives à ce texte sacré : *Arguet mundum de peccato, et de justitia et de judicio*. 1° Légitime permission du péché; 2° juste transmission du péché d'Adam; 3° équitable punition du péché, jugé digne des peines éternelles. 262

V. PREMIÈRE SECTION concernant cette première question: Pourquoi Dieu a-t-il permis le péché? Sentiment des encyclopédistes sur les objections de Bayle contre la permission légitime du péché: citation d'un discours sur l'origine du mal.... 264

VI. Exposition des principes de l'optimisme soutenu par Leibnitz. 266

VII. Réfutation de ces principes. *Ibidem.*

VIII. Motifs employés par le P. Mallebranche, défenseur de l'optimisme. 270

IX. Objections de Bayle contre ces motifs. 272

X. Réfutation du système de l'optimisme.

Les théologiens rejettent avec raison l'optimisme comme opposé à la doctrine de l'Écriture et des SS. Pères, comme destructif de la toute-puissance et de la liberté de Dieu, comme inconséquent et appuyé sur des fondements ruineux. 273

XI. Distinction entre la bonté essentielle et la bonté accidentelle de Dieu, libre de donner aux perfections des créatures telle étendue qu'il veut; en sorte qu'il peut toujours leur en donner davantage. 277

XII. Exposition des diverses solutions dont les théologiens se sont servis pour réfuter Bayle. Hypothèse nouvellement inventée, d'autant plus digne d'attention qu'elle rend sensibles et palpables plusieurs des motifs de la permission du péché. 279

XIII. Application de cette hypothèse, concernant la permission du mal physique à la permission du mal moral. 283

XIV. Explication de termes équivoques ou peu usités. On nomme l'état d'impeccance, celui où il n'y aurait eu aucun péché. Trois motifs de la permission du péché. Six éclaircissements. 286

XV. Six objets du premier éclaircissement: 1° idée juste de l'ordre; 2° droit en Dieu de commander; obligation à l'homme d'obéir; 3° utilité des épreuves et des tentations; 4° divers moyens par lesquels Dieu peut empêcher le péché; 5° nature des événements contingents en particulier, mais nécessaires en général; 6° convenance de ne pas préférer l'état d'impeccance, plus avantageux aux méchants, à l'état actuel, plus favorable aux bons. 293

XVI. Premier éclaircissement. Idées de l'ordre sur ce que Dieu se doit à soi-même, à ses perfections, à ses créatures. 294

XVII. Deuxième éclaircissement. Droit de commander. obligation d'obéir; don de franc arbitre. 300

XVIII. Troisième éclaircissement. Utilité des épreuves et des tentations. 304

XIX. Quatrième éclaircissement. Divers moyens par lesquels Dieu peut empêcher le péché. Examen de ces moyens. 312

XX. Cinquième éclaircissement. Nature des événements contingents. Etat d'impeccance moins favorable aux bons qu'aux méchants. 318

XXI. Sixième éclaircissement. Sagesse de Dieu de n'avoir pas préféré l'état d'impeccance à l'état actuel. 325

XXII. Éclaircissement relatif au second motif de la permission du péché. Bieus occasionnés par le péché permis, fort supérieurs aux maux qu'il produit et aux avantages de l'état d'impeccance. 336

XXIII. Éclaircissement relatif au troisième motif de la permission du péché. Manifestation de l'extrême différence entre la nature de Dieu et celle des anges et des hommes, entre sa liberté, essentiellement impeccable, et la leur, radicalement flexible au péché. Neuf difficultés de Bayle; leur solution. Hypothèse nouvelle; son application à la conduite de Dieu. Extrait d'un Mandement ayant pour objet le soin du salut. 345

XXIV. Objections en faveur de l'optimisme. Leur réfutation. Comment le péché a pu entrer dans le monde. Beau texte là-dessus de M. Bossuet. 380

DEUXIÈME SECTION. Pourquoi et comment Adam a-t-il transmis son péché à toute la postérité. 398

I. Circonstances de la chute d'Adam, en butte aux blasphèmes de l'incrédule qui a tort de les rejeter comme fabuleuses ou absurdes. *Ibid.*

II. Équité des peines héréditaires, aussi justes que les récompenses héréditaires. 401

III. Équité de ces peines prouvée par plusieurs maximes conformes au bon sens, et une foule d'exemples tirés de l'histoire sainte et de l'histoire profane. *Ibid.*

IV. Gratuité du don de la justice originelle accordé au premier homme. 404

V. Quatre choses à distinguer, selon S. Augustin, dans la concupiscence. 406

VI. Raisonnement et comparaison dont se sert Louis de Grenade pour prouver que la nature humaine est viciée. 407

VII. Texte fort remarquable de Bossuet, sur la très-grande facilité qu'avait Adam de conserver la justice originelle. Conséquence qu'on a droit d'en tirer, pour justifier la transmission de son péché. 408

VIII. Cette conséquence est éclaircie par plusieurs

exemples.	Col. 409
Opinion des théologiens sur la coexistence des âmes avec celle d'Adam.	414
IX. Supposition favorable à cette opinion.	415
X. Avantages de cette opinion. Exposition du sentiment de M. Nicole et de ses preuves sur la nature du péché originel.	416
XI. Objection contre ce sentiment, rejeté comme faux par un journaliste de Trévoux.	417
XII. Solution de la difficulté proposée par ce journaliste.	418
Quatre objections contre la doctrine du péché originel : leur solution. La quatrième, faite par Bayle, est réfutée en six articles suivis de la récapitulation de tous les précédents, et de l'extrait d'un mandement où sont cités les textes de la sainte Ecriture, qui, en attribuant à Jésus-Christ les fonctions d'un rédempteur généreux, bienfaisant, libéral, miséricordieux, y joint celles d'un juge attentif, éclairé, impartial, juste.	422
TROISIÈME INSTRUCTION ET TROISIÈME SECTION. <i>Eternité de la punition du péché.</i>	439
I. Eternité des peines opposées, selon Bayle, à la saine philosophie et à l'idée brillante de la bonté divine.	<i>ibid.</i>
II. Cause de l'incrédulité touchant ce dogme de la foi.	440
III. Division de cette Instruction en deux chapitres.	445
CHAPITRE PREMIER. Où l'on justifie les preuves philosophiques que les saints docteurs ont données de l'équité des peines éternelles.	446
IV. Preuves philosophiques de l'équité des peines éternelles réduites à quatre.	<i>ibid.</i>
V. Objections d'un prélat anglican contre plusieurs de ces preuves.	447
Eclaircissements justificatifs de la première preuve de l'équité des peines éternelles, fondée sur ce que le péché mortel étant infini en gravité, mérite un châtiment infini en durée.	448
Première considération. Souveraine malice du péché mortel.	<i>ibid.</i>
Deuxième considération. Souveraine ingratitude que renferme le péché mortel.	457
VI. Combien la gratuité des bienfaits de Dieu doit exciter la reconnaissance de l'homme.	<i>ibid.</i>
VII. Combien la multitude et la grandeur des bienfaits de Dieu méritent notre gratitude.	458
Troisième considération. Souveraine injustice que renferme le péché mortel.	469
Quatrième considération. Offense souveraine que renferme le péché mortel.	475
Eclaircissements justificatifs de la seconde preuve philosophique de l'équité des peines éternelles, à cause que le pécheur désire pécher toujours.	492
Eclaircissements justificatifs de la troisième preuve de l'équité des peines éternelles, fondée sur ce que l'âme impénitente ne pouvant jamais après la mort ni réparer son péché, ni en effacer la tache, ni en abolir la culpabilité, ni en perdre le souvenir, doit en subir toujours la peine.	496
Eclaircissements justificatifs de la quatrième preuve philosophique de l'équité des peines éternelles, à cause que les récompenses magnifiques et surnaturelles promises par pure grâce à la vertu sont pareillement éternelles. Sept réflexions qui servent à prouver la justice de l'éternité des peines.	503
CHAP. II. Où l'on réfute les objections des incrédules contre le dogme de l'éternité malheureuse.	531
Première difficulté, qui attaque le dogme de la résurrection des corps. Réponse. Abrégé de la dissertation de M. Nieuvéntif, sur la possibilité de la résurrection. Son sentiment combattu par des raisons bien fortes. Observations de M. de Lignac, qui font voir que l'identité physique des mêmes parties de matière n'est pas requise pour l'identité numérique du même corps. Expérience faite par Sanctorius, célèbre médecin, touchant les déperditions considérables qui se font chaque jour dans le corps humain par la transpiration. Conséquences qu'on en tire pour réfuter aisément l'objection prise des anthropophages.	552
Deuxième difficulté, qui attaque la spiritualité et l'immortalité de l'âme humaine et l'assimile à l'âme des bêtes. Réponse. Quatre assertions péremptoirement prouvées, savoir : 1 ^o point de certitude que les bêtes aient une âme ; 2 ^o supposé qu'elles en aient une, point de certitude qu'elle soit de la même espèce que celle de l'homme ; 3 ^o supposé qu'elle soit de même espèce que celle de l'homme, point de certitude qu'elle périsse avec le corps ; 4 ^o supposé qu'elle périsse avec le corps, point de certitude qu'il en soit de même de l'âme humaine. Opinion de	

l'auteur de l'*amusement philosophique sur le langage des bêtes* qui, selon lui, sont des démons. Nouvelle hypothèse qui suppose des habitants dans les astres. Col. 531

Troisième difficulté, qui consiste à opposer à la spiritualité et à l'immortalité de l'âme, ses rapports avec l'organisation dont elle semble partager les vicissitudes. Réponse tirée de l'identité personnelle. 604

Quatrième difficulté, prise de la liberté de Dieu qui peut ne pas exécuter ses menaces. Réponse. Les menaces de l'enfer étant absolues, leur exécution future est aussi certaine qu'il est certain que Dieu ne peut mentir ni se contredire. 610

Cinquième difficulté, tirée de ce que dans l'hypothèse de l'éternité des peines, la création cesserait d'être un bienfait. Réponse. Ce qui a été dit de la permission du péché s'applique ici. La grandeur des récompenses promises à la vertu surpasse de beaucoup la rigueur des châtimens infligés aux pécheurs. 615

Sixième difficulté, appuyée sur ce qu'une peine éternelle ne produisant pas un état d'amélioration et de pénitence, ne peut être utile ni à celui qui la souffre ni à celui qui l'inflige. Réponse. La malice infinie du péché qui s'attaque à une majesté infinie, mérite une peine infinie. Il est faux qu'un châtiment ne peut être équitable s'il n'est utile au coupable qui le subit ou au juge qui l'inflige. Utilité du supplice des réprouvés pour détourner du péché d'autres êtres libres qui peut-être se succéderont éternellement, et pour exciter la reconnaissance des élus, par la comparaison de leur état avec celui des damnés. 620

Septième difficulté, tirée du langage de l'Ecriture, selon laquelle l'occupation quotidienne de Dieu est de répandre les bienfaits et de faire miséricorde. Réponse. La bonté de Dieu ne consiste pas à laisser le crime impuni. La menace de l'enfer multiplie les citoyens du ciel. Explication de ces paroles de l'Evangile : *Beaucoup d'appelés, mais peu d'élus*. Horrible exagération de Bayle, qui ose attribuer à la doctrine chrétienne le prétendu dogme des supplices infinis de tous les hommes à quelques-uns près. Judicieuses réflexions de Bayle, qui reconnaît l'utilité du dogme de l'enfer. Textes de l'Ecriture de S. Bernard et de S. Augustin, dont plusieurs se servent pour soutenir que les tourments des réprouvés sont de temps en temps soulagés par quelque adoucissement ou par quelque interruption. 625

INSTRUCTION PASTORALE sur la distribution des dons inégaux de la grâce. 639

I. Courte récapitulation des trois instructions précédentes. *ibid.*

II. Objection faite par les Bonzes à S. François-Xavier. 662

III. Réponse de l'apôtre du Japon à cette objection. *ibid.*

IV. Précis et éloge de la censure que la Sorbonne a faite du livre intitulé *Emile*. 664

V. Plan de cette instruction divisée en deux parties. 667

Première partie, où l'on établit les principes d'équité par lesquels la raison, de concert avec la foi, justifie l'inégale distribution des dons de la grâce. *ibid.*

Premier principe d'équité. Être en droit de ne distribuer aucun des dons qu'on peut faire, c'est être aussi en droit d'en distribuer d'inégaux aux personnes à qui on veut bien en faire. 670

VI. Première conséquence de ce principe d'équité, considéré en général et rendu sensible par des exemples. 671

VII. Seconde conséquence du même principe, relativement à la nature humaine prêtée par le Verbe divin à la nature angélique. 672

VIII. Troisième conséquence du même principe, relativement à la nature humaine réparée préférablement à la nature angélique. 678

IX. Quatrième conséquence du même principe, relativement à la race d'Abraham, père du Verbe incarné, et à la nation juive plus favorisée que les autres peuples. 681

Rapports entre Joseph et Jésus-Christ. 682

X. Cinquième conséquence du même principe, par rapport au sens de ce texte sacré : *miserebor cujus miserebor*. 684

XI. Sixième conséquence du même principe, qui sert à réfuter une objection des sociniens. 686

XII. Dernière conséquence du même principe. Comparaison entre le bienfait gratuit de la rédemption et celui de la création. *ibid.*

XIII. Autres comparaisons et exemples qui montrent que la beauté du monde requiert la variété. 687

XIV. Trois objections des demi-pélagiens. 690

XV. Réfutation de la première objection des demi-pélagiens.	Col. 690
XVI. Réfutation de la seconde objection des demi-pélagiens.	691
XVII. Réfutation de la troisième objection des demi-pélagiens.	693
XVIII. L'inscrutabilité des jugements de Dieu considérés en particulier, n'empêche pas d'en chercher et d'en donner des raisons générales.	694
Second principe d'équité. L'inégalité des dons est compensée par l'inégalité, tant des obligations et des périls qui accompagnent leur réception, que des mérites ou des démerites, des récompenses ou des châtimens qui suivent leur bon ou mauvais usage.	696
XIX. Réflexions très-judicieuses de S. François de Sales, relatives à ce principe d'équité.	<i>Ibid.</i>
XX. Preuve du même principe tirée de la parabole des dix talents.	697
XXI. Substitution de grâces fondée sur de justes motifs et constatée par plusieurs exemples.	700
XXII. Cause de l'inégale coopération ou résistance à la grâce également sentie.	702
Troisième principe d'équité. L'inégalité des dons est justement proportionnée à l'inégalité des dispositions de celui qui, ne les demandant pas ou les demandant mal, ou les payant d'ingratitude, ou mettant obstacle à leur réception, ne les reçoit pas ou en reçoit moins que celui qui tient une conduite toute contraire.	703
XXXIII. Vérité de ce troisième principe rendue sensible par une hypothèse tirée de S. Augustin.	704
XXIV. Distinction entre la grâce de prière et la grâce d'action.	705
XXV. Divers exemples tirés de l'Ecriture, qui montrent que c'est par négligence ou par malice qu'on met obstacle à la réception de la grâce ou à son efficacité.	710
Quatrième principe d'équité. Distinction entre les secours généraux et les spéciaux.	712
Premier secours général. L'idée de l'Etre-Suprême que tous les hommes connaissent ou sont inexcusables de méconnaître.	714
Second secours général. Loi naturelle écrite dans tous les cœurs des hommes.	718
Troisième secours général. Livre du monde ouvert à tous les yeux.	724
Explication de ce que dit S. Clément d'Alexandrie, que ceux qui ont vécu avant Jésus-Christ pouvaient être justifiés par la loi de la philosophie, et que les Gentils, morts avant la venue du Sauveur, attendaient dans l'oufer sa venue ou celle des apôtres, et que ceux qui ayant entendu sa prédication ou la leur ont cru, furent sauvés.	731
Cinquième principe d'équité tiré de la prescience divine. Difficultés spécieuses contre cette prescience.	763
Première difficulté tirée en partie des Lettres persanes et en partie du traité de l'action de Dieu sur les créatures.	770
Réponse.	790
Deuxième difficulté tirée mot pour mot de l'Encyclopédie. Réponse.	790
Troisième difficulté tirée en partie des ouvrages posthumes de Bossuet.	812
Sixième principe d'équité : lois générales dont Dieu fait dépendre l'application aux cas particuliers, non de la seule prescience, ni de son seul bon plaisir, mais de la nature des agents libres, et de la diversité des circonstances.	816
Trois sortes de grâces relatives à trois sortes d'états. Quatorze observations sur ce que le décret de la distribution des grâces purement gratuites, précède entièrement leur effet.	819
Examen de l'opinion de Catharin. Objection très-forte contre l'opinion de la prédestination, <i>ante prævisa merita</i> .	840
Trois importantes vérités enseignées sur la persévérance finale par S. Augustin : conséquences qu'on en tire, et qui servent à expliquer les deux sortes de secours, <i>auxilium sine quo</i> , et <i>auxilium quo</i> , dont parle le Docteur de la grâce.	856
Examen de l'opinion de P. Mallebranche.	869
Extrait d'un écrit de M. Keranflech, intitulé <i>suite de l'essai sur la raison</i> . L'auteur y enseigne, page 87 et suivantes, que l'âme de Notre-Seigneur, selon toute apparence, existait unie hypostatiquement au Verbe avant qu'il se fût incarné.	872
Plusieurs suppositions par lesquelles on explique pourquoi l'Evangile est prêché dans certains pays plutôt que dans d'autres.	880
Récapitulation de cette première partie de l'Instruction sur la grâce.	883
Premier principe d'illusion, fondé sur l'abus de cette	

sentence de S. Augustin : *Quod amplius delectat, etc.*, qui contient trois termes équivoques, *delectat, operemur, necesse*; et qui, entendue dans son vrai sens, ne favorise nullement un système destructeur de la liberté. Col. 898

Première réflexion. Véritable sens de cette sentence, relatif aux textes qui la précèdent, aux passages qui la suivent, et aux exemples employés par S. Augustin. 904

Deuxième réflexion. Le mot *delectat* doit s'entendre d'une délectation délibérée, ainsi que le prouvent des textes de l'Ecriture, de S. Augustin et de Jansénius même, *condamnés par son propre jugement*. 913

Troisième réflexion. L'impuissance dans l'homme, même le plus juste, d'éviter le péché, n'étant que morale, ne blesse aucune perfection divine : si elle était physique, elle les détruirait toutes. Horreur qu'on doit avoir des cinq fameuses propositions de Jansénius. Subterfuges en vain allégués et réfutés par deux exemples. 915

Quatrième réflexion. L'impuissance de se convertir n'étant, dans les pécheurs les plus endurcis, que morale, n'empêche pas qu'il ne soit vrai que Dieu donne à tous les hommes des moyens suffisants de ne pas pécher et de se sauver. Quand même elle serait physique, ainsi que le prétendent quelques théologiens, elle ne détruirait pas la vérité du sentiment commun sur la volonté de Dieu du salut de tous les hommes. 920

Cinquième réflexion. Quatre sortes d'équilibre, dont le dernier, savoir celui de force élective, est le seul qui soit essentiel à la liberté. C'est de la perte des trois premiers équilibres dont Adam jouissait, qu'il faut entendre plusieurs textes de S. Augustin, objectés par Jansénius et par l'auteur de l'*action de Dieu sur les créatures*. Solution des difficultés proposées par Collins contre l'équilibre de force élective. 924

Sixième réflexion. Cette force élective prouvée par une hypothèse tirée de S. Augustin, et par le témoignage qu'il rend de ce que lui-même avait éprouvé; comme aussi par plusieurs raisons convaincantes de la fausseté du système de M. Nicole à l'égard de ce qu'il appelle *impuissance volontaire*. 930

Dernière réflexion. Argument captieux de M. Fontenelle dont, en suivant pas à pas tous les écarts où son imagination libertine l'a entraîné, on montre la vérité de ce que disent les encyclopédistes, qu'elle n'aurait pas dû se jouer sur un sujet aussi sérieux, aussi respectable que celui de la liberté. Système d'Epicure moins déraisonnable, moins dangereux que celui de Jansénius qui, par le sens pervers qu'il donne à cette sentence, *Secundum id, etc.*, détruit en l'homme toute liberté, tout mérite, tout démerite, et par là même tout aiguillon pour la vertu, tout frein contre le vice, toute barrière contre la licence effrénée des plus horribles excès de la scélératesse. 932

Deuxième principe d'illusion, facile à réfuter dans l'opinion de Durand, qui n'admet pour toute action que le concours médiat. Opinion non condamnée, mais toutefois fautive par rapport aux actes de vertu, et seulement vraie par rapport aux actes de péché. Objection de Bayle réfutée par Leibnitz et par plusieurs remarques importantes. Réfutation d'une prétendue démonstration qu'emploie l'auteur de l'*action de Dieu sur la créature*, pour rejeter le concours concomitant. 976

Textes de l'Ecriture, de S. Augustin, de S. Bernard et de S. Thomas, qui prouvent la libre coopération de l'homme à la grâce de Dieu. Sentiment du Cardinal Bellarmin, qui admet une disposition négative par laquelle la volonté est libre. Trois fortes objections contre ce sentiment. Elles attaquent aussi l'opinion d'un autre auteur, et celle du P. Mallebranche. 990

Nécessité du concours immédiat, réfutée par plusieurs textes sacrés et par un canon du concile de Trente, par cinq passages de S. Augustin, et par plusieurs autres de S. Thomas. 1004

Récapitulation des six premiers principes d'équité naturelle, établis dans la première partie de cette Instruction. 1017

Addition et supplément relatifs au concours médiat de Dieu par rapport aux actes de péché. Objection dans laquelle on oppose cet axiome philosophique, *quod est causa causæ, est causa causati*, réfutée en distinguant deux sortes de causes, *causa per se*, *causa per accidens*. Exemples qui expliquent ces deux espèces de causes. Autre exemple pour montrer que le même acte unique dans l'ordre physique pouvant être double et divers dans l'ordre moral, l'homme qui le produit fait en une manière acte de vertu, et en une autre acte de vice, suivant ce texte de S. Thomas : *Uno modo erit actus virtutis, alio modo erit actus vitii*. Exemple des démons, employé en vain par Jansénius, et avant lui par Calvin, réfuté par Bellarmin et par ce dilemme : Ou la nécessité dans les démons de mal agir

est physique, entièrement insurmontable ; dans ce cas, ils ne pèchent pas ; *quis enim*, dit S. Augustin, *peccat in eo quod nullo modo caveri potest* ? Ou elle n'est que morale, vincible, quoique très-difficilement ; en ce cas, lorsqu'ils agissent mal, ils pèchent, et il faut leur appliquer ce qui a été dit dans cette Instruction des pécheurs endureis ; excepté toutefois que ceux-ci de temps en temps reçoivent, pour se convertir et se sauver, des grâces que les démons ne reçoivent jamais ; et quand même on supposerait qu'en ne pèchant pas, en vainquant quelque tentation, ils obtiennent quelque diminution dans leur peine accidentelle, cela n'empêcherait pas de soutenir que leur peine essentielle n'aura pas de fin. Autre exemple tiré de la chute de S. Pierre, et pareillement en vain objecté. Abrégé de la réponse de M. de Fénelon à cette difficulté. Nouvelles remarques proposées confirmer son sentiment et à prouver que la prédiction de Jésus-Christ n'était pas absolue. Col. 1023

INSTRUCTION PASTORALE sur l'accord de la foi et de la raison, dans le mystère de l'Eucharistie. 1031

I. Que de contradictions apparentes renferme ce mystère ! que d'opérations merveilleuses il suppose ! Envisagées avec les yeux de la foi et de la reconnaissance, elles font naître l'admiration et l'amour ; mais, considérées avec les yeux de la raison et de la curiosité, elles n'occasionnent que trop souvent des doutes aux fidèles, et des blasphèmes aux incrédules. *Ibid.*

~ II. Questions que l'incrédule propose sur ce mystère. 1033

III. Réponse générale à ces questions. Objection favorite des incrédules. Mauvaise plaisanterie de J.-Jacques Rousseau. *Ibid.*

IV. Dessein et plan de cet ouvrage, divisé en quatre parties. Texte de J.-Jacques Rousseau, qui accuse les théologiens d'affaiblir et de dénigrer les raisons de leurs adversaires. Pour écarter cette accusation, on reproduira en entier et mot pour mot les difficultés des ennemis de la foi. 1034

V. Avantages et agréments du style didactique pour le but qu'on se propose, et fruits qu'on en espère. 1033

PREMIÈRE PARTIE. DU DOGME DE LA PRÉSENCE RÉELLE. 1037

VI. Faux préjugés qui empêchent de croire la présence réelle. Leur réfutation, fondée sur ce que croire n'est ni voir, ni concevoir, ni imaginer ; sur ce que la vraisemblance n'est pas la vérité ; et sur la distinction essentielle qui sépare l'opinion théologique du dogme catholique, l'absurdité apparente de l'absurdité réelle. *Ibid.*

Extrait des mémoires de Trévoux, contenant des remarques historiques, que le P. Théodoric de St. René, carme des Billettes a données au public, à l'occasion de la sainte hostie miraculeusement conservée, depuis plus de 400 ans, dans l'église paroissiale de S. Jean-en-Grève, à Paris. 1039

VII. Opinions théologiques sur le dogme de la présence réelle réduites à deux. La première exclut du corps sacramentel toute étendue actuelle, et n'admet pour éléments des corps que des êtres simples et indivisibles. 1030

VIII. Texte de S. Augustin favorable à ce sentiment, soutenu de huit preuves. Quatre difficultés qu'on lui oppose. Solution de ces difficultés. 1032

IX. Le corps sacramentel est vraiment un corps vivant, humain, organisé. Solution nouvelle d'un théologien qui explique cette vérité en admettant la compénétration et la reproduction. 1076

X. Exposition des divers systèmes de l'opinion cartésienne, qui admet une étendue actuelle dans le corps sacramentel. Système attribué à M. de Fénelon, solidement réfuté par M. Duguet, qui l'a qualifié d'erroné. Quatre raisons empêchent qu'on approuve cette qualification. Texte remarquable d'une instruction pastorale de Mgr. l'évêque du Puy. 1077

XI. Nouveau système de M. de Lignac, auteur d'un livre intitulé ; *Présence de l'homme en plusieurs lieux, prouvée possible par les principes de la bonne philosophie*. Jugement qu'en ont porté les journalistes de Trévoux. 1080

Citation d'un autre écrit intitulé *Preuve sommaire de la possibilité de la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie*, et rapporté dans son entier. 1088

XII. Autre nouveau système beaucoup plus simple, et par la même beaucoup plus probable que le premier. Deux sortes d'identité numérique, l'une physique, l'autre morale, admises par S. Thomas. Quatre causes de l'identité morale. 1093

Ni l'identité du fonds de matière, ni le remplacement successif des parties ou molécules n'est nécessaire pour

l'identité du corps. Comparaison du corps de Jésus-Christ, Second Adam, avec celui du premier Adam, employée, selon M. Bossuet, par les saints Pères. Col. 1097

Huit objections contre ce nouveau système. Leur solution. 1102

XIII. Récapitulation de la première partie. 1115
DEUXIÈME PARTIE. DU DOGME DE LA TRANSSUBSTANTIATION. 1117

XIV. Remarques sur le mot *transsubstantiation*. *Ibid.*

XV. Manière injurieuse dont on parle les incrédules. Objections de Bayle et d'un autre auteur calviniste. 1119

XVI. Réponses de plusieurs théologiens à ces objections. 1122

XVII. Leurs arguments, au nombre de neuf, contre l'opinion de Durand. Solution de ces arguments. 1127

Douze motifs en faveur de cette opinion, sur laquelle on insiste, parce qu'elle a pour partisans tous les défenseurs des nouveaux systèmes ci-dessus mentionnés. 1150

XVIII. Quatre autres objections, dont la dernière est de J.-Jacques Rousseau, contre la transsubstantiation. 1163

Première objection, tirée de ce que, selon M. Tillotson, il y aurait une vraie barbarie dans la célébration des SS. mystères, si le dogme de la transsubstantiation était vrai. *Ibid.*

DEUXIÈME OBJECTION, fondée sur ce que Dieu pouvait attacher à la communion du pain et du vin toutes les grâces possibles, et que, par conséquent la transsubstantiation n'était pas nécessaire pour l'avantage et la consolation des communicants. 1164

Troisième objection, tirée des humiliations et des profanations qui résultent pour Jésus-Christ de la manducation corporelle. 1166

Quatrième objection, qui consiste à opposer au dogme de la transsubstantiation, cet axiome : La partie est plus petite que le tout. 1172

TROISIÈME PARTIE. DES ESPÈCES EUCHARISTIQUES. 1173

XIX. Qu'est-ce que ces espèces, lorsque le corps de Jésus-Christ est dans le sacrement ? Que deviennent-elles, lorsqu'il n'y est plus ? Divers sentiments des théologiens. *Ibid.*

Exposition et solution de cinq difficultés. 1181

Première difficulté, fondée sur ce que selon M. Tillotson, on ne peut appuyer le dogme de la transsubstantiation sur la certitude d'aucun fait, parce que la certitude de ce fait serait contrebalançée et par conséquent annulée par la certitude que nous donnent nos sens, de la fausseté du dogme de la transsubstantiation. *Ibid.*

Deuxième difficulté, fondée sur la préférence qu'on doit accorder au témoignage de la vue sur le témoignage de l'ouïe, d'où M. J. Abbadie conclut que les disciples qui assistèrent à la dernière cène, ne purent avoir la certitude de la transsubstantiation. 1192

Troisième difficulté, tirée de ce que les accidents ne peuvent exister sans la substance qu'ils modifient. 1199

Quatrième difficulté : la transsubstantiation est inexplicable, à moins que l'on ne suppose des accidents absolus.

Cinquième difficulté : en rompant l'hostie on court risque de mutiler le corps de Jésus-Christ présent dans chaque parcelle sensible ; ou bien s'il faut que Dieu empêche cette mutilation, par des miracles continuels, il cesse de jour du repos qui est l'apanage de la Divinité. 1222

QUATRIÈME PARTIE. DE L'EUCARISTIE CONSIDÉRÉE COMME SACRIFICE. 1223

XXI. Objections des incrédules contre l'identité du sacrifice de la Messe et du sacrifice de la croix. Prétendues contradictions qu'ils attribuent aux catholiques. *Ibid.*

XXII. Différentes réponses des théologiens. 1227

Nouveau système du cardinal Cienfuegos. 1229

Jugement qu'en portent les mémoires de Trévoux. Principale objection qu'on peut faire contre ce système. Réponse du cardinal. Nouveaux éclaircissements donnés par un théologien. Explication de cinq vérités, dont la dernière est appuyée sur un exemple tiré de l'Écriture sainte. 1253

L'explication précédente n'a rien de commun avec l'erreur du père Courrayeur. Elle est, de plus, conforme à la doctrine de Melchior Canus et de Bossuet. 1258

Autres explications données par plusieurs auteurs, dont les deux principaux sont Benoît XIV., et M. Collet, qui réfute le P. Courrayeur. 1248

Application d'un trait mémorable de l'histoire profane. Autre application des mystères de la nature. Différentes manières dont elle peut se faire, suivent M. de Fénelon, et dont la plus probable ne sert pas peu à montrer possible l'identité du corps sacramentel de J. C. dans l'Eucharistie. 1251

**La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Échéance**

**The Library
University of Ottawa
Date due**

--	--	--	--



39003 011240628b

BQ 7094 . P28A2 1842 V1
PARTZ DE PRESSY, FRANC
OEUVRES TRES-COMPLETES

U D' / OF OTTAWA



COLL	ROW	MODULE	SHELF	BOX	POS	C
333	09	13	05	09	05	8