

- 60 *Ibidem*, pag. 610.
 61 *Ibidem*.
 62 *Idem*, cap. 10, pag. 661.
 63 *Ibidem*, pag. 667.
 64 *Idem*, cap. 6, pag. 614.
 65 *Idem*, cap. 10, pag. 665.
 66 *Idem*, cap. 8, pag. 657.
 67 GREGORIUS DE VALENTIA, p. p. q. 23, disput. 2, de reprobatione, puncto 4.
 68 ANNATUS, lib. VIII August. vindicati, cap. 1, initio.
 69 *Idem*, cap. 1, pag. 856.
 70 *Idem*, cap. 2, pag. 862.
 71 *Ibidem*.
 72 *Idem*, cap. 3, pag. 863.
 73 *Idem ibidem*, pag. 864.
 74 *Idem*, cap. 4, pag. 877.
 75 *Idem*, cap. 2, in fine.
 76 *Idem*, cap. 5, pag. 897.
 77 *Idem ibidem*.
 78 *Idem*, cap. 5, pag. 896.
 79 ANTONINUS MORAINES, alias Joannes Martinonus, in præfat. Anti-Jansenii.
 80 ANNATUS, lib. I August. vindicati, cap. 8, pag. 48.
 81 MORAINES, in præfat. cit.
 82 *Ibidem*.
 83 *Ibidem*.
 84 *Ibidem*.
 85 *Ibidem*.
 86 *Ibidem*.
 87 *Idem*, disp. 40 Anti-Jansenii, sect. 6, n. 67.
 88 *Idem ibidem*, disp. 12, num. 49.
 89 *Idem* in præf. cit.
 90 ANNATUS, lib. III cit. cap. 4, pag. 282.
 91 PHILIPPUS LABBE, in Antithes. Augustini et Calvinii.
 92 MALDONATUS, in cap. VI Joanni, v, 44.
 93 *Idem ibidem*.
 94 JOANNES ROBERTI, in opusc. de Nathanaelo, pag. 13.
 95 *Ibidem*, pag. 11.
 96 ADAMUS, cit. cap. 8, pag. 642.
 97 STEPHANUS DES CHAMPS, lib. III de Hæresi Janseniana, cap. 3, disp. 1.
 98 MORAINES, cit. disp. 17, num. 22.
 99 ANNATUS, lib. VIII cit. cap. 2, pag. 802.
 100 MORAINES, cit. disp. 40, num. 65.
 101 CORNELIUS A LAPIDE, in præfatio ad Epistolam Pauli, canone 1.
 102 ANNATUS, disp. 3 de Scientia mediæ, cap. 5, num. 112.
 103 MORAINES, disp. 12, num. 32.
 104 *Ibidem*.
 105 *Ibidem*.
 106 *Ibidem*.
 107 *Ibidem*.
 108 *Idem ibidem*, num. 35.
 109 *Ibidem*.
 110 *Ibidem*.
 111 *Ibidem*.
 112 *Ibidem*.
 113 *Ibidem*.
 114 ANNATUS, lib. VIII August. vindicati, cap. 6, pag. 903.
 115 *Idem*, cap. 4, pag. 885.
 116 VASQUEZ, 1-2, disp. 152, cap. 3.
 117 ANNATUS, cit. cap. 6, pag. 902.
 118 MORAINES, disp. 12, num. 32.
 119 PERRIERUS, tom. I in Genes.
 120 ARRIAGA, part. 1, tom. II, disp. 28, num. 40.
 121 CORNELIUS A LAPIDE, in cap. 1 Genes.
 122 VASQUEZ, 1-2, disp. 129, cap. 2, num. 6.
 123 ANNATUS, cit. cap. 6, pag. 901.
 124 Recentiores critici, in articulis censuratis, vel in Vindiciis.
 125 *Idem*.
 126 *Idem*.
 127 *Idem*.
 128 *Idem*.
 129 *Idem*.
 130 *Idem*.
 131 MORAINES, in præfat. Anti-Jansenii.
 132 *Idem*, disp. 1 Anti-Jansenii, num. 1.
 133 NICOLAUS CAUSSINUS, part. III Aulæ sanctæ, axiomat. 6, de Prædest., n. 2.
 134 ADAMUS, part. III Calvinii destructi.
 135 CORNELIUS A LAPIDE, can. 1 in Epist. D. Pauli.

FINIS VINDICIARUM AUGUSTINIANARUM.

TRACTATUS TRES*

QUOS IN DEFENSIONEM SANCTI AUGUSTINI

GALLICE ADORNAVIT R. P. MERLIN**.

EPISTOLA DEDICATORIA.

Monsieur,

Vous me demandez où en est ma réfutation du Dictionnaire historique et critique de M. Bayle, et vous êtes curieux d'en voir un échantillon. Je souhaite que vous ayez pour agréable celui-ci. Il contient une matière

* Titulus Gallico idiomate scriptus, auctorisque nomine catens, sic se habet: *Réfutation des critiques de M. Bayle sur saint Augustin, où sont contenus trois traités: Le premier, Vritable Clef des ouvrages de saint Augustin contre les Pélagiens; le second, Examen des critiques répandues dans le Dictionnaire de M. Bayle sur divers endroits des écrits du même saint docteur; le troisième, Dissertation touchant la nature de la loi de Moïse.* Paris, 1752. — Nos hæc tria opuscula sub uno generali titulo comprehendimus.

** MERLIN (Carolus), e societate Jesu in diocesi Ambianensi, Lutetiæ defunctus in collegio Ludovici Magni anno 1747, humaniores litteras theologiamque sanctæ admodum professus est. Summam illi laudem conciliavere: 1^o Opusculum in scriptum, *Traité historique et dogmatique sur les paroles ou les formes des sept sacrements de l'Eglise*; 2^o plures dissertationes quibus, pro majori parte, ditatum est *Tivurticæ Diarium*.
 Edr.

Intéressante : j'ai fait tous mes efforts pour le remplir de recherches et de découvertes propres à attirer l'attention du monde savant d'aujourd'hui, qui vent du néuf dans les ouvrages nouveaux qu'on lui présente. Les preuves de ce que j'y avance de plus singulier sont portées, si je ne me trompe, jusqu'à l'évidence et la démonstration. Mais j'y perds trop longtemps de vue M. Bayle, et vous jugerez peut-être que ce morceau doit être publié en particulier, et n'entrer que fort abrégé dans la réfutation universelle du Dictionnaire ; d'autant plus que je suis résolu de changer le plan sur lequel j'ai travaillé jusqu'à cette heure, en conséquence des avis que vous avez la bonté de me donner.

Vous m'approuvez d'avoir séparé le sacré du profane, et vous croyez qu'il est convenable de mettre d'abord entre les mains du public l'examen des critiques répandues dans le Dictionnaire de M. Bayle sur les matières qui concernent la religion ; mais mon dessein de faire paraître l'un après l'autre les différents membres de cette première partie n'est point de votre goût ; et les *in-quarto* ne vous semblent point de mise pour attaquer des *in-folio*. J'acquiesce à votre sentiment. En effet, tel qui a fait l'emplète du Dictionnaire de M. Bayle en estimera peut-être la réfutation plus solide, quand elle figurera avec les quatre volumes : il en ferait moins de cas s'il ne pouvait la placer à leur suite avec symétrie dans sa bibliothèque. On aime aujourd'hui l'ordre et l'arrangement. C'est pourquoi aussi je ne me suis pas contenté d'une ressemblance et d'une proportion extérieure, et j'ai cru qu'il fallait donner à ma réfutation la forme de Dictionnaire, où, suivant l'ordre alphabétique des personnages, je compose un texte avec des remarques à la manière de M. Bayle. Il m'en coûtera peu de diviser ce que j'avais réuni. D'ailleurs, les dictionnaires sont à la mode ; la grammaire a maintenant l'honneur de soumettre à sa méthode l'histoire, la jurisprudence, la médecine, la philosophie, la théologie, et, en un mot, de réduire à l'*a, b, c*, les plus nobles sciences. Il faut donc prendre patience durant quelques années, et attendre que le tout soit prêt pour l'imprimer ; je dis le tout, car la réfutation de ce qui n'intéresse point la foi paraîtra en même temps d'une autre main. Un homme fort habile, qui a formé et commencé avant moi la même entreprise, a eu la complaisance de me céder le sacré, et de s'attacher uniquement au profane.

Mais, afin que vous ne soyez point surpris de la manière dont je traite ici ce qui concerne saint Augustin, je dois vous expliquer quel était mon premier dessein. Je faisais état de donner d'abord un *in-quarto* avec ce titre : *Examen des critiques répandues dans le Dictionnaire de M. Bayle sur les saints de l'Ancien et du Nouveau Testament*. Le tome suivant aurait été intitulé ainsi : *Examen des critiques répandues dans le Dictionnaire de M. Bayle sur les saints Pères et sur les conciles*. Dans ce second tome, qui est déjà presque achevé, les matières sont traitées en forme de dialogues, de lettres, ou de discours, que j'adresse toujours à quelqu'un, pour rendre le style plus vif et plus animé. Ce que je vous envoie est un morceau de ce second tome.

TRACTATUS PRIMUS.

VÉRITABLE CLEF DES OUVRAGES DE SAINT AUGUSTIN CONTRE LES PÉLAGIENS.

Après avoir répondu à tous les reproches que M. Bayle fait à Tertullien, à Origène, à Arnobe, à Lactance, à saint Basile, à saint Jérôme, je suppose une personne qui avait eu recours à moi pour défendre saint Chrysostome, dont on avait parlé avec mépris dans une compagnie, sur la foi des critiques de M. Bayle. Cet homme, content de voir dans les éclaircissements qu'il reçoit de moi la parfaite justification du saint docteur, reprend ainsi la parole, et me dit :

Il faut vous l'avouer, ceux qui m'ont poussé sur l'article de saint Chrysostome n'aiment guère ce Père, quelque mine qu'ils en fassent ; mais ils seraient charmés qu'on justifiât saint Augustin avec autant de solidité sur tous les points où il est maltraité par M. Bayle. Non pas, lui répondis-je, sur tous les points ; car vous me faites entendre qu'ils sont tout à fait prévenus en faveur du jansénisme. Ils ont lu, je m'assure, plus d'une fois avec une extrême complaisance ces paroles de M. Bayle à l'article de saint Augustin (*Remarque E*) : « Il est certain que l'engagement où est l'Eglise romaine de respecter le système de saint Augustin la jette dans un embarras qui tient beaucoup

du ridicule ; » et dans les notes : « Il est si manifeste à tout homme qui examine les choses sans préjugé et avec les lumières nécessaires, que la doctrine de saint Augustin et celle de Jansénius, évêque d'Ypres, sont une seule et même doctrine, qu'on ne peut voir sans indignation que la cour de Rome se soit vantée d'avoir condamné Jansénius, et d'avoir conservé à saint Augustin toute son autorité et toute sa gloire. » Et à l'article de Jansénius (*Remarque II*) : « Il n'y a point de sophismes dont les molinistes ne se soient servis pour faire voir que saint Augustin n'a point enseigné le jansénisme. »

Vos jansénistes seraient-ils d'humeur à entendre patiemment de ces sortes de sophismes ? Ce n'est qu'à ce prix que j'entreprendrai de les satisfaire sur le reste. J'ai pour le moins autant de zèle qu'eux pour tout ce qui intéresse la gloire de saint Augustin ; mais, à mon avis, la plus grande injure qu'on puisse faire au saint docteur est de prétendre que l'Eglise, engagée à respecter son nom, a frappé d'anathème sa doctrine sous le nom de Jansénius. Dans cette supposition, il est absolument impossible de répon-

dre à l'argument que M. Bayle emploie pour prouver que le concile de Trente, en condamnant la doctrine de Calvin sur le libre arbitre, a nécessairement condamné celle de saint Augustin (Remarque E). C'est le même dont les catholiques se servent pour démontrer que le concile de Trente, en condamnant la doctrine de Calvin, a nécessairement condamné celle de Jansénius. Le voici : « Il n'y a point de calviniste qui ait nié, ou qui ait pu nier le concours de la volonté humaine, et la liberté de notre âme au sens que saint Augustin a donné au mot de concours, de coopération et de liberté. Il n'y a point de calviniste qui ne reconnaisse le libre arbitre et son usage dans la conversion, si l'on entend ce mot, selon les idées de saint Augustin. Ceux que le concile de Trente a condamnés ne rejettent le libre arbitre qu'en tant qu'il signifie la liberté d'indifférence. » Qu'on substitue le nom de Jansénius à celui de saint Augustin, l'argument de M. Bayle sera vrai et invincible.

En effet, comme M. de Fénelon l'a fort bien démontré, la grâce de Calvin n'est pas autrement efficace par elle-même et nécessitante que celle de Jansénius. Calvin (*Lib. II Inst., cap. 3, n. 10*) ne prétend pas que la nécessité d'agir qui résulte et qui suit de la motion de la grâce, soit une nécessité absolue et totale, mais seulement relative et partielle; de là vient qu'il approuve et qu'il juge pouvoir accommoder à son sens les distinctions et les termes dont on se sert communément dans l'école. *Unde videmus non temere in scholis inventas fuisse distinctiones de necessitate secundum quid et absoluta; item consequentis et consequentia* (*Lib. II Inst., cap. 16, n. 9*). Il a soin d'avertir que la nécessité qu'il admet n'est pas une nécessité de contrainte et de violence, mais une nécessité simple et qui s'accorde avec l'inclination et le penchant de la volonté. *Si coactioni opponitur libertas, liberum arbitrium esse et factorem et constantem assero, ac pro heretico habeo quisquis secus sentiat* (*Lib. II de Lib. Arb. contra Pighium*). Il faut convenir que Luther appelle quelquefois immuable la nécessité d'agir qu'il reconnaît, mais il veut dire seulement que l'homme n'a point le pouvoir de la surmonter et de la changer. *Vocamus modo, dist-ii, necessitatem immutabilitatis, quod voluntas sese mutare et vertere alio non possit* (*Luther. in libro de Servo Arbitrio*). Pour ce qui est de Calvin, il enseigne en une infinité d'endroits que la nécessité dont il parle est variable. *Dixi quosdam interdum interruptiones fidei contingere* (*Lib. III Inst., cap. 2, n. 24*). Selon lui, la nécessité qu'il impose l'action de la grâce est causée par une détermination vicieuse et supérieure à celle de la concupiscence, *per eandem gratiam impresso delectationis affectu* (*Lib. II Inst., cap. 3, n. 11*). Il n'ôte à la volonté que le choix ou l'action de choisir, qui supposerait le pouvoir de résister à la grâce, mais il assure que la grâce forme dans notre cœur ce mouvement que nous appelons choix ou action de choisir. *Ipsa est gratia quæ in corde est electionem et voluntatem format* (*Lib. II Inst., cap. 3, n. 13*). Quand Luther et Calvin ont dit que le libre arbitre étoit comme une chose inanimée, qui n'avait point d'action et étoit purement passive, ils n'ont entendu parler que du moral de l'action, dont le mérite tout entier devait être attribué à la grâce, qui imposait la nécessité d'agir, et non pas au libre arbitre, qui agissait suivant l'impression de cette nécessité. Car d'autres ces hérésiarques, et surtout Calvin, ont prétendu que le libre arbitre agissait véritablement. *Nou hic queritur agatne voluntas, quod extra dubium est, sed agatne ex se ipsa an pro modo divine actionis* (*Lib. VI de Lib. Arb., contra Pigh.*). Enfin, Calvin nomme volontaire la nécessité qu'il établit, *necessitas quodammodo voluntaria, voluntarie cujusdam servitutis* (*Lib. II Inst., cap. 3, n. 5*). Voilà l'abrégé de la doctrine de Calvin, laquelle a été condamnée par le concile de Trente; or c'est aussi un très-fidèle extrait de la doctrine de Jansénius; donc la doc-

trine de Jansénius été condamnée par le concile de Trente.

Le croiriez-vous? J'ai vu des jansénistes si outrés, qu'ils ne savaient point trop mauvais gré à M. Bayle de ne point distinguer la doctrine de leur maître d'avec celle de Calvin, parce qu'il leur faisait la grâce de confondre l'une et l'autre avec les sentiments de saint Augustin. Ce critique flâte un grand parti, et imite son langage, quand il dit hardiment, sans la moindre preuve : *Il est certain, il est manifeste*.

Le contraire de ce qu'il avance est pourtant aisé à démontrer, quoiqu'on ne le puisse faire en peu de paroles. Plusieurs grands hommes, comme M. de Fénelon et le P. Dechamps, ont déjà pris ce son, et leurs écrits sont demeurés sans réplique. Il suffirait de les lire pour se convaincre qu'il s'en faut bien que M. Bayle ait examiné les choses sans préjugé et avec les lumières nécessaires. La cause que ces deux illustres écrivains ont soutenue est si bonne et si abondante en moyens invincibles de défense, que, sans presque rien emprunter d'eux, ni de tous ceux qui ont imprimé des ouvrages sur ce même sujet, je crois être en état de déromper les personnes dont vous m'avez parlé. Vous pouvez les assurer que mon dessein n'est pas de les engager dans une dispute, mais de leur faire un simple narré de la naissance et du progrès de mon anti-jansénisme; de leur raconter comment un docteur célèbre, que j'avais consulté sur la différence qu'il y a entre la doctrine de saint Augustin et celle de Jansénius, avait trouvé le secret de me faire produire à moi-même là-dessus des sophismes si séduisants, que je les prends encore maintenant pour de véritables démonstrations. Il ne me disoit que deux ou trois mots par intervalles, très-concis et presque énigmatiques; et l'intelligence de ces mots adressa: mon esprit à des idées enchanteuses, qui plaçaient Jansénius à l'apostrophe de saint Augustin. Notre conversation ne tarda point à finir, et le lendemain, de grand matin, la même personne introduisit chez moi un licencié de Sorbonne, qui avait la physionomie d'un fort honnête homme. C'étoit un de ceux dont il avait été question le jour précédent. Il se montra fort empressé à m'entendre. C'est pourquoi, après un court préambule, je parlai en ces termes :

Il y a déjà bien des années qu'un docteur me permit de réaliser à mes yeux cette prétendue chimère des molinistes, de me rendre palpable, de me faire toucher au doigt ce qu'il appelait une vérité incontestable, que la malice de votre parti avait obscurci, savoir, qu'entre les vrais sentiments de saint Augustin et le système de Jansénius il y avait autant d'éloignement que du ciel à la terre.

Mais ne commençons point par une équivoque. Il y en a une, ce me semble, dans le nom de moliniste, que M. Bayle et ceux de votre parti donnent généralement à tous les vrais catholiques qui ont du respect pour les décisions de l'Eglise. J'ai vu le temps qu'on appelloit seulement ainsi les théologiens qui se sont attachés aux sentiments particuliers de Molina. Mais maintenant un docteur a beau réfuter Molina, suivre une autre route et une autre méthode que la sienne pour expliquer les matières de la prédestination et de la grâce, s'il reçoit les constitutions des papes qui avec le corps épiscopal ont condamné le jansénisme, il est moliniste malgré lui. Si une personne du monde que sa condition a éloignée des disputes et des controverses croit simplement son catéchisme, qui lui apprend qu'elle doit écouter les évêques unis au chef de l'Eglise, elle est dès lors moliniste sans savoir ce que c'est que Molina, ni de quelle façon singulière il a pensé. Cependant les véritables molinistes protestent contre l'exès d'honneur que la haine aveugle des hérétiques leur fait. Ils déclarent franchement et ingénuement que la fortune de leur parti, qu'on veut bien donner à tous les prélats et à toutes les personnes orthodoxes de l'univers, a été

pe tée plus loin que celle de leurs opinions; et que si les autres écoles catholiques ont par hazard quelque jalousie de ce qu'il n'y a point de seigneur ni de dame qu'on appelle thomiste, scolaste ou sorboniste, et qu'il y en a pourtant un bon nombre qu'on appelle molinistes; si, en un mot, ces respectables écoles prennent l'alarme, et ont lieu de craindre qu'à la faveur du nom la doctrine moliniste ne fasse trop de progrès, on les prie de considérer que les molinistes proprement dits n'en sont point responsables, et qu'il y aurait de l'injustice à leur en faire un crime, puisqu'ils n'ont point ambitionné cet avantage, qui leur vient uniquement, dirai-je de la malice ou de l'imprudencé des ennemis communs de la catholicité? Revenons.

La personne dont j'ai commencé à vous parler (1) était un de ces génies vastes et aisés qui embrassent

A toutes les sciences et qui excellent dans toutes, comme s'ils s'étaient uniquement appliqués à approfondir chacune en particulier. En quelque lieu qu'il se trouvât, il était l'agent général de la république des lettres, et chez lui était le bureau d'adresses des savants en tout genre, qui me déroberent souvent sa conversation. Je lui rendis bien des visites inutiles. Quand nous étions sur le point d'entamer les matières de la grâce, une Titiana, un Probus (2), un passage de Plin en de Lycophon (3), une nouvelle découverte en physique ou en astronomie, un problème de géométrie était jeté à la traverse. Je ne m'en retournais jamais sans être instruit de cent belles choses, mais précisément de celles que je n'étais pas curieux de savoir. Enfin le moment arriva où je le forçai d'acquiescer sa promesse; et le hasard mit l'ordre dans les choses que je tirai de lui.

(1) Le Père Edouard de Viki, mort à Rome le 39 octobre 1729.

(2) Médailles rares.

(3) Auteur grec si difficile à entendre.

PREMIERE PARTIE.

Mauvaise foi de Jansénius à citer saint Augustin. Principe général de l'hérésie de Jansénius faussement attribué par lui à saint Augustin. Fausse clef des ouvrages de saint Augustin donnée par Jansénius.

Quelques entrevues que j'eus avec cet habile homme me préparèrent sans dessein à trouver la véritable clef des ouvrages de saint Augustin contre les pélagiens; j'appris d'abord avec quelle mauvaise foi Jansénius citait ce Père, ensuite combien fausement le même Jansénius attribuait au saint docteur le principe général de son hérésie; et enfin je sus convaincu que l'évêque d'Ypres donnait une fausse clef des ouvrages de saint Augustin; car, ennuyé des délais éternels de mon docteur, je lui dis, avec une liberté qu'il souffrait volontiers, que peut être, désespérant de pouvoir tenir sa parole, il cherchait à m'amuser agréablement, et à me faire oublier la question qui me tenait au cœur, par le goût qu'il tâchait de m'inspirer pour d'autres connaissances. Il s'excusa honnêtement, me pria d'avoir égard à ses occupations, et me proposa un expédient, qui était de lire saint Augustin sous sa direction.

1. Mauvaise foi de Jansénius à citer saint Augustin. Cinq preuves insignes de cette mauvaise foi.

Commencez, dit-il, par rechercher et transcrire tous les passages où le saint docteur s'est servi de ces expressions, une grâce victorieuse (*gratia victrix*), une délectation victorieuse (*delectatio victrix*). Ce recueil, ajouta-t-il en riant, vous sera d'un grand usage. Il me semble, répondis-je, que vous voulez badiner. Pas tout à fait, répliqua-t-il en rappelant son sérieux, et vous serez charmé de vous être donné cette peine.

Je ne dirai donc pas à consulter et la table générale, et les tables particulières de l'édition des RR. PP. Benoîtins, pour trouver les endroits où saint Augustin aurait joint ces deux mots ensemble, *gratia victrix*, et je n'en aperçus pas le moindre vestige. L'horrible négligence! m'écriai-je; est-elle supportable? Quelle autre expression de saint Augustin méritait mieux de tenir ici son rang? Quelle autre devait servir d'échappatoire à celui qui s'est donné la peine de composer toutes ces tables? Les plus savants, je pense, ont dédaigné une pareille corvée, et ils en ont eu, et de quelquel novice: ils ont eu grand tort. Après avoir bien murmuré contre eux, je parcourus les tables des autres éditions, et aucune ne m'offrit nulle part ces mots tant célébrés, *gratia victrix*. Des tables je passai aux concordances, et des

concordances je revins aux tables. J'eus la patience de les aller déletter et de les voir la plupart, mais avec aussi peu de succès. Enfin, je m'avisi de recourir au livre de Jansénius, que j'avais de l'édition de Louvain en 1640.

Que je fus content, quand, à la table du troisième tome, intitulé: *De gratia Christi. Sulcatoris*, j'aperçus ces termes: *Gratia medicinalis varia epitheta ex Augustino recensentur, etc. Eam Augustinus vocat efficacissimam, etc.; item victricam, cui nemo valet resistere.* Mais je m'emportai moins de plus belle contre les RR. PP. Benoîtins. Ils ont fondu ensemble, disais-je, dans leur table générale, toutes les tables et les concordances des ouvrages de saint Augustin qui avaient jamais été faites. Que ne profitaient-ils de cette table de Jansénius pour marquer les citations de saint Augustin qui me vont être ici abondamment fournies! Ils n'auraient épargné bien de l'encre et du dégoût à remuer et à feuilleter tous ces énormes in-folios.

Je cherche donc avec un merveilleux empressement quatre endroits indiqués par cette table de Jansénius, savoir: le chapitre 24 du livre II; le chapitre 1^{er} du livre III; le chapitre 5^e du livre IV; le chapitre 16 du livre IX, aux pages 200, 251, 410, 954. Je suis étrangement surpris: je vois bien des passages de saint Augustin expliqués par Jansénius selon le sens hérétique qu'il donne à cette expression, *gratia victrix*, mais où cette expression n'est nullement employée; et c'est cependant l'épithète de victorieuse donnée à la grâce, c'est l'expression de grâce victorieuse que la table promet. Au chapitre 24 du livre II, Jansénius parle ainsi: « Cette manière efficace d'opérer est cause que saint Augustin donne assez souvent le nom de victorieuse à la grâce médicinale de Jésus-Christ. *Ex isto efficaci operandi modo proficiscitur, quod Augustinus non raro gratiam Christi medicinalem victricem vocat, quia omnes oppositos obices voluntatem et affectum invicta potestate perfrumpit* (Jans. lib. II. de Gratia Christi Salv., cap. 24, edit. Lov. anno 1640, p. 200). » Il parle ainsi, mais il prétend qu'on l'en croie sur sa parole: ni là ni ailleurs dans tout son ouvrage il ne cite aucun endroit de saint Augustin où la grâce soit nommée victorieuse.

Je ne tarde point à conclure que cette expression a

été inventée par Jansénius, et que personne au monde ne l'a jamais lue dans saint Augustin. Car si quelqu'un l'avait lue dans saint Augustin, ce serait Jansénius plutôt que tout autre; et si Jansénius avait lu cette expression dans saint Augustin, il aurait plutôt répété mille fois le passage où il l'aurait lue, que de ne pas rapporter ce précieux passage au moins une seule fois. J'admire la hardiesse et le succès d'un mensonge aussi insigne. Le succès en est tel que tout le monde y a été pris. Il n'y a personne qui ne croie bonnement que cette manière de parler, *gratia victrix*, est fort ordinaire à saint Augustin. Loin de soupçonner que c'est un mensonge, la plupart des habiles gens, même catholiques, ne demanderaient pas un quart d'heure pour convaincre au contraire de mensonge un homme qui nierait que cette expression se rencontre dans les écrits de saint Augustin. Depuis la naissance du jansénisme, qui seul a mis cette expression en vogue, tant de voix se réunissent pour crier avec emphase: *la grâce victorieuse de saint Augustin*, qu'on n'est pas plus tenté de vérifier une pareille attribution par ses propres yeux, que d'aller voir s'il y a une ville de Rome. Enfin je reconnais l'artifice obligeant de mon docteur, qui voulait me faire sentir toute la peine, et me faire aussi goûter tout le plaisir de ses découvertes. Il mérite bien que je ne lui en vole point l'honneur.

Mes réflexions ne se bornèrent point là. Je jugeai que Jansénius n'avait point supposé des termes à saint Augustin dans le dessein d'enseigner la pure doctrine de saint Augustin; ainsi j'examinai avec soin tous les passages du saint docteur que Jansénius rapproche de l'expression qu'il avait imaginée, *gratia victrix*. J'en remarquai plusieurs où il s'agit de la grâce de la prédestination, mais qui n'est point de ces grâces que nous appelons actuelles, mais qui est en quelque sorte habituelle, comme je l'expliquerai dans la suite. Ils sont par conséquent déplacés et allégués hors de propos. Quant à tous les autres, il y a dans l'usage que Jansénius en fait une supposition de sens aussi grossière et aussi manifeste que celle de l'expression. Il dit dans le même chapitre 24 du livre II de la Grâce du Sauveur, et très-souvent ailleurs, que saint Augustin établit la grâce victorieuse au regard de la volonté humaine et du libre arbitre, en sorte que, dans la pensée du saint docteur, ce soit l'arbitre de la volonté que la grâce surmonte, sur qui elle remporte la victoire, et dont elle triomphe. *Quamobrem sexto, gratiam Dei Augustinus ita victricem statuit supra voluntatis arbitrium*, etc. (*Jans.* tom. III, pag. 400). Rien n'est plus contraire à la doctrine qui est contenue dans les textes de saint Augustin, qu'il produit un peu auparavant, et partout ailleurs.

Le saint docteur reconnaît véritablement dans la grâce l'action de vaincre et de surmonter, et si Jansénius le veut absolument, de remporter la victoire et de triompher, quoique saint Augustin ne s'énonce de la sorte que dans des endroits singuliers. Mais je cherche dans les passages de ce Père quel est l'ennemi qui est surmonté et vaincu par la grâce, et je n'en trouve point d'autre que la concupiscence et les tentations. Quoi! il n'enseigne pas qu'avec la concupiscence et les tentations le libre arbitre de la volonté humaine est dompté et subjugué par la grâce? Non, cette pensée aurait paru ridicule à saint Augustin; car, selon lui, la grâce est donnée au libre arbitre, comme un secours dont il se sert pour vaincre l'amorce du péché: *Donat per Spiritum charitatem, cujus ope vincatur delectatio peccati* (*Lib. I Oper. Imp.*, n. 107). Selon lui, la grâce donne à notre volonté des forces très-efficaces pour vaincre: *Ille facit ut faciamus, præbendo vires efficacissimas voluntati* (*Lib. de Gratia et lib. arb.*, cap. 16, n. 52). Selon lui, les saints demandent à Dieu en cette vie la force de combattre et de vaincre par la grâce de Jésus-Christ: *Dari sibi vnguandi vincendique virtutem*

A poscunt (*Lib. de Corrept. et gratia*, cap. II, n. 29).

Outre ces trois passages qui sont cités par Jansénius, il s'en présente un autre qu'il n'a point connu, parce qu'il est tiré d'un ouvrage qui fut imprimé pour la première fois après la mort de Jansénius. Selon le saint docteur, Dieu, par un secret in-tinct, prépare et excite les volontés des hommes à accomplir très-efficacement ce qu'il veut. Est-ce là vaincre les volontés, et n'est-ce pas plutôt les aider à vaincre? *Cur ergo non confiteris. Deum occulto instinctu, ad id quod voluerit efficaciter implendum, præparare atque excitare hominum voluntates* (*Lib. III Oper. Imp.*, n. 166)? Voilà quelle est la doctrine de saint Augustin. Mais faire du libre arbitre un ennemi ou un adversaire qui est vaincu par la grâce; assurer que le libre arbitre est vaincu par le secours qui lui est donné pour vaincre, c'est une absurdité dont saint Augustin n'a jamais été capable, et que Jansénius n'a pu emprunter que de Calvin.

Le licencié janséniste, dont l'attention à m'écouter me paraissait merveilleuse, m'empêcha de m'écouter davantage là-dessus, et souhaita que j'exposasse mes recherches sur l'autre expression, *delectatio victrix*. Je le fis en continuant ainsi mon discours.

Je feuilletai de nouveau les tables des RR. PP. Bénédictins, extrêmement confus de tout le mal que j'en avais dit, et rendant justice de bon cœur à l'habile homme qui les a composées. Cependant je n'y trouvais encore nulle part le terme de *delectatio victorieuse*. Mais je jugeai que cette omission était pardonnable, quand je vis que le même terme avait échappé à la plupart des faiseurs de tables, et que, suivant le témoignage unanime des tables et des concordances, saint Augustin ne l'avait employé qu'une seule fois dans tous ses ouvrages.

Ce fut alors à dessein que je réservai la table de Jansénius pour la consulter la dernière, je n'étais plus disposé à compter sur ce qu'elle m'annoncerait. Ainsi, étant retourné au mot *gratia*, je lus ces paroles et je les démentis par provision: *Consistit essentialiter in cælesti suavitate ac delectatione. . . . hinc ab Augustino PASSIM APPELLATUR victrix delectatio*. Il n'y a qu'un seul endroit indiqué, savoir le chapitre 6 du livre IV de la Grâce du Sauveur, à la page 410, etc. Le titre du chapitre est remarquable: *Nomen victricis delectationis inde tractum atque impositum gratiæ medicinali Christi. fit ut istam Christi gratiam Augustinus EPITHETO ad hoc ipsum propriissimo atque efficaci ornare SOLEAT: nam PLERUMQUE vocat delectationem victricem*.

Il me vint aussitôt dans l'esprit que Jansénius avait fait un assez long séjour en Gascogne, et qu'il pouvait bien y avoir contracté l'habitude des exagérations, et de substituer au mot *semel* ceux de *plerumque* et de *passim*; ou qu'il se donnait adroitement lui-même pour saint Augustin: car il répète sans fin les termes de grâce et de *delectatio victorieuse*, et il ne rapporte du véritable saint Augustin que ce seul passage cité par tout le monde: *Nos quantum concessum est, sapiamus, et intelligamus Dominum Deum bonum ideo sanctis suis alicujus operis justis aliquando non tribuere vel certam scientiam, vel victricem delectationem, ut cognoscant non a se ipsis, sed ab illo sibi esse lumen, qua illuminantur tenebræ eorum, et suavitatem, qua det fructum terra eorum* (*Lib. II de Pecc. meritis et veniis.*, cap. 19, n. 52).

Ce n'est pas que Jansénius n'ajoute quantité d'autres passages où saint Augustin enseigne que la *delectation* de la justice nous porte à vaincre, nous fait vaincre la *delectation* du péché; mais c'est le nom de *delectation* victorieuse, c'est l'épithète de *victorieuse* jointe au mot de *delectation*, que Jansénius prétend se rencontrer le plus souvent (*plerumque*), partout (*passim*), dans les livres de saint Augustin. Et d'ailleurs il ne faut pas avoir lu trente fois les ou-

vrages de saint Augustin contre les pélagiens, pour s'apercevoir de la différence que le saint docteur met entre ces deux expressions, *delectatio victrix*, une délectation victorieuse, et *delectatio vincens*, une délectation qui procure l'avantage dans le combat.

Je fis à cette occasion une étude qui me satisfait beaucoup, parce qu'elle me découvrit avec évidence que la délectation victorieuse de saint Augustin était toute autre chose que la grâce médicinale de Jésus-Christ, toute autre chose que la grâce efficace de notre état, et qu'ainsi c'était à pure perte que Jansénius avait lu avec des lunettes de multiplication ce passage unique du saint docteur, où il est fait une mention formelle et expresse de la délectation victorieuse.

J'avais ouï dire à mon docteur qu'un des meilleurs commentaires de l'Écriture sainte était une concordance de la Bible. La raison qu'il en apportait est que la comparaison de tous les textes d'un auteur, ou de plusieurs qui ont écrit dans le même génie, ne peut se faire au regard d'une même expression qui y est contenue, sans fixer et déterminer le sens de cette expression dans les endroits où elle cause de la difficulté. Car les passages obscurs ou ambigus ont toujours quelque affinité avec des passages fort clairs où ce sens est décidé. J'appliquai cette règle à l'intelligence de saint Augustin, et par le moyen des concordances que nous avons de ses ouvrages, je rapprochai les uns des autres, et je comparai tous les endroits où il se sert des termes de victoire ou de victorieuse sur le sujet de la grâce.

Je remarquai d'abord cette notion qu'il donne dans le livre de la vraie Religion : La victoire est la fin des combats, *victoria est finis certandi* (*De vera Relig.*, cap. 53, n. 102). Je rencontrai ensuite plusieurs passages qui mettent Jansénius bien loin de son compte, parce que saint Augustin y fait usage de cette notion pour exclure de l'état présent de la voie la grâce victorieuse. « Il y a bien de la différence, dit-il, entre la grâce qui nous soutient et qui nous aide dans le combat, et celle qui nous rend victorieux, parce qu'elle nous délivre de tout ennemi, soit intérieur, soit extérieur, et nous établit dans une paix éternelle. L'une nous est donnée pour nous fortifier dans la milice laborieuse du siècle présent, et l'autre nous est réservée dans le bienheureux repos du siècle futur : *Aliter gratia CERTANTEM facit atque adjuvat, aliter VICTOREM sine hoste ullo vel externo vel interno in ÆTERNA PACE conservat. Ista laboriosæ militiæ est in præsentî sæculo; illa beatæ requiæ in futuro* (*Lib. II Oper. Imp.*, n. 106). » Nous combattons, dit-il plus bas, contre la concupiscence de la chair par le secours du Saint-Esprit, jusqu'au temps de la victoire, qui nous procurera la paix par la délivrance de tout ennemi, soit intérieur, soit extérieur : *Prælium contra concupiscentiam carnis usque ad VICTORIÆ PACEM, quæ nullum intrinsecus, nullum extrinsecus patietur inimicum* (*Ibid.*, n. 217); et ailleurs il dit que « la mort est le terme marqué pour notre victoire, parce qu'alors nous n'aurons plus rien à vaincre : *Absorpta erit mors in victoriam, et pace perfecta nihil jam quod vincatur existet* (*Lib. II de Pecc. meritis et remiss.*, cap. 4, n. 3). »

Tout cela me fit conclure que, dans ces paroles, *Delectatio victrix, quæ Augustino est efficax adiutorium, relativa est*, Jansénius se désigne lui tout seul (*Tom. III, cap. 2, n. 5*), et qu'il n'entend point parler de l'Augustin d'Hippone, mais de l'Augustin d'Ypres. Car enfin, dans la doctrine de l'Augustin d'Hippone, la délectation victorieuse n'est nullement relative; elle ne s'appelle pas victorieuse, quand elle surmonte une autre délectation, mais seulement quand elle n'a aucune délectation opposée à surmonter. C'est celle qui donne la paix de la victoire, *victoria pucem*, la paix de la justice, *justitiæ pace*. (*Lib. II Oper. Imp.*, n. 106, et *lib. II de Peccat. meritis et*

remiss., cap. 19, n. 53), soit qu'après une longue suite de combats elle détruise absolument l'ennemi, soit que, n'ayant jamais été dans la nécessité de le combattre, elle le tienne captif et désarmé.

Comment ! s'écria le licencié, vous proscriez ainsi, et vous bannissez de l'état présent la grâce et la délectation victorieuse? Pensez-vous à ce que vous faites? Tout le monde va vous jeter la pierre et vous accabler; car pour mettre en poudre tous vos raisonnements, il suffira, ce me semble, d'observer qu'il y a deux sortes de victoires sur la concupiscence, l'une durable, qui est l'effet de la grâce de persévérance, et qui produit la justice consommée ou parfaite; l'autre passagère, qui est l'effet de la grâce efficace, et qui produit la justice commencée ou imparfaite.

Vous me faites une véritable peur, répliquai-je au licencié. Je me rassure néanmoins, dans la persuasion que les personnes équitables ne m'attribueront point le dessein téméraire de supprimer une façon de parler qui est maintenant reçue par tant de théologiens aussi pieux que savants, et dont la foi est très-pure. Mais est-il inutile de remarquer qu'avant le jansénisme elle n'était pas commune, et je l'ose dire, pas même connue; que Jansénius l'a introduite à mauvaise fin, et pour in-ner son erreur à l'abri d'un beau mot; enfin qu'elle n'est pas de saint Augustin, lequel néanmoins aurait bien pu se servir de cette expression prise dans le bon sens, en distinguant, comme vous faites, deux sortes de victoires, l'une durable et l'autre passagère, s'il n'avait pas eu une raison importante de parler autrement, et d'attacher constamment au terme de victoire la cessation de tout combat, la fin de toute guerre, la destruction de tout ennemi? Cette raison est que les pélagiens prenaient toujours le mot de victoire dans cette signification, et en abusaient pour établir le stoïcisme de leur impeccance, qui était une de leurs erreurs capitales, comme je le démontrerai dans la suite.

Voilà qui est étrange, reprit le licencié. Vous avouez qu'on admet aujourd'hui cette expression dans un sens catholique pour désigner la grâce efficace qui nous fait surmonter une tentation, et vous ne pouvez pas nier que ce sens catholique se trouve dans saint Augustin; par conséquent, cette expression est de saint Augustin, au moins quant à la signification orthodoxe qui peut lui convenir. Nous sommes d'accord, repartis-je.

Le licencié, tout déconcerté, me dit alors : Vous me surprenez, c'est contre mon attente que vous vous rendez si aisément. Je n'étais figuré que vous aviez pris un tour malin pour faire entendre que saint Augustin n'était point favorable à la grâce efficace par elle-même des thomistes.

Quelle pensée me prêter-vous? m'écriai-je; ignorez-vous que la doctrine des thomistes est tout à fait indépendante de cette expression, pour ne rien dire de plus; qu'ils s'en sont passés durant très-longtemps; que durant tout le cours des fameuses disputes de *auxiliis*, ils ne l'ont point employée une seule fois? C'est un fait dont il est aisé de s'assurer par les actes qui sont rapportés dans les deux histoires qu'on a données depuis plusieurs années au public en faveur des parties de ce grand procès, aussi bien que par les écrits contradictoires que les tenants et leurs fauteurs ont fait paraître durant la dispute. Et ne me croyez pas trop hardi si j'avance que jusqu'aux premiers commencements du jansénisme on ne trouvera aucun auteur catholique qui ait qualifié la grâce efficace de victorieuse, ou de délectation victorieuse.

Que si les thomistes ont récemment adopté et accommodé au sens très-orthodoxe de leur doctrine cette même expression, sont-ils les seuls? Il n'y a pas jusqu'aux molinistes qui ne le fassent. Ce n'est point entendre le système de ces derniers que de les

croire fort embarrassés à adhérer selon leurs idées une explication rationnelle d'un terme qui est équivoque, dès que l'on juge à propos d'abandonner la notion qu'en a déterminée saint Augustin dans l'unique endroit où il l'emploie, aussi bien que sa définition générale de la victoire : *Victoria est finis certandi*. Pour faire court, il n'est point ici question d'une dispute d'école. Je n'ai en vue que de mettre en évidence la mauvaise foi de Jansénius. C'est pourquoi vous me permettez de reprendre le fil de mon discours.

Le licencié m'interrompt encore, et j'en suis charmé, voyant qu'il prenait à tâche de défendre les théologiens catholiques, que contre mon intention l'honneur de mes pensées pourrait choquer. Mais ne semble-t-il pas, ajouta-t-il, que vous voulez faire un sorte de procès à quiconque fait consister, suivant saint Augustin, l'efficacité de la grâce dans une délectation victorieuse ? Vous ne seriez pas trop fâché, je crois, qu'on taxât ce sentiment d'hérésie.

Faut-il me sonder là-dessus ? répondis-je. Pourvu que de bonne foi on établisse que cette délectation n'est pas néessitante, et que, quand on ne l'a point, la grâce qui est requise pour le véritable pouvoir d'agir ne manque point, je déclare hautement que ceux qui embrassent cette opinion sont très-bons catholiques. Ils me permettront néanmoins de ne pas penser comme eux. Je demande la même grâce aux thomistes. Et je continue.

La délectation victorieuse du saint docteur de la grâce est en premier lieu la grâce de la vision intuitive de Dieu, qui fait jouir les saints d'une paix parfaite, d'une paix complète (1) ; qui les rend semblables aux anges, dont Dieu fait tout le bonheur, et dont toute l'occupation est l'accomplissement de sa sainte volonté, sans que l'expérience d'aucune tentation puisse jamais le troubler ou les distraire : *Ita participantur et leges æternæ, ut solus eam delectet Deus, cuius voluntati sine ullo experimento tentationis obtemperat*.

La délectation victorieuse du saint docteur de la grâce est en second lieu la grâce de la justice originelle, qui dans le premier homme avant son péché se forme sans combat la chair à l'esprit, et l'emporte sans sentir aucun mouvement de quelque passion que ce soit contre sa volonté : *Et resistentem sibi carnem nullo certamine pateretur, nec aliquid omnino ex aliqua cupiditate sentiret, quod nollet* (Lib. vi Oper. Imp., n. 14). Cette paix n'était pas si parfaite ni si entière que l'est celle des bienheureux, parce que la grâce d'Adam n'était pas victorieuse au regard de l'ennemi extérieur, par qui Adam pouvait être attaqué et tenté, comme il le fut, mais seulement au regard de l'ennemi intérieur, que cette grâce puissante mettait hors d'état d'assaillir, aussi bien que de résister. Loin donc que la délectation victorieuse soit, dans le langage du saint docteur, la grâce médicinale de Jésus-Christ, c'est non-seulement la grâce de la béatitude éternelle, mais elle appartient même à la grâce de l'état d'innocence, à la grâce de santé ; et il faut mettre ici saint Augustin sans dessus dessous, s'il m'est permis de m'exprimer de la sorte, pour le faire accorder avec Jansénius.

La délectation victorieuse du saint docteur de la grâce est, en troisième lieu, le miracle ineffable du Créateur tout-puissant, dont, selon saint Augustin, un homme peut être favorisé durant cette vie et dans notre état, et qui consiste dans l'extinction entière de la loi du péché, qui régné dans nos membres et répugne à la loi de l'esprit : *Nam nec grandibus hoc præstatur in baptismo, nisi forte miraculo omnipotentissimi Creatoris, ut lex peccati, que inest in membris repugnans legi mentis, prorsus penitus extinguatur et non sit* (Lib. ii de Peccat. meritis et remiss., cap.

A 59, n. 69). Ces paroles, qui sont à la fin du premier livre de l'ouvrage intitulé : *Des mérites et de la rémission des péchés*, contiennent la définition propre de la délectation victorieuse, dont il s'agit dans le passage unique où cette expression se trouve, et qui est tiré du second livre de ce même ouvrage.

Je cherchais à m'en assurer, c'est-à-dire à démontrer que la délectation victorieuse, dont saint Augustin dit dans ce fameux passage que Dieu la refuse quelquefois aux saints et à ses plus fidèles serviteurs, est une faveur extraordinaire et miraculeuse, qui délivrerait l'homme en cette vie et dans l'état présent des révoltes de la chair et de toute levitation de la part de la concupiscence.

Pour y réussir, je me servis de la même méthode dont je m'étais si bien trouvé, et je ramassai à l'aide des concordances presque tous les passages où le saint docteur enseigne que Dieu refuse la grâce aux saints. Cela fit, je reconnus, 1° que dans ces passages le saint docteur parle de la seule grâce qui est nécessaire pour la perfection de la justice ; 2° que par le nom de la perfection de la justice le saint docteur entend l'avantage de servir Dieu sans aucune opposition intérieure à sa sainte foi, sans cette répugnance au bien, cette sollicitation au mal qui est causée par les mouvements indisciplinés et déréglés de l'appétit sensuel ; 3° que la perfection de la justice est la véritable victoire et le propre effet de la délectation victorieuse ; ou, ce qui est la même chose, que la délectation victorieuse est uniquement la grâce qui est nécessaire à la perfection de la justice.

Souvenez-vous qu'il ne s'agit point de ce qu'on entend maintenant en théologie par le mot de grâce ou de délectation victorieuse, mais de la notion que saint Augustin a constamment attachée aux termes de victoire et de victorieuse en écrivant contre les pélagiens.

D'abord un témoignage pour la preuve du premier article se présente à moi dans le même livre, au même chapitre, quelques lignes après le passage en question. Il y est dit que Dieu tarde à donner à ses saints et à ses fidèles serviteurs la délectation qui suffit pour accomplir de tout point la justice : *Idcirco etiam sanctos et fideles suos in aliquibus vitis suis tardius sanat, ut in his eos minus quam impendenda ex omni parte justitiæ delectet bonum*. Les paroles qui suivent sont remarquables : *Nec in eo ipso vult nos damnabiles esse, sed humiles* (Lib. ii de Peccat. meritis et remiss., cap. 19, n. 33). Le troisième livre du même ouvrage me fournit encore un autre endroit, où on lit que Dieu dans plusieurs occasions laisse manquer les justes du secours nécessaire pour accomplir parfaitement la justice : *Et in quibusdam etiam justos suos, quoniam adhuc extolli possunt, non adjuvat ad perficiendam justitiam* (Lib. iii de Peccat. meritis et remiss., cap. 15, n. 25).

Etant passé à l'examen du second article, je crus voir ce que c'était que la perfection de la justice, et accomplir parfaitement la justice, à la fin du livre intitulé : *De l'esprit et de la lettre*, où saint Augustin dit que le juste vit de la foi et qu'il est agréable à Dieu, quoiqu'il n'ait pas néanmoins encore absorbé et consumé tous les mouvements de la passion terrestre par une suréminente perfection de charité : *Etsi nondum illa supereminetissima perfectione charitatis omnes terrenas libidinis motus absorberit atque consumerit* (Lib. de Spir. et litt., cap. 56, n. 65) ; et dans le quatrième livre contre Julien, où il dit que Dieu, pour tenir les saints dans l'humilité, n'éteint pas dans leur chair la concupiscence, et qu'il les oblige à la combattre, jusqu'à ce que la fragilité humaine soit parvenue à une si grande perfection de santé, qu'elle n'ait plus à craindre ni la corrup-

(1) Pace perfecta. Lib. ii de Peccat. meritis et remiss., cap. 4, n. 4. Usque ad pacem plenariam. Lib. x

Confess., cap. 50, n. 42 ; lib. xxii contra Faustum, cap. 28.

l'un des désirs impurs, ni l'enflure de l'orgueil. *Sed quia in ista humana miseria peior est hostis cavenda superbia, ideo nimirum non exstinguitur in carne continentium sanctorum ista concupiscentia, ut dum pugnetur adversus eam, periculorum suorum animus admoveatur, ne securus infletur; donec humana fragilitas ad tantam perfectionem perveniat sanitatis, ut nulla putredo lascivie, nullus tumor superbiae formidetur* (Lib. IV contra Jul., cap. 2, n. 11).

Mais je ne fus pas content que je ne visse quelque chose de plus précis et de plus décisif; et je parcourus le petit livre de la Perfection de la justice, qui me fit d'abord concevoir que saint Augustin s'était fait cette manière de parler, à l'occasion de celle dont use saint Paul, en se plaignant des contradictions importunes et de la guerre intestine que lui suscitait l'aiguillon de la chair: *Velle adjacet mihi, PERFICERE autem non invenio* (Rom. VII, 18). Sur quoi voici le commentaire du saint docteur: *Adjacet et velle, sed perficere bonum non adjacet. Non, facere bonum non adjacet, sed PERFICERE.... Quod tunc erit, quando concupiscentia, quæ habitat in membris ejus, nulla erit* (Lib. de Perfect. justitiæ, cap. 11, n. 28).

De cent autres passages que je lus, et qui donnent une pareille notion de la perfection de la justice, voyez encore ces deux-ci: *Perfectio boni est, ut nec ipsa concupiscentia sit in homine, etc.* (Lib. I Retract., cap. 18, n. 2). *Castigationis corporis frenatur concupiscentia, quæ non frenari, sed omnino esse non debet, nec erit in illa perfectione justitiæ, ubi nullum erit omnino peccatum* (Lib. de Perfect. justitiæ, cap. 8, n. 18). Voilà donc la grâce que Dieu refuse aux saints, l'extinction entière de la concupiscentie. Les passages où saint Augustin dit que Dieu refuse cette grâce aux saints, Jansénius les entend de la grâce qui est nécessaire pour persévérer dans la justice. La fourberie n'est-elle pas fine?

Il ne restait à démontrer le troisième article, savoir, que la délectation victorieuse, dans l'idée et le sens de saint Augustin, est précisément la grâce qui est nécessaire à la perfection de la justice. Et il ne fallut pas chercher bien loin cette démonstration; car saint Augustin n'a pas plutôt nommé la délectation victorieuse, qu'il déclare que c'est un secours pour accomplir parfaitement la justice: *Nos quantum concessum est sapimus, et intelligimus, si possumus, Dominum Deum justum ideo etiam sanctis suis aliquid operis justis non tribuere vel certam scientiam vel victricem ILLUCINATIONEM, ut cognoscant non a se ipsis, sed ab illo sibi esse lucem qua illuminentur tenebræ eorum, et suavitatem qua det fructum terra eorum. Cum autem ab illo illud adjutorium depreramur ad faciendam PERFICIENDAMQUE justitiam, quid aliud depræcamur, quam ut aperiat quod latebat, et suave fiat quod non delectabatur* (Lib. II de Peccat. meritis et remiss., cap. 19, n. 32 et 35)?

D'ailleurs, saint Augustin désigne souvent la concupiscentie par ces mots: La difficulté du bien; et il a coutume de la joindre à l'ignorance du vrai: *Ignorantia veri et difficultas recti*. Il joint ici la science certaine à la délectation victorieuse, *certam scientiam et victricem delectationem* (Lib. III de Lib. Arbit., cap. 20, n. 55, etc.; lib. de Dono persever., cap. 11, n. 27; lib. I Retract., cap. 9, n. 6). Ce sont par conséquent les contraires des deux autres; et comme la science certaine est la destruction de l'ignorance, la délectation victorieuse est l'extinction de la concupiscentie. Mais de plus la lecture de tout ce livre me fit apercevoir plus clairement que le jour, que ces paroles, *nos quantum concessum est, etc.*, sont la réponse à cette question: Pourquoi Dieu, pouvant nous délivrer en cette vie, par la grâce de Jésus-Christ, du malheureux penchant qui nous emporte vers le mal, n'a point pourtant voulu le faire? Je développerai dans quelque temps cette preuve plus au long; car mon docteur me fit bien autrement approfondir la matière de la perfection de la justice, qu'il appelait ordinai-

rement la pierre d'achoppement de Jansénius, ou le mur de séparation entre Jansénius et saint Augustin.

Le licencié m'écoutait toujours avec une attention surprenante. Je m'arrêtai pour lui donner lieu de parler; mais il était saisi d'étonnement, comme un homme ambilement transporté dans un autre monde, qui ne peut que s'occuper des objets nouveaux qui le frappent, sans pouvoir encore s'expliquer sur les pensées et les sentiments qu'ils lui font naître. Je continuai donc ainsi.

Étant allé revoir mon docteur pour lui rendre compte de mon travail, et lui faire hommage de l'heureuse récolte que m'avait produite la sémence de deux ou trois de ses paroles, je le trouvai disputant avec quelques autres docteurs sur l'abandon de Dieu et la soustraction de la grâce; mais la question était presque épuisée, et je ne profitai que de la vérification de quelques uns des insignes faussés dont Jansénius fut trouvé coupable. Voici la première.

Pour établir que toute grâce manque aux endurcis, il attribue à saint Augustin ces paroles: *Quasi non debeat Deo gratias agere, quia præcepta voluit, qui desertus omni lumina veritatis hæc velle non potest* (Jansénius, tom. III, lib. III, cap. 10, pag. 301, ex S. Aug., lib. de Perfect. justitiæ, cap. 19, n. 41). Comme si saint Augustin disait qu'un homme qui ne peut pas vouloir observer les préceptes, parce qu'il est privé de toute lumière de la vérité, doit néanmoins rendre grâces à Dieu, qui a jugé à propos de l'assujettir à l'observation des préceptes, malgré l'impossibilité où il se trouve de vouloir les accomplir. Mais Jansénius change le texte de saint Augustin, et il en corrompt le sens de la manière la plus visible et la plus criante. Saint Augustin a écrit: *Hæc velle non potest*; et non pas, *hæc velle non potest*. Toutes les éditions, tous les manuscrits en font foi. Non-seulement la matière, la suite et la concordance du discours réclament contre cette leçon, *hæc velle non potest*, et exigent l'autre leçon, *hæc velle non potest*, mais elles atteignent avec la dernière évidence que la grâce ne manque point à ceux dont il s'agit en cet endroit, et qu'il ne s'agit nullement des pécheurs aveuglés ou endurcis.

Célestius, pour montrer que l'homme avait une puissance d'accomplir les commandemens de Dieu indépendante de la grâce, avait objecté à saint Augustin ce passage: *Si volueris mandata servare, conservabunt te* (Eccl. xv, 16). Le saint répond ainsi: *Videte tamen, obsecro, quale sit, ideo volenti et currenti misericordiam Dei non esse necessarium, quæ illum etiam prævenit ut curreret.... quia dictum est, Si voles præcepta, servabunt te; quia non debeat Deo agere gratias, quia præcepta voluit, qui desertus omni lumina veritatis hæc velle non potest* (S. Aug., *ibid.*).

Il faut être bien aveuglé, dit un des docteurs, et bien endurci dans la résolution de faire parler à saint Augustin le langage de Calvin, pour se figurer qu'il est ici question d'un pécheur aveuglé et endurci par la soustraction de la grâce; — et pour ne pas voir, dit un autre, que ces mots, *quia præcepta voluit*, se rapportent à l'homme: d'où il s'ensuit qu'il y aurait contradiction à ajouter après cela, *hæc velle non potest*; car ce serait assurer du même homme qu'il a voulu accomplir les préceptes, et que, sans changer de situation et d'état, il se trouve dans l'impossibilité de vouloir les accomplir. — Il est évident, dit un autre, que cet homme est supposé avoir voulu par le secours de la grâce l'accomplissement des préceptes, et que c'est ce secours dont saint Augustin prétend que cet homme doit remercier Dieu, parce que, s'il en avait été privé, il n'aurait pas voulu accomplir les préceptes.

(Que Jansénius, dis-je, ne lisait-il bien une seule fois tous les ouvrages de saint Augustin contre les pélagiens, plutôt que de les lire si mal trente fois!

Je serais tenté de croire, reprit mon docteur, que Jansénius a lu saint Augustin à la manière de N^o, et que, comme celui-ci ne lisait saint Augustin que dans Jansénius, de même Jansénius ne lisait saint Augustin que dans Luther et Calvin. Ce qui est certain, c'est que N^o a copié très-fidèlement dans Jansénius ce passage de saint Augustin, et qu'il a beau dire que sa conscience réclamait quand on l'accusait de jansénisme, ayant laissé la leçon de saint Augustin, *hæc velle non potest*, et ayant pris de Jansénius sa leçon, *hæc velle non potest*, on ne peut plus douter qu'il des deux a été son maître.

La seconde fausseté qu'on vérifia dans Jansénius est celle-ci. Pour montrer que les justes pèchent quelquefois, parce que Dieu retire d'eux le secours de sa grâce, *subinde subtrahit auxilium suum... si-nens eos cadere*, il apporte en preuve les paroles suivantes, tirées d'un des sermons de saint Augustin : *Bene ergo aliquando Deus differt adjutorium suum, ut probet hominem, ut exerceat hominem, ut ipse sibi innotescat, nam Deum nihil latet* (Jansen., t. III, Hb. III, cap. 13, p. 536, ex S. Aug., serm. 2 in Append., nunc 543, n. 8). Le docteur qui chercha la sermon fut surpris du titre de *Susanna et Josepho* ! Est-ce par l'exemple de ces saints, dit-il, que saint Augustin prouverait la soustraction de la grâce ? Est-ce Susanne ou Joseph, à qui Dieu a laissé faire une triste chute, en les privant du secours intérieur de sa grâce ? Hé ! quel autre Dieu a-t-il plus fortement aidé à résister à la tentation ?

En cherchant dans le sermon l'endroit cité par Jansénius, le docteur rencontrait toujours quelques passages tout à fait contraires au but de Jansénius : *Non deseruit ne moreretur, cui subvenit ne adulteraretur* ; et ensuite : *Tentatori resistere docuit, pugnare docuit, laborare docuit, adjutorium implorare docuit* ; et après cela : *Si de femina nata Scriptura talis est, numquid viros deseruit ?* et encore : *Nec ibi desuit Deus, quia ille non erat reus* ; et de plus : *Adjuvat certantem, qui certantem indixit* ; et enfin : *Deus quando exspectat certatores suos, adjuvat eos invocatus* (Num. 1, 4, 5, 8, 10). Il y a faute dans la citation, dit-il ; Jansénius a pris un sermon pour un autre : mais la Providence a voulu qu'il nous adressât à celui-ci, où son erreur est amplement et magnifiquement réfutée.

Le passage cité par Jansénius avait échappé à ses yeux, et pour le trouver il eut la peine de faire une lecture moins précipitée. Certainement, dit-il, en regardant mon docteur, votre conjecture est vraie : Jansénius a lu saint Augustin, comme vous l'avez dit, à la manière de N^o, ou du moins quand on assure qu'il a lu plus de trente fois les ouvrages de saint Augustin contre les pélagiens, et plus de dix fois les autres ouvrages avec une vive attention et une application exacte à remarquer et à peser toutes les pensées et les expressions du saint docteur, *attentione acri*, et *adnotatione diligenti* (In *Synopsi ritæ Jansenii*), il faut excepter ce sermon, que je mets en fait qu'il n'a jamais lu de ses propres yeux. Aurait-il pu réfléchir sur tant de témoignages si clairs, qui renversent sa doctrine, et que ma vue portée rapidement et à la hâte de trois lignes en trois lignes m'a présentées comme malgré moi ; aurait-il pu considérer le soin et l'attachement de saint Augustin à prouver que Dieu assiste continuellement les justes, et que sa grâce est toujours prête à les préserver du péché dans un temps de tentation, quoiqu'il semble extérieurement les abandonner, en souffrant qu'ils soient opprimés par des calomnies, traités en coupables et condamnés au tribunal des hommes, et quoiqu'il diffère de leur donner des marques de sa puissante protection, en manifestant avec éclat leur vertu et leur innocence ; en un mot, aurait-il pu reconnaître tout cela par lui-même, et se résoudre à égarer l'abandon extérieur où Dieu laisse Su-

anne et Joseph, en un retranchement total de grâces et un délaissement spirituel ?

Il s'est peut-être flatté, dit un autre docteur, que l'opinion de sa grande, assidue et profonde lecture de saint Augustin étant bien établie, chacun croirait qu'il a assez lu saint Augustin pour tout le monde, et que la possibilité ne serait composée que d'auteurs qui laisseraient dans la possession l'Augustin d'Hippone, pour ne plus lire que l'Augustin d'Ypres.

On vérifia une troisième fausseté aussi ridicule que grossière. « Pût à Dieu, dit saint Augustin au comte Boniface, que vous pussiez persuader à votre épouse de vivre avec vous en continence, afin que vous rendissiez à Dieu sans aucun empêchement ce que vous avez que vous lui devez ! Mais si vous ne pouvez pas faire à cette dame une telle proposition, gardez du moins la chasteté conjugale, et priez Dieu, qui vous délivrera des liens nécessaires dans lesquels vous êtes engagé, que ce que vous ne pouvez pas maintenant, vous le puissiez un jour : *Atque utinam ei posses persuadere continentiam, ut sine impedimento redderes Deo quod te debere cognoscis ? Sed si cum illa agere non potes, serva saltem pudicitiam conjugalem, et roga Deum, qui te de necessitatibus eruet, ut quod non potes modo, possis aliquando* (Epist. 220, n. 12, olim 70). »

Vous entendez. Ce que le comte Boniface ne peut pas maintenant, et que saint Augustin souhaite qu'il puisse un jour, ce n'est pas de garder le précepte de la chasteté conjugale, c'est de suivre le conseil de vivre en continence ; et vous lisez peut-être pour la première fois ce texte de saint Augustin. Mais Jansénius, qui l'a lu dix fois, a conçu et a entrepris de faire concevoir à ses lecteurs, sur la foi de ce témoignage, que la grâce de garder la chasteté conjugale manquait au comte Boniface. Et voilà une des fortes preuves de Jansénius pour montrer que, selon saint Augustin, l'observation des préceptes est quelquefois impossible aux fidèles, non-seulement quand ils ne veulent pas les observer, mais encore quand ils le veulent : *De volentibus loquebatur, quando dicebat Augustinus Bonifacio : Serva saltem pudicitiam conjugalem, et roga Deum ut quod non potes modo, possis aliquando*. Il a eu soin d'omettre la première partie du passage, et ses éditeurs ont en celui de faire imprimer les dernières paroles en lettres majuscules.

N'allez pas vous imaginer que ce soient là les seules falsifications de saint Augustin dont Jansénius est coupable ; j'en ai bien découvert d'autres. Mais j'ai voulu réduire à cinq les preuves de sa mauvaise foi, afin que ce nombre cadrât avec les cinq fameuses propositions, que ses partisans ne voient plus dans son livre depuis qu'elles ont été condamnées. S'il y a un remède à la fascination qui les trouble, c'est sans doute celui-ci. Eprenevez-le, monsieur, dis-je au licencié : convainquez-vous par vos propres yeux de ces cinq traits de la plus impudente fourberie, et le charme se dissipera, votre prévention cessera, vous verrez sûrement les cinq propositions dans le livre de Jansénius. Je conclus que Jansénius a écrit comme étant lui-même très-persuadé qu'il fallait rudement aider à la lettre, afin que la doctrine de saint Augustin et la sienne parussent une même et seule doctrine.

Là-dessus un chronologiste entra, et quand je vis qu'il allait jeter la conversation sur l'histoire, je tirai mon docteur à part, et je lui rendis compte de mon travail en très-peu de mots. Je ne pus le retenir longtemps ; il était curieux d'entretenir le chronologiste, et il m'invita à l'entendre. Faites-le donc parler, lui dis-je, sur l'histoire et la chronologie des ouvrages de saint Augustin, et de ses combats contre les pélagiens ou contre les autres hérétiques ; car saint Augustin seul se sède maintenant toutes mes pensées.

On m'y satisfait pleinement, et le sujet de l'entretien

fut les dates que les RR. PP. Bénédictins ont données à chaque ouvrage de saint Augustin. Je m'en retournerai avec une ample matière pour m'exercer. Ici le licencié me fit quelques objections. Elles ne sont pas considérables; quelques fâcheux survinrent et me prièrent de sortir pour une affaire. Je voulus remettre la suite de ma narration à un autre jour. Le licencié aimait mieux m'attendre, et il s'occupait à vérifier dans saint Augustin une partie de ce que je lui avais dit. L'ayant rejoint, je repris ainsi le fil de mon discours.

II. Principe général de l'hérésie de Jansénius faussement attribué par lui à saint Augustin.

J'avais lu dans les Dialogues de M. de Fénelon, archevêque de Cambrai, un argument invincible tiré de la chronologie des ouvrages de saint Augustin, pour démontrer combien faussement Jansénius prétendait que son système hérétique des deux délectations avait été enseigné par le saint docteur dans ce fameux texte : *Quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est* (S. Aug., *Exposit. Epistolæ ad Galatas*, n. 49).

Au nom de M. de Fénelon, le licencié se mit à sourire. Je vous entends, lui dis-je, c'est un auteur sans conséquence; voilà le titre dont on l'honore dans votre parti; mais on ne vous a point sans doute initié dans le secret de ce langage. Il ne fut introduit que depuis l'édition des deux derniers ouvrages de M. de Fénelon, dont l'un est son Instruction pastorale en forme de dialogues, l'autre est son Mandement pour la réception de la constitution *Unigenitus*. Les jansénistes n'avaient point cessé jusqu'alors de faire au moins semblant de se défendre contre les attaques du savant et pieux prélat, par des libelles à qui ils ont donné le titre et l'air de réponses à ses écrits; mais, pour pouvoir se vanter d'avoir réfuté ceux-ci, les couleurs et les apparences même ont manqué. Il a fallu payer d'une fanfaronnade : elle ne signifie autre chose, sinon que l'exemple de la soumission et de la docilité de ce grand homme à écouter l'Eglise Mère et Maitresse est sans conséquence pour eux. Car s'il est question de ses ouvrages, et principalement des deux que je viens de nommer, ils sont pleins de conséquences si bien démontrées, à la plus grande confusion du jansénisme, que toute l'attention des chefs est de les arracher des mains de leurs partisans, d'en empêcher par toute sorte de voies la lecture trop dangereuse pour les intérêts de la cabale. J'en atteste l'expérience de tous ceux généralement qui ont lu ces deux ouvrages. S'ils étaient catholiques, ils ont été confirmés dans la créance commune et dans l'obéissance à l'Eglise; s'ils étaient jansénistes de bonne foi, ils ont été convaincus et changés; si le jansénisme n'était qu'un masque dont ils couvraient leur irréligion, ils ont pâli, ils ont frémi, ils se sont fait violence devant le monde, pour n'exhaler leur dépit et leur rage qu'en des termes d'un mépris aussi ridicule que fastueux.

Revenons à l'argument de M. de Fénelon, qui démontre que, quel que soit le sens de saint Augustin dans ce texte, *Quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est*, ce sens est nécessairement très-éloigné de celui de Jansénius, et de son système hérétique des deux délectations relativement victorieuses, qu'il appuie néanmoins principalement sur ce passage. Car saint Augustin n'a pu être en même temps semi-pélagien et janséniste, et par conséquent il n'a pu poser le fondement du jansénisme dans un ouvrage qu'il écrivait étant semi-pélagien. Or, quelle est l'époque la plus certaine du semi-pélagianisme de saint Augustin? L'année 394, quand il écrivit son Commentaire sur quelques propositions de l'Épître aux Romains.

Il reconnaît lui-même le semi-pélagianisme de ce Commentaire au premier livre de ses rétractations,

A chap. 23, et Jansénius assure que c'est un ouvrage tout farci de semi-pélagianisme : *Ejus commentarius in Epistolam ad Romanos semi-pelagianismo respersa* (In indice tomii I, verbo AUGUSTINUS). Corah en de temps continus : il à rester dans cette erreur? Jusqu'à ce qu'il écrivit ses livres à Simplicien; il le témoigne lui-même ailleurs : *Ecce quare dixi superius, hoc apostolico præcipue testimonio etiam me ipsum fuisse convictum, cum de hac re aliter sperarem quam mihi Deus in hac quæstione solvenda, cum ad episcopum Simplicianum, sicut dixi, scriberem, revelavit* (Lib. de Prædest. sanct., cap. 4, n. 8) Ce qui a rapport à cet autre texte : *Cum similiter errarem, putans fidem qua in Deum credimus non esse donum Dei, sed a nobis esse in nobis, et per illam nos impetrare dona Dei* (Ibid., cap. 3, n. 7).

B Ainsi le semi-pélagianisme de saint Augustin dura encore trois ans, depuis qu'il eut composé son Commentaire sur quelques propositions de l'Épître aux Romains, savoir : depuis 394 jusqu'en 397, peu de temps après qu'il fut fait évêque; car les livres à Simplicien sont le premier ouvrage qu'il ait produit durant son épiscopat : *Librorum quos episcopus elaboravi, primi duo sunt ad Simplicianum Ecclesiæ Mediolanensis antisitem* (Lib. II *Retract.*, cap. 1, n. 1). Si donc le Commentaire sur l'Épître aux Galates, où est contenu ce texte fameux, *Quod amplius nos delectat*, etc., a été composé dans l'interval de ces trois ans, peut-on douter que saint Augustin ne fût alors semi-pélagien?

C Il y a bien plus. Il composa le Commentaire sur l'Épître aux Galates immédiatement après son Commentaire sur l'Épître aux Romains. C'est lui-même qui le dit : *Post hunc librum expositum ejusdem apostoli Epistolam ad Galatas* (Lib. I *Retract.*, cap. 24, n. 1); et selon les RR. PP. Bénédictins, qui en cela ne sont contredits par personne, ce fut la même année, savoir en 394, dans le fort de son semi-pélagianisme. Et vraisemblablement la plume infatigable de saint Augustin ne finissait pas plutôt un travail qu'elle commençait l'autre : encore toute trempée du venin de l'erreur que Jansénius lui reproche d'avoir répandu à grands flots sur le Commentaire de l'Épître aux Romains, elle se mit tout de suite à tracer le Commentaire de l'Épître aux Galates.

D La force de cet argument redouble contre Jansénius et ses disciples. S'avise-t-on de leur objecter quelques endroits des livres que saint Augustin a écrits avant son épiscopat, pour expliquer les vrais sentiments du saint docteur sur la grâce et le libre arbitre, ils ne balancent point à rejeter tous ces témoignages, et ils prononcent hardiment que tous sans exception sont infectés de semi-pélagianisme? Devinez quelle règle Jansénius donne pour s'assurer en quoi consiste proprement le semi-pélagianisme! Il faut consulter, dit-il sans restriction, les écrits de saint Augustin avant son épiscopat; et ce qu'il a pensé dans tous ces écrits sur la matière de la grâce et du libre arbitre, Jansénius veut que les semi-pélagiens l'aient pensé de même. *Scd quod internum illam gratiam, sine qua creatura rationalis nihil prorsus boni potest, Massilienses ad credendum, peccandum et quærendum admiserint, ex ipso Augustino quoque demonstrari potest. Nam fatetur aliquoties se ante susceptum episcopatum in eodem prorsus errore quo Massilienses esse versatum... Scripta profecto ante episcopatum nobis testificatio sciuntis utrum tunc omnem internam Dei gratiam... a fide et oratione secluserit* (Jansénius, tom. I, cap. 8, pag. 475).

Ce principe donc, *Quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est*, doit être nécessairement entendu dans un sens que les semi-pélagiens admissent, puisqu'il est tiré d'un ouvrage que saint Augustin mit au nombre de ceux qu'il a composés avant son épiscopat (Lib. I *Retract.*, cap. 24, n. 1). Il est donc aussi insensé que ridicule de poser ce

principe pour fondement du système des deux délectations prévenantes, indélébiles, et relativement victorieuses. Car en quoi Jansénius fait-il consister l'hérésie des semi-pélagiens? n'est-ce pas en ce que, pour le commencement de la foi et du salut, ils reconnaissent une grâce à laquelle la volonté humaine pouvait obéir ou résister (*Propos. 4 Jans.*)? Ils étaient par conséquent bien éloignés de croire que toute délectation prévenante et indélébile fut irrésistible. Il n'y a point de réverie pareille à celle de s'imaginer que saint Augustin parle d'une délectation prévenante et indélébile, quand il dit, dans un ouvrage où il devait penser à la manière des semi-pélagiens, qu'il est nécessaire que nous opérions suivant ce qui nous plaît davantage.

Voilà quel est en substance l'argument de M. de Fénelon, auteur sans conséquence tant qu'il vous plaira; mais si M. Bayle avait lu l'Instruction pastorale en forme de dialogues, qui par malheur n'a paru qu'après la mort de ce critique, il aurait avoué qu'un noviciste a le talent de faire des sophismes qui ressemblent de fort près à des démonstrations.

La pensée de M. de Fénelon n'ayant fait réfléchir sur les dates des différents ouvrages de saint Augustin, combien de nouveaux arguments ne rencontrai-je pas pour faire voir que saint Augustin n'avait rien moins dans l'esprit que des idées jansénistes, quand il écrivait son Commentaire sur l'Épître aux Galates?

Dans un ouvrage qu'il fit peu d'années auparavant (*Lib. de duabus Anim., anno 391*), en réfutant le système des deux âmes des manichéens, l'une déterminée invinciblement au bien, l'autre déterminée invinciblement au mal, il ruine évidemment le système des deux délectations. Ce que nous disons aux jansénistes, que la liberté d'indifférence étant ôtée, nous ne pouvons plus reconnaître aucun péché, saint Augustin le dit aux manichéens : *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 eorum tenere non possumus* (*Cap. 12, n. 17*).

Les manichéens avouaient que les âmes bonnes étaient quelquefois nécessitées au péché par le mélange du mal, comme les jansénistes soutiennent que les justes pèchent parce que la délectation terrestre prend quelquefois le dessus et devient victorieuse, en sorte qu'elle les entraîne invinciblement et inévitablement dans le péché. Saint Augustin répond : Si la nécessité est telle qu'il ne soit pas possible de résister, ces âmes ne pèchent point. *At enim mali commixtione coguntur? Si ita coguntur, ut resistendi potestas nulla sit, non peccant* (*Ibid., n. 18*). Telle est précisément la réponse que nous faisons aux jansénistes : Si vous supposez que le penchant soit insurmontable, et qu'il faille nécessairement succomber à la tentation, les justes ne pèchent point quand ils s'y laissent aller.

Nous assurons encore avec le saint docteur que la délibération qui nous fait suspendre notre consentement, et l'incliner tantôt vers le bien, tantôt vers le mal, est la marque d'une volonté libre, qui est maîtresse de ses mouvements, qui peut se porter à cet objet ou à celui-là, se détourner de l'un ou de l'autre. *Quod in deliberando nunc in malam partem, nunc in bonam mutat assensio : cur non magis hoc signum est unius animæ, quæ libera illa voluntate huc et illuc ferri, hinc atque hinc referri potest* (*Init. cap. 13, n. 19*).

Enfin, comme saint Augustin prétend que l'erreur des manichéens sur la liberté est renversée par l'expérience du repentir qui suit le péché, nous soutenons que ce même sentiment intérieur est le fondement du jansénisme. La raison de saint Augustin est que le repentir atteste évidemment qu'un homme qui se repent d'avoir mal fait a pu bien faire : *Pæ-*

nitendi enim affectus ille qui prodest, et male factis penitentem, et bene facere potuisse testatur (*Cap. 14, n. 22*). Or un homme qui a suivi l'impression de la délectation terrestre, par laquelle il a été inévitablement prévenu et déterminé invinciblement au péché, n'a pu bien faire; donc le jansénisme est détruit, selon saint Augustin, par l'expérience du repentir.

Il s'agit maintenant de savoir si saint Augustin conserva ces idées anti-jansénistes en écrivant son Commentaire sur l'Épître aux Galates. Je connais les trois livres du Libre Arbitre. Il les avait commencés à Rome avant sa prêtrise, l'an 388; mais il ne les publia que huit ans après, et peu de temps avant son épiscopat. Mon docteur prétendait que saint Augustin ne les avait achevés qu'en l'année 396, et que cette époque était évidemment marquée par deux de ses lettres (*Epist. 27, alias 32, n. 4; epist. 31, alias 34, n. 7*). Les RR. PP. Bénédictins croient qu'il les acheva l'année 393. Peu

importe pour la question présente, car il est toujours très-clair, dans l'une et dans l'autre opinion, que durant l'année 394 il mettait la dernière main à ces trois livres, au même temps qu'il travaillait à son Commentaire sur l'Épître aux Galates, ouvrage moins considérable en toute matière, et qui ne fut qu'un amusement au prix du premier, qu'il polissait à loisir, qu'il garda longtemps, afin de ne le faire paraître que dans sa perfection.

Je n'eus pas besoin d'une fort grande ni fort longue étude pour savoir que le saint docteur s'attache à prouver dans ces livres que l'âme de l'homme ne devient esclave de la passion que par le choix de son libre arbitre; qu'elle a et qu'elle exerce le droit de donner un frein à la concupiscence; qu'elle jouit du pouvoir de réprimer le penchant qui l'emporte vers les biens qui lui sont inférieurs.

Pour s'en convaincre, il ne faut que lire la récapitulation que saint Augustin fait des deux premiers livres au commencement du troisième, où il parle de la sorte à Evodius : « Avons-nous conclu quelque chose dans nos deux derniers entretiens? Evodius répond : Oui, sans doute. Saint Augustin continue : Vous vous souvenez, je crois, que dans notre premier entretien il nous a paru avec assez d'évidence que l'âme de l'homme ne devient esclave de la passion que par sa propre volonté; d'autant qu'elle ne peut être forcée à cette infirmité ni par un être supérieur, ni par un égal, parce que cela est injuste, ni par un inférieur, parce que cela répugne. Il reste donc que quand elle veut jouir de quelque bien licite, ce soit son propre mouvement qui détourne sa volonté du Créateur pour la fixer sur la créature. Si ce mouvement est réputé coupable, (et peut-on en douter, sans être digne de risée?) il n'est donc pas naturel, mais volontaire, et tel en quelque sorte que le mouvement dont une pierre se porte en bas, à qui il ressemble à cet égard seulement, que comme le mouvement de la pierre lui est propre, le mouvement de l'âme est propre à l'âme et lui appartient. Mais il est dissemblable en ce que la pierre n'a pas le pouvoir d'arrêter le mouvement qui la fait tomber; au lieu que l'âme ne se meut point, si elle ne veut, pour quitter les biens supérieurs, et choisir les biens inférieurs. AUGUSTINUS. *Egimusne aliquid superioribus duabus disputationibus? Evodius. Egimus sane. AUGUSTINUS. Credo ergo meminisse te in prima disputatione satis esse compertum, nulla re fieri mentem servam libidinis, nisi propria voluntate : nam neque a superioribus, neque ab æquali eam posse ad hoc dedecus cogi, quia injustum est; neque ab inferioribus, quia non potest. Restat ergo ut ejus sit proprius motus, quo fruendi voluntatem ad creaturam a creatore convertit. Qui motus si culpæ deputatur (unde qui subit irritatione dignus est), non est utique naturalis, sed voluntarius, in eoque similis est illi motui quo deorsum versus lapis fertur, quod sicut iste proprius est lapidis, sic illa*

animi; verumtamen in eo dissimilis, quod in potestate non habet lapis cohibere motum, quo fertur inferius; animus vero dum non vult, non ita movetur, ut superioribus desertis inferiora deliquat (Lib. III de Lib. Arb., cap. 1, n. 2).

En un mot, tout le but que se propose saint Augustin dans cet ouvrage est d'établir contre les manichéens le dogme de la liberté selon sa vraie idée, qui est la liberté d'indifférence. Quelqu'un disait : Si on mettait à l'alembic les trois tomes de l'Augustin de Jansénius, on n'en tirerait jamais que les cinq propositions. On peut dire aussi que si on mettait à l'alembic les trois livres de saint Augustin sur le Libre Arbitre, on n'en tirerait jamais que ce syllogisme, qui met à néant le système des cinq propositions et des deux délectations : Le péché ne vient que du domaine de la passion ; or, la passion n'est dominante que par le libre arbitre ; donc le péché ne vient que du libre arbitre.

Quoi de plus opposé que cette doctrine au sens que Jansénius donne à ces paroles, *Quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est!* Si saint Augustin avait approuvé ce sens janséniste au même temps qu'il achevait les livres du Libre Arbitre, où il attribue à l'âme de l'homme le pouvoir de réprimer et d'arrêter le mouvement qui l'emporte vers l'objet de son plaisir, il serait entré dans la plus honteuse contradiction avec lui-même ; car la contradiction aurait été entre les pensées et les opinions qu'il aurait eues ensemble actuellement ; par conséquent il ne serait plus digne de créance, il ne mériterait pas qu'on se donnât tant de soin de rechercher ce qu'il a pensé ou non, ni qu'on se mit en peine d'avoir son autorité contraire ou favorable.

Mais comme la supposition d'une telle contradiction dans l'esprit de saint Augustin est chimérique et ridicule, si néanmoins on jugeait extrêmement difficile de concilier ce que le saint docteur a écrit dans son Commentaire sur l'Épître aux Galates, avec ce qu'il a écrit dans ses livres du Libre Arbitre, pourrait-on balancer un moment à expliquer, ou même à corriger ce qu'il a écrit dans ce Commentaire sur l'Épître aux Galates, selon le sens de ce qu'il a écrit dans ses livres du Libre Arbitre, qui est un ouvrage plus considérable, qu'il a travaillé plus longtemps et avec plus de soin, et qu'il a publié plus tard ?

Voilà donc les jansénistes réduits ou à recevoir l'explication catholique que M. de Fénelon a donnée à ces paroles, *Quod amplius nos delectat*, etc., ou à déshonorer saint Augustin en plus d'une manière. Il faut qu'ils établissent que le saint docteur a été semi-pélagien jusqu'en 394, que cette année il est devenu janséniste en écrivant son Commentaire sur l'Épître aux Galates ; que cette même année il est retombé dans le semi-pélagianisme en achevant ses livres sur le Libre Arbitre ; qu'en 397 il est redevenu janséniste en composant ses livres à Simplicien, et je vais montrer qu'à ce compte il sera encore retombé dans le semi-pélagianisme en écrivant les livres contre Fauste en 400.

Pour cela, de quantité de passages je ne choisis qu'un seul, où le saint docteur assure en termes formels que l'homme, dans l'état de la nature réparée, a le même pouvoir de refuser son consentement à un plaisir illicite, qu'il avait avant sa chute : *Utrum autem sit aliqua rationalis creatura quam nihil possit illicitum delectare, magna questio est. Quod si est, non in eo genere factus est homo, nec illa natura angelicæ quæ in veritate non stetit; sed in eo genere ista rationalia facta sunt, ut inesse eis possibilitas frenandi delectationem ab illicito, quam non frenando peccaverunt. Magna est itaque humana natura, quandoquidem per eam possibilitatem instauratur, per quam si voluisset nec cecidisset. (Lib. XXII contra Iustinum, cap. 28).* L'homme, dit saint Augustin, avait la possibilité de

s'abstenir des choses illicites avant son péché, et la nature humaine est maintenant réparée par cette même possibilité.

Le voilà semi-pélagien pour la troisième fois, et deux fois relaps ; et encore de quel semi-pélagianisme ? De la pire espèce, et qui ne diffère en rien du pur pélagianisme sur la matière de la grâce, puisqu'il consiste à ne reconnaître point de délectation prévenante et indélébile, qui soit irrésistible, ni la céleste, ni la terrestre, ni celle de la grâce, ni celle de la concupiscence : ce qui est précisément le dogme catholique que Jansénius traite d'hérésie pélagienne (Tom. I, lib. VII, cap. 2, pag. 400), pour s'accorder avec Calvin, mais non pas avec saint Augustin : car il n'a pu accommoder le saint docteur à ses idées sans lui imposer et sur la qualité et sur la durée de son semi-pélagianisme.

Je m'en convainquis sur-le-champ, et, pour cet effet, je me mis à comparer les diverses censures que fait Jansénius des ouvrages qui sont sortis de la plume de saint Augustin avant son épiscopat, avec le jugement que saint Augustin en a porté dans le premier livre de ses Rétractations. Que pense Jansénius des trois livres du Libre Arbitre ? Ils ne sont pas plus exempts de semi-pélagianisme que les autres. Le saint docteur y a même glissé une erreur pélagienne touchant la possibilité de l'état de pure nature (Lib. III, de Stat. nat. pura, cap. 19). Jansénius ajoute néanmoins que ce n'est qu'une imprudence, une bévue, une rêverie, qui est échappée à saint Augustin (Jans., tom. I, l. VIII, c. 8, p. 474). Ce sont là sans doute des termes mesurés, et Jansénius veut sérieusement paraître ménager cet ouvrage. Pourquoi ? parce que saint Augustin en a fait une trop longue et trop exacte apologie, et qu'il a prétendu le purger de toute affinité avec le pélagianisme. Jansénius et ses disciples ne sont pas persuadés, dans le fond, qu'il ait réussi, et ils ne lui savent point trop de gré de n'avoir point reconnu et avoué humblement cette imprudence, cette bévue, cette rêverie.

Pour le livre des quatre-vingt-trois diverses questions, de la Quantité de l'âme, de la Vie bienheureuse, de l'Esprit et de la Lettre, ils sont tout farcis de semi-pélagianisme, aussi bien que le Commentaire sur l'Épître aux Romains : *Ejus Commentaria in Epistolam ad Romanos semi-pelagianismo respersa... Item liber octoginta trium questionum, cum libris de Quantitate animæ, de Vita beata, de Spiritu et Littera (Jans., in Indice tom. I, verbo AUGUSTINUS)*. Tout farci de semi-pélagianisme, grand Dieu ! Et saint Augustin, au premier livre de ses Rétractations, ne reprend et ne corrige pas un mot qui concerne le pélagianisme ou le semi-pélagianisme, dans tous ses livres, si ce n'est excepté le Commentaire sur l'Épître aux Romains, où, quoique le saint docteur reconnaisse le semi-pélagianisme, il s'en faut bien qu'il regarde ce livre comme en étant tout farci ; il aurait jugé l'ouvrage digne du feu, et ne se serait point borné à réformer quatre phrases, qui toutes certainement ne sont pas semi-pélagiennes.

Vous voyez : pour ajuster la doctrine de Jansénius avec celle de saint Augustin, il faut ajouter un supplément aux Rétractations de ce Père, et se régler, en le composant, sur le plan de religion que Jansénius a imaginé. Ce supplément serait mille fois plus considérable, et pour l'étendue et pour l'importance de la matière, que les deux livres des Rétractations. Toutes les propositions que saint Augustin a avancées, et qui ne quadrent point avec le système janséniste, y seraient taxées d'erreurs semi-pélagiennes. Le nombre en serait grand, et non point un ramas de minuties, comme le paraissait à Jansénius tout ce que saint Augustin a corrigé dans ses deux livres des Rétractations. *Quæ enim postea in libris Retractationum deleuit, parvi momenti, et vocum fere magis quam rerum maculas esse censebat (In Synopsi vitæ Jansenii)*.

Le licencié ne put s'empêcher de me marquer ici son étonnement, de ce que le livre de l'Esprit et de la Lettre, écrit par saint Augustin contre les pélagiens et durant son épiscopat, se trouvait dans la liste des ouvrages que Jansénius accuse de semi-pélagianisme. Et ne vous étonnez-vous pas, lui dis-je, que le livre des quatre-vingt-trois diverses questions soit aussi de ce nombre? Le saint docteur n'atteste-t-il pas que, quoiqu'il eût composé en divers temps depuis sa conversion les différentes parties de ce long ouvrage, il était évêque quand il fit rassembler, mettre en ordre et réduire en un seul corps ces questions avec leurs réponses, qui avaient été jusque-là dispersées de côté et d'autre entre les mains de ses amis? En sorte que ce livre doit être compté parmi ceux qui ont été achevés et publiés par le saint docteur durant son épiscopat. *Cum autem dispersæ fuissent per chartulas multas... jussit eas jam episcopus colligi, et unum ex eis librum fieri (Lib. 1 Retract., cap. 26, init.).* Il est au moins hors de doute que saint Augustin a revu deux fois ces questions, une fois en les publiant au commencement de son épiscopat, une seconde fois en écrivant ses Rétractations, à la fin de sa vie; et il n'y a vu aucun vestige de semi-pélagianisme.

Jansénius, sans comparaison plus clairvoyant, et qui entendait mieux saint Augustin que saint Augustin ne s'entendait lui-même, l'aperçoit et la saisit, cette hérésie, à la soixante-huitième question (Num. 5), où saint Augustin, dit-il, parle de la foi, comme dans l'endroit du Commentaire sur l'Épître aux Romains, de son aveu, est semi-pélagien. La vérité est que le passage du livre des quatre-vingt-trois diverses questions est très-catholique. Le voici, tel qu'il est cité par Jansénius : *Illis qui venerant ventre non posse nisi vocarentur, et ut vocati venirent (hoc est crederent) esse in libera voluntate (Jans., tom. 1, lib. VIII, cap. 8, pag. 473).* Ces paroles ne doivent point être comparées avec celles du Commentaire sur l'Épître aux Romains : *Quod ergo credimus nostrum est, quod autem bonum operantur illius est, etc., nostrum est credere et velle, illius autem dare creditibus et volentibus facultatem bene operandi, etc. (S. Aug., Exposit. quarundam proposit. Epist. ad Romanos, n. 60 et 61).* Elles ont bien plus d'affinité et de ressemblance avec ce passage du livre de l'Esprit et de la Lettre : *Consentire autem vocationi Dei, vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriæ voluntatis est (Lib. de Spir. et Litt., cap. 31, n. 60).* Ce passage et un autre, où saint Augustin enseigne si clairement que Dieu a une volonté sincère de sauver tous les hommes, ont attiré de la part de Jansénius, au livre de l'Esprit et de la Lettre, la censure de semi-pélagianisme, quoique ce livre soit écrit contre les pélagiens et durant l'épiscopat de saint Augustin.

A cette occasion, et en beaucoup d'autres, Jansénius emploie un expédient qui pourra servir de méthode et de règle à l'auteur qui sera chargé par le parti de lire le supplément des Rétractations de saint Augustin. Le silence que le saint docteur garde dans ses Rétractations au regard de tant de traits de semi-pélagianisme qui fourmillent dans ses écrits aux yeux de Jansénius, est à la vérité fort incommode à celui-ci; mais il s'en débarrasse en posant pour principe qu'on doit se persuader que le saint docteur a révoqué et condamné un sentiment qu'il a tenu, quand on voit clairement que dans la suite il a enseigné le contraire. *Sententiam... nomine tacite priorem illam negligendo revocavit (Jans., tom. 1, lib. VIII, cap. 15, pag. 513)?* Cela n'est pas mal imaginé, surtout en donnant son avis pour évidence au regard de cette prétendue contrariété. Mais n'aurait-on pas droit de répondre à Jansénius que ce principe n'a point de lieu lorsqu'un auteur nous a laissé des livres qui contiennent la révision et la correction de tous ses ouvrages? Car alors ceux qui prétendraient qu'il n'y faut point admettre de vraies contrariétés que celles

A dont l'auteur est convenu, surtout si on le suppose infiniment éclairé, ne sont-ils pas plus raisonnables?

Revenons au sujet de votre étonnement, dis-je au licencié. N'est-il pas ridicule que le semi-pélagianisme de saint Augustin commence ou finisse quand il semble bon à Jansénius? qu'il commence dès son baptême, qu'il persévère durant quelques années de son épiscopat, et ne soit pas encore fini au temps de ses premiers combats contre les pélagiens? Mon docteur avait dit, dans la conversation, dont je fus témoin, sur les dates des ouvrages de saint Augustin, que Jansénius et ses disciples faisaient le saint docteur semi-pélagien malgré lui durant tout le temps qui a précédé son épiscopat. Je vérifiai sa proposition en cette manière.

Quelle que soit la prétention de Jansénius, il est manifeste que tout le semi-pélagianisme se réduit ou se rapporte à un seul point, savoir : à nier que la volonté humaine doit nécessairement être prévenue par la grâce de Dieu, afin de commencer à agir utilement pour le salut; et c'est la seule erreur dans laquelle saint Augustin déclare qu'avant son épiscopat il est demeuré quelque temps. Je ne pensais pas, dit-il, que la grâce de Dieu nous prévint en un autre sens pour la foi, sinon qu'il faut que la vérité nous soit annoncée, afin que nous puissions croire. Mais pour ce qui est du consentement que nous donnons à la vérité que l'on nous annonce, je jugeais que c'était une chose qui venait de notre fonds, et qui était en nous par nos propres forces. *Neque enim fidem putabam Dei gratia præveniri... nisi quia credere non possemus, nisi præcederet præconium veritatis; ut autem prædicato nobis Evangelio consentivimus, nostrum esse proprium, et nobis ex nobis esse arbitraber (Lib. de Prædest. sanct., cap. 3, n. 7).*

Cela étant, saint Augustin n'était pas semi-pélagien lorsqu'il enseignait le dogme opposé à l'erreur qu'il se reproche dans ce passage. Il n'était donc pas encore semi-pélagien en 389, puisque, dans le premier livre sur la Genèse, qu'il écrivit cette année-là contre les manichéens, il dit que Jésus-Christ avait produit dans les cœurs la foi, qui lui causait de l'admiration : *Laudant Dominum nostrum in Evangelio admiratum esse fidem credentium. Quis autem in illis fecerat ipsam fidem, nisi qui eam mirabatur (Lib. 1 de Gen. contra Manichæos, cap. 8, n. 14)?*

Il n'était donc pas encore semi-pélagien en 390, puisque, dans le livre de la vraie Religion, qu'il fit cette année-là, il y avance en général que tout bien est de Dieu, pour conclure que tout salut est de Dieu. Le commencement du salut est renfermé dans la conclusion comme dans le principe. *Ab eo autem est omnis salus, a quo est omne bonum : Et omne bonum est a Deo; salus igitur omnis est a Deo*

Il n'était donc pas encore semi-pélagien en 391, puisque, dans le livre des deux Ames, qu'il composait alors, il fait une prière à Dieu pour demander la conversion de quelques manichéens qui avaient été de ses amis (*Lib. de duab. Anim., cap. 15, n. 24*). Saint Augustin, dans ses Rétractations, montre par cette preuve qu'il reconnaissait, en combattant contre les manichéens, la nécessité de la grâce prevenante pour le commencement même de la conversion : *Sicutique orans jam fide retinebam, non solum conversos ad Deum gratia ejus adjuvari, ut proficiant ac perficiantur... Verum etiam ut convertantur ad Deum id ipsam Dei gratiam pertinere : Quandoquidem pro eis oravi, qui erant ab illo nimis aversi, atque ut ad illam converterentur oravi (Lib. 1 Retract., cap. 15, n. 8).*

Il n'était donc pas encore semi-pélagien en 393, car il est vraisemblable qu'il fit cette année, ou un peu auparavant, le second livre sur le Libre Arbitre, où il assure que les moindres biens ainsi que les plus grands sont de Dieu, que toute bonne pensée ne vient que de Dieu; que l'homme ne peut se relever de sa chute, si Dieu ne lui tend et ne lui prête la main. *Abundantia et magnitudo bonitatis Dei non eo*

lum magna, sed etiam media et minima bona esse præstitit (Lib. II de Lib. Arbit., cap. 19, n. 50). Et ensuite : Tu autem pietatem inconcussam tene, et nullum tibi bonum vel sentienti, vel intelligenti, vel quoquo modo cogitanti occurrat, quod non sit ex Deo. Et encore : Sed quoniam non sicut homo sponte cecidit, ita etiam sponte surgere potest, porrectam nobis desuper dexteram Dei, id est Dominum nostrum Jesum Christum, firma fide teneamus (Ibid., cap. 20, n. 54).

Saint Augustin emploie dans ses Rétractations ces trois passages, pour montrer que longtemps avant l'hérésie pélagienne, il avait enseigné que tout bon mouvement du libre arbitre est un don de Dieu. C'est pourquoy, après avoir rapporté plusieurs autres témoignages du troisième livre, il conclut ainsi : *Ecce antequam pelagiana hæresis extitisset, sic disputavimus. Cum enim omnia bona dicerentur ex Deo, id est magna, et media et infima, in mediis quidem invenitur liberum arbitrium.... Bonus autem ejus usus jam virtus est, quæ in magnis numeratur bonis.... sequitur ut ex Deo sit etiam bonus usus liberæ voluntatis (Lib. I Retract., cap. 9, n. 6).*

La suite de cette étude me fit chercher le livre du R. P. le Porcq, de la congrégation de l'Oratoire, savant théologien et zélé défenseur de la foi catholique. J'adoptai avec joie son sentiment, qui est que saint Augustin commença seulement en 394 à donner dans le semi-pélagianisme, lorsqu'il entreprit d'expliquer quelques propositions de l'Épître de saint Paul aux Romains, et qu'il fut venu à celle-ci : *Jacob dilexi, Esau autem odio habui. En effet, c'est là le seul endroit où le semi-pélagianisme est expressément avoué par saint Augustin ; c'est là le seul endroit que les prêtres de Marseille alléguassent pour appuyer leur erreur de l'autorité de saint Augustin, si ce n'est qu'ils ajoutent un mot de sa lettre 49, à Deogratias (Epist. Hilarii ad Augustinum, n. 3).*

J'ai vu des jansénistes qui se moquaient du P. le Porcq (car ils sont moqueurs) : ils renvoyaient ce bon père à son rudiment, parce que, disaient-ils, il prenait un pluriel pour un singulier dans ces paroles de saint Augustin : *Quem meum errorem nonnulla opuscula mea satis indicant, ante Episcopatum meum scripta, etc. (Lib. de Prædest. sanctorum, cap. 3, n. 7).* Apparemment que, selon la grammaire de Port-Royal, c'est une moindre faute d'étendre la signification des termes que de les restreindre.

Quoi qu'il en soit, si on doit chercher le semi-pélagianisme de saint Augustin ailleurs encore que dans le Commentaire sur quelques propositions de l'Épître aux Romains, il me paraît nécessaire de s'en tenir à l'examen des propositions que le saint docteur corrige dans les livres de ses Rétractations.

Le respect qu'il mérite et la raison défendent de penser qu'en faisant la révision de ses ouvrages il n'eût point aperçu le semi-pélagianisme partout où il l'avait insinué, et que, l'ayant aperçu, il l'ait dissimulé pour ne réformer que des minuties. *Parvi momenti et vocum fere magis quam rerum maculas (In Synopsi vitæ Jansenii).* Or, si l'on s'en lie à l'examen des propositions que le saint docteur corrige dans ses livres des Rétractations, c'est le Commentaire de l'Épître aux Galates, qui fait nombre avec le Commentaire de l'Épître aux Romains, et qui vérifie le pluriel des paroles de saint Augustin. Car le saint docteur, dans ses Rétractations, juge que cette proposition du Commentaire de l'Épître aux Galates a besoin d'être rectifiée : *Gratia Dei est, qua nobis donatur peccata, ut reconciliamur Deo; pars autem, qua reconciliamur Deo (Lib. I Retract., cap. 24, n. 2).* Et il juge ainsi pour exclure le sens semi-pélagien, qui attribuait à la grâce de Dieu la seule rémission des péchés, mais non pas la réconciliation. Car, dans le système des semi-pélagiens, la réconciliation étant le fruit des désirs et des premiers efforts de la nature, elle n'est point proprement une grâce en elle-même, mais en tant seulement qu'elle suppose

la rémission des péchés méritée par le sang de Jésus-Christ. Et c'est par là que le semi-pélagianisme rentrait dans le pélagianisme, comme saint Augustin a pris soin de le remarquer ailleurs.

Ainsi nous voilà au terme d'où nous étions partis, et nous aboutissons à une nouvelle preuve, qui montre que saint Augustin était semi-pélagien quand il composait le Commentaire de l'Épître aux Galates, et que par conséquent il n'a pu donner un sens janséniste à ces paroles : *Quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est.*

Le licencié alors me demanda si je n'avais rien à ajouter à la manière dont M. de Fénelon expliquait ce passage, ni aux preuves dont il appuyait son explication ; il me parut qu'il n'était pas trop au fait de cette explication, et qu'il souhaitait de la savoir.

Saint Augustin, dis-je, comme le démontre M. de Fénelon, entend parler d'une délectation habituelle, soit infuse, soit acquise par des actes souvent réitérés, laquelle nous pouvons cesser d'avoir en la changeant en une autre toute contraire, mais qui est nécessairement le ressort de notre vie, et qui spécifie nos mœurs, tandis que nous ne faisons aucun effort pour la supprimer et l'éteindre.

Cette délectation habituelle est un amour qui domine dans notre cœur, parce que nous lui avons livré notre cœur librement, ou que nous l'avons fait naître par une suite de complaisances déliées. Il est compatible avec la liberté qu'on appelle dans l'école, antécédente, et qui convient aux choses qu'on dit être libres dans leurs causes et non pas en elles-mêmes. C'est pourquoy la nécessité d'agir qu'il nous impose n'est que morale et conséquente, et telle que celle qui vient d'une habitude invétérée, dont on peut se défaire absolument, quoique avec bien de la peine, mais qui ne peut demeurer sans nous porter infailliblement à faire les mêmes actions qui l'ont produite. *Quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est.* La démonstration que fait M. de Fénelon de ce sens, et par la considération du texte en lui-même, et par la comparaison avec ce qui précède et avec ce qui suit, ne laisse rien à désirer que la réflexion suivante, qui sert extrêmement à la confirmer.

Les principaux hérétiques que saint Augustin combattait en ce temps-là étaient les manichéens, qui abusaient de quelques endroits de l'Évangile, où le Sauveur assure qu'un bon arbre ne peut porter de mauvais fruits, et qu'un mauvais arbre ne peut porter de bons fruits. Ils prétendaient que ces paroles signifiaient et établissaient évidemment leur dogme ridicule des deux natures co-éternelles, dont l'une est la nature du mal, qui ne peut jamais faire aucun bien, et l'autre la nature du bien, qui ne peut jamais faire aucun mal. De là encore ils concluaient l'existence de deux âmes dans tous les hommes, l'une bonne, principe des bonnes actions, l'autre mauvaise, principe des mauvaises actions.

Saint Augustin répondait que ces deux arbres désignaient non pas les deux natures, ou les deux âmes chimériques des manichéens, mais les diverses dispositions d'une seule volonté, qui est dans tous les hommes ; car quoiqu'il soit au pouvoir d'un chacun de rendre sa volonté bonne ou mauvaise, cependant elle ne peut mal faire tandis qu'elle est bonne, ni bien faire tandis qu'elle est mauvaise. Cette réponse de saint Augustin se trouve dans presque tous les livres qu'il a faits contre les manichéens : il n'est pas possible de comparer les différents textes où elle est contenue avec celui dont il s'agit dans le Commentaire de l'Épître aux Galates, sans convenir que c'est la même pensée.

En voici un tiré du livre contre Adimante, que saint Augustin a publié la même année 394 : *Isaæ duas arbores manifestissime in similitudine duorum hominum positæ sunt, id est justæ et injustæ : quia nisi quisque voluntatem mutaverit, bonum operari non*

potest. Quod in nostra potestate esse positum alio loco docet, ubi ait: Aut facite arborem bonam, etc. (Lib. contra Adim., cap. 26). Le saint docteur était alors tout plein de cette même pensée; il n'y a aucun ouvrage qu'il ait composé vers ce temps-là où il ne la répète.

Il composa, la même année 394, son ouvrage dont le sujet est le sermon de Notre-Seigneur sur la montagne; là, après avoir donné tous les tours et tous les jours possibles à cette même pensée, il conclut ainsi: *Qui sunt ergo fructus vobis inventis cognoscamus arborem malam, dicit Apostolus: Manifesta autem sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, etc., et qui sunt fructus per quos cognoscamus arborem bonam, idem ipse consequenter dicit, Fructus autem spiritus est charitas, gaudium, pax, etc. (Lib. II de Sermone Domini in monte, cap. 24, n. 81).* Le passage du chapitre V de l'Épître aux Galates cité ici par saint Augustin est le même à l'occasion duquel il a prononcé dans le Commentaire de cette Épître, *Quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est.* Peut-on souhaiter une preuve plus convaincante pour montrer qu'il veut signifier la même chose dans les deux textes?

Qu'on interroge maintenant saint Augustin: Qu'avez-vous entendu par ces paroles, *Quod amplius nos delectat*? Il répondra: N'est-il pas clair que j'ai entendu la disposition intérieure et habituelle, qui fait que nous sommes un bon ou un mauvais arbre? Et quelle est cette disposition? Celle, dira-t-il, que nous avons formée volontairement en livrant notre cœur à l'amour de la vertu ou du vice. Et qu'avez-vous prétendu signifier par ces mots, *Secundum id operemur necesse est*? Est-il douteux, s'écriera-t-il, que je n'aie voulu marquer les fruits que porte nécessairement un bon ou un mauvais arbre, tandis qu'il demeure tel, et qu'il ne fait aucun effort pour changer? Et quels sont ces fruits? Faut-il le demander? Ce sont les œuvres extérieures et sensibles, les bonnes ou les mauvaises mœurs, qui font connaître ce que sont les hommes: *Ex fructibus eorum cognoscetis eos.*

Enfin, on est forcé de reconnaître que l'interprétation de ces fameuses paroles est renfermée dans celles-ci, qu'on lit dans la suite du Commentaire: *Manifestum est certe secundum id nos vivere quod sectati fuerimus. Sectabimur autem quod dilexerimus. Itaque si ex adverso existant duo præceptum et consuetudo carnalis, et utrumque diligitur, id sectabimur quod amplius dilexerimus (S. Aug., in Expos. Epist. ad Galatas, n. 54).* Si Jansénius ne peut nous montrer sa délectation indélébile dans ces mots, *Quod dilexerimus, quod sectati fuerimus*, comment espère-t-il nous la faire voir dans ces autres mots, *Quod amplius nos delectat*?

Je fus curieux de voir si saint Augustin avait été constant dans cette manière de penser et de parler qu'il s'était faite en disputant contre les manichéens; et je trouvai qu'il ne l'avait point oubliée en écrivant contre les donatistes: *Opus et vitam... semper habet bonam bonum, et malam malum (Lib. III contra Iulianas Petilianas, cap. 44, n. 53)*, qu'il ne l'avait point reformée en combattant contre les pélagiens: *Opera... nec bona voluntatis mala, nec mala possunt esse voluntatis bonæ (Lib. I contra Julianum, cap. 8, n. 38).* Je m'assurai qu'il avait presque toujours soin d'avertir qu'il s'agissait d'une habitude de délectation ou d'amour librement contractée, et dont l'homme avait le pouvoir de se dépouiller. *Jubetur itaque deponere de pondere cupiditatis, quod accedit ad pondus charitatis. In potestate quippe hominis est mutare in melius voluntatem. Sic delectetur justitia, ut eam cæteris ad sensus pertinentibus delectationibus anteponat (Epist. 157, cap. 2, n. 9. Vid. lib. I Retract., cap. 22, n. 4; et serm. 159, de Verbis Apostoli, cap. 5).*

La conclusion de tout ceci est aussi évidente que naturelle. L'abus que fait Jansénius de quantité de

A textes qu'il applique à ses deux délectations prévenantes, indélébiles et relativement victorieuses, est un vrai brigandage, puisque ces textes désignent plutôt deux délectations délibérées, deux amours libres de la volonté humaine, que le saint docteur opposait aux deux natures et aux deux âmes des manichéens: laquelle doctrine, avec la façon de l'exprimer, lui est ensuite restée des controverses qu'il avait eues avec ces hérétiques. Tel est ce langage qui lui est si familier: *Animus velut pondere, amore fertur quocumque fertur. Nec aliquid appetunt ipsa corpora ponderibus suis, quam animæ amoribus suis. Delectatio quasi pondus est animæ. Delectatio ergo ordinat animam (Epist. 157, cap. 2, n. 9; epist. 55 ad Jemmar., cap. 10, n. 18, alias 119; — lib. VI de Musica, cap. 11, n. 29).*

Le licencié eut la politesse de m'obliger à en demeurer là; mais il me fit promettre d'achever le soir tout ce que j'avais à lui dire, avant que d'en venir à l'importante matière de la perfection de la justice. Il revint à l'heure dont nous étions convenus, et je lui tins ce discours.

III. Fausse clef des ouvrages de saint Augustin donnée par Jansénius.

La délectation victorieuse que Jansénius prétend être la grâce médicinale de Jésus-Christ propre de notre état, est, selon lui, le secours *quo*, dont parle saint Augustin au livre de la Correction et de la grâce (Cap. 10-12), et que le saint docteur appelle ainsi par opposition au secours *sine quo non*, qui était propre de l'état du premier homme avant le péché.

J'ai toujours été bien persuadé que Jansénius avait appris de Luther et de Calvin, et nullement de saint Augustin, l'application et l'usage qu'il fait de la distinction de ces deux secours; et avant que de consulter là-dessus mon docteur, je m'étais attaché avec quelque succès à réfuter les absurdités que le faux interprète de saint Augustin débite là-dessus d'un ton emphatique et présomptueux dans son livre de la Grâce du premier homme et des anges.

Si on veut l'en croire, le saint docteur a posé dans la distinction de ces deux secours la base véritable et immobile qui soutient tout le corps de la doctrine chrétienne sur la grâce du Sauveur; si bien qu'un lecteur de saint Augustin qui ignore cette base, ou qui la remue de sa place, tombe nécessairement dans l'embarras et la confusion de quantité de bévues. *Veram et immobilem basim collocat, cui universa doctrina de gratia Christi Salvatoris incumbit; quam qui non intelligit, ac.... loco suo movere nititur, in plurimarum hallucinationum confusionem incidat necesse est (Jansen., tom. II, lib. de Gratia primi hominis et angelorum, cap. 17, pag. 169 et seqq.).*

Si on veut l'en croire, cette distinction est la vraie et unique clef qui ouvre l'entrée des écrits de saint Augustin, et sans laquelle quiconque s'efforcera d'y pénétrer marchera à tâtons, comme un aveugle en plein midi. *Hæc est enim vera clavis qua aditus in ejus scripta aperiendus est, et sine qua qui ea molitur ingredi, velut cæcus palpabit in meridie.* C'est un fil qu'il faut toujours tenir pour ne point s'égarer et se perdre dans le labyrinthe des ouvrages du saint docteur, *qui vero jacto isto fundamento, distinctionem illam velut filum in labyrintho secutus fuerit, etc.* Enfin, cette distinction est, par rapport à la doctrine de saint Augustin, ce que les définitions et les axiomes sont par rapport à une question de géométrie: *In geometria, si prima dederis, data sunt omnia; hic si duo illa adjutoria.... amplexus fueris, etc.*

Jansénius insulte ici à la créjultité du genre humain.

Quand un auteur fait ou expose un système de doctrine, a-t-il coutume de ne rapporter qu'une seule fois ce qui renferme le fondement, la clef, le fil et le principe de cette doctrine, et n'a-t-il pas soin de

l'inculquer à tout propos? Jansénius lui-même peut servir en cela d'exemple : il a établi pour base de son système hérétique la fausse interprétation et l'abus manifeste de cet endroit de saint Augustin; n'en parle-t-il point presque partout? Ne rappelle-t-il point sans cesse son lecteur à la considération des deux secours *quo et sine quo non*, et à la façon dont il veut qu'on les conçoive? N'a-t-il pas copié l'endroit unique où saint Augustin fait mention de ces deux secours jusqu'à 170 fois? Le P. Dechamps les a comptées (*Dechamps de Her. Jans., disp. 3, cap. 3, n. 1*).

Quand un auteur fait ou expose un système de doctrine, a-t-il coutume de ne découvrir ce qui en renferme le fondement, la clef, le fil et le principe, qu'après avoir donné au public tout le corps du système? Est-ce un secret et un mystère, qu'il ne communique et qui ne lui échappe que par hasard? Ne commence-t-il point plutôt par l'expliquer et le développer? Et peut-on douter qu'il ne doive en user ainsi de dessein prémédité, puisqu'il n'écrit que pour se faire entendre?

Jansénius suit-il une autre méthode? Immédiatement après son Histoire de l'hérésie pélagienne et son livre préliminaire, ne place-t-il point son livre de la Grâce du premier homme et des anges, dont il emploie une bonne partie à expliquer les deux secours *quo et sine quo non*? Attend-il jusqu'à la fin des dix livres de la Grâce du Sauveur, pour discourir encore une fois et tout au long de ces deux secours, et ne le fait-il point dès le chapitre 4 du 11^e livre? Il est clair que telle devait être la conduite de saint Augustin, s'il avait prétendu renfermer dans la distinction de ces deux secours la base, la clef, le fil, le principe de toute sa doctrine.

Jansénius tâche de faire illusion sur le premier article. Wantant marquer en quoi diffèrent la grâce, qui était propre de l'état d'innocence, et la grâce médicinale, qui nous est donnée par Jésus-Christ, il dit : *Priorem passim appellat Augustinus adjutorium sine quo non : posteriorem adjutorium cum quo* (*In indice tom. III, verbo GRATIA*).

Sans m'arrêter à relever Jansénius sur ce qu'il écrit *adjutorium cum quo*, au lieu que saint Augustin a écrit *adjutorium quo*, et sur le sens qu'il donne à ces expressions tout à fait opposé à la pensée et à l'expression de saint Augustin, je soutiens que le saint docteur ne nomme qu'en un seul endroit les secours *quo et sine quo non*, et que le mensonge de Jansénius sur ce point est un aveu facile de ce qu'aurait dû faire le saint, si la base, la clef, le fil, le principe du jansénisme et de la doctrine de saint Augustin étaient les mêmes.

Mais dans quel temps saint Augustin s'est-il avisé de parler pour la première et l'unique fois de ces deux secours? A la fin de sa vie, après la défaite entière des pélagiens, par une espèce de hasard, comme il le raconte lui-même : *Scripti ad eosdem (monachos Adrumetinos) alterum librum, quem de Correctione et gratia prænolavi, cum mihi nuntiatum esset, dixisse ibi quendam neminem corripiendum, etc.* (*Lib. II Retract., cap. ult.*).

C'est pourquoi, si la distinction des secours *quo et sine quo non* est la base, la clef, le fil, le principe de la doctrine de saint Augustin, ce Père, durant l'espace de plus de vingt ans, a publié des écrits dont il prenait soin en même temps de soustraire l'intelligence à tout le monde : il voulait que la base sur laquelle est appuyée toute sa doctrine ne fût connue ni des catholiques, ni des pélagiens; et il leur donnait un juste sujet de croire que le fondement en était ruineux ou douteux. Il cachait la clef sans laquelle on ne peut avoir d'ouverture pour être introduit dans le sanctuaire des sublimes vérités qu'il enseigne; on se flattait vainement d'avoir pénétré bien avant dans son système, et on était à cent lieues de sa pensée. Il enviait à ses lecteurs cet heureux fil de la distinction des deux secours, faute duquel ils erraient

A comme des Andabates dans le ténébreux labyrinthe de ses ouvrages, sans pouvoir s'en tirer.

Si les difficultés qui se rencontrent dans le texte du saint docteur doivent être, selon l'énergique expression de Jansénius, des monstres et des Minotaures épouvantables pour qui n'a point saisi ce fil. *Quasi monstribus occurrentibus territus* (*Jans., tom. I, lib. de Gratia primi hom. et ang., cap. 17, p. 170*); prétendait-il qu'elles fussent telles seulement pour les scolastiques qui n'ont pas eu l'esprit d'apercevoir ce fil que le livre de la Correction et de la grâce leur présentait, et non pas pour ceux qui, avant la publication du livre de la Correction et de la grâce, n'ont pu voir ce fil nulle part?

D'ailleurs, comment les livres de saint Augustin ont-ils servi en ce temps-là à la conviction des pélagiens? C'étaient lettres closes pour tout le monde, c'était la solution d'un problème aussi obscur que le problème même, puisqu'elle supposait des définitions et des axiomes qui étaient encore à donner.

B Si par malheur saint Augustin était mort avant que d'avoir écrit le livre de la Correction et de la grâce, ou s'il n'y avait jamais eu de moines d'Adrumète qui lui eussent fourni l'occasion d'écrire ce livre, tous les docteurs jusqu'à notre temps, et Jansénius lui-même, n'auraient vu goutte dans les ouvrages de saint Augustin.

Grâce à ce moine, qui visait à la pratique, qui voulait profiter de la doctrine de saint Augustin pour se mettre au large et secouer le joug de la correction; ou plutôt grâce à ses zélés confrères qui vinrent le déférer à saint Augustin, Jansénius, profitant des réflexions de Luther et de Calvin, a trouvé la base, la clef, le fil, le principe de la doctrine de saint Augustin. Quel conte!

Mais le plaisant panégyriste que Jansénius! Il ne cesse point de vanter avec emphase la solidité des écrits de saint Augustin, et il le représente comme un architecte qui bâtit en l'air, et qui ne s'avise de donner des fondements à son édifice qu'après l'avoir achevé. Il relève le prix du trésor que le saint docteur a laissé à l'Église dans les monuments de sa plume, et à l'en croire, saint Augustin avait bien enfoncé ce trésor, il en avait gardé et caché la clef durant toute sa vie, et peu s'en fallut qu'il ne l'emportât avec lui dans l'autre monde.

Jansénius exagère la subtilité, la profondeur de la doctrine de saint Augustin, qui est, dit-il, un labyrinthe dont on ne peut se tirer sans l'heureux fil de la distinction des secours *quo et sine quo non*; et Jansénius veut que saint Augustin ait attaché ce fil, non pas à l'entrée du labyrinthe, mais à l'autre extrémité, et qu'il ait fait ce fil d'une délicatesse qui le rendit invisible à tous les esprits durant douze siècles, et seulement proportionné à l'œil hollandais de Jansénius!

Enfin Jansénius transforme saint Augustin en Archimède, en théologien géomètre, mais qui bouleverse la géométrie, qui commence par la fin et qui finit par le commencement.

D Je me persuadai fortement dès lors que la distinction des deux secours n'entraînait pour rien dans les controverses du saint docteur avec les pélagiens, et dans son système sur la nécessité ou sur la nature de ce qu'on appelle proprement la grâce médicinale de Jésus-Christ.

Je me souvins à l'instant de quelques passages que j'avais marqués dans le cours de mes lectures, et qui confondent clairement et absolument la chimère que Jansénius a imaginée, quand il s'est avisé de prendre le secours *quo* de saint Augustin pour la grâce actuelle efficace, qui opère le vouloir et le secours *sine quo non* pour la grâce actuelle suffisante, qui donne la possibilité, afin de conclure que la grâce efficace est tellement propre de notre état, qu'elle ne se trouvait en aucune façon dans l'état d'Adam; et que la grâce suffisante est tellement

propre de l'état d'Adam, qu'elle ne se trouve en aucune façon dans notre état.

Je choisis deux de ces passages qui me paraissent décisifs. J'ai déjà cité le premier : *Sed in eo genere ista rationalia facta sunt, ut inesset in eis possibilitas frenandi delectationem ab illiis; magna est itaque humana creatura, quandoquidem per eam possibilitatem instauratur, per quam, si voluisset, nec cecidisset* (Lib. xxii con ra Faustum, cap. 28). En quels termes veut-on que saint Augustin exprime mieux, que la grâce de possibilité n'est point particulière à l'état d'Adam, et qu'elle appartient aussi à notre état, sinon en disant, comme il fait ici, que l'homme est relevé de sa chute par la même grâce de possibilité, qui l'aurait empêché de tomber, s'il avait voulu ?

L'autre passage n'a pu être connu de Jansénius. *Quomodo verum erit, fecit Deus hominem rectum? An rectus erat non habens voluntatem bonam, sed ejus possibilitatem? Ergo et pravus erat non habens voluntatem malam, sed ejus possibilitatem; et a se ipso illi est voluntas bona, falsumque scriptum est. Præparatur voluntas a Domino; et, Deus in vobis operatur et velle* (Lib. v Oper. Imp., n. 87). Ces paroles sont-elles équivoques, pour signifier que la grâce de volonté, ou qui opère le vouloir, n'est point particulière à notre état, et qu'elle appartenait aussi à l'état d'Adam? Le saint docteur, en employant l'autorité de saint Paul, qui écrit que Dieu opère en nous le vouloir, *Deus in vobis operatur et velle* (Philip. II, 23), prouve contre Julien que la bonne volonté dans Adam était un don de Dieu. N'est-ce point là démentir formellement Jansénius, lequel avance hardiment que ce texte de l'Apôtre doit être entendu du secours *quo*, et désigne une grâce bien plus puissante et d'une tout autre nature que celle qui convenait à l'état d'Adam? *Aliud longe potentius et alterius naturæ adjutorium poscit Apostolus, quando scribit Philippensibus, Deus est qui operatur in vobis velle et perficere* (Tom. III, lib. II, cap. 26, p. 209).

Les deux témoignages de saint Augustin que je viens de rapporter doivent déconcerter entièrement les jansénistes, surtout le dernier. Il met en poudre leur base imaginaire, brise leur fausse clef, rompt leur fil trompeur : il n'y a pas moyen de l'é luder ; il est clair, il est tiré d'un livre fait contre les pélagiens, plusieurs années après la publication du livre de la Correction et de la grâce, et sur la fin de la vie de saint Augustin.

Je ne pus pousser plus loin mes recherches sans retourner à mon oracle. Jamais je ne le trouvai d'un plus difficile abord ; il raisonnait avec des géomètres ; voulant, à quelque prix ce fût, faire entrer saint Augustin dans le discours, je me mis à louer leur méthode, et je me plaignis que saint Augustin ne l'eût point assez cultivée pour définir exactement les termes dont il se sert.

Y a-t-il jamais manqué? reprit brusquement mon docteur? — S'il l'avait toujours fait, répondis-je, je ne serais pas si fort en peine de savoir ce qu'il a entendu par le secours *quo* et le secours *sine quo non*. — Allez, dit-il, et voyez s'il a assuré une seule chose du secours *quo* qui ne soit une conclusion nécessaire et immédiate de cette définition qu'il a donnée : « C'est la miséricorde du Sauveur qui s'attache inséparablement aux prédestinés, soit lorsqu'ils se convertissent, soit lorsqu'ils combattent, soit lorsqu'ils parviennent à la couronne. »

Je n'en demandai pas davantage, et je revins au plus tôt pour reprendre mon étude (1).

(1) Tout ce qui va être dit ici du secours *quo* et du secours *sine quo non* n'est que le développement et la preuve de ce qu'a dit le P. Annat, dans un ouvrage latin intitulé : *Augustinus a Baianis vindicatus*, livre VII, chap. 6, sect. 8, vers la fin. Un auteur thomiste, nommé Etienne Lorenzoni, prêtre de la congrégation de l'Oratoire d'Italie, avance quel-

qu'il me parut de la dernière évidence, que saint Augustin, en traitant des secours *quo* et *sine quo non*, compare Adam avec les seuls prédestinés. Comment Jansénius n'y a-t-il pas pris garde? *Quid ergo Adam non habuit Dei gratiam? Imo vero habuit magnam, sed disparem. Ille in bonis erat.... Sancti vero in hac vita, ad quos pertinet, liberationis gratia, in malis sunt* (Lib. de Corrupt. et gratia, cap. 11, n. 29). A-t-il lu trente fois ces paroles et celles qui suivent, sans en pénétrer le sens, qui est si manifeste? *Primo itaque homini.... datum est adjutorium perseverantiæ, non quo fieret ut perseveraret, sed sine quo per liberum arbitrium perseverare non posset. Nunc vero sanctis in regnum Dei prædestinatis non tale adjutorium perseverantiæ datur* (Ibid., cap. 12, n. 34). Le saint docteur avait appelé un peu auparavant la grâce d'Adam, de laquelle il est ici question, le pouvoir de la persévérance (*prima erat perseverantiæ potestas*), et la grâce de notre état, qu'il oppose à la grâce d'Adam, le bonheur de la persévérance : *Novissima erit perseverantiæ felicitas* (Ibid., n. 35). Craignant que tous ces traits ne fussent point pour faire entendre qu'il parle d'une grâce que Dieu accorde aux seuls prédestinés, il ajoute ensuite par forme d'avertissement : *Hæc de his loquor, qui prædestinati sunt in regnum Dei, quorum ita certus est numerus, ut nec addatur eis quisquam, nec minuat ex eis* (Cap. 13, n. 39).

Enfin, il est indubitable que saint Augustin, pour expliquer sa doctrine sur la différence des grâces et des secours dont il s'agit, a composé deux livres, l'un qu'il a intitulé de la Prædestination des saints, l'autre qu'il a intitulé du Don de la persévérance. Car son but dans tous les deux est de répondre aux plaintes que faisaient les prêtres de Marseille contre la division du secours *quo* et du secours *sine quo non* ; et il s'est déterminé à les composer à l'occasion de ces paroles de la lettre d'Hilaire : *Molestè ferunt ita dividi gratiam, quæ vel tunc primo homini data est, vel nunc omnibus datur, ut illo accepto perseverantiam, non qua fieret ut perseveraret, etc.* (Epist. Hilarii ad August., n. 6). Or, la grâce, qui est son principal objet dans ces livres, et par conséquent le secours *quo* du livre de la Correction et de la grâce, regarde uniquement les prédestinés. Les titres seuls en font foi, et toute la suite des choses qu'ils contiennent le démontrent.

Il est incontestablement vrai par toutes ces preuves, non-seulement que saint Augustin compare Adam aux seuls prédestinés, mais encore qu'il compare la seule grâce qu'Adam a reçue, pour persévérer dans la justice avec la seule grâce qui est accordée aux prédestinés, pour persévérer dans la justice. Ainsi, selon saint Augustin, la grâce efficace qui est donnée aux réprouvés, et dont une justification temporelle est le fruit, n'est pas le secours *quo*. La grâce efficace qui est donnée aux prédestinés, et qui n'est point enchaînée avec celle qui conduit à la persévérance finale, comme, par exemple, celle qui les justifie avant une chute, n'est pas non plus le secours *quo*.

A quoi pense donc Jansénius, quand il nous débite que toute grâce efficace qui opère en nous le vouloir est le secours *quo*? S'accorderait-il en secret avec Calvin sur le sujet de la justification, et prétendrait-il que les réprouvés n'ont aucune grâce efficace proprement dite, c'est-à-dire par laquelle ils soient véritablement justifiés? S'il embrasse ce sentiment, le voilà autant que Calvin en contradiction avec saint Augustin, qui reconnaît dans les réprouvés une grâce

que chose de bien plus singulier. Il prétend que saint Augustin n'a jamais eu la première pensée de donner une distinction de la grâce d'Adam et de la nôtre dans les trois fameux chapitres 10, 11, 12 du livre de la Correction et de la grâce. Son écrit est intitulé : *Dissertatio theologico-analytica, etc., seu de vera et falsa adjutoriorum distinctione*. Padoue, 1729

véritablement justifiante. *Credendum est quosdam de filiis perditionis non accepto dono perseverandi usque in finem, in fide, quæ per dilectionem operatur, incipere vivere, et aliquando fideliter ac juste vivere, et postea cadere, neque de hac vita, priusquam hoc eis contingat, auferri (Lib. de Corrept. et gratia, cap. 13, n. 40). Et ensuite, Gratiam Dei suscipiunt, sed temporales sunt, nec perseverant; deserunt et deseruntur (Ibid., n. 42). Si Jansénius ne pense pas comme Calvin, que les réprouvés sont incapables de recevoir aucune grâce proprement dite, c'est-à-dire qui les justifie, il contredit saint Augustin en un point, où Calvin ne s'éloigne pas de la pensée du saint docteur, lequel enseigne évidemment que le secours quo est propre des seuls prédestinés.*

Je passai à une autre considération, et je trouvai que saint Augustin n'a rien omis pour faire concevoir à ses lecteurs que les secours quo et sine quo non étaient des grâces habituelles et non pas actuelles. En effet, en parlant de l'un ou de l'autre secours, il évite tous les termes qu'il a coutume de joindre avec la grâce actuelle, et il choisit ceux qui sont les plus propres à désigner la grâce habituelle. Il ne dit point, par exemple, qu'Adam ou les saints correspondent et consentent à cette sorte de grâce, mais il use des termes de persévérer, de demeurer, de rester dans cette grâce, de ne point l'abandonner, de la retenir, de la conserver : *In eo perseverare, manere, permanere, stare; illud non deserere, tenere.* Voici comme il s'exprime au regard du secours quo : *Quis dicere audeat, non manebit? quis dicere audeat, forsitan non manebit (Lib. de Corrept. et gratia, cap. 12, n. 34)? S'il considérait ce secours comme une action passagère, et non comme une habitude et un état, avec quelle justesse le comparerait-il dans le même endroit à la béatitude? *Hoc adjutorium et quo fit est, et sine quo non fit : quia etsi data fuerit homini beatitudo, continuo fit beatus; et si data nunquam fuerit, nunquam erit (Ibid.).**

Jansénius aurait dû faire ces réflexions au moins la trentième fois qu'il a lu le livre de la Correction et de la grâce, et ne point nous donner les secours quo et sine quo non pour des grâces actuelles. Les textes de Calvin (1), dont il a pillé en partie la doctrine sur ces deux secours, l'avertissaient assez de se garantir d'une telle méprise. Ne serait-elle pas un peu volontaire? Ne fallait-il pas se distinguer en quelque chose de Calvin, aux yeux du public, afin de pouvoir avec moins de scandale s'accorder avec l'hérésarque à corrompre le sens du saint docteur dans tout le reste?

Le licencié me marqua alors l'impatience où il était de voir dans saint Augustin la définition du secours quo, que mon docteur m'avait apprise, et qu'il paraissait bien, ajouta-t-il, que je ne perdis point de vue. Je lui lus ces paroles : *Numerus ergo sanctorum per Dei gratiam Dei regno prædestinatus donata sibi usque in finem perseverantia illuc integer perducetur, et illic integerrimus jam sine fine beatissimus servabitur; adhærente sibi misericordia Salvatoris, sive cum convertuntur, sive cum præliantur, sive cum coronantur (Lib. de Corrept. et gratia, cap. 13, n. 40).* Le saint docteur, après avoir décrit fort au long la nature et les propriétés du secours quo, en donne ici une définition exacte, et il déclare que ce n'est rien autre chose qu'une providence miséricordieuse et spéciale, qui renferme et règle l'économie, la suite, l'enchaînement des grâces soit intérieures, soit extérieures, par le moyen desquelles les prédestinés parviennent infailliblement au salut.

De là il ne s'ensuit pas, comme Calvin l'a prétendu, que la justice ou la grâce sanctifiante soit inamissible dans les prédestinés, mais seulement que la grâce de la prédestination, entendue au sens

des catholiques, est inamissible. Le saint docteur n'a rien insinué qui approche le moins du monde du dogme monstrueux de la possession inaliénable de la justice et de la grâce sanctifiante, que l'impie de Calvin assure aux prédestinés, et qu'il ne rougit point de joindre à l'état du crime, quand les prédestinés y tombent. Saint Augustin, au contraire, enseigne non-seulement que les justes peuvent en péchant déchoir de l'état de la grâce, mais encore qu'ils pèchent quelquefois mortellement, et qu'ils perdent par le péché mortel la grâce et l'amitié de Dieu, comme nos controversistes l'ont démontré par une foule de témoignages.

C'est pourquoi, quand il dit que la miséricorde du Sauveur s'attache inséparablement aux prédestinés, il se sert de ce mot *adhærente*, et non pas de celui-ci *inhærente*, pour exprimer seulement une assistance soit intérieure, soit extérieure, par laquelle Dieu veille continuellement sur tout le cours de la vie des saints, tantôt pour empêcher qu'ils ne tombent dans le crime, tantôt pour procurer leur conversion et leur pénitence avant qu'ils sortent de cette vie. Il le déclare ainsi lui-même : *Quicumque ergo ab illa originali damnatione, ista divina gratiæ largitate sunt discreti, non est dubium quin et procuretur eis audientium Evangelium; et cum audiunt, credunt; et in fide, quæ per dilectionem operatur, usque in finem perseverant; et si quando exorbitant, correpti emendantur; et quidam eorum etsi ab hominibus non corripiantur, in viam quam reliquerunt redeunt; et nonnulli accepta gratia in qualibet ætate periculum hujus vitæ subtrahuntur (Lib. de Corrept. et gratia, cap. 7, n. 43).*

Calvin s'est trompé en confondant la grâce qui nous justifie avec cette providence spéciale qui n'abandonne jamais les prédestinés, même dans le temps de leurs égarements et de leurs désordres. Calvin et Jansénius se sont trompés en prenant le secours quo pour une grâce intérieure, à laquelle la volonté humaine ne peut se soustraire, et qu'elle est incapable de surmonter, au lieu que c'est un secours de providence et d'assistance qui fait que la volonté d'un prédestiné ne succombe pas aux tentations, ou ne s'écarte de la justice que pour un temps, et non pas pour toujours et jusqu'à la fin.

Le principal fondement du dogme calviniste et janséniste sont ces paroles : *Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanæ, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur; et ideo, quamvis infirma, non tamen deficeret, neque adversitate aliqua vinceretur..... Fortissimo quippe dimisit atque permisit facere quod vellet; infirmis servavit, ut ipso dominante invictissime quod bonum est vellent, et hoc deserere invictissime nollent (Ibid., cap. 12, n. 38).* Saint Augustin ne dit point ici, et n'a jamais dit nulle part que la grâce domine inévitablement et invinciblement sur la volonté humaine; et rien n'est plus faux que ces paroles, par lesquelles Jansénius assure que saint Augustin donne à la grâce le nom de dominante sur la volonté humaine : *Eam Augustinus vocat..... voluntati humanæ insuperabiliter et indeclinabiliter dominantem (In indice tom. I, verbo GRATIA).* C'est là le style de Calvin, et non pas le langage de saint Augustin.

En effet, la grâce donne à la volonté humaine des forces qui la rendent inébranlable dans la justice et invincible contre les tentations; mais elle ne domine point sur elle en la surmontant, comme elle n'est point surmontée par elle. Notre résistance à la grâce est le refus d'un secours offert; notre docilité à suivre les impressions de la grâce est l'acceptation de ce secours. Mais la supériorité et l'avantage se rencontrent seulement dans le rapport et la comparaison de la volonté humaine, aidée de la grâce, avec ces mêmes passions et ces mêmes tentations.

(†) Lib. II Inst., cap. 3, n. 10 : *Contra Pighsum, lib. III edis. Amstel. anno 1667, pag. 149; lib. VI, in*

fine pag. 177; Antidot. Trid. sess. 6, pag. 240; D æterna Dei Prædest., pag. 660.

Telle est la manière de penser de saint Augustin (1). Les idées qui nous représentent la grâce et la volonté humaine comme deux adversaires et deux ennemis qui se combattent et qui l'emportent l'une sur l'autre, ne sont rien moins que des idées augustiniennes.

Le sens que j'expose est certainement celui que les prêtres de Marseille ont conçu en lisant l'endroit en question du livre de la Correction et de la grâce ; car Hilaire rapporte ainsi leur objection : *Si enim, aiunt, ita Adamus adjutus est ut et stare posset in justitia et a justitia declinare ; et nunc sancti ita juvantur, ut declinare non possint, siquidem eam acceperunt volendi perseverantiam, ut aliud velle non possint* (Hilar. Epist. ad August., n. 6). Selon Calvin et Jansénius, l'*indeclinabiliter* se rapporte à la grâce, comme s'il exprimait que la volonté ne peut pas lui résister ; selon les prêtres de Marseille l'*indeclinabiliter* se rapporte à la justice, et il exprime que la volonté humaine ne peut point s'en écarter, étant aidée de la grâce.

Que dis-je ? le texte de saint Augustin ne souffre point d'équivoque, et décide évidemment pour ce sens et cette explication de l'*indeclinabiliter* et de l'*invictissime*, et (si l'on s'obstine à lire ainsi) de l'*inseparabiliter*. Que signifient ces paroles ? *Et ideo quamvis infirma non tamen deficeret, neque adversitate aliqua vinceretur*, sinon qu'il n'est pas ici question d'une grâce dont l'action soit de surmonter et de dompter la volonté humaine, mais d'un secours de la divine providence, dont l'attention miséricordieuse gouverne si sûrement la volonté humaine, que, malgré sa faiblesse et son infirmité, elle ne se détourne point de la voie du salut, et si invinciblement, qu'elle se trouve supérieure à toutes les adversités.

En un mot, ce n'est point la grâce dont saint Augustin dit que la force est inévitable et insurmontable à la volonté humaine, c'est la volonté humaine, qu'il dit que la grâce rend inséparable du bien et insurmontable au mal. De telle sorte néanmoins qu'on ne conçoive pas comme une chose absolument impossible, que la volonté humaine quitte le bien et soit vaincue par la tentation. Car saint Augustin s'explique et déclare qu'il entend une impossibilité de supposition et de fait, et non pas une vraie nécessité : *Non tamen deficeret, neque adversitate aliqua vinceretur*.

Sa pensée même n'est pas qu'il n'arrive jamais et qu'on ne puisse pas supposer qu'en quelques occasions les prédestinés se démentent et soient vaincus par la tentation ; il prétend seulement qu'ils ne se départiront point de la justice, et qu'ils ne céderont point aux ennemis de leur salut pour toujours et sans retour, parce qu'une providence spéciale dirige tellement leurs démarches, que, quoiqu'ils sortent quelquefois de la route qui les conduit au ciel, il n'arrive point qu'ils finissent leur vie sans être revenus dans le droit chemin, et sans avoir recouvré la justice et la grâce qu'ils avaient perdues. J'ai prouvé cette vérité par avance ; j'ajoute deux passages à celui que j'ai déjà cité. *Horum fides quæ per dilectionem operatur profecto aut omnino non deficit, aut si qui sunt quorum deficit, reparatur antequam vita ista finiatur, et deleta, quæ intercurreret, iniquitate, usque in finem perseverantia deputatur, etc. Sine dubio non deficit usque in finem, ac per hoc perseverabit usque in finem, nec nisi manentem hujus vitæ inveniet finis* (Lib. de Corrept. et gratia, cap. 7, n. 16).

Mais, me dit alors le licencié, pourquoi paraissez-vous révoquer en doute s'il faut lire dans le texte de saint Augustin *inseparabiliter* ? — Je ne le révoque pas en doute, repartis-je, car je tiens pour certain que cette leçon est fautive, et qu'on doit lire *insepa-*

abiliter. Toute la suite du discours rejette l'un et exige l'autre. Faites-y attention. Le saint docteur emploie de suite trois adverbess, pour exprimer la nature de la grâce dont il parle, *indeclinabiliter, inseparabiliter* ou *inseparabiliter, invictissime*. Que voudrait dire *invictissime* après *inseparabiliter* ? Celui-ci signifie l'impuissance ou l'impossibilité d'être vaincu, celui-là signifie l'acte ou le fait de n'être pas vaincu. Saint Augustin, après nous avoir assuré que la grâce met les prédestinés dans l'impuissance ou l'impossibilité d'être vaincus, ne nous apprendrait-il pas une chose bien curieuse, en ajoutant quelques lignes plus bas, qu'elle leur procure l'avantage de n'être pas vaincus ? ou si c'est la même pensée qu'il répète, n'était-il pas naturel ou même nécessaire qu'il usât du terme *invincibiliter*, plutôt que de celui d'*invictissime* ?

Supposons au contraire que saint Augustin ait écrit *inseparabiliter*, rien n'est plus exact, ni plus conforme aux pensées dont il était plein et qu'il inculque à tout propos dans son ouvrage, savoir : que la grâce de la prédestination fait que les justes sont dans une espèce d'impuissance et d'impossibilité de s'écarter des voies de la justice, *ut declinare non possint* ; et cela, parce que la miséricorde de Dieu ne les abandonne jamais et s'attache inséparablement à les conduire, *adhærente sibi misericordia Creatoris* ; d'où il arrive que leur volonté, quelque faible qu'elle soit, n'est vaincue par aucune sorte de disgrâce ou de tentation : *Quamvis infirma, non tamen deficeret, neque adversitate aliqua vinceretur*. Au premier texte, *ut declinare non possint*, répond l'adverbe *indeclinabiliter* ; au second texte, *adhærente sibi misericordia Creatoris*, répond l'adverbe *inseparabiliter* ; au troisième texte, *neque adversitate aliqua vinceretur*, répond l'adverbe *invictissime*.

Voici encore une réflexion qui n'est pas à négliger. *Inseparabiliter, inseparabilis* sont des termes tout à fait étrangers au style de saint Augustin ; nulle autre part, dans le grand nombre d'écrits qu'il a composés, il ne s'en est servi, quoique l'occasion s'en présentât mille fois. Au lieu qu'il fait usage en quelques autres endroits des mots, *inseparabiliter, inseparabilis* (Lib. de Nat. et grat., cap. 51, n. 58 ; lib. de Præd. sanct., cap. 8, n. 13).

Tout cela ne serait point capable de former une démonstration, si, comme l'avancent les docteurs de Louvain, on trouve *inseparabiliter* dans tous les manuscrits du livre de la Correction et de la grâce. Se sont-ils figuré que, dans plus de dix éditions de saint Augustin qui ont précédé la leur, on a imprimé *inseparabiliter* contre la foi de tous les manuscrits ?

Augustin Dodo et Jean Amerbach, qui nous ont procuré les premières éditions de saint Augustin à Bâle, en 1495 et 1506, avaient-ils autre chose devant les yeux que des manuscrits du livre de la Correction et de la grâce, qui jusqu'alors n'avaient point encore été mis sous la presse ? Et si c'était là une faute qui eût échappé deux fois à Amerbach, et qui se fût encore glissée dans l'édition de Paris, 1515, Erasme, qui a fait la révision des manuscrits qu'Augustin Dodo avait rassemblés, et qui en a recherché de nouveaux quand il a présidé à l'édition faite à Bâle par Froben en 1528, ne l'aurait-il pas corrigée ?

Louis Miré et Jacques Hamer, dont on loue les travaux infatigables à déterrer, à feuilleter et à déchiffrer les anciens manuscrits, pour donner, comme ils ont fait, à Bâle en 1545, une édition plus correcte que celle d'Erasme, et le savant cordelier Florent Bourguin, qui a conduit l'édition de Paris faite par Bonhomme en 1541, ont-ils eu des raisons d'intérêt pour épargner l'*inseparabiliter*, telles qu'on en a

(1) Saint Augustin enseigne en mille endroits que Dieu est tout-puissant pour incliner où il veut le cœur de l'homme, mais l'exercice de cette toute-puissance il l'appelle persuasion, et jamais domina-

tion. On pourrait néanmoins, dans un bon sens et en s'expliquant, se servir de ce dernier terme, et alors il ne faudrait pas au moins se flatter de parler comme saint Augustin.

pu avoir dans la suite, pour ne lui faire aucune grâce?

Il en est de même de ceux qui ont présidé à deux autres éditions de Paris, faites par Gaillard et par Chevallon.

Lisez l'inscription du premier tome de l'édition faite à Venise en 1552 : *D. Aurelii Augustini Hippo-nensis episcopi omnium Operum tomus primus, ad fidem veterum exemplarium summa vigilantia repurgatorum a mendis innumeris, notata in contextu et margine suis signis veterum exemplorum lectione, ut optimo jure tantus Ecclesie doctor renatus videri possit.* Dans cette édition, où les différentes leçons qu'on a trouvées dans les anciens manuscrits sont marquées si exactement à la marge, l'*inseparabiliter* est dans le texte, et la marge dans cet endroit n'est chargée d'aucune autre leçon.

Enfin, Jean Goster et Martin Lipse donnèrent une nouvelle édition à Bâle en 1566; Jean Vlimmerius, une autre à Bâle en 1569, avec une fidélité et une exactitude qui leur a mérité de grands éloges. Leurs critiques ont été suivies dans celles qui furent imprimées à Paris par Guillaume Merlin et Sébastien Nivelle en 1571, et l'*inseparabiliter* a été conservé.

Tout ce grand nombre d'éditions, et par conséquent les manuscrits sur lesquels elles ont été faites, déposent pour l'*inseparabiliter*. Calvin lui-même, qui se serait mieux accommodé de l'*inseparabiliter* que de l'*inseparabiliter*, a été forcé d'admettre le dernier.

Ainsi Henri Gravius, celui des docteurs de Louvain qui fut particulièrement chargé de revoir et de mettre en état les livres de saint Augustin contre les pélagiens, osa le premier proscrire le mot *inseparabiliter* et lui substitua *inseparabiliter*. Peut-être n'y entendait-il pas finesse; il était pourtant, ainsi que la plupart de ses collègues, disciple de Baius.

Quoi qu'il en soit, ces messieurs firent valoir l'autorité des manuscrits qu'ils avaient entre les mains; ceux dont s'étaient servis autrefois Martin Lipse et les autres éditeurs flamands des ouvrages de saint Augustin, avaient, je ne sais comment, disparu. Si bien qu'après l'édition d'Anvers, que donnèrent les docteurs de Louvain en 1577, on s'en rapporta aveuglément à leur critique, et les éditions suivantes ne furent que des réimpressions de celle-ci: à Venise en 1584, à Cologne en 1616, à Paris en 1609, 1614, 1626, 1635, 1652. Ce qui n'a point empêché le P. Lensant, dominicain, de s'en tenir à l'ancienne leçon *inseparabiliter* dans ses Concordances augustiniennes imprimées en 1636, non plus que celui qui auparavant nous a donné l'édition particulière des ouvrages de saint Augustin contre les pélagiens en 1614.

Mais que prononcent là-dessus les RR. PP. Bénédictins? Ils se taisent, ils se contentent de mettre dans le texte du saint docteur la leçon qui a plu au docteur de Louvain, sans faire à ce sujet aucune remarque, sans citer aucun manuscrit, ni parler des différentes leçons; je n'ai garde de leur en faire un crime, la différence de ces deux mots ne me paraissait rien autrefois à moi-même.

Il me semble, dit le licencié, que vous vous êtes donné bien de la peine pour une chose qui ne la mérite pas, et qui m'a néanmoins fait plaisir, parce que vous avez fait l'énumération on la plus exacte que j'aie vue de toutes les éditions de saint Augustin: c'était apparemment là tout votre dessein: car pour ce qui est de ce point de critique, de quelle importance peut-il être? Pour moi, je pense que vous ne saurez en tirer que peu ou point d'avantage, quand vous viendriez à bout d'établir comme la bonne leçon le terme d'*inseparabiliter*. — Vous n'y prenez pas garde, repris-je, s'il faut lire *inseparabiliter*, il est démontré que le secours *quo* n'est pas une grâce passagère et actuelle, mais une grâce habituelle, qui est inséparable du prédestiné, lors même qu'il est en état de péché mortel et qu'il se livre aux plus affreux désor-

dres. Il arrive donc quelquefois que, durant un assez long temps, cette grâce suspend son efficacité au regard des bonnes œuvres, et se réduit à une providence, que les jansénistes qui nient la grâce suffisante doivent regarder alors comme purement extérieure. D'où il s'ensuit que c'est absolument et sans difficulté la grâce de prédestination, et que Jansénius ne peut plus faire aucun usage de la distinction des secours *quo* et *sine quo* non pour appuyer son système. Trouvez-vous que cela soit d'une médiocre importance? — Il se fait tard, me dit alors le licencié, mais je ne vous quitterai point, s'il vous plaît, que cette matière ne soit finie, et que vous n'ayez éclairci mes idées sur la nature de l'autre secours. Je me mis en devoir de le contenter et je continuai de la sorte.

Les jansénistes sont charmés qu'on leur accorde que le secours *sine quo* non est la grâce actuelle suffisante. Alors, d'un ton assuré, ils s'écrient: Il ne faut que lire saint Augustin; il décrit de telle sorte l'un et l'autre secours, que ne pas avouer qu'il attribue le secours *sine quo* non au seul état d'innocence, et le secours *quo* au seul état de la nature réparée, c'est nier qu'il fait jour en plein midi: car non-seulement le saint docteur distingue les secours propres des deux états, mais il rend raison pourquoi ces secours doivent être différents dans les deux états. Il convenait, dit-il, qu'Adam reçût un secours plus doux et plus gracieux, et que le nôtre fût plus efficace et plus puissant, parce qu'Adam était très-fort, et qu'il jouissait intérieurement d'une paix parfaite; au lieu que nous sommes très-faibles, et que nous avons à essayer des tentations très-considérables et en très-grand nombre (*Lib. de Corrept. et gratia, cap. 11, n. 30*). Et de là les jansénistes concluent qu'il n'y a point de grâces suffisantes dans notre état.

Mais ceux contre qui ils raisonnent prouvent d'ailleurs évidemment que saint Augustin a reconnu des grâces suffisantes dans notre état; et ils le prouvent par le livre même de la Correction et de la grâce, où le saint docteur assure qu'on a droit de dire encore à présent à un homme qui ne persévère point, que s'il voulait il persévérerait: *Justior enim videtur excusatio dicentium, Non accepimus audientium quam dicentium perseverantiam; quoniam potest dici: Homo, in eo quod audieras et teneras, in eo perseverares si velles; nullo autem modo dici potest, In eo quod non audieras, crederes si velles* (*Lib. de Corrept. et gratia, cap. 7, n. 14*).

Pour rendre nulle cette preuve, on a imaginé le commentaire suivant: *Si velles, id est si eadem voluntas maneret, ut dicit infra, n. 17, seu nisi voluntate mala id relinqueres quod tenebas*: comme s'il fallait donner au témoignage que je viens de citer le sens illusoire dont saint Augustin se moque avec raison dans le passage suivant: « Qui ne sait, dit-il, que la foi de Pierre périrait, s'il cessait d'avoir la volonté d'être fidèle? et qu'il persévérerait dans la foi, si cette même volonté lui demeurait? *Quis ignorat tunc fuisse perituram fidem Petri, si ea qua fidelis erat, voluntas ipsa deficeret, et permansuram, si eadem voluntas maneret* (*Ibid., cap. 8, n. 17*)? » Saint Augustin attribue et accorde à ses adversaires cette proposition, à cause de l'excès de vérité qui la rend ridicule; mais il n'était pas capable d'écrire sérieusement et de son chef rien de pareil.

Certes, il n'a pas tant de fois répété, en parlant de la chute d'Adam, *perseveraret si vellet*, pour avoir dans l'esprit un tout autre sens, en adressant dans le même ouvrage les mêmes paroles à un homme juste de notre état, qui vient à tomber; et il était trop sage pour prétendre que cet homme était inexorable de ne pas conserver une volonté dont il n'était pas le maître.

Voici néanmoins un texte qui paraît embarrassant, parce qu'il fait entendre que le pouvoir de persévérer n'est donné aux élus qu'avec la volonté efficace

de persévérer. *Tantum quippe Spiritu sancto accenditur voluntas eorum, ut ideo possint, quia sic volunt; ideo sic velint, quia Deus operatur ut velint* (*Ibid.*, cap. 12, n. 38). Mais il est clair que saint Augustin n'exclut pas un pouvoir antécédent à la volonté, quand de la volonté il conclut le pouvoir. Le but du saint docteur est uniquement de montrer que les élus ont un pouvoir spécial, et, pour parler ainsi, un pouvoir de faveur, qui vient de la prédestination gratuite de Dieu.

Il est donc constant que saint Augustin a reconnu des grâces suffisantes dans notre état. J'aurai peut-être occasion de vous produire là-dessus une abondance de preuves qui vous étonnera.

En attendant, concluons, non pas que le secours *sine quo non* se trouve dans notre état, mais que le secours *sine quo non* est tout autre chose que la grâce suffisante. Les jansénistes sont mortifiés qu'on prenne ce parti, ils en sont indignés, et ils répondent d'un ton aigrement moqueur : Qu'est-ce donc ? Est-ce un je ne sais quoi, dans saint Augustin, que le secours *sine quo non* ?

J'ai déjà dit que ce n'était point une grâce actuelle, mais habituelle; et je prononce sans balancer que, puisque saint Augustin compare le secours *sine quo non*, qu'Adam avait reçu de Dieu dans l'état d'innocence, avec le secours *quo*, que Dieu accorde aux prédestinés dans notre état, afin que la comparaison soit juste, le secours *sine quo non* doit être l'ordre de providence que Dieu gardait par rapport à Adam et aux anges, avant leur péché, dans la distribution des moyens de salut, comme le secours *quo* est l'ordre de providence que Dieu garde maintenant à l'égard des prédestinés.

Avant le péché, l'ordre de la divine providence, suivant la pensée de saint Augustin, consistait dans la seule largesse des dons surnaturels et des grâces actuelles, qui étaient nécessaires pour éviter le mal et pour faire le bien; mais les actions ni de l'homme ni de l'ange n'étaient point dirigées infailliblement à une heureuse fin. Ainsi la prédestination au salut et à la gloire n'était en soi que conditionnelle, et ne devenait absolue que dépendamment de la provision des mérites; et par conséquent la grâce de la pré-

A destination était abandonnée au libre arbitre, dont Dieu ne conduisait pas les démarches par une attention et une vigilance spéciale.

Maintenant, selon la doctrine du même saint Augustin, Dieu dirige infailliblement les prédestinés à une heureuse fin. Ainsi la prédestination au salut et à la gloire est absolue, indépendamment de la provision des mérites; et par conséquent le libre arbitre des prédestinés est confié à la grâce de la prédestination, il est gouverné par elle. Ce n'est pas à dire néanmoins que l'usage du libre arbitre ne contribue en aucune façon à l'affaire du salut, comme le veulent Calvin et Jansénius; mais c'est que les actions libres des prédestinés sont dirigées de telle sorte par la providence divine, qu'elles aboutissent infailliblement au salut. Avant le péché, une semblable direction n'avait point lieu, et tout se réduisait à la sage et libérale distribution des grâces.

J'ai ouï dire depuis à mon docteur que tout vrai augustinien (et il faisait hautement profession de l'être) ne pouvait se dispenser d'admettre ce système. Il estimait néanmoins que saint Thomas s'en était écarté, aussi bien que tous ceux qui emploient des raisons métaphysiques pour appuyer le sentiment de la prédestination antécédente et absolue au salut et à la gloire, parce qu'ils tiennent la même sorte de prédestination pour les deux états, ce qui est manifestement contraire à la doctrine de saint Augustin.

Au regard de ceux qui embrassent le sentiment de la prédestination conditionnelle pour l'un et l'autre état, il disait qu'en vain ils voudraient se flatter d'avoir saint Augustin de leur côté, et qu'il devrait bien leur suffire que le pape Innocent XII, dans un bref adressé à l'université de Louvain le 6 février 1694, eût appliqué à la question de la prédestination à la gloire ces paroles du pape saint Célestin : *Profundiores vero difficultioresque partes incurrentium questionum, quas latius pertractarunt, qui hæreticis resistunt, sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus astruere* (S. Cælestinus papa in epist. ad Gallos episcopos, cap. 15). A ces mots le licencié prit congé de moi, et promit de revenir le plus tôt qu'il lui serait possible.

SECONDE PARTIE.

La doctrine de la perfection de la justice est la véritable clef des ouvrages de saint Augustin contre les pélagiens.

Le licencié, étant revenu quelques jours après, me protesta que plus il méditait sur toutes les choses qu'il m'avait ouï dire, plus ses idées jansénistes se dissipaient; que néanmoins un scrupule considérable lui restait, fondé sur ce qu'une infinité de passages de saint Augustin expriment très-naturellement les dogmes de Jansénius, au lieu qu'il faut leur donner la torture pour les réduire au sens que nous appelons catholique.

On a tort, lui répondis-je, de recourir à une interprétation forcée pour expliquer ces passages. Mais au regard de ce que vous avancez, qu'ils expriment très-naturellement les dogmes de Jansénius, ils les expriment, disait mon docteur, comme dans le petit poème de Proba Falconia et quelques autres pareils centons, les vers de Virgile ou d'Homère expriment très-naturellement les circonstances de la vie et de la passion du Sauveur, auxquelles Virgile ni Homère n'ont jamais pensé. Le livre de Jansénius ne doit être regardé que comme un centon artificieux, où non-seulement les textes de saint Augustin sont détournés de la signification qu'ils ont

dans les ouvrages du saint docteur, mais sont même appliqués à des sujets tout différents.

Quel paradoxe! s'écria le licencié. — Il l'était pour moi comme pour vous, repartis-je, avant que je me fusse mis bien au fait sur ce qui concerne l'impeccance des pélagiens. Mon docteur m'engagea à l'étudier, sans trop me découvrir où me conduirait cette étude; et ce fut heureusement à me faire trouver la véritable clef des ouvrages de saint Augustin contre les pélagiens, que les hérétiques des derniers siècles ont tâché de faire disparaître.

I. De l'impeccance pélagienne.

On les a vus surtout diminuer avec affectation l'importance de ce dogme; et le P. Quesnel, dans ses Notes sur saint Léon, rapporte une opinion déjà établie par les soins de son parti, quand il écrit que l'hérésie pélagienne, dans sa première origine, se réduisait à deux points capitaux, savoir : à la négation du péché originel et de la nécessité de la grâce. Ces deux branches, ajoute-t-il, ont produit plusieurs petits rameaux, qui sont des questions moins consi-

dérables, comme, par exemple, si l'homme peut dans cette vie être sans péché. *Pelagiana hæresis duobus fere capitibus in suo ortu conclusa fuit, negatione scilicet peccati originalis et necessitatis gratiæ ad singulos actus : sed geminus ille ramus alios subinde emisit ramusculos seu quæstiones minus graves, qualis est an homo possit esse sine peccato* (Quesnel ad S. Leon. tom. 11, dissert. 3, n. 23).

C'est là contredire, ou du moins corriger saint Augustin, qui partout compte trois erreurs capitales du pélagianisme. *Tria sunt, ut scitis, quæ maxime adversus eos catholica defendit Ecclesia : quorum unum est, gratiam Dei non secundum merita nostra dari... : alterum est in quacunquæ justitia sine qualibuscunquæ peccatis in hoc corruptibili corpore neminem vivere : tertium est obnoxium nasci hominem peccato primi hominis* (4). Je puis vous faire voir quantité d'autres passages semblables, où saint Augustin met ces trois erreurs de niveau; jamais il ne se borne à en rapporter deux toutes seules, il n'omet nulle part l'impeccance.

Outre cela, Quesnel dément l'histoire, en assurant que la controverse de l'impeccance ne fut point agitée dans les premiers temps du pélagianisme. Car l'an 412, lorsque saint Jérôme et saint Augustin n'avaient encore rien écrit contre les pélagiens, Paulin, accusateur de Célestius, reprocha à cet hérésiarque, dans le sixième article de la requête qu'il présenta contre lui au concile de Carthage, d'avoir enseigné que même avant la venue du Seigneur on vit des hommes exempts de péché. *Quod et ante adventum Domini homines fuerunt impeccabiles, id est sine peccato* (Commoitorio altero Marii Mercat. contra Pelagianos). Et Paul Orose assure que le même concile de Carthage détesta cette proposition, *hominem posse esse sine peccato, et mandata Dei facile custodire si velit* (Paul. Oros. lib. Apolog. cap. 2) : ce qui fait juger avec raison aux RR. PP. Bénédictins qu'elle a été retranchée du sixième article de la requête de Paulin, dont elle faisait partie, comme le corollaire de l'autre proposition. Une troisième fausseté que Quesnel avance, est que le dogme de l'impeccance fut une suite ou un rejeton des erreurs pélagiennes plus considérables. C'est au contraire la source et l'origine de tout le pélagianisme.

Peut-on en douter, quand on voit saint Jérôme ne désigner cette hérésie que par le dogme de l'impeccance? *Hæresis Pythagoræ et Zenonis ἀκαθάρσις καὶ ἀναμαρτησίας cepit reviviscere* (S. Hieron. in præf. lib. iv in Jerem.) ; quand on le voit n'attaquer presque que cette seule erreur dans ses trois Dialogues contre les pélagiens? Il n'y a qu'à lire ces Dialogues, ou du moins l'une des deux analyses que les RR. PP. Bénédictins en ont données au public (in edit. Opp. Hieron., et in præf. ad t. X August., n. 9) pour être convaincu que l'impeccance est la première et la principale idée du pélagianisme que saint Jérôme s'était faite. En plus d'un endroit il représente cette même doctrine de l'impeccance comme venue immédiatement de la philosophie païenne : *Philosophi patriarchæ hæreticorum Ecclesiæ puritatem perversa maculaverunt doctrina* (S. Hieronymus in epist. ad Ctesiphontem).

On sait à quelle perfection chimérique de mœurs les sages de la gentilité se flattaient de pouvoir atteindre, et qu'ils attribuaient à la raison humaine tant de forces naturelles, qu'elle se suffit à elle-même pour ne jamais se démentir, pour ne jamais faillir. Pélagé s'entêta de leurs orgueilleuses maximes, et sa première erreur fut que l'homme avait dans le propre fonds de sa nature raisonnable le pouvoir de se garantir de tout péché. De là il conclut à nier l'infirmité et la faiblesse où le genre hu-

main était tombé après la chute d'Adam, à nier le péché original et la nécessité de la grâce. Voilà, pour ainsi parler, la généalogie des erreurs pélagiennes. Voilà pourquoi saint Jérôme regarde l'impeccance comme la racine et le principe dont elles sont toutes sorties.

Jansénius lui-même n'a pu s'empêcher de rendre ici témoignage à la vérité : il dit en termes exprès que l'impeccance est le premier dogme par la prédication duquel Pélagé commença à troubler l'Eglise, et que ce fut la nécessité de défendre ce premier dogme qui le précipita dans les autres erreurs. La raison qu'il en apporte est que saint Jérôme et saint Augustin, dans leurs premiers écrits contre les Pélagiens, attaquent l'impeccance comme le principal dogme de ces hérétiques. *Primum dogma, cujus prædicatione Pelagius turbare cepit Ecclesiam, tuendique necessitate in cæteros errores videtur esse præcipitatus, fuit illud de assequenda perfectione justitiæ usque ad impeccantiam et apathiam. Hoc enim velut præcipuum in primis suis lucubrationibus Hieronymus et Augustinus exagitant* (Jans. tom. I, lib. vi, cap. 18, p. 377).

Mais Jansénius à cette occasion (Tom. I, lib. iv, cap. 19, p. 227) fait une mauvaise chicane à saint Jérôme, qu'il accuse de n'avoir mis aucune différence entre ne pouvoir pas pécher, *non posse peccare*, et pouvoir ne pas pécher, *posse non peccare*; comme si le saint docteur confondait véritablement l'erreur de Jovinien sur l'impeccabilité des justes, avec l'erreur de Pélagé sur l'impeccance, parce qu'il apostrophe ainsi ce dernier : *Joviniani secunda quæstio tui ingenii disciplina est, etc., ejus, o Pelagi, a te nunc hæresis suscitatur* (S. Hieron. in epist. ad Ctesiphontem et in præfatio Dialogi, t. IV, nov. edit., pp. 477, 484).

Quiconque se donnera la peine de comparer la différente manière dont saint Jérôme combat l'impeccabilité de Jovinien dans le second livre de l'ouvrage qu'il a composé contre cet hérétique, et l'impeccance de Pélagé dans les trois livres de son Dialogue contre les pélagiens, ne trouvera point supportable cette critique de Jansénius. Le saint docteur a prétendu seulement que l'erreur de Pélagé était contenue dans celle de Jovinien, et qu'à cet égard l'une n'était pas distinguée de l'autre; son but a été de montrer que ces deux hérésies tendaient à détruire un même dogme de foi, et que par conséquent elles devaient être enveloppées dans la même censure.

Ce qu'il y a en ceci de remarquable, c'est que les disciples de Jansénius font, à l'exemple de leur maître, une pareille querelle aux théologiens catholiques, qui, sachant fort bien que les hérésies de Calvin et de Jansénius sur l'impossibilité des commandements de Dieu ne sont pas une erreur unique, semblent quelquefois ne mettre entre elles aucune distinction, et ne craignent point d'assurer que les mêmes décrets de l'Eglise, qui ont anathématisé l'opinion de Calvin, ont pros crit celle de Jansénius, par la raison que l'une renferme l'autre, et qu'elles conspirent ensemble à ruiner un même dogme de la foi; car Jansénius et Calvin attaquent ce même dogme, qu'on ne peut mériter ni démériter sans liberté, comme Pélagé et Jovinien attaquaient ce même dogme, que par le péché du premier homme le genre humain est tombé dans l'infirmité et dans la faiblesse. Le parallèle est parfait : ce que Pélagé est à Jovinien, Jansénius l'est à Calvin.

Je redoublai mon application pour éclaircir la nature de l'impeccance pélagienne, et je crus la peindre de ses véritables et propres traits en la décrivant de cette manière.

(1) S. Aug. lib. de Dono persever. cap. 2, n. 4, et alibi, ut lib. III ad Bonif. cap. 8, n. 24, et lib. IV, cap. 7, n. 49, et cap. 12, n. 33. Lib. III contra Jul. cap. 4, n. 2.

Lib. de Hæresibus, n. 88. Epist. 176, n. 2. Lib. IV de Civit. Dei, cap. 9, n. 4, etc.

Les pélagiens se persuadaient qu'il était au pouvoir de l'homme non-seulement de refuser son consentement au péché, mais encore de ne rien éprouver en soi-même de déréglé, de ne sentir aucune répugnance au devoir, aucune révolte intérieure contre la loi, d'écarter jusqu'au moindre trouble qui affaiblit ou qui étonne la raison, de se délivrer de toute tentation intérieure, de toute inclination contraire à la parfaite justice, de tenir dans l'ordre toutes les actions, les perceptions et les mouvements de son âme, en sorte que la lumière de l'esprit ne fût pas un seul moment éclipsée par le plus léger nuage d'erreur, et que le cœur se portât toujours sans peine vers le bien; et de se défaire de tout principe de cupidité et de convoitise, de tout penchant vers le mal même involontaire; en un mot d'éteindre absolument toute semence de vice, tout sentiment indélébile de la concupiscence, que la raison désapprouve et qui la prévient.

C'est l'apathie des stoïciens, dit saint Jérôme; et qui ne sait que l'apathie des stoïciens était l'abolition et le retranchement de toute passion? Ces faux-sages se vantaient d'être les dieux souverains du petit monde de leurs personnes, et aussi maîtres des mouvements de leur âme, que Jupiter passait pour être maître des agitations qui s'excitent dans l'univers. Le saint docteur reproche une semblable présomption aux pélagiens. « Peut-on se figurer une plus grande témérité, s'écrie-t-il, que de s'arroguer, je ne dis pas la ressemblance, mais l'égalité avec Dieu, et de renfermer dans une courte sentence toutes les sortes de venins que les hérétiques ont puisés comme à leur source dans la doctrine des philosophes, surtout dans celle de Pythagore et de Zénon, chef des stoïciens? Car ces nouveaux sectaires assurent qu'on peut extirper de l'âme les passions, et que par la méditation et l'exercice continu de la vertu tout homme viendra à bout, s'il veut, d'en arracher jusqu'à la moindre racine et la dernière fibre des vices: *Quæ enim potest alia major esse temeritas, quam Dei sibi non dicam similitudinem, sed æqualitatem vindicare, et brevi sententia omnium hæreticorum venena complecti, quæ de philosophorum, et maxime Pythagoræ et Zenonis principis Stoicorum fonte manarint? Illi enim, quæ Græce πᾶθη, nos perturbationes possumus dicere.... asserunt extirpari posse de mentibus, et nullam fibræ radicemque virtutum in homine omnino residere meditatione et assidua exercitatione virtutum (S. Hier., epist. ad Ctesiph., initio).* »

Saint Augustin fait en une infinité d'endroits le même reproche aux pélagiens. Après avoir employé un long passage de saint Ambroise, où il est marqué que l'appât des convoitises terrestres se glisse souvent dans notre âme, et qu'un débordement de vanités, qui s'épanche sur toutes ses facultés, la saisit et l'occupe; qu'il est difficile à l'homme de se défendre de cette importune nécessité, et qu'il lui est impossible de s'en dépouiller entièrement et absolument; que la domination parfaite de notre cœur ne nous est pas donnée, et que les pensées qui nous surprennent et nous appliquent sans notre aveu à mille objets, jettent la confusion et le trouble dans toutes nos puissances spirituelles, il adresse ensuite ces paroles à Julien: « Si vous n'éprouvez point une telle misère, pardonnez-nous, nous ne vous en croyons point sur votre témoignage; mais nous reconnaissons dans ce texte de saint Ambroise, comme dans un miroir, l'infirmité commune à tous les hommes; nous la reconnaissons, dis-je, pourvu toutefois que nous fassions quelques progrès dans la vertu. S'il arrive quelquefois que nous ayons la simplicité d'ajouter foi à vos discours, et de vous dire: priez pour nous, afin que Dieu nous fasse la grâce de jouir du même avantage que vous, et de n'être plus sujets à la guerre intestine que nous livrent nos passions; nous vous trouvons

enflés d'une sagesse si altière, que vous osez nous répondre non-seulement que vous ne souffrez rien de tout cela, mais encore qu'il est au pouvoir de tout homme de n'en rien souffrir, et qu'il n'est nullement besoin d'implorer à cet effet le secours de Dieu: *Hæc si vos non patimini, ignoscite, non vobis credimus, sed in his potius sancti Ambrosii verbis quoddam speculum, et hoc si proficimus, communis humanæ infirmitatis agnoscimus. Vobis autem si credamus et dicamus, Orate pro nobis, ut nec nos ista patiamur; ita vos invenimus elatos et alta sapientes, ut respondeatis nobis, non solum ista vos non pati, verum etiam in hominis esse potestate ne ista patiat, nec esse causam cur ad hoc Dei peccatorum adiutorium (Lib. II contra Jul., cap. 8, n. 23).* Et ailleurs, ayant opposé à l'impeccance pélagienne ce passage du livre de la Sagesse, *Corpus enim quod corrumpitur aggravat animam, et terrena habitatio deprimit sensum multa cogitantem (Sap. IX, 15)*, il apostrophe ainsi Julien: « Pour vous, comme placé dans le ciel, et jouissant déjà avec les anges du don de l'immortalité, vous vous jouez de ces paroles qui marquent l'infirmité et la mortalité de notre condition: *Sed tu tanquam in celo jam inter angelos immortaliter habitans, verba infirmitatis et mortalitatis irrides (Lib. V. contra Jul., cap. 13, n. 40).* » Je pourrais ajouter beaucoup d'autres témoignages des deux saints docteurs, et citer de plus Orose, le pape Gélase, Photius, etc.

Le licencié avait peine à s'accorder avec moi sur cet article. Jamais en théologie, dit-il, on n'a eu une pareille idée de l'impeccance pélagienne. Jamais on n'a attribué aux pélagiens la folie de prétendre que l'homme tel qu'il est en cette vie et dans notre état fût tout à fait maître de ses premiers mouvements. — Je le vois bien, répondis-je, il vous faut une autorité irréfutable, et sur ce point vous acquiescerez sans doute à celle de Jansénius, qui non-seulement admet la vérité de ce que j'avance, mais la prouve par les mêmes textes de saint Jérôme et de saint Augustin que j'ai allégués, et par d'autres encore.

Je ne vous dissimulerai pourtant pas que cet auteur insinué artificieusement, contre les témoignages évidents de ces saints docteurs, qu'on doit distinguer l'apathie de l'impeccance. Son dessein était de ne plus dire un seul mot de la première dans tout le reste de son ouvrage, et d'abuser des textes de saint Augustin qui regardent le péché contraire à l'apathie et à la perfection de la justice, pour les entendre du péché contraire à l'action de la justice. Ces deux sortes de péché, dont je parlerai bientôt, reconnus et définis exactement par saint Augustin, détruisent la distinction de l'apathie et de l'impeccance, que fait Jansénius, sans avertir son lecteur d'y prendre garde.

Quoi qu'il en soit, il est toujours sûr que Jansénius compte l'apathie parmi les erreurs des pélagiens, et la description qu'il en donne est toute semblable à la mienne. *Ex hac non peccandi facilitate ad asserendam ἀπαθίαν (Pelagian) progrediuntur, quo nomine nihil aliud significatur, quam perturbationum quibus animus humanus inquietari solet seu passionum impossibilitas: Æmirum ut non tantum fracto impetu reguntur, sed etiam funditus extirpentur, vel ita certe domentur rationis freno, ut nunquam homine commoveantur invito (Jans., tom. I, lib. IV, cap. 49, initio).*

Mais comme j'ai besoin de m'appuyer des pensées et des expressions de saint Jérôme en quelques articles importants, je me hâte d'établir entièrement l'autorité de ce Père, que Jansénius ose taxer de n'avoir pas trop bien compris les sentiments des pélagiens: *Minus accurate videtur divus Hieronymus in ipsis initiis nascentis hæresis sensum eorum latebrasque penetrasse (Jans., ibid., p. 227).*

Juste Lipse l'accuse de s'être trompé en disant que les pélagiens avaient emprunté leur dogme de l'impeccance non-seulement des stoïciens, mais en-

core des pythagoriciens. Ce qui fait que Jansénius ne paraît pas trop compter sur le témoignage du saint docteur, en craignant d'assurer qu'il faille mettre Pythagore au nombre de ceux des philosophes païens qui ont enseigné le dogme de l'impeccance : *Quibus addit Pythagoram sanctus Hieronymus (Jans. ibid.)*. Comment saint Jérôme aurait-il pu se tromper au regard des pythagoriciens ? Dans sa lettre à Clésiphon, il se plaint que Rufin d'Aquilée a supposé à saint Xiste, pape et martyr, le livre d'un certain Xiste, philosophe païen de la secte de pythagore ; et il ajoute en apostrophant les pélagiens : « C'est de ce livre que vous employez quantité de témoignages pour combattre la doctrine de l'Eglise : *Librum Xisti Pythagorici hominis absque Christo atque ethnici immutato nomine Xisti martyris et Romanæ Ecclesiæ episcopi prænotavit..... Unde et vos plurima contra Ecclesiam usurpatis testimonia (Epist. ad Ctesiph., tom. IV, nov. edit., p. 476)*. Saint Jérôme eût-il parlé de la sorte aux pélagiens, si le fait n'eût été constant ?

Il est même attesté par saint Augustin, qui avoue franchement qu'il avait été pris à l'imposture de Rufin, et que, croyant ce livre véritablement de saint Xiste, et non pas de Xiste le pythagoricien, il avait essayé de donner un sens catholique à un passage que Pélagé en avait tiré pour confirmer son hérésie : *Verba quedam velut Xisti Romani episcopi et martyris Pelagius posuit, sic defendi, tanquam revera Xisti essent, id enim putaveram : sed postea legi Xisti philosophi esse, non Xisti Christiani (Lib. II Retract., cap. 42 ; lib. de Nat. et grat., cap. 64, n. 77)*. Et que contenait ce passage ? Il exprimait purement et simplement le dogme de l'impeccance : *Quia libertatem arbitrii permisit hominibus Deus, ut puri et sine peccato viventes similes fiant Deo (Just. Lips., Manud. ad Stoic. discipl., lib. III, diss. 7)*. Pélagé et les pélagiens savaient apparemment mieux que Juste Lipse où était la source de leur doctrine.

De quel poids maintenant sont les raisons de ce critique ? Selon lui, parmi les disciples de Pythagore il y en a qui ont rejeté le dogme de l'impeccance ou de l'apathie, et il y en a d'autres qui l'ont admis. Mais ces derniers, ajoute-t-il, abandonnaient en ce point les principes de Pythagore, pour s'attacher à la doctrine de Stilpon, maître de Zénon. Cependant Pythagore n'a-t-il pas enseigné que l'âme humaine était une portion de la substance divine, et qu'elle était entièrement égale à Dieu ? *Divine particulam auræ, dit Horace, qui, de l'aveu de tous ses commentateurs, adopte en cet endroit le système des pythagoriciens. Et delà n'est-il pas naturel de conclure que, bien que pour l'ordinaire l'âme, oubliant sa céleste origine, se déshonorât par quelque souillure, néanmoins, en se rappelant la noblesse de son être, elle pouvait se rendre aussi pure et devenir aussi inaccessible au péché que Dieu même, et par conséquent se mettre à l'abri de tout trouble et de toute tentation ?*

Si l'est donc incontestable que de ce même principe des pythagoriciens les pélagiens tiraient cette même conséquence, peut-on douter que la pensée de Juste Lipse ne soit fautive ? Car, au rebours de ce qu'il avance, il faudra convenir que ceux des disciples de Pythagore qui rejetaient le dogme de l'impeccance, abandonnaient en ce point les principes de leur maître ; et que ceux qui admettaient ce dogme, comme les pélagiens, s'attachaient exactement aux principes de la secte pythagoricienne. Or saint Augustin témoigne que Pélagé raisonnait ainsi : « Si notre âme ne peut pas être sans péché, Dieu même est donc sujet au péché, puisqu'une partie de la substance divine, c'est-à-dire notre âme, ne peut absolument se garantir du péché : *Si anima non potest esse sine peccato, ergo et Deus subjacet peccato, ejus pars, hoc est anima, peccato obnoxia est (S. Aug., lib. de Gestis Pelagii, cap. 18, n. 42) ;* » et

A plus bas, après avoir rapporté quelques paroles de Célestius, il ajoute qu'au sentiment de cet hérésiarque notre âme et Dieu sont une même chose, et que notre âme est une partie de la Divinité : *Tantumquam ejusdem naturæ animam et Deum, et partem Dei animam esse dixerit (Ibid., cap. 35, n. 65)*.

Après tout, Jansénius ne dispute point là-dessus, et il ne prend point ouvertement le parti de Juste Lipse. C'est principalement en ce qui concerne l'affinité de l'origénisme avec le pélagianisme qu'il attaque saint Jérôme. Il ne fait pourtant pas difficulté de croire, sur la parole du saint docteur, qu'Origène avait insinué dans ses écrits le dogme de l'impeccance : *Et Origines ecclesiasticæ veritati in Stromatibus suis miscere conatur (S. Hieron. præmio Dial., tom. IV, nov. edit., p. 484)*. En effet, à quel dessein Rufin d'Aquilée, par une insigne fourberie, aurait-il substitué au nom de Xiste le pythagoricien celui de saint Xiste, pape et martyr, à la tête d'un ouvrage, qui dans la suite a pu fournir des armes aux pélagiens pour défendre le dogme de l'impeccance ? Ne sait-on pas que Rufin d'Aquilée n'est fameux dans l'histoire de l'Eglise que par son attachement à la doctrine d'Origène, et qu'il tenta toute sorte de voies afin de la mettre en crédit ? Le dogme de l'impeccance était donc une branche de l'origénisme : *Origenis ramusculus est (Epist. ad Ctesiph., tom. IV nov. edit., p. 477)*.

Mais, dit Jansénius, saint Jérôme est allé trop loin, et faute d'entendre les termes, ou confondant ensemble deux erreurs bien différentes, il a attribué à Origène non-seulement l'impeccance de Pélagé, mais encore l'impeccabilité de Jovinien, qui est un dogme opposé directement à tous les points sur lesquels e-t appuyé et roule le système de l'origénisme : *Capitaliter ipsis cardinibus Origenicæ doctrinæ contrarium (Jans., tom. I, lib. IV, cap. 19, p. 227)*.

Voilà qui est merveilleux : au XVII^e siècle on a mieux connu tous les points sur lesquels est appuyé et roule le système de l'origénisme, qu'au commencement du V^e siècle. Le fin de cette ancienne hérésie a été découvert par Jansénius ; et, avec bien plus de secours pour le pénétrer, saint Jérôme ne l'a point aperçu. Il avait pourtant lu un bien plus grand nombre des écrits d'Origène qu'il n'en a pu parvenir jusqu'à ces derniers temps, et il aurait lieu de se plaindre de ce que Jansénius lui fait ici son procès, sans avoir en main la meilleure partie des pièces. Mais il en reste assez pour montrer que ce grand homme n'était pas visionnaire, et qu'il avait dans l'esprit quelque endroit des ouvrages d'Origène, quand il a dit si affirmativement et si précisément : *Illud autem Origenis proprium est, impossibile esse humanam, a principio usque ad mortem non peccare naturam ; et rursus esse possibile, cum se aliquis ad meliora converterit, ad tantam fortitudinem pervenire, ut ultra peccare non possit (S. Hier. in præm. Dialogi, tom. IV nov. edit., p. 489)*.

Écoutez pourtant Jansénius, qui veut entrer en preuve contre saint Jérôme. « Rien, dit-il, n'est plus certainement affirmé, plus constamment établi, plus souvent inculqué par Origène, que l'indifférence inamissible de la volonté, qui fait qu'une créature raisonnable est toujours la maîtresse de tourner son libre arbitre vers le bien ou vers le mal ; jusque-là que sur ce seul principe il a fabriqué la circulation perpétuelle qu'il admet dans l'état des bienheureux et celui des damnés, suivant laquelle les démons sont sans cesse changés en anges, et les anges en démons (Jans., ibid.) » Comment accorder cela avec l'impeccabilité de Jovinien ?

Si Jansénius n'avait pas été de si mauvaise humeur contre la liberté d'indifférence, il ne l'aurait pas calomniée de la sorte, car elle est certainement fort innocente de l'impie et chimérique circulation d'Origène. Point d'équivoque : il est faux qu'Origène ait cru la liberté d'indifférence inamissible quant à

l'usage et l'exercice, ce qui suffit pour l'impeccabilité. Il a même enseigné en plusieurs endroits que les bienheureux étaient impeccables, et la raison qu'il en apporte avec les réflexions dont il l'accompagne, démontre qu'il a cru qu'on pouvait en cette vie même parvenir à un état d'impeccabilité. « Ce qui dans le siècle futur, dit-il (*Lib. v in Rom. vi, sub fin.*), doit empêcher le libre arbitre de tomber dans le péché, l'Apôtre nous l'apprend par ce peu de paroles : *La charité ne tombe jamais (I Cor. xiii, 8)* : il n'a point d'autre raison d'assurer que la charité est au-dessus de la foi et de l'espérance, que parce que la charité seule donne le privilège de ne pouvoir plus jamais pécher. Si l'homme est une fois monté à un tel degré de perfection, qu'il aime Dieu de tout son cœur, de toute son âme et de toutes ses forces, et son prochain comme soi-même, le péché peut-il avoir lieu?... Voilà pourquoi saint Jean dit entre autres choses de la charité, que celui qui demeure en elle demeure en Dieu. Il est donc incontestable que la charité, qui est la plus grande de toutes les vertus, préservera toute créature de tomber, lorsque Dieu sera tout en toutes choses, car l'Apôtre était monté à ce degré de perfection; et, s'y étant déjà bien établi, il disait avec confiance : *Qui nous séparera de la charité de Dieu, qui est en Jésus-Christ, etc.*? De là on montre évidemment que si toutes les choses dont l'Apôtre fait le dénombrement ne peuvent nous séparer de la charité de Dieu quand nous sommes montés à ce comble de perfection, à plus forte raison le libre arbitre ne pourra nous en séparer. »

Je sais que nous n'avons de cet ouvrage d'Origène qu'une traduction infidèle, comme il paraît par les vrais fragments qui nous en restent, et qu'elle est faussement attribuée à saint Jérôme : car Rufin en est l'auteur, comme Erasme, M. Huet et tous les savants en conviennent. Mais certainement Rufin, origéniste zélé et instruit, n'aura point attribué à son maître une erreur qui ne cadrât point avec le système général de l'origénisme. Il faut donc chercher ailleurs le principe qui a engagé Origène à imaginer la circulation des damnés et des sauvés. Cela ne nous intéresse pas maintenant; il suffit de remarquer ce qui a trompé Jansénius : c'est qu'Origène à la vérité prétend que les démons pourront se convertir un jour, et les bons anges se pervertir par la faculté du libre arbitre, dont le fond ne leur est point ôté; mais il ne prétend pas que l'usage de cette faculté pour le bien et pour le mal leur soit rendu avant le temps marqué pour la récompense des uns et le supplice des autres. Je m'étonne que M. Huet n'y ait pas pensé.

Voilà qui est à merveille, dit le licencié : Je conçois que Jansénius aurait bien pu se dispenser de critiquer saint Jérôme, mais j'attends avec une extrême impatience quelle liaison peut avoir la notion de l'impeccance pélagienne, que vous avez tout à l'heure expliquée et si bien prouvée, avec la promesse dont vous n'avez flâté de me donner la vraie clef des ouvrages de saint Augustin contre les pélagiens.

Vous allez, dis-je, commencer à la saisir, cette clef précieuse. Car de la notion de l'impeccance que j'ai établie, il s'ensuit évidemment que, dans le langage de saint Augustin et de saint Jérôme, être sans péché, c'est être exempt de tout péché non-seulement formel, mais matériel, de tout mouvement, de tout sentiment déréglé de la concupiscence même involontaire et indélébile, de toute tentation intérieure, de tout penchant qui nous porte vers le mal, et de toute ignorance, de toute surprise qui nous engage et nous expose à le commettre. En combattant l'impeccance pélagienne, ils en adoptaient la notion et la prenaient dans toute son étendue. Cela est sans difficulté, et de plus par combien de textes de saint Augustin puis-je te vérifier! Ils sont très et

en si grand nombre, que quand même les propres caractères de l'impeccance pélagienne seraient d'ailleurs ignorés, on les reconnaîtrait sans peine à la manière dont saint Augustin combat cette erreur. Je m'abstiens maintenant de vous rapporter aucun des passages dont je parle; j'aurai occasion dans la suite de vous en produire assez pour faire évanouir le plus léger doute sur ce point.

Mais avant que d'aller plus loin, il faut connaître exactement quelle censure saint Augustin portait de l'impeccance pélagienne, qu'il appelait, comme je l'ai remarqué ailleurs, la perfection de la justice. Pour cela réduisons avec le saint docteur à des termes précis l'erreur des pélagiens à cet égard. « Ils croient, dit-il, que la volonté humaine peut parvenir à la perfection de la justice sans le secours de Dieu et par leurs propres forces : *Potant sine adjutorio Dei per se ipsam vim voluntatis humanæ vel justitiam posse perficere (Lib. de Spir. et lit., cap. 2, n. 4)*. »

Ces paroles renferment deux propositions qu'on ne doit pas confondre, savoir : 1° que la volonté humaine pouvait parvenir en cette vie à la perfection de la justice; 2° qu'elle pouvait y parvenir par ses propres forces et sans le secours de Dieu. Saint Augustin condamnait la seconde proposition comme une horrible et détestable hérésie; pour la première, il la traitait de fautive et de téméraire, sur laquelle néanmoins il n'était pas à propos de chicaner les pélagiens, pourvu qu'ils confessassent la nécessité de la grâce de Dieu. « Vous êtes trop empressés, dit-il à Julien; vous voulez que l'homme puisse être parfait ici-bas; plutôt à Dieu qu'en cela vous reconnaissez au moins le don de Dieu! *Sed vos festinatis, hic vultis hominem perfici, atque utinam Dei dono (Lib. II contre Jul., cap. 8, n. 25)*. » Et ailleurs il déclare qu'il ne se met pas trop en peine s'il s'est jamais trouvé, ou s'il se trouve, ou s'il pourrait se trouver un jour quelque personne qui soit parvenue à la perfection de la justice; d'autant qu'il ne doit point porter l'excès de la dispute jusqu'à entreprendre de discuter quand, ou en quel lieu, et dans quelle personne peut se rencontrer un avantage qu'il avoue et qu'il soutient être possible, si la volonté humaine est aidée de la grâce de Dieu : *Neque illud nimis curo, utrum fuerint, vel sint, vel esse possint, qui perfectam, cui nihil addendum esset, haberint, vel habeant, vel habituri sint charitatem : ipsa est enim verissima, plenissima, perfectissimaque justitia. Quoniam id quod voluntate hominis adjuncta per gratiam Dei fieri posse confiteor et defendi, quando, vel ubi, vel in quo fiat, nimum certare non debeo (Lib. de Nat. et grat., cap. 42, n. 49. Ibid., cap. 68, n. 82. In fine lib. de Perfectione justitiæ). Il fait en plusieurs endroits la même déclaration.*

Mais rien ne m'arrête plus à présent, et je vais remplir votre attente. Comme mes études m'avaient amené au point où nous en sommes, le désir de m'en faciliter la suite me fit aller pour la dernière fois trouver mon docteur. Dès qu'il m'aperçut : Eh bien! me dit-il, avez-vous enfin découvert quel précepte, dans le sens de saint Augustin, nous est impossible? Quelle sorte de péché nous est devenu nécessaire depuis la chute d'Adam, et est attaché à l'ignorance invincible et à tous ses effets? Quelle sorte de liberté nous avons perdue? Quelle espèce de grâce est irrésistible de sa nature et nous est ordinairement refusée? Le dogme de l'impeccance pélagienne, bien entendu, vous a sans doute mis au fait de toutes ces questions, et vous en a représenté l'objet aussi différent dans les écrits de l'Augustin d'Ypres et dans ceux de l'Augustin d'hippone, que la nuit l'est du jour.

Je n'en demandai pas davantage. Une soudaine lumière se répandit dans mon esprit; et je ne différai qu'autant que la bienséance demandait à m'en retourner au plus vite pour examiner ces questions.

II. Quels préceptes, dans le sens de saint Augustin, nous sont impossibles.

M'étant mis à confronter ensemble tous les endroits de saint Augustin où il est parlé de préceptes, je tombai sur ces paroles : *Aliud est implere quod præceptum est, Non concupiscas; et aliud per quendam abstinentiæ conatum saltem id agere quod iem scriptum est, Post concupiscentias tuas non eas..... Facere est ergo iustitiam in vero Dei cultu cum interno concupiscentiæ malo interna conflictatione pugnare; perficere autem omnino adversarium non habere* (Lib. de Nat. et grat., cap. 63, n. 72). On voit ici évidemment que par le mot de perfection de la justice saint Augustin veut signifier une manière d'agir tout à fait conforme à l'ordre et à la paix que Dieu avait établis dans les facultés de notre âme avant la chute du premier homme.

Mais, ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que le saint docteur distingue deux préceptes, l'un qui nous oblige à l'action de la justice (*facere iustitiam*), l'autre qui nous prescrit la perfection de la justice (*perficere iustitiam*). Et il déclare que la perfection de la justice consiste à faire le bien sans opposition et sans combat (*omnino adversarium non habere*), au lieu que l'action de la justice consiste à faire le bien en combattant et en résistant (*interna conflictatione pugnare*). Il enseigne en une infinité d'autres endroits que pour l'action de la justice il ne faut que réprimer les saillies de la concupiscence, mais que pour la perfection de la justice il faut une extinction entière de la concupiscence. Vous vous contenterez des deux passages suivants

En expliquant ces paroles de saint Paul qui lui ont fourni l'expression même de la perfection de la justice, il fait cette réflexion : *Non ait, Non mihi adjacet facere, sed, Non mihi adjacet perficere : quæ est perfectio boni, nisi consumptio et finis mali? quæ est autem consumptio mali, nisi quod lex dicit, Non concupiscas? Omnino non concupiscere perfectio boni est, qui consumptio mali est. Hoc dicebat ille, Perficere bonum non mihi adjacet, quia non poterat facere et non concupisceret, faciebat tantum ut concupiscentiam frenaret, ut concupiscentiæ non consentiret, ut concupiscentiæ membra ad satellitium non præberet. Perficere ergo, inquit, bonum non mihi adjacet, non possum implere quod dictum est, Non concupiscas : quid ergo opus est ut impleas? Post concupiscentias tuas non eas* (Tract. 41 in Joan., n. 12). L'autre passage est plus court : *Perfectio quippe boni est, ut nec ipsa concupiscentia peccasti in homine, cui quidem quando bene vivitur non consentit voluntas, verumtamen non perficit bonum : quia inest adhuc concupiscentia, cui repugnat voluntas* (Lib. 1 Retract., cap. 15, n. 2). Saint Augustin se trouva engagé à distinguer ces deux préceptes par le tout dont il jugea à propos d'user en répondant aux pélagiens, qui lui alléguaient que l'impeccance et la perfection de la justice étaient possibles en cette vie, puisqu'elles étaient commandées.

Il prit le parti de ne point nier qu'il y eût un précepte de la perfection de la justice, et d'avouer que deux autres préceptes y étaient contenus, l'un affirmatif, *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota mente tua*; l'autre négatif, *Non concupiscas*. Il soutint donc que non-seulement ni l'un ni l'autre de ces préceptes ne pouvaient être accomplis par les seules forces de la nature, mais encore qu'ils ne seraient jamais accomplis en cette vie, même par les forces de la grâce, ou, ce qui est la même chose, que Dieu refusait en cette vie la grâce nécessaire pour accomplir ces deux préceptes. Voici comme il s'explique en général sur le précepte de la perfection de la justice : *Non utrum præceptum sit quarimus, quod valde manifestum est; sed hoc ipsum, quod præceptum esse constat, utrum in corpore mortis hujus possit impleri, ubi caro concu-*

piat adversus spiritum, et spiritus adversus carnem, ut non ea quæ volumus faciamus (Lib. de Perf. just., cap. 8, n. 17).

Il prouve l'existence de ce précepte, quant à sa partie affirmative, en prenant dans toute la rigueur et l'étendue de la lettre ces termes : *Ex tota anima tua*; et il raisonne ainsi : *Cum est adhuc aliquid carnalis concupiscentiæ, quod vel continendo frenetur, non omni modo et ex tota anima diligitur Deus. Non enim caro sine anima concupiscit, quamvis caro concupiscere dicatur, quia carnaliter anima concupiscit. Tunc erit iustus sine ullo omnino peccato, quando nulla lex erit in membris ejus repugnans legi mentis ejus, sed prorsus toto corde, tota anima, tota mente diligit Deum, quod est primum summumque mandatum* (Ibid., n. 49).

Il prend de même dans toute la rigueur et toute l'étendue de la lettre ces autres termes, *Non concupiscas*, pour prouver l'existence du précepte de la perfection de la justice quant à la partie négative de ce précepte, et il fait un raisonnement semblable au précédent : *Multum boni facit, qui facit quod scriptum est, Post concupiscentias tuas non eas* (Eccl. xviii, 30); *sed non perficit, quia non implet quod scriptum est, Non concupiscas* (Exod. xx, 17). *Ad hoc ergo dicit lex, Non concupiscas, etc.* (Lib. x de Nuptiis et concup., cap. 29, n. 32).

Cette doctrine de saint Augustin, mal entendue et mal prise, a fait donner Luther et Calvin dans une erreur absurde et intolérable, qui est de dire que les justes pèchent formellement en pratiquant même les plus saintes actions, parce qu'il leur est impossible d'observer ces deux préceptes généraux : *Vous aimez Dieu de toute votre âme; Vous ne convoiterez point*. Le saint docteur n'a pourtant rien omis pour faire bien prendre sa pensée, pour avertir que, quoiqu'on ne puisse accomplir en cette vie le précepte de la perfection de la justice, on peut néanmoins y satisfaire de telle sorte qu'on ne soit pas censé le violer; que la nature du précepte de la perfection de la justice est fort différente de celle du précepte qui prescrit l'action de la justice; que celui-ci n'a qu'un seul et unique objet, mais que l'autre en a deux, savoir un objet médiat et éloigné, qui est l'extinction entière de la concupiscence, et un objet prochain et immédiat, qui est l'application à diminuer le règne de la concupiscence.

Au regard du premier objet, qui est médiat et éloigné, saint Augustin déclare en termes exprès qu'on peut ne pas atteindre à la perfection de la justice sans se rendre coupable d'aucun péché formel ni d'aucune faute : *Neque enim si nondum esse potest tantu dilectio Dei, quanta illi cognitioni plenæ perfectæque debetur, jam culpæ deputandum est* (Lib. de Spir. et litt., cap. 56, n. 6); que Dieu en nous laissant dans l'impossibilité d'accomplir le précepte de la perfection de la justice, ne veut point nous rendre condamnables, mais humbles : *Nec in eo vult nos damnabiles esse, sed humiles* (Lib. 11 de Peccat. meritis et remiss., cap. 19, n. 33); que le péché, qui est opposé précisément à la perfection de la justice, est une misère, et non pas une faute que notre conscience puisse nous reprocher : *Ita nec in vita sua, id est in fide sua a corde suo reprehenditur et sine peccato non esse convincitur* (Lib. de Perf. Just., cap. 11, n. 28).

Au regard du second objet qui est prochain et immédiat, saint Augustin prétend que l'homme est obligé de tendre et d'aspirer à la perfection de la justice, et que, pour mériter d'y parvenir en l'autre vie, Dieu nous demande en celle-ci des efforts : *Ad hoc ergo dixit lex, Non concupiscas, ut nos in hoc morbo invenientes jacere, medicinam gratiæ quæreremus, et in eo præcepto sciremus, et quo debeamus in hac mortalitate perficiendo conari et quo possit a nobis in illa immortalitate beatissima perveniri. Nisi enim quandoque perficiendum esset, nunquam jubendum esset* (Lib. 1 de Nuptiis et concup., cap. 29, n. 32). Il dit que ce précepte a pour but de nous engager à la prière et

d'animer notre espérance. *Hoc primum præceptum A justitiæ, quo jubemur diligere Deum ex toto corde..... in illa vita implebimus, cum videbimus facie ad faciem. Sed ideo nobis hoc etiam nunc præceptum est, ut ad-moveremur quid fide exposcere, quo spem præmittere, et oblitiscendo quæ retro sunt, in quæ anteriora nos extendere debeamus (Lib. de Spir. et litt., cap. 36, n. 64).* Il dit que ce précepte est fait pour nous montrer le terme où nous devons aboutir : *Cur ergo non præri-peretur homini ista perfectio, quamvis eam in hac vita nemo habeat? Non enim recte curritur, si quo currendum est nesciatur; quomodo autem sciretur, si nullis præceptis ostenderetur (Lib. de Perf. just., cap. 8, n. 19)?* qu'il était nécessaire d'exciter en nous par ce précepte la faim et la soif de la justice, sans quoi nous ne pouvions mériter d'en être rassasiés : *Non enim ad saturitatem justitiæ, cum hinc exierit, quisque pervenerit, nisi ad eam, cum hic est, esuriendo et sitiendo cucurrerit..... (Ibid. n. 17).* *Hæc est nunc nostra justitia, qua currimus esurientes et sitientes ad perfectionem plenitudinemque justitiæ, ut ea postea saturemur (Ibid., n. 18).*

En un mot, le précepte de la perfection de la justice est à peu près semblable, dans la pensée de saint Augustin, au précepte qui nous est imposé de travailler efficacement à notre salut, et de nous sauver en effet. Son objet éloigné et médiate est le salut; son objet prochain et immédiat est le soin du salut. L'accomplissement de cette sorte de précepte est impossible dans la vie présente, si l'on veut parler en rigueur, parce que l'entière et dernière perfection de l'accomplissement d'un précepte comprend l'objet total du précepte et par conséquent l'objet éloigné et médiate. Je sais que cette comparaison n'est pas tout à fait juste; car saint Augustin prétend qu'on transgresse en un sens le précepte de la perfection de la justice, en ne l'accomplissant pas en cette vie, quoique cette transgression ne soit pas criminelle et ne nous soit pas imputée; mais il veut dire seulement qu'en cela nous sommes déchus du honneur de l'état d'innocence, que c'est un défaut de notre état, et une misère qui mérite d'être appelée du nom de péché. En voilà assez pour la réfutation de Luther et de Calvin.

Mais Jansénius, avec bien plus de mauvaise foi que l'un et l'autre hérésiarque, a abusé de cette doctrine de saint Augustin. Tout ce que le saint docteur a dit de la perfection de la justice, Jansénius l'applique hardiment à l'action de la justice. Pour montrer qu'il y a des préceptes qui sont impossibles à l'homme par rapport à l'état où il se trouve et aux forces présentes qui lui sont données, il ne rougit point de citer le livre de la Perfection de la justice, où « Célestius, dit-il (Tom. III, lib. III, cap. 13, p. 325), emploie toute la subtilité de son esprit et tous ses efforts à établir la possibilité des préceptes; et sa raison principale est qu'il n'y aurait point de sagesse à commander une chose impossible. Saint Augustin répond qu'on peut avec beaucoup de sagesse commander à un homme de marcher droit, afin que, s'apercevant qu'il ne le peut faire, il cherche un remède à son infirmité: *Respondetur, consultissime homini præcipi, ut rectis pedibus ambulet, ut cum se non posse perspexerit, medicinam requirat (Lib. de Perf. just., cap. 3, n. 6).* » Le seul titre du livre et les paroles de Célestius font voir qu'il est ici question du précepte de l'impeccance: *Iterum quærendum est, utrumne præceptum sit homini sine peccato esse.*

Jansénius ne rougit point de répéter plusieurs fois cet autre texte du même endroit: *Cum enim videmus claudum qui sanari potest, recte utique dicimus, Debet homo iste esse sine claudicatione, et si debet, potest. Nec tamen cum vult continuo potest, sed cum fuerit adhibita curatione sanatus, et medicina adjuverit voluntatam (S. Aug., ibid. Jansen., ibid.);* et cela en se proposant de convaincre ses lecteurs, que les préceptes, tels que nous les concevons ordinairement,

sont quelquefois impossibles aux justes, quelquefois aient actuellement la volonté de les accomplir. Il fait entendre que la guérison dont il s'agit est la grâce actuelle de notre état, qui est nécessaire pour la pratique des œuvres de la piété chrétienne. Il dissimule que quelques lignes plus bas on conçoit avec la dernière évidence qu'il s'agit d'une guérison qui ne s'accorde que dans le ciel, et de l'exercice d'une charité que la seule vue immédiate de Dieu doit inspirer: *Tunc ergo erit plena justitia quando plena sanitas; tunc plena sanitas, quando plena charitas; plenitudo enim legis charitas; tunc autem plena charitas, quando videbimus eum sicuti est (S. Aug., ibid.).*

Jansénius ne rougit point. Il est bon de vous avertir qu'à l'endroit du livre de Jansénius que je réfute, il y a une belle figure de répétition qui me détermine à en faire une pareille. Jansénius, dis-je, ne rougit point d'employer encore ce passage qui est au même lieu: *Ad Deum fides clamat, de necessitatibus meis educ me, sub quibus positi vel non possumus quod volumus intelligere, vel quod intellexerimus, volumus, nec valemus implere (Jans., ibid., p. 326. S. Aug., ibid., c. 4, n. 9).* Outre la prescription générale contre tout ce qu'il a cité d'un livre qui traite uniquement de la perfection de la justice, qu'on lise un peu plus bas, et on verra que saint Augustin parle d'une impossibilité dont on ne doit être délivré que dans le ciel, et qui consiste en ce que nous sommes toujours enveloppés de quelques ténèbres qui nous cachent une partie de nos devoirs, et que nous n'avons pas la force de soumettre à la loi toute l'étendue des puissances de notre âme.

Jansénius ne rougit point de ne rapporter presque aucun témoignage d'un aussi grand nombre qu'il enchaîne par sa belle figure de rhétorique, qui ne regarde l'impossibilité du précepte de la perfection de la justice. Celui-ci est remarquable. *Sunt etiam necessitate facta improbanda, ubi vult homo recte facere et non potest (Jans., ibid., p. 327).* Jansénius en demeure là. Ce qui suit aurait trahi son imposture. *Nam unde sunt istæ voces, Non enim quod volo bonum facio, sed quod nolo malum hoc ago? Et illud, Velle adjacet mihi, perficere autem non invenio (S. Aug. lib. III de Lib. Arbit., cap. 18, n. 54).* Quel précepte était impossible à saint Paul, dont saint Augustin cite les paroles? N'est-ce point le précepte de la perfection de la justice? Que prouvent donc ce témoignage et les autres encore que Jansénius tire du même endroit? Le seul mot *perficere* suffit pour lui enlever le texte suivant, qu'il emploie ailleurs: *Sed quod perficere bonum non est in potestate, ad meritum pertinet originalis peccati (Lib. I ad Simpliç., quest. 1, n. 11).* Saint Augustin veut dire que le péché originel est cause de l'impuissance où nous sommes d'accomplir le précepte de la perfection de la justice, parce qu'après le baptême, qui efface le péché originel, la concupiscence ne laisse pas de demeurer, pour être une matière de combat et d'épreuve.

Dans l'avidité où je suis, me dit alors le licencié, de vous entendre sur les autres questions, je tremble que vous n'alliez enfler tous les passages de saint Augustin, que Jansénius emploie ici ou ailleurs contre la possibilité des préceptes, et que vous n'entrepreniez de les réfuter l'un après l'autre; nous n'aurions jamais fait. — Je vous les épargnerai, répondis-je, car ces passages ou bien regardent la perfection de la justice, ou ne la regardent pas: s'ils regardent la perfection de la justice, ils ne souffrent plus maintenant de difficulté; s'ils ne la regardent pas, il n'y a qu'à peser les termes, ou à les rendre au texte d'où ils sont tirés, pour découvrir l'abus évident que Jansénius en fait. Ainsi je passe à la seconde question, savoir:

III. *Quelle sorte de péché nous est devenu nécessaire depuis la chute du premier homme.*

A la fin du livre de Perfection de la justice, saint

Augustin rapporte le sentiment de quelques docteurs catholiques de son temps, qui prétendaient, non pas comme les Pélagiens, que l'homme en cette vie peut être maître de ses premiers mouvements et des révoltes de la chair, mais que les désirs déréglés et indéliérés de la concupiscence, auxquels on ne donne aucun consentement, ne doivent pas être censés des péchés. Quoique le saint docteur n'ose censurer ce sentiment, il ne l'approuve point, et il le croit faux. Il distingue donc deux sortes de péchés, l'un que dans l'école nous appellerions matériel, qui n'est point une faute, et que Dieu n'impute point; l'autre qui, selon notre langage, est un péché formel et une faute punissable: *Postremo, si excepto illo capite nostro sui corporis salvatore, asseruntur vel fuisse vel esse in hac vita aliqui homines justis sine peccato; sive nunquam consentiendo desideris ejus, sive quia pro nullo peccato habendum est, quod tantum est ut hoc peccati non imputet Deus (quavis aliter sit beatus sine peccato, aliter autem beatus cui non imputat Dominus peccatum), non nimis existimo reluctandum. Scio enim quibusdam esse viam, quorum de hac re sententiam non uideo reprehendere, quamquam nec defendere valeam (Lib. de Perfect. ju. titlæ, cap. ult. 21, in fine, n. 44).*

Saint Augustin distingue ici deux sortes de péchés, comme il a distingué deux sortes de préceptes. Une sorte de péché qui est le consentement au mal, et une sorte de péché qui est le sentiment du mal: l'un est contraire à l'action de la justice; l'autre est contraire à la perfection de la justice. La première sorte de péché rend l'homme coupable, parce qu'elle est opposée à un précepte que nous pouvons accomplir en cette vie; la seconde ne rend l'homme que misérable, parce qu'elle est opposée à un précepte que nous ne pouvons pas accomplir en cette vie. Le saint docteur ne s'est pas contenté de distinguer ces deux espèces de péchés, il les a exactement définies.

Le péché, dit-il, est une volonté de commettre ou de retenir ce que la justice défend, et dont il est libre de s'abstenir: *Peccatum est voluntas admittendi vel retinendi quod justitia vetat, et unde liberum est abstinere (Lib. de Duabus Anim., cap. 11, n. 15).* C'est la définition du péché qui est opposé à l'action de la justice; il s'en était servi contre les manichéens, il la répète et l'approuve en plusieurs endroits de ses écrits contre les pélagiens (*Lib. 1 Oper. Imp., n. 44, 45, 46, 47; lib. II, n. 38; lib. VI, n. 17, 21*). Pour l'autre espèce de péché qui est opposé à la perfection de la justice, il dit qu'elle consiste dans un défaut de charité. Il y a un péché, dit-il, quand la charité n'est pas telle qu'elle doit être, ou quand elle est moindre qu'elle ne doit être, soit qu'on puisse éviter ce défaut par sa volonté, soit qu'on ne le puisse pas éviter: *Peccatum est autem, cum vel non est charitas quæ esse debet, vel minor est quam debet, sive hoc voluntate vitari possit, sive non possit (Lib. de Perf. just., cap. 6, n. 15).*

Il pourra paraître surprenant que pour l'exclusion de tout péché saint Augustin exige non-seulement la charité, mais une charité à laquelle on ne puisse rien ajouter, *cui nihil addendum esset (Lib. de Nat. et grat., cap. 42, n. 49)*. Ne savait-il pas qu'elle peut croître à l'infini, et que dans le ciel parmi les bienheureux il y a autant de degrés différents de charité que de degrés différents de sainteté et de gloire? Mais il faut prendre garde que le saint docteur, dans ses disputes contre les pélagiens sur l'impeccance, ne mesure la charité que par rapport à deux de ses effets. Le premier est de dissiper les ténèbres que le péché originel a répandues dans notre esprit: *Si esse nondum potest tanta dilectio Dei, quanta illi cognitioni plenæ perfectæque debetur (Lib. de Spir. et litt., cap. 33, n. 65)*. Le second est d'éteindre les mouvements de notre appétit sensuel: *Postremo si in Abel justo charitas Dei, qua una versus justus est quicumque justus est, adhuc erat quo possit et deberet au-*

geri, quidquid minus erat ex vitio erat, et cui non minus sit, donec ad eam fortitudinem veniatur, ubi tota hominis absorbeatur infirmitas (Lib. de Nat. et grat., cap. 38, n. 45)? C'est pourquoi, dans le ciel, où nos ténèbres seront entièrement dissipées et la concupiscence détruite, rien ne s'opposera à la charité ni dans l'esprit ni dans le cœur; la charité possèdera toute l'étendue des puissances de l'âme, et en ce sens elle ne pourra croître, ni être susceptible de plus ou de moins. *Ipsa dilectio non solum supra quam hic habemus, sed longe supra quam petimus et intelligimus erit; nec ideo tamen plus esse poterit quam ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente. Neque enim restat in nobis aliquid quod addi possit ad totum, quin si restabit aliquid, illud non erit totum. (Lib. de Spir. et litt., cap. 36, n. 64)*. Le défaut de charité, tant qu'elle n'est point parfaite, et la plus grande qu'elle puisse être, au sens que je viens d'expliquer, est donc le péché opposé à la perfection de la justice; tout désordre et inégal, même indélébile et involontaire, tout sentiment déréglé, quoique nécessaire et prévenant, est ce même péché.

Il n'est presque pas possible d'ouvrir les livres de saint Augustin contre les pélagiens, sans en rencontrer sous sa main les preuves les plus évidentes. « Il n'est pas question, dit-il, de mettre un frein à la concupiscence, elle ne doit en aucune façon se trouver, et elle ne se trouvera point dans cette perfection de la justice, où il n'y aura point de péché: *Non frenari, sed omnino esse non debet, nec erit (concupiscentia) in illa perfectione justitiæ, ubi nullam erit omnino peccatum (Lib. de Perf. just., cap. 8, n. 18)*. » Pour faire voir que Job n'a point été exempt de péché, la dernière raison que le saint docteur apporte, est que Job pouvait compter parmi ses péchés les révoltes de la chair qu'il éprouvait malgré lui: *Potest etiam quod dixit; et annotasti, si quid involuntis commisi, ad illam vocem pertinere, qua dictum est: Non enim quod volo ago, sed quod odi facio (Lib. II de Peccat. meritis et remiss., cap. 10, n. 15)*.

Au lieu de vous faire une liste énorme de passages à la manière de Jansénius, je me contente d'avancer que saint Augustin, pour forcer les pélagiens à convenir que nul homme en cette vie n'a été sans péché, apporte continuellement l'exemple et les paroles de saint Paul, qui se plaint d'un péché habitant dans sa chair, qui déplore la tyrannie de la loi de ses membres opposée à la loi de son esprit, qui prie trois fois le Seigneur de le délivrer de cet ennemi domestique, sans pouvoir être exaucé. Il rebat sans fin cet argument dans ses premiers ouvrages contre les pélagiens, dans tous ses livres contre Julien, dans les sermons 151, 152, 154, 155, 156 de la dernière édition, qu'il a prononcés à Carthage au temps que la controverse sur l'impeccance était le plus allumée. J'ai compté plus de cent cinquante endroits où il le répète, et je ne les ai pas à beaucoup près tous comptés. Il croyait certainement que c'était là une preuve sans réplique; mais il avait tort de la regarder comme triomphante, elle est au contraire la plus pitoyable, si le péché opposé à l'impeccance pélagienne n'est pas tel que je l'ai décrit.

« Je ne fais pas le bien que je veux, dit saint Paul, mais je fais le mal que je ne veux pas: *Non quod volo bonum hoc ago, sed quod odi malum illud facio (Rom. VII, 15)*. Ce n'est point pas moi; ajoute-t-il, qui fais le mal que je hais, mais c'est le péché qui habite en moi: *Nunc autem jans non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum*. Ma grâce vous suffit, dit le Seigneur à l'Apôtre, car la vertu se perfectionne dans l'instruité: *Sufficit tibi gratia mea, nam virtus in infirmitate perficitur (II Cor. XII, 9)*. » Donc, conclut saint Augustin, nul homme en cette vie n'a été sans péché. Ne devrait-il pas plutôt conclure: Donc, malgré les importunités et les sollicitations de la chair, quelque homme, par exemple saint Paul,

a été sans péché. Ainsi l'exclusion du péché formel n'est qu'une partie du dogme de l'impeccance pélagienne; celle que combat le plus souvent et principalement saint Augustin est l'exclusion du péché matériel. Les pélagiens ne voulaient pas reconnaître cette sorte de péché; ils prétendaient que rien de déréglé en nous ne pouvait être nécessaire.

Mais que fait Jansénius? Il explique du premier article et du péché formel ce que le saint docteur dit du second article et du péché matériel. L'autorité et les paroles de saint Augustin d'Hippone, enseignant contre les pélagiens la nécessité d'éprouver les tentations intérieures qui nous portent au péché, sont employées par l'Augustin d'Ypres à enseigner contre l'Eglise la nécessité de consentir au péché (Jans., tom. II, lib. III de *Statu naturæ lapsæ*, cap. 9, pag. 470, etc.). Voyez l'exposition infidèle et artificieuse qu'il fait de la dispute et entre saint Augustin et Julien sur la définition du péché.

Le véritable sujet de cette dispute est que Julien refusait de confesser que les mouvements déréglés et indélébiles de la chair fussent en aucun sens des péchés; à moins qu'on ne lui montrât que la définition du péché donnée autrefois par saint Augustin même dans ses livres contre les manichéens, convient à ces mouvements. C'est celle que j'ai apportée ci-dessus, savoir: Le péché est une volonté de commettre ou de retenir ce que la justice défend, et dont il est libre de s'abstenir: *Peccatum est voluntas admittendi vel retinendi quod justitia vetat, et unde liberum est abstinere* (S. Aug., lib. de *Duabus Anim.*, cap. 11, n. 15). Saint Augustin lui répond que la définition dont il parlait, et dont en vain il se prévalait, regardait l'esclave de péché dans laquelle seule pouvait tomber le premier homme quand il était encore innocent, parce qu'alors sa chair étant parfaitement soumise à l'esprit, il lui était libre de s'abstenir de tout ce qu'il fit et de tout ce qu'il sentit en violant le précepte de la justice; mais que dans l'état présent il n'est pas libre à l'homme de s'abstenir des oppositions et des répugnances qui soulèvent son appétit sensuel contre la raison et la loi. *Adam quippe omnino quando peccavit, nihil in se habebat mali, quo nolens urgeretur ad operandum nulum, et propter quod diceret: Non quod volo malum hoc ago, sed quod nolo malum hoc ago. Ac per hoc est peccando quod justitia vetabat, et unde liberum est abstinere. Nunc ei qui dicit: Quod nolo malum hoc ago, abstinere inde liberum non est* (Lib. I *Oper. imp.*, n. 47). C'est le désordre et la révolte des sens dont saint Augustin dit qu'il n'est point maintenant libre à l'homme de s'abstenir, *abstinere inde*; et Jansénius suppose que c'est du péché formel, du consentement au péché, que parle le saint docteur. Première infidélité.

Saint Augustin ajoute qu'il faut distinguer trois choses, le péché, la peine du péché, et ce qui est tout ensemble péché et peine du péché. Il explique sa pensée par des exemples. La première chose, dit-il, se rencontre sans difficulté dans Adam; car les hommes sont tout quantité de mauvaises actions dont il n'est libre de s'abstenir; mais personne n'a joui de tant de liberté qu'Adam. *Trium generum si requiratur exempla, primi generis in Adam sine ullo noto questionis occurrit. Multa quippe sunt, quæ agunt homines, a quibus eis liberum est abstinere, sed nulli tam liberum est quam illi fuit* (Ib. d.). Il est aisé de concevoir en quel sens le saint docteur avait dit que la définition regardait Adam: *Ipsæ est Adam, quem nostra illa, quæ tibi placuit, definitio intuebatur* (Ibid.). Ce n'est pas à dire qu'elle regardait seulement Adam, mais qu'elle seule convenait aux péchés dont Adam était capable dans un état où il n'éprouvait rien en lui de déréglé; car, selon le saint docteur, cette définition appartient de plus aux mauvaises actions que font à présent les hommes, et dont il assure qu'ils peuvent s'abstenir; si bien qu'il se croit obligé de

A rendre raison pourquoi il a pris plutôt dans Adam que dans les autres hommes l'exemple de ce qu'il a prétendu définir, et qui s'appelle simplement péché. Mais Jansénius veut absolument que la définition de saint Augustin soit uniquement propre du péché par lequel Adam est déchu de l'état d'innocence. Il est embarrassé de ces paroles: *Multa quippe sunt, quæ agunt homines, a quibus eis liberum est abstinere*. Comment s'en tire-t-il? Il place avant toute habitude de péché la liberté que saint Augustin attribue aux hommes, et selon les idées de son bon ami Calvyn, il ne distingue point cette liberté de la grâce efficace, qui délivre les hommes de la servitude du péché et les empêche de le commettre, *scilicet ante contractam peccandi consuetudinem, et cum jam gratia a peccati servitute liberati sunt* (Jans., tom. II, lib. III de *Statu naturæ lapsæ*, pag. 472). Qu'entend-il par là, et que fait-il dire à saint Augustin? Que les hommes sont libres de s'abstenir du péché, quand ils s'en abstiennent; au lieu que le saint docteur dit que les hommes sont libres de s'abstenir du péché quand ils le commettent: *Multa quippe sunt, quæ agunt homines, a quibus eis liberum est abstinere*. Sec. n. infidélié.

Au regard de ce qui est tout ensemble péché et peine du péché, auquel la définition donnée par saint Augustin dans ses ouvrages contre les manichéens ne convient pas, et dont l'homme n'est pas maintenant libre de s'abstenir, saint Augustin n'en apporte point d'autre exemple que les deux misères qui sont les effets du péché originel, la concupiscence et l'ignorance, et il revient encore aux paroles de saint Paul, qui se plaint de la tyrannie qu'exerce sur son esprit l'aiguillon importun de sa chair: *Tertii vero generis, ubi peccatum ipsum et poena peccati potest intelligi in eo qui dicit: Quod nolo malum hoc ago, etc.* (Ib. d.). Que saint Augustin n'apportait-il pour exemple tous les péchés que les hommes commettent à présent? rien n'aurait été plus juste dans la pensée de Jansénius; mais un péché de saint Paul est ici fort incommode, il le sent, et il détourne adroitement l'attention de son lecteur de la personne de l'Apôtre par cet étrange commentaire: Ceux qui disent, Je ne fais pas ce que je veux, ou, ce qui est la même chose, ceux que la concupiscence a tellement subjugués, qu'ils ne manquent point de faire tout ce qu'elle leur inspire: *Qui dicunt, Non quod volo, hoc ago, hoc est, quos ita habet concupiscentia subjugatos, ut faciunt quod illi compellit*. Et il donne ce commentaire pour emprunté de saint Augustin, qui ailleurs entend ainsi ces paroles de l'Apôtre. Le malheur est que, dans l'endroit cité par Jansénius, qui est d'un ouvrage composé long-temps avant celui dont il explique le texte, le saint docteur rejette cette interprétation comme très-fausse. *Ego enim putarem dici ista non posse, nisi de iis quos ita haberet carnis concupiscentia subjugatos, ut facerent quod illa compelleret, quod de Apostolo dementis est credere.... Sed postea melioribus et intelligentioribus cessi, vel potius ipsi, quod futendum est, veritati, ut viderem in illis Apostoli vocibus gemtum esse sanctorum contra carnales concupiscentias amicum* (Lib. VI *contra Jul.*, cap. 23, n. 7.). Troisième infidélité.

Ne craignez point, je vous épargnerai la discussion accablante d'une foule énorme de passages que Jansénius accumule pour appuyer cette erreur, que l'homme est maintenant nécessaire au péché. Il n'a allégué pas un seul qui n'ait pour objet dans saint Augustin le péché opposé à la perfection de la justice, le péché matériel des mouvements indélébiles de la concupiscence, ou des effets causés par l'ignorance invincible. Jansénius a trompé le monde en faisant disparaître le véritable état de la question entre saint Augustin et les pélagiens. Il faut toujours souvenir que ces hérétiques niaient l'existence de ce péché matériel, en soutenant, par un orgueil stoltaire, que rien dans l'homme ne pouvait être cor-

alé que par la faute libre et personnelle de l'homme; de plus il est nécessaire de remarquer que saint Augustin, suivant l'usage de son temps et de sa langue, autorisé par l'Écriture, non-seulement avait droit, mais ne pouvait pas se dispenser d'appeler du nom de péché tout défaut et toute misère que la prévarication d'Adam avait introduits dans la volonté humaine contre l'ordre établi de Dieu et la perfection de la première origine.

Ce n'est pas la faute du saint docteur si, selon l'usage et le génie des langues modernes, le mot *péché* réveille toujours dans nos esprits l'idée d'une faute. Saint Augustin traite de pélagienne la manière de penser de Célestius, qui disait perpétuellement du péché matériel et contraire à la perfection de la justice, ce qu'il ne pouvait véritablement dire que du péché formel et contraire à l'action de la justice; parce que cet hérésiarque voulait qu'il n'y eût rien à blâmer, à désavouer, à réformer et à corriger dans les plus prompts saillies des mouvements de la concupiscence, qu'autant que nous négligerions de les régler et de les réprimer, ce qu'il prétendait être toujours en notre pouvoir.

Tandis que je parlais, le licencié avait en main les ouvrages de saint Augustin contre les pélagiens, et il lisait les passages que j'avais marqués à mesure que je venais à les citer. Il m'objecta alors que dans la suite du texte il avait jeté les yeux sur plusieurs propositions et expressions qui ne pouvaient être vérifiées que du péché formel, et de ce qui s'appelle une faute, aux endroits mêmes où je soutenais que le saint docteur traitait du péché matériel et d'une pure misère de la volonté humaine.—Cela ne doit point vous surprendre, répondez-le, et vous arriverez bien plus souvent quand vous lirez les passages qui concernent l'ignorance. C'est une matière que j'ai à cœur de bien éclaircir. Pour la traiter à fond, il me semble que je dois mettre sous un nouveau jour la notion du péché que saint Augustin oppose à l'impeccance pélagienne. Le saint docteur conçoit le péché en général comme un mouvement de la volonté qui s'écarte de la justice, je dirais, qui sépare la volonté humaine de la justice, s'il s'agissait du péché habituel. Il divise le péché en deux espèces, l'une qui écarte la volonté de l'action de la justice, l'autre qui écarte la volonté de la perfection de la justice, c'est-à-dire de cet état de justice dans laquelle notre premier père a été créé, à la possession inamissible de laquelle nous sommes destinés à la vie future, à laquelle nous sommes obligés de tendre, dont nous devons nous approcher sans cesse, en devenant de jour en jour plus justes et travaillant continuellement à notre perfection.

Saint Jérôme a eu les mêmes idées que saint Augustin là-dessus. Ils ont enseigné l'un et l'autre que ce péché, qui, ainsi que je l'ai dit, serait appelé dans l'école matériel, devait être humblement avoué, blâmé et déploré comme une misère, et qu'il fallait faire des efforts pour s'en délivrer, du moins en partie et autant qu'il était possible; mais ils n'ont eu garde de croire que ce péché nous rendit coupables devant Dieu, et dignes d'aucune punition, comme si c'eût été une faute.

La première erreur des pélagiens, je le répète encore une fois, fut d'assurer que l'homme en cette vie pouvait se rendre si parfait, qu'il remplît entièrement l'idée chimérique du sage que les philosophes païens s'étaient forgée. Or, dans les combats que les saints Pères ont livrés aux pélagiens sur ce sujet, c'était à ces hérétiques de montrer que l'homme était capable de prendre un tel empire sur tous les mouvements de son âme, qu'il purgât toutes ses actions du plus léger défaut, en sorte qu'il ne lui échappât jamais rien qui fût tant soit peu contraire à la perfection de la justice. Mais il suffisait aux saints docteurs qui réfutaient les pélagiens, de faire voir qu'il n'était pas possible que l'homme ne s'écar-

A tât souvent de la plus parfaite justice, soit par des actions libres, soit par des actions nécessaires (c'est ce qu'il faut bien remarquer); d'où ils concluaient que la perfection de la justice était propre de l'état d'Adam, d'où nous sommes déchus par le péché originel. Il n'est donc pas étonnant que dans cette controverse ils confondissent ensemble le péché formel et le péché matériel: l'un et l'autre servaient à leur but aussi évidemment, et le péché matériel plus efficacement.

IV. Quelle sorte de péché est attaché à l'ignorance invincible, et tous ses effets.

Le mélange des traits qui concernent le péché formel et le péché matériel est ordinaire et fréquent dans les écrits des saints docteurs, quand il est question de l'ignorance, et en voici la raison. Les pélagiens étaient fort embarrassés à cet égard, ils ne savaient à quoi se déterminer, ni à quoi s'en tenir, pour arrêter sur un point fixe leur doctrine chancelante. Ils avaient avancé d'abord que l'homme juste, à qui ils attribuaient le pouvoir de se garantir de tout péché, n'ignorait rien absolument de ce qui aurait quelque rapport à l'observation de la loi. Ainsi l'assure saint Jérôme: *Unde et vos asseritis eos qui absque legis scientia sunt, peccata vitare non posse* (In Epist. ad Ctesiph., tom. IV, p. 476). Et ailleurs: *Dicis sine peccato esse non posse, nisi qui scientiam legis habuerit* (Lib. I Dial., p. 500).

On voit par les paroles qui suivent que, selon la méthode de tous les hérétiques, Pélagie ne manquait pas de flatter les dames, et qu'il était bien éloigné d'envier au sexe le droit d'aspirer à la science parfaite de la loi. Sur quoi saint Jérôme le raille ainsi: *Quotus enim quisque Christianorum habet legis scientiam, quam in multis doctoribus Ecclesie aut raro aut difficulter invenias? Verum tu tantæ es liberalitatis, ut favorem tibi apud Amazonas tuas concilis, ut in alio loco scripseris, scientiam legis etiam feminas habere debere* (Ibid.).

Cependant, les catholiques ayant démontré que l'ignorance était quelquefois invincible, les disciples de Pélagie prirent le parti de nier qu'en ce cas on commît aucun péché en contrevenant à la loi, dans le sens que de part et d'autre on entendait le mot de péché, qui ne signifiait pas plus une faute qu'un défaut et une misère incompatible avec la parfaite justice. C'est-à-dire que les pélagiens refusaient d'avouer qu'une telle action, considérée matériellement et en elle-même, fût mauvaise, digne de blâme et de réforme, et qu'elle eût besoin d'excuse. Au contraire, ils la tenaient pour bonne et si régulière, que la délicatesse de la plus parfaite justice devait s'en accommoder; de sorte qu'un homme qui bien instruit de la loi l'observerait, ne vaudrait pas mieux qu'un autre qui par ignorance la transgresserait. C'est ce que nous apprenons de saint Augustin, qui parle ainsi à Julien: *Perge ad cætera. Et vanis vaniora contæce.... quando quidem dicis ex hoc intelligi debere per cetam ignorantiam justitiam nominari.... Cur ergo eos non nominas justos, si perfecta ignorantia jus sitæ nomine nuncupanda est? Nihil est nunquam perfectius ignorantia; nihil ergo vocatur et justius.... Numquid virtutem dicturus es non esse justitiam? Quomodo igitur infans nondum plenus est virtute, sed capax, cum plenus sit ignorantia, quam dicis esse justitiam, nisi virtutem neges e se justitiam* (Lib. III contra Jul., cap. 19, n. 3)?

Les pélagiens allèrent si loin en faisant l'apologie de l'ignorance, et se laissèrent tellement emporter à la passion de la justifier, qu'on leur attribua communément de croire (comme saint Jérôme le fait entendre) que l'ignorance, l'inadvertance et l'oubli n'étaient pas péché, si on y était tombé par une simple négligence, et non pas par une volonté entièrement directe, qui évite et fuit la lumière, aveugle ou distrait l'esprit en haine de la vérité. Voilà pourquoi

les saints docteurs, en disputant contre ces hérétiques, parlent indifféremment dans les mêmes termes de l'ignorance vincible et de l'ignorance invincible. A quoi il faut ajouter la raison que j'ai déjà insinuée, qui est que les pélagiens étaient également convaincus, si on leur montrait que l'homme s'écartait de la parfaite justice, soit en commettant un péché formel par l'ignorance vincible, soit en commettant un péché matériel par l'ignorance invincible.

Mais il y eut encore à cet égard de la variété dans l'opinion des pélagiens, et il est vrai que le plus souvent Julien, Célestius et Pélagie même paraissent reconnaître un véritable péché dans l'ignorance vincible, quelle qu'elle fût. Jansénius en donne d'assez bonnes preuves, telles que sont ces paroles de saint Augustin à Julien : *Ecce merito reprehendis i eos et graviter, qui supersederent scienda cognoscere* (Lib. vi contra Jul., cap. 1, n. 2). Et cette proposition de Célestius, condamnée dans le concile de Diospolis ; *quod oblivio et ignorantia non subjacent peccato ; quantum non eveniant secundum voluntatem sed secundum necessitatem* (Lib. de Gestis Pelagii. cap. 5, n. 65). Et surtout cette maxime de Pélagie, *hominem pervigilare debere ne ignoret ; ideoque esse culpandam ignorantiam, quia id homo nescit negligentia sua quod adhibita diligentia scire debuisset* (Lib. de Nat. et grat., cap. 17, n. 49).

Peut-être ces hérétiques ne blâmaient-ils qu'une négligence grossière : quoi qu'il en soit, saint Jérôme ne laisse pas d'alléguer en preuve contre eux la punition d'Oza, qui fut frappé de mort (II R. g., vi) pour avoir imprudemment levé la main vers l'arche du Seigneur : *David justus et propheta... ut vidit ignorantiam Domini furore punitam, terretur atque irascitur, nec querit causam a Domino, quare percussit ignorantem* (Lib. 1 Dial. sub fin. p. 508) ; la punition de David, à qui une peste envoya de Dieu enleva 70,000 de ses sujets, parce qu'il en avait ordonné le dénombrement (II R. g. xxiv), en quoi il ne croyait pas mal faire, *Cum juberet ut ferret, utique quid sciret ignorabat ; et tamen se ipse reprehendit, et pro hac culpa septuaginta hominum millia angeli gladio trucidantur* (S. Hier., ibid.) ; les sacrifices de Job pour l'expiation des péchés que ses enfants auraient pu commettre par ignorance (Job. 1, 5) : *Unde et Job offert hostias pro filiis suis, ne forte per ignorantiam in cogitatione peccaverint* (Lib. 1 Dial., pag. 504). Il est clair que ces exemples marquent une ignorance vincible.

Outre cela, saint Augustin nous donne lieu de faire ici une observation importante, c'est que les pélagiens admettaient une sorte d'ignorance invincible, qui dans le fond était vincible, savoir celle dont l'homme pouvait se délivrer par le secours de la grâce, qu'il aurait négligé d'amplifier. *Traitat etiam iste de peccatis ignorantie, et dicit hominem pravigilare debere ne ignoret ; ideoque esse culpandam ignorantiam, quia id homo nescit negligentia sua quod adhibita diligentia scire debuisset ; dum tamen omnia potius disputet, quam ut oret et dicat, Da mihi intellectum ut discam mandata tua. Aliud est enim non curasse scire, quæ negligentia peccata etiam per sacrificia quædam legis videbantur expiari ; aliud intelligere velle, nec posse et facere contra legem, non intelligendo quid fieri velit. Unde admonemur a Deo petere sapientiam, qui dicit omnibus assuetur, utique his omnibus qui sic petunt, et tantum petunt, quomodo et quantum res tanta petenda est* (Lib. de Nat. et gratia, cap. 17, n. 49).

Après vous avoir ainsi exposé les sentiments des pélagiens sur l'ignorance, rien n'est plus aisé que de vous faire toucher au doigt le contraste énorme qui se trouve entre la doctrine de Jansénius et celle de saint Augustin et de saint Jérôme sur le même sujet.

Les deux saints docteurs tiennent que l'ignorance elle-même est un péché, et non pas seulement ce qu'on fait contre la loi par ignorance. *An nullum est ignorantia malum, et ideo nec purgandum ?* dit saint

Augustin (Lib. 1 de Peccat. meritis et remiss., cap. 25, n. 66) ? *Scilicet nunc mihi latissima Scripturarum testimonia peragrandi, ut doceam errorem et ignorantiam esse peccatum ?* dit saint Jérôme (Lib. 1 Dialogi, pag. 504). Saint Augustin apporte presque partout l'ignorance des enfants pour exemple de ce péché ; et saint Jérôme, pour en démontrer la réalité par des traits de l'histoire sainte, va chercher jusqu'à l'ignorance de Jacob, qui ne savait point ce qu'était devenu son fils Joseph ; de Samuel, qui ne savait point lequel des fils d'Isaïe Dieu avait destiné à être le roi de son peuple ; d'Abias de Silo, qui ne connaissait point la reine d'Israël, épouse de Jéroboam. Il est vrai que saint Augustin parle d'un homme baptisé en ces termes : *Il est exempt de tout péché, mais non pas de tout mal : Omni peccato caret, et non omnino malo* (Lib. vi contra Jul., cap. 10, n. 49). Mais il trouve que son expression n'est pas assez correcte, parce qu'elle restreint l'idée du péché à ce qui fonde la dénomination et la qualité de coupable ; il la réforme donc de la sorte : *Pour mieux dire, le fidèle après son baptême est exempt de tout ce qui peut se rencontrer dans tous les maux qui le rendent coupable, mais il n'est pas exempt de tous les maux : Quod plinius ita dicitur, omni reatu omnium malorum caret, non omnibus malis. Enim, l'ignorance met l'homme dans un état opposé à la perfection de la justice ; d'où il s'ensuit, dans les principes de saint Augustin et de saint Jérôme, qu'elle est elle-même un péché aussi bien que ses effets.*

C'est pourquoi Luther et Calvin, qui ont appris à Jansénius le secret de débiter une monstrueuse hérésie sous le nom de saint Augustin, en confondant les deux espèces de péché contre l'action de la justice et contre la perfection de la justice, étaient meilleurs dialecticiens que l'évêque d'Ypres : ils ont erré plus conséquemment, quand ils ont mis pour principe de leur dogme sur l'ignorance invincible, que la concupiscence et l'ignorance en elles-mêmes, et de leur nature méritent la baine de Dieu, sans des péchés formels et proprement dits, et sont dans nous toute l'essence du péché originel. De là les deux hérésias concluent que le péché originel demeure après le baptême, puisque la concupiscence et l'ignorance demeurent, que tout l'effet du baptême est d'ôter l'imputation extérieure de ce péché, qui est par ce sacrement non pas effacé, mais couvert et enseveli, parce que Dieu, en vue de Jésus-Christ, remet la peine qu'il aurait droit d'exiger. Ils concluent encore que tous les effets de la concupiscence et de l'ignorance sont autant de nouveaux péchés.

Jansénius est d'accord avec ses maîtres quant à l'essence du péché originel, qu'il fait ausi consister dans la concupiscence et dans l'ignorance ; mais il n'aurait convenir avec eux que le baptême n'en ôte que l'imputation extérieure, et je ne sais quels dehors ; il veut que par la vertu de ce sacrement la concupiscence et l'ignorance cessent de nous rendre coupables et coupables, c'est-à-dire, il veut que le péché originel ne soit plus, et que sa nature reste (Jans. tom. II lib. 1, de Statu naturæ lapsæ, cap. 1, pag. 186.)

L'inconséquence de Jansénius ne se borne point là. Quoiqu'il avoue que l'ignorance invincible n'est pas un péché, et qu'elle subsiste avec l'amitié de Dieu dans les personnes qui ont reçu le baptême, il assure néanmoins en même temps que les actions causées par une ignorance invincible, quand elles se trouvent être contre la loi naturelle, sont des péchés formels dignes de la haine de Dieu et des supplices éternels ; c'est-à-dire que d'un principe innocent le crime est un effet nécessaire. Ce qu'il y a de plus étrange, c'est qu'il prétend qu'il n'en est pas de même par rapport à la concupiscence, dont il enseigne que les premiers mouvements sont aussi innocents que leur principe (Lib. II de Statu naturæ lapsæ, cap. 6, p. 312). Il est clair qu'en tout cela il contredit plus d'un

Augustin qu'il n'est différent de Luther et de Calvin. A

Mais il n'est pas aisé de décider s'il est plus en contradiction n avec lui-même qu'avec ses deux pré-lécesseurs. N'est-ce pas seulement la feinte et l'équivoque qui les séparent d'eux, et qui nous dérobent une entière conciliation et un parfait concert entre tous les prédestinatifs modernes? Quoi qu'il en soit, je n'ai fait que commencer à vous exposer le contraste certain qui désunit étrangement la doctrine de Jansénius sur l'ignorance, d'avec celle de saint Augustin et de saint Jérôme.

Ces saints docteurs n'ont jamais pensé à mettre aucune distinction entre l'ignorance d'un fait ou du droit positif soit divin soit humain, et l'ignorance du droit naturel. Ils ont appelé péché généralement et sans exception toute ignorance du devoir, quelle qu'elle fût. Bien plus, ils ne rapportent presque point d'exemples que d'une ignorance de fait ou de droit positif, quand ils entreprennent de convaincre les pélagiens, par l'Écriture, que l'ignorance soit vicieuse ou invincible est un péché. Tels sont, un homicide commis par un malheur, que la loi de Moïse punit de l'exil, le vol secret d'Achab, dont Dieu n'ôme rien responsable tout le peuple; la transgression d'un édit absolument ignoré, de laquelle Dieu consulté fait connaître l'auteur, qui n'a pu ce fait un prince agréable à ses yeux et qu'il venait de favoriser d'une victoire miraculeuse, et qu'il expose à être puni. Saint Jérôme ne croit pas s'égarer quand il va chercher cent autres traits semblables, et il ne craint pas qu'on lui reproche qu'ils portent à faux.

Mais Jansénius en appelle à saint Augustin, comme mieux instruit des erreurs pélagiennes, et plus entendu à les combattre; il sera condamné au tribunal de saint Augustin. N'a-t-il pas remarqué que ce saint lui-même use de pareils exemples et qu'il oppose à la proposition hérétique de Célestius sur l'ignorance et l'oubli, les sacrifices offerts dans l'ancienne loi pour l'expiation des péchés d'ignorance? C

Cum in lege sacrificia pro ignorantia sicut pro peccato offerantur (Lib. de Gestis Pelagii, cap. 18, n. 42). Est-ce Jansénius ou saint Augustin qui n'a point réfléchi que tous ces sacrifices ne sont ordonnés que pour des ignorances de fait ou de droit positif? Luther et Calvin ont bien mieux compris à cet égard la pensée du saint docteur. Ils n'ont point fait tant de façon pour taxer également de péché toute sorte d'ignorance et tous ses effets. Ils s'en sont tenus à la généralité de cette condition sans laquelle saint Augustin juge qu'on a tort de se flatter d'être sans péché, et qui consiste à avoir une parfaite connaissance de toutes les choses qui appartiennent à la justice: *Si nihil eorum quæ pertinent ad justitiam nos lateret* (Lib. de Spir. et litt., cap. 33, n. 63). Telle à vrai dire devait être et était effectivement la doctrine des Pères qui sont entrés en lice avec les pélagiens sur ce sujet. Toute ignorance qui a quelque rapport au devoir est opposée à la parfaite justice, et par conséquent l'ignorance du droit positif et des faits qui influent dans la conduite des mœurs y est aussi évidemment contraire que l'ignorance du droit naturel. Toutes les deux auraient été également bannies de notre esprit, si nous n'étions pas déchu des avantages et des privilèges de l'état où l'homme a été créé.

Jansénius subtilise vainement pour montrer que l'une et non pas l'autre est une suite du péché originel (*Jans. tom. II, lib. II, de Statu naturæ lapsæ, cap. 6, p. 311*); car certainement tout ce qui nous dérobe la connaissance des règles d'agir même artistiques qu'une autorité légitime nous prescrit, tout ce qui nous cache les accidents d'où naît un changement de conjonctures auxquelles la raison veut que nos démarches soient conformes, tout ce qui cause l'inadvertance, l'oubli, les préjugés dont l'effet est le violement de quelque loi même positive, est-ce autre chose que les misères dont la source malheureuse est le péché d'Adam, et qui très-souvent

embarrassent, quelquefois touchent absolument le passage de tout genre de vérité jusqu'à nous? Ces profondes ténèbres qui nous saisissent dès l'instant de notre entrée dans le monde, et qui nous tiennent enveloppés durant une longue enfance, les appellerons nous une ignorance du seul droit naturel? La difficulté d'apprendre, de concevoir, de retenir, de rappeler à notre mémoire ce que nous avons su, l'impossibilité de partager notre application à tous les objets qui la demandent, la tyrannie des mouvements prévenants de la concupiscence, qui nous ôtent le parfait domaine de notre attention, la fongue subite des passions, une infinité de circonstances qui résultent de la faiblesse et de la corruption de la nature, tous ces obstacles apportent ils moins d'empêchements à la connaissance des faits qui intéressent le devoir, et à la science des lois positives qu'à celle de la loi naturelle?

B Cependant, dit Jansénius, il ne paraît pas raisonnable de croire que dans l'état d'innocence on eût été informé de tous les événements qui se seraient passés dans le monde. Comme s'il s'agissait ici de toute sorte d'accidents et de faits, et non pas seulement de ceux qui sont nécessairement liés avec les obligations! Il est manifeste qu'il s'en fût rencontré peu de tels, si le premier homme n'ava t pas péché, parce que les lois positives aussi eussent été plus rares. Elles ne pouvaient être utiles à l'homme innocent que pour éprouver son obéissance, au lieu que nos besoins ont exigé cette multitude de préceptes qui composent le droit positif humain et divin. Et ces besoins d'où viennent-ils, sinon du peu de ressource que chaque homme trouve dans sa raison particulière, du peu de droiture et de force qui lui reste dans sa volonté, depuis que la nature a été affaiblie et corrompue par le péché? C'est pourquoi il a fallu que la sagesse des législateurs devint la raison commune de la société, et que, par le sceau d'une autorité respectable, il fût donné à un seul de vouloir une loi ce qu'un grand peuple serait tenu de faire toujours. Ainsi la nécessité même des lois positives vient du péché; comment l'ignorance invincible de ces lois n'en serait-elle pas une suite?

Pourquoi donc, répond Jansénius, saint Augustin enseigne-t-il en plus d'un endroit que l'ignorance des faits ou du droit positif excuse de péché? Il enseigne de même en plusieurs endroits que l'ignorance du droit naturel excuse de péché, comme on l'a tant de fois démontré contre les vaines allégations de Jansénius. Ainsi le moyen de concilier le saint docteur avec lui-même n'est pas de faire attention à l'espèce d'ignorance, mais plutôt à l'espèce de péché dont il parle. Toute ignorance invincible, selon saint Augustin, excuse du péché qui est contre l'action de la justice, et nulle ignorance, même invincible, n'excuse du péché qui est contre la perfection de la justice.

D Voilà le nœud que Jansénius a feint de ne pas voir et qu'il a craint de toucher.

Quoi! parce que Luther et Calvin, Baius et Jansénius n'ont pas trouvé bon de faire ce discernement, saint Augustin sera pour cela complice de leurs erreurs! Ce Père se conformait au langage ecclésiastique et théologique qui était en vogue de son temps, en appelant péché non-seulement une faute, mais encore tout défaut non criminel de la volonté qui déroge à la noblesse de notre origine et à la perfection de l'état d'innocence à laquelle les pélagiens voulaient qu'on pût prétendre et atteindre en cette vie par les seules forces de la nature. Car certainement il ne s'est pas fait un dictionnaire particulier, et un tel langage n'est pas de son invention. Avant lui saint Jérôme s'en est servi, et il en a découvert le sens avec la dernière évidence dans les trois livres de son Dialogue contre les pélagiens.

Lisez l'endroit où Critobule, pélagien, fait cette demande à Atticus, catholique. « Donnez-moi un

témoignage du Nouveau Testament où l'erreur et l'ignorance et l'impossibilité du commandement soient regardés comme péchés : *Da mihi testimonium Novi Testamenti, ubi error et ignorantia et impossibilitas mandati teneatur in crimine* (Lib. II *Dialogi, initio, p. 510*). » Atticus répond : « J'en produirai un que certainement ni vous ne pouvez contredire : *Unum profertur cui certe contradicere non poteris* (Ibid.). » Et quel est ce témoignage sans réplique ? les paroles de saint Paul, qui se plaint des révoltes importunes de la concupiscence, auxquelles il ne consent pas. Les premiers mouvements, les sentiments indélébiles de l'apprit chaîné sont pleins de ténèbres, parce qu'ils précèdent la raison. Voilà, selon saint Jérôme, l'erreur et l'ignorance invincible qui est un péché. *Quod enim operor non cognosco*. Lisons le passage tout entier. *Vas electionis perspicue loquitur : « Consentio enim legi Dei iuxta interiorem hominem. Video autem aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae, et captivantem me in lege peccati, quæ est in membris meis. »* Et ensuite : *Audi Apostolum apertissime predicantem : « Quod enim operor, non cognosco; non enim quod volo operor, sed quod odii illud facio. Sin autem quod nolo hoc facio, consentio legi quoniam bona est. Nunc autem nequaquam ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum* (S. Hier. *ibid.*) »

Luther et Calvin sont ridicules et injurieux envers l'Apôtre de se figurer là un péché formel. Jansénius souscrit, je pense, à cette censure, et il la mérite à coup sûr en adoptant leur opinion sur l'ignorance invincible, puisque saint Jérôme applique cet exemple et ces paroles de saint Paul à l'ignorance invincible dont il était question contre les pélagiens, et que là se réduisait l'impossibilité des commandements de Dieu, qui était le sujet principal de la controverse, *impossibilitas mandati*.

Mais quels témoignages de l'Ancien Testament Atticus avait-il produits, quand Critobule exige qu'ils soient confirmés par un témoignage du Nouveau Testament ? Voyez. Jacob pleure la mort de son fils Joseph, et durant longtemps il rejette la consolation que ses autres fils s'efforcent de lui donner. Ce juste montre qu'il est homme en ignorant ce que le juste Joseph son fils est devenu. *Ungit Jacob mortem filii sui Joseph, et multo tempore consolationem non recipit.... et probat se hominem, dum justus ignorat quid actum sit de justo filio suo Joseph* (Lib. I *Dialogi, sub fin., p. 505*). Samuel va à Bethléem, il s'arrête à tous les fils de Jessé l'un après l'autre, croyant que chacun d'eux est celui que le Seigneur demandait; il se trompe à l'égard de tous, et à l'égard de tous il reconnaît son erreur; et de là il paraît que ce est la faiblesse de l'esprit humain : *Samuel.... pergit Bethleem, singulos filiorum Jesse putat ipsos esse quos Dominus requirebat.... per omnes erat, per omnes corrigitur, ut pateat humanæ mentis infirmitas* (Ibid.). Abia, prophète de Silo, ne savait pas que l'épouse de Jéroboam venait à lui : *Abia propheta Silonites nesciebat ad se venire uxorem Jeroboam* (Ibid.). Jansénius et ses disciples se seraient-ils point ridicules, s'ils prétendaient que ce sont là autant de péchés formels et dignes de châiment, que commirent Jacob, Samuel, Abia ? Voilà néanmoins, selon saint Jérôme, l'espèce de péché que eau e l'ignorance invincible, et qui faisait l'objet de la controverse entre les catholiques et les pélagiens. Nous revînmes les autres questions au lendemain.

V. Quelle sorte de liberté nous avons perdue par le péché d'Adam.

Le licencié se rendit de très-bonne heure chez moi, et il débuta par me parler ainsi : Rien ne me paraît plus obscur que le sentiment de saint Augustin sur l'état présent de notre liberté. Tantôt ce Père veut que nous l'ayons perdue, tantôt que nous l'ayons conservée, tantôt qu'elle soit affaiblie et di-

minuée par le péché. Car, ajouta-t-il, à dessein de me faire entrer sur-le-champ en matière, l'explication que Jansénius donne pour accorder ensemble les différents textes du saint docteur sur ce sujet, ne sera point de votre goût, et vous ne vous accommoderez point de ce commentaire qu'il a imaginé : Nous avons perdu la liberté qui est une exemption de nécessité, nous avons conservé la liberté qui est une exemption de contrainte; et en considérant l'une et l'autre comme deux parties d'une même liberté totale, on peut dire seulement qu'elle est affaiblie et diminuée.

Ce n'est pas tout, répliquai-je : Jansénius appelle proprement du nom de liberté l'exemption de contrainte qui consiste dans la nécessité de vouloir le bien par l'invincible détermination que cause, selon lui, la grâce efficace, et il nomme servitude l'exemption de contrainte qui consiste dans la nécessité de vouloir le mal par l'invincible détermination que cause, selon lui, la concupiscence. C'est pourquoi il attribue à saint Augustin de penser que l'impossibilité de faire le mal, quand nous faisons le bien, est la liberté que la grâce de Jésus-Christ nous procure, et que l'impossibilité de faire le bien quand nous faisons le mal, est la servitude où le péché d'Adam nous a réduits. Mais ce système horrible pour l'état présent de la voie, où il s'agit de mériter et de démériter, est évidemment supposé au saint docteur, et voici au contraire le plan de sa doctrine sur ce point.

Par le péché du premier homme nous étions déchus de tout droit au bien surnaturel, qui est la vraie justice, et par conséquent nous en avions perdu la possibilité. Jésus-Christ est venu au monde et il est mort pour nous mériter la restitution de ce droit et de cette possibilité. Mais il a voulu que la possibilité du bien surnaturel nous fût rendue en partie dans cette vie et en partie dans le siècle futur. Ainsi nous avons recouvré par ses mérites la possibilité du bien surnaturel, qui suffit pour l'action de la justice; ou, ce qui est la même chose, nous avons maintenu, par le secours de la grâce du Sauveur, la liberté de choisir le bien en résistant au mal. Mais nous n'avons pas recouvré la possibilité du bien surnaturel, qui est nécessaire pour la perfection de la justice, ou, ce qui est la même chose, nous sommes privés de la liberté qu'avait Adam de choisir le bien sans aucune contradiction intérieure. En un mot, la liberté que nous avons absolument perdue est le domaine de la volonté sur nos sentiments; la liberté que nous avons conservée est le domaine de la volonté sur nos consentements; et ce domaine sur nos consentements, qui n'est point accompagné, comme dans l'état d'innocence, du domaine sur nos sentiments est une liberté affaiblie et diminuée.

La seule justesse de l'opposition qui se trouve entre ce plan de doctrine et l'erreur des pélagiens sur l'impeccance suffit pour le vérifier; car il est certain que les pélagiens enseignaient deux erreurs sur la liberté : la première, que l'homme avait un pouvoir d'indifférence et une exemption de la simple nécessité non-seulement au regard de tout consentement, mais encore au regard de tout sentiment. La seconde est que l'un et l'autre pouvoir étaient indépendants de la grâce du Rédempteur, parce que l'homme n'avait point été dépouillé par le péché ni du droit d'aspirer au bien surnaturel, ni de la possibilité d'y atteindre. Entrons néanmoins en quelque détail de preuves, et commençons par exposer les textes de saint Augustin qui font connaître quelle liberté nous avons perdue par le péché, car vous jugez bien que je ne m'en tiendrai point là, et que je montrerai ensuite quelle liberté nous n'avons point perdue.

Examinons d'abord ces paroles du saint docteur : « Qui de nous dit que par le péché du premier homme le libre arbitre a été ôté de la nature humaine ? Il est pourtant vrai que par le péché nous

avons perdu la liberté, mais cette liberté dont on jouissait dans le paradis : *Quis autem nostrum dicit quod primi hominis peccato perierit liberum arbitrium de humano genere? Libertas quidem perit per peccatum, sed in la que in paradiso fuit (Lib. 1 ad Bonif., cap. 2, n. 5). Jansénius (Tom. II, lib. III de Statu nature lapsæ, cap. 5, p. 445) fait une grande attention aux paroles suivantes. *Hubendi plenam cum immortalitate justitiam; ce n'est point pour s'en remarquer que, selon saint Augustin, la liberté sent'e qu'avait Adam de posséder la plénitude et la perfection de la justice nous a été ôtée par le péché : c'est pour empêcher qu'on ne comprenne cela, et qu'on n'appréhende l'opposition de ces paroles avec ce qu'on lit peu auparavant : *Liberam autem arbitrium defendenda præcipiant, ut de illo potius ad faciendam su justitiam, quam de Domini adjutorio confidatur. Saint Augustin fait entendre que la grâce et le libre arbitre concourent à l'action de la justice, quoique les pélagiens, qui niaient la nécessité de la grâce, eussent la présomption de se confier plutôt sur le libre arbitre que sur le secours de Dieu. Quand donc ensuite il vient à assurer que nous n'avons point perdu le libre arbitre, et que cependant nous avons perdu la liberté qui est nécessaire pour la perfection de la justice, n'est-il pas clair qu'il entend que nous n'avons point perdu la liberté qui est nécessaire pour l'action de la justice?***

Lisons cet autre endroit : « Qui ne sait que l'homme a été créé sain et innocent, et qu'il a été établi dans la jouissance du libre arbitre et d'une libre puissance pour vivre et s'entretenir? Mais il s'agit maintenant de l'homme que des brigands ont laissé demort sur le chemin : *Quis enim eum nescit sanum et incalcatum factum, et libero arbitrio atque ad justitiam potestate libera constitutum? Sed de illo agitur quem semivivum latrones in via reliquerunt (Lib. de Nat. et grat., cap. 43, n. 50).* Comme s'il disait, reprend Jansénius : Il s'agit maintenant de l'homme qui, à cause des profondes plaies de l'ignorance et de la concupiscence qui l'ont affaibli et abattu, n'a point le libre arbitre pour bien vivre. Mais Jansénius, en pénétrant les paroles qui suivent immédiatement, n'a-t-il point reconnu que son interprétation est infidèle, et que saint Augustin décrit la perte d'un libre arbitre assez puissamment pour nous faire monter au comble de la justice? *Qui gravibus saucius confususque vulneribus non ita potest ad justitiam cultum ascendere, sicut potuit inde descendere.*

Le passage que je vais citer est important. « Vous voulez, dit saint Augustin à Julien, que l'homme puisse parvenir ici-bas à la perfection, et plutôt à Dieu que vous entendissiez qu'il y peut parvenir par un don spécial de Dieu, et non pas seulement par les forces du libre, ou plutôt de l'esclave arbitre de sa propre volonté? *Hic vultis hominem perfici, atque animam Dei dono, et non libero vel potius servo propria voluntatis arbitrio (Lib. II contra Jul., cap. 8, n. 23).* » Que dire de la hardiesse et de la confiance de Jansénius? Non-seulement il applique à la liberté qui a pour objet l'action de la justice, un passage dont la première proposition énonce si clairement qu'il doit être entendu de la liberté qui a pour objet la perfection de la justice, mais encore : il s'en sert pour insinuer qu'on a eu tort de blâmer dans Luther un langage qu'il a emprunté de saint Augustin.

Si nous en croyons Jansénius, l'hérésiarque a appris du saint docteur de la grâce, qu'en parlant de l'arbitre de notre volonté il y avait plus de raison de l'appeler esclave que libre (*Jans., tom. II, lib. III de Statu nature lapsæ, cap. 5, sub. fin., p. 445*). Il n'a pas daigné considérer, non plus que Luther, de quel arbitre de notre volonté saint Augustin a prononcé qu'il était plutôt esclave que libre. Ce Père n'avait garde de parler et de penser ainsi de l'arbitre de notre volonté que lui-même, d'accord avec les pélagiens, avouait sans difficulté être libre par rap-

port aux consentements; et le seul mot *perfici* désigne évidemment un autre arbitre de notre volonté, que les pélagiens prétendaient faussement être libre par rapport aux premiers mouvements. Les paroles qui suivent immédiatement après l'inculcation si bien, qu'il n'est pas permis de ne le pas concevoir : *A qua perfectione quidem longe vos esse sentitis : sed dolus est in ore vestro, sive peccatores vos esse dicatis, et justos credi velitis, sive profiteamini perfectionem justitiam, quam profecto in vobis non esse sentitis (S. August., ibid.).*

Est-il maintenant supportable de voir Jansénius employer cet endroit de saint Augustin, pour aboutir à conclure le contraire de la pensée du saint docteur? *Cum illud vocabulum (servi) Augustinus libentissime usurpaverit ad illam arbitrii stragem exprimentem, qua non est amplius liberum ut bene vivat, hoc est : ut bonum velit et operetur, sicut ante ruinam suam fuit (Jans., ibid., p. 446). Saint Augustin dit : la perfection, *perfici, perfectionem justitiam*, Jansénius lui fait dire : l'action, *bene vivat, velit, operetur*. Le fidèle interprète! Mais aussi une falsification était le seul digne fondement de l'apologie de Luther.*

L'expression de grande liberté, que saint Augustin emploie ailleurs pour spécifier la liberté que nous avons perdue par le péché d'Adam, est détournée, dans le commentaire de Jansénius (*Ibid., p. 445*), de la même manière que les paroles des textes précédents, à signifier la liberté d'indifférence, qui rend l'âme maîtresse de sa détermination et de son choix dans toutes ses actions. *Nunc vero, dit le saint docteur, postea quam est illa magna peccati merito amissa libertas, etiam majoribus donis adjuvanda remanet infirmitas (Lib. de Corrupt. et gratia, cap. 12, n. 37).* Mais consultez la description qu'il fait de cette même liberté quelques lignes auparavant, et vous verrez qu'elle consistait en ce que l'homme n'éprouvait aucune résistance de la part de son appétit sensuel : *Nihil ex se ipso concupiscentialiter resistebat.*

Lisons tout entier ce fameux endroit du livre de la Perfection de la justice, dont Jansénius fait trophée (*Tom. II, lib. III de Stat. nat. lapsæ, c. 12, p. 48*), et dont il affecte de faire paroiir quelques lambeaux, pour aider à la séduction de ses lecteurs sur le sens des autres passages. *Responditur per arbitrii libertatem factum, ut esset homo cum peccato, sed jam postquam vultu ex libertate fecit necessitatem. Unde ad Deum fides clamat, De necessitatibus meis educ me. Sub quibus positi vel non posuimus quod volumus intelligere, vel quod intellexerimus, volumus nec valemus implere. Nam et ipsa libertas credentibus a liberatore promittitur. Si vos, inquit, Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis. Victa enim vitio in quod cecidit voluntate, caruit libertate natura. Hinc alia Scriptura dicit : A quo enim quis devictus est, huic et servus adductus est. Sicut ergo non est opus sapis medicus, sed male habentibus, ita non est opus liberis liberator, sed servis, ut ei dicat gratulatio libertatis : Salvasti de necessitatibus animam meam. Ipsa enim sanitas est vera libertas, quæ non periisset, si bonum remansisset voluntas, quia vero peccavit voluntas, secuta est peccatum peccatum habendi dura necessitas, donec tota sanetur infirmitas, et accipiatur tanta libertas, in qua sicut necesse est permaneat bene vivendi voluntas, ita ut sit etiam bene vivendi et nunquam peccandi voluntaria felixque necessitas (Lib. de Perf. just., cap. 4, n. 9).* On dit que cet endroit de saint Augustin a fait pour le moins autant de jansénistes que le *subventum est infirmitati*, etc., et le *quod amplius nos delectat*, etc.; jansénistes par ouï-dire et sans réfléchir, comme le sont la plupart.

Le saint docteur a rassemblé dans ce long passage tous les caractères de la liberté que nous avons perdue par le péché d'Adam. C'est d'abord une liberté qui a pour contrainte une nécessité sous le joug de laquelle on ne peut pas faire ce qu'on veut ; *Voluntus, nec valens implere*; une nécessité non ja-

de consentir au péché, mais d'avoir en soi le péché. *peccatum habendi dura necessitas*; une nécessité qui persévère sans interruption même dans les justes, jusqu'à ce que la vue intuitive de Dieu ait absorbé et guéri toute notre infirmité, *donec tota sanetur infirmitas*. Cette liberté n'a donc point pour contraire la nécessité janséniste, qui réduit le pouvoir de l'âme précisément à la mesure de ce qu'elle veut, qui fait consentir à l'acte du péché, qui consiste dans l'alternative d'une double nécessité dont l'une détruit successivement l'autre. Mais cette liberté a pour contraire la nécessité dont se plaignait saint Paul quand il disait : Je ne fais pas le bien que je veux, *Non quod volo bonum hoc ago*; ce n'est pas moi qui opère le mal, mais le péché qui habite en moi : *Nunc autem jam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum*; malheureux que je suis, qui ne délivrera de ce corps mortel ? *In felix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus?*

Voilà justement les trois traits dont saint Augustin a peint la nécessité où nous sommes assujettis par la perte de la liberté que possédait le premier homme, et qui ne conviennent qu'à la nécessité de sentir les mouvements prévenants et indélébiles de la concupiscence. Outre cela, cette liberté était essentiellement la même dans Adam que celle dont la restitution est promise aux fidèles : *Nam et ipsa libertas creditibus a liberatore promittitur*; elle était propre de la nature saine, elle n'est pas même distinguée de la santé, et non-seulement de la santé dont jouissait Adam, mais de celle que le souverain Médecin doit nous procurer, et qui nous fera dire, en lui rendant d'éternelles actions de grâces : Vous avez délivré mon âme de toute nécessité : *Et ei dicat gratulatio libertatis : Salvam fecisti de necessitatibus animam meam. Ipsa enim sanitas est et libertas*. Enfin cette liberté ne nous sera rendue que dans la vie bienheureuse : *donec tota sanetur infirmitas, et accipiuntur tantum libertas, in qua aucto necesse est permaneat bene vivendi voluntas, etc.*

Jansénius n'a pu penser, et il avait en cela grande raison, que la liberté d'indifférence et l'exemption de la simple nécessité fût la liberté dont la restitution nous est promise, qu'elle fût cette grâce de santé qu'on reçoit en entrant dans le ciel. Ne devait-il pas conclure que la liberté d'indifférence et l'exemption de la simple nécessité n'est point la liberté que nous avons perdue par le péché? Il a mieux aimé supposer une équivoque perpétuelle à saint Augustin dans le mot de liberté, et distinguer ce que le saint docteur n'a pas distingué; car Jansénius enseigne évidemment partout que la liberté qui nous est rendue par Jésus-Christ est tout autre chose que la liberté dont le péché d'Adam nous a causé la perte; et saint Augustin, au contraire, ne se contente pas d'avoir dit expressément plus d'une fois qu'il n'y a point de différence entre elles; il le confirme encore par ces paroles : *Ipsa enim sanitas est vera libertas, quæ non perisset, si bona permisisset voluntas*.

Il faut donc convenir que Jansénius s'écarte étrangement de saint Augustin en expliquant le texte de ce Père, et que dans ce livre où il est traité de la perfection de la justice, en cet endroit surtout, le saint docteur entend par le mot de liberté celle qui est contraire à la perfection de la justice : car cette seule liberté, savoir le parfait domaine de l'âme sur toutes ses inclinations et ses appétits, se trouve être un apanage commun aux habitants des deux paradis terrestre et céleste, avec la différence, néanmoins, que j'ai remarquée entre l'impeccance et l'impeccabilité. Dans le paradis terrestre on avait le pouvoir de bien vivre et de ne jamais pécher, même matériellement; dans le paradis céleste ce pouvoir est accompagné d'une heureuse endoctrinement : *Ita ut sit bene vivendi et nunquam peccandi voluntaria felixque necessitas*.

Le licencié me fit remarquer que, dans plusieurs pas-

sages cités par Jansénius, saint Augustin attribue la perte de notre liberté à toute chute dans le péché mortel, et le recouvrement de notre liberté à la grâce actuelle efficace, qui nous retire de l'état du péché mortel. — Prenez-y garde, lui répondis-je, la liberté dont il est alors question est la puissance de faire des actions méritoires. L'état du péché mortel vous réduit à la condition des esclaves, qui ne peuvent rien gagner pour eux, qui sont inhabiles à acquérir et à posséder en propre aucun bien; car en ce malheureux état toutes nos œuvres sont stériles et mortes pour nous; et comme des esclaves nous pouvons bien mériter des châtimens, mais nulles récompenses. Au lieu que dans l'état de la grâce sanctifiante nous amassons des richesses immenses pour la vie future, toutes nos actions les plus petites augmentent le fonds de notre éternité, et nous acquièrent un nouveau degré de grâce et de gloire.

La grâce actuelle efficace nous délivre de cet esclavage, et nous rend la liberté des enfants de Dieu, en nous faisant produire des œuvres méritoires de la vie éternelle, quand elle nous a conduits à la justification. Il n'est pas étonnant que saint Augustin, en s'exprimant sur cette matière, nomme péché toute action faite en état de péché. On voit assés que dans le langage de ce Père le terme de péché est général et indéterminé, et qu'il doit être apprécié suivant les circonstances où il est employé; mais Jansénius en abuse, pour assurer que tout pécheur a perdu la liberté de s'abstenir du péché formel, et que toutes ses actions il est nécessairement et véritablement coupable. Cet abus est manifeste : car n'était-il pas naturel que le saint docteur n'épargnât point la dénomination de péché aux œuvres stériles et vaines pour le salut, lui qui comprend sous ce nom tout ce qui est contraire à la seule perfection de la justice?

Le passage que vous avez eu en vue est, je pense, ce qui suit. *Quomodo manet libertas in eis qui, ut liberentur a vitio: quia victori peccato addicti sunt, divini indigent gratia, nisi quia liberi sunt et ipsi, sed justitia? Unde dicit Apostolus, Cum essetis servi peccati, liberi fuistis justitiæ (Lib. 1 Oper. Imp., n. 70)*. L'explication que je viens de vous donner est contenue dans les paroles qui suivent peu après : *Ille si intelligat, non aliud intelliget esse arbitrium laudabiliter liberum, nisi quod fuerit Dei gratia liberatum*. C'est-à-dire que le seul usage louable du libre arbitre se réduit aux actes surnaturels, qui disposent à la justification et qui ensuite la consomment.

J'avais devant les yeux un autre passage, répliqua le licencié, auquel votre explication ne conviendrait point. Il me le donna à lire. *Libero arbitrio male utens homo, et se perdidit et ipsum... cum libero peccaretur a bitro, victore peccato amissum est et liberum arbitrium* : A qui enim quis devictus est, huic et servus additus est. *Petri certe apostoli est ista sententia, quæ cum vera sit, quæque, potest servi additio: esse libertus, nisi quando cum peccato delinquit? Liberaliter enim servi qui dumini sui voluntatem liberaliter facit. Ac per hoc ad peccandum liber est, qui peccati servus est. Unde ad justè faciendum liber non erit, nisi a peccato liberatus esse justitiam cæperit servus. Quod antequam fieri in homine incipiat, quomodo quisquam de libero arbitrio in bono gloriatur opere, etc. (Lib. 1 Enchir., cap. 3)*.

Ce texte, lui dis-je, regarde évidemment la liberté que nous avons perdue par le péché d'Adam. Aussi saint Augustin ne manque-t-il pas de la faire consister en ce que l'homme se porie au bien de tout son cœur et de toute son affection, sans aucune répugnance ni contradiction intérieure; à peu près comme les impies se livrent à leurs passions et au plaisir qu'ils goûtent dans le vice : ce qui est en eux, ajoute le saint docteur, une sorte de liberté pour le mal, opposée à celle que nous devrions avoir pour le bien. Tel est le sens de ces paroles : *Liberaliter*

enim servit, qui domini sui voluntatem libenter facit.

Or, remarquez l'exactitude de saint Augustin : comme la grâce actuelle efficace ne fait que diminuer en nous le règne de la concupiscence et ne la détruit pas entièrement ; comme elle ne nous conduit pas à la perfection de la justice, et se borne à nous en approcher par le retranchement de toute contradiction au bien et de toute répugnance volontaire, mais non pas involontaire, le saint docteur n'attribue point à la grâce actuelle efficace la restitution pleine et entière de cette liberté que nous avons perdue par le péché d'Adam, mais seulement une délivrance et une liberté commencée ; et ce n'est pas sans dessein qu'il s'exprime ainsi : *Et quoniam nequam fieri incipiat*, pour marquer que nous essayons en cette vie plutôt que nous ne perdons le joug de la justice.

Ces paroles de saint Augustin me rappellent un endroit de saint Fulgence qui démontre la vérité et la solidité de cette observation. Le disciple avait admirablement bien pénétré les plus profondes pensées de son maître, et il déclare ainsi quelle sorte de liberté était le sujet de la controverse entre saint Augustin et les pélagiens : « Cette liberté qui ne vient point de l'arbitre de la volonté humaine, mais qui est accordée par la miséricorde gratuite de Dieu, commence par la bonne volonté, s'accroît par le fruit de notre sanctification, et n'a un plein effet que dans la vie éternelle : *Hæc libertas quæ non ex humano arbitrio nascitur, sed gratuita Dei miseratione confertur, a bona voluntate sumit exordium, et per fructum sanctificationis in vita æterna plenum sortitur effectum* (Lib. de Incarn. et gratia, cap. 19, p. 38 édit. Sclæst. Cramoisy) »

Il y a, comme nous avons vu, une autre espèce de liberté qui ne faisait nullement le sujet de la controverse entre saint Augustin et les pélagiens, et sur laquelle le saint docteur n'avait point d'autre dispute avec ces hérétiques, sinon qu'ils lui reprochaient sans cesse de ne la point reconnaître, et que de son côté il se défendait en la confessant hautement, et traitant leur accusation de calomnie : c'est la liberté nécessaire pour faire le mal et le bien : *Liberum itaque arbitrium et ad malum et ad bonum facientium confitendum est nos habere* (Lib. de Corrupt. et gratia, cap. 1, n. 2), pour mener une mauvaise ou une bonne vie : *Fides neque liberum arbitrium negat sive in vitam malam sive in bonam* (Epist. 215, ad Valen., n. 4). Et par conséquent c'est la liberté de laquelle on doit concevoir quand on la regarde comme un principe de mérite et de démerite, de l'action de la justice et du péché formel. Jansénius en a corrompu la notion, afin de pouvoir dire avec saint Augustin : Nous ne nions pas le libre arbitre, et le nier pourtant avec Calvin.

J'ai oui dire qu'un sultan donna le nom du vin qu'il aimait et dont la loi de Malton et défend l'usage, à l'eau qu'il avait en horreur, afin de pouvoir dire avec les plus religieux musulmans : Je ne bois point de vin. L'artifice de Jansénius est à peu près semblable. A l'entendre, saint Augustin n'a confessé que la liberté qui est une exemption de contrainte ; d'où il s'ensuit que Calvin et saint Augustin ont pensé de même, l'un en niant le libre arbitre, et l'autre en le confessant, puisque Calvin a protesté plus d'une fois qu'il ne voulait point contester sur les mots, et qu'il était prêt à confesser le libre arbitre, si on s'accordait à recevoir ce terme définition : la liberté est une exemption de contrainte, et non pas de simple nécessité (Calvinus, lib. II Inst., cap. 2, n. 7. Lib. II adversus Pighium). Aussi M. Bayle prétend-il que la doctrine de saint Augustin et celle de Calvin sur la liberté ne diffèrent que dans l'expression. Il n'y a point de calviniste, dit-il, qui ne reconnaisse le libre arbitre et son usage dans la conversion du pécheur, si l'on entend ce mot selon les idées de saint Augustin (Diet. de M. Bayle, au mot AUGUSTIN, remarque E).

Mais quelle idée les pélagiens avaient-ils de la liberté ? Sans doute ils la prenaient pour l'exemption

de la simple nécessité. Jansénius l'a sure et le prouve fort au long (Tom. I, lib. II, cap. 2 et seq.). C'est donc l'exemption de la simple nécessité que Julien reprochait à saint Augustin de nier et de taxer d'hérésie célestienne et pélagienne. *Si quia liberum esse in hominibus arbitrium dixerit, Cælestianus et Pelagianus vocatur* (Lib. II de Nupt. et concup., c. 3, n. 8). Et par conséquent c'est l'exemption de la simple nécessité que saint Augustin répondait à Julien confesse, et qu'il se défend de taxer d'hérésie célestienne et pélagienne. *Non liberum ne-nimus arbitrium... non hinc estis Cælestiani et Pelagiani* (Ibid.). Veut-on que dans ce conflit, en usant des mêmes termes, Julien parle d'une chose et saint Augustin d'une autre ?

Le saint docteur ajoute, il est vrai, que le péché nous ayant ôté la possibilité du bien surnaturel, elle ne nous est rendue que par la grâce de Jésus-Christ (Ib.). *Sed si vos Filius liberaverit, ait veritas, tunc vere liberi eritis*. Il rejette une liberté indépendante de la grâce, dont en vain l'orgueil stoïque des pélagiens se flatte : *Ilunc vos invidetis liberatorem, quibus captivis tantam tributis libertatem* (Ibid.). Mais il ne détruit point l'idée de la liberté que Julien avait dans l'esprit, si bien que pour retrancher l'erreur pélagienne et la changer au dogme catholique, il exige seulement qu'on ne dise pas que pour servir Dieu comme il faut, le libre arbitre sans le secours de Dieu suffise : *Non itaque sicut te atque alios fallens loqueris, si quia liberum in hominibus arbitrium dixerit, Cælestianus aut Pelagianus vocatur : ista quippe catholica fides dicit. Sed si quis ad colendum recis Deum, sine ipsius adjutorio dicit esse in hominibus liberum arbitrium... ipse Pelagianus et Cælestianus vocatur* (Ibid.). Saint Augustin assure ici expressément que la foi catholique s'accorde avec les pélagiens à dire que les hommes ont le libre arbitre. Sa pensée n'est pas sans doute que cet accord consiste seulement dans les mots et non pas dans la chose, car la foi n'a point pour objet les mots, mais les choses.

D'ailleurs, si une basse et captieuse équivoque convient à un hérétique qui cherche à pallier son erreur, n'est-elle pas indigne d'un saint défenseur et docteur de l'Eglise, qui a pour maxime que déguiser la vérité c'est la trahir ? Saint Augustin est donc bien éloigné de prétendre que le secours de Dieu, qui est nécessaire au libre arbitre pour faire le bien, empêchant ce que les pélagiens entendaient par le mot de libre arbitre, et par conséquent il ne pense à rien moins qu'à un secours nécessitant et irrésistible.

Lisons ce qui suit : *Liberum itaque in hominibus esse arbitrium... utriusque dicitur, non hi estis Cælestiani et Pelagiani* (Ibid.) : Nous disons les uns et les autres que les hommes ont le libre arbitre, ce n'est point en cela que vous êtes célestiens et pélagiens. De quelle prévarication saint Augustin ne se serait-il pas rendu coupable en parlant de la sorte, s'il n'avait pas eu la même notion du libre arbitre que les pélagiens ? Car en ce cas la notion du libre arbitre qu'avaient les pélagiens était hérétique, et saint Augustin ne pouvait pas se dispenser de le faire remarquer. Que dirait-on d'un thomiste qui, en parlant au nom de tous ceux de son école, adresserait ces paroles aux théologiens de Genève : Nous disons les uns et les autres que la grâce est efficace par elle-même, et qui négligerait de montrer l'hérésie de la notion que la secte de Calvin attache à la grâce efficace par elle-même ?

Il y a plus : le saint docteur ne craint point d'assurer que le dogme du libre arbitre est commun aux catholiques et aux pélagiens : *Quid obtinet ad fulendum communis dogmatis stegmen, ut opus sit proprium crimen* (Ibid.) ? Le dogme commun n'est pas seulement le même langage : le dogme commun est l'idée essentielle et complète, ad mise et avouée de part et d'autre comme un article de foi. Ou bien il sera permis de dire que le dogme de la divinité de Jésus-

Christ est commun aux catholiques et aux sociniens, car les sociniens ont fabriqué une définition de la divinité à leur mode, afin de pouvoir appeler quelquefois Jésus-Christ Dieu.

Je passe quantité d'autres preuves très-convaincantes, qu'on a coutume d'employer pour faire voir que saint Augustin convenait avec les pélagiens sur l'exercice du libre arbitre qui est requis pour mériter et démériter dans l'état de la nature tombée. Je ne m'arrêterai point à développer ce raisonnement si solide : le libre arbitre que saint Augustin a confessé en disputant contre les pélagiens est le même qu'il a établi avec tant de force contre les manichéens : car il l'a confessé pour repousser la folle accusation de manichéisme que les pélagiens ne cessaient de lui imputer sur ce point. De plus il a cru qu'on pouvait outrer la défense de la grâce jusqu'à la destruction du libre arbitre : *Eo quod quidam in vobis sic gratiam Dei prædicant, ut negent hominis esse liberum arbitrium* (Epist. 214, ad Valent., n. 1.) Or le libre arbitre que le saint docteur a établi contre les manichéens est l'exemption de la simple nécessité, et il n'a pu croire que la défense outrée de la grâce détruisît un autre libre arbitre que celui qui consiste dans l'exemption de la simple nécessité. Rien n'est plus évident que ces deux propositions. Il n'y a jamais eu et il n'y aura jamais d'hérésie qui détruise un autre libre arbitre. On a souvent délié les jansénistes de montrer que ce qu'ils entendent par le mot de libre arbitre, qui nous reste après la chute d'Adam, ait jamais été lié ou ait jamais pu être nié par personne ; et ils ont toujours fait la sourde oreille à ce sé. Donc saint Augustin a confessé, en disputant contre les pélagiens, l'exemption de la simple nécessité.

Pour avoir une conviction encore plus grande là-dessus, je vous exhorte à lire de suite et à comparer ensemble le second chapitre du Livre de la Grâce et du libre arbitre, que saint Augustin a composé sur la fin de ses disputes avec les pélagiens, et le chapitre 34 du livre vi de la Grâce du Sauveur, dans l'Augustin de Jansénius. Vous verrez d'un côté le saint docteur faire un choix exquis des témoignages de l'Écriture sainte pour prouver le dogme de la subsistance du libre arbitre dans la nature humaine et après la chute d'Adam, et le faire de telle sorte qu'il faut s'avengler de gaieté de cœur, ou reconnaître qu'il a évidemment intention de prouver et qu'il prouve en effet que l'exemption de la simple nécessité et la liberté d'indifférence subsiste. De l'autre côté, vous verrez Jansénius s'objecter en général ces mêmes passages, dont il ne rapporte qu'un seul, et pour résoudre et élever la force du texte sacré, se jeter sur l'essence de la liberté en général, renvoyer son lecteur à d'autres endroits de son livre ; embrouiller le point capital de la question ; en un mot, se tirer d'affaire de la manière la plus ridicule et la plus misérable.

Je me hâte de résoudre quelques difficultés, afin de venir au plus tôt à la matière de la grâce. Saint Augustin, dit-on, a repris dans Pélagie cette proposition : Tout ce qui est lié par une nécessité naturelle est privé de l'arbitre de la volonté et du pouvoir de délibérer : *Videamus quid inde contextat. Voluntatis enim arbitrio, inquit, ac deliberatione privata, quidquid naturali necessitate constringitur* (Lib. de Nat. et grat., cap. 46, n. 54). Et en réfutant cette proposition, le saint docteur semble assurer que l'amour de la béatitude dans nous et l'amour de la justice dans Dieu sont libres, quoique nécessaires. *Et hic nonnulla questio est. Perquam enim absurdum est ut ideo dicamus non pertinere ad voluntatem nostram quod beati esse volumus, quia id omnino nullo non possumus, nescio qua et bona constringuntur natura; nec dicere audemus ideo Deum non voluntatem sed necessitatem habere justitiæ, quia non potest velle peccare* (Ibid.).

Prenez garde à ces paroles, et hic nonnulla questio est. Saint Augustin n'accuse point la proposition de Pélagie d'être manifestement fautive, mais seulement

A ambiguë et peu exacte. Il prétend qu'elle est trop générale ; qu'en y regardant de bien près et en l'examinant à la rigueur, on la trouvera fautive. Ce n'était point là chicaner. Il ne fallait que connaître tout le my tère de l'hérésie de Pélagie pour ne lui laisser rien passer dont il pût se prévaloir. Cet hérésiarque insinuaient que, quelque sorte de nécessité qui se trouve jointe aux déterminations de notre volonté, le libre arbitre était anéanti, afin de conclure que si notre âme n'était pas maîtresse de tout ce qui se passe en elle, la nécessité du sentiment emporterait celle du consentement, et que l'action de la justice ne seroit pas plus en notre pouvoir que la perfection de la justice.

Voici donc le juste et vrai commentaire de la réponse de saint Augustin. L'amour nécessaire de la béatitude appartient à notre libre arbitre en ce sens qu'il est inséparable de l'exercice de notre libre arbitre ; car quelque parti que prenne notre volonté, elle ne peut se déterminer à rien qui ne s'accorde avec l'amour de la béatitude. De même l'amour nécessaire de la justice appartient au libre arbitre de Dieu, en ce sens qu'il est inséparable des actes libres de Dieu ; car quelque chose que Dieu veuille et qu'il fasse, il ne peut rien vouloir ni faire qui ne soit conforme à l'amour de la justice : il est donc faux que toute sorte de nécessité anéantisse le libre arbitre. Si saint Augustin avait pensé, comme Jansénius, que notre libre arbitre consistât dans la seule exemption de contrainte, il n'aurait point dit de la proposition de Pélagie qu'elle avait besoin de discussion, *et hic nonnulla questio est* ; mais il l'aurait sans balancer absolument condamnée.

Ceci nous donne l'intelligence d'un autre texte, où saint Augustin, comparant le pouvoir de bien vivre selon Dieu, avec l'inclination naturelle que nous avons d'être heureux, dit que nous avons pu perdre le premier, mais non pas être dépourvus de l'autre ; et il s'exprime d'une telle façon qu'il paraît regarder le mouvement naturel et nécessaire qui nous fait chercher en toutes choses notre bonheur, comme une espèce de libre arbitre. *Hoc est liberum arbitrium nostris mentibus immobiliter fixum, non quo bene agere volumus, nam id humana iniquitas et potius amittitur, et gratia divina possumus recipere, sed liberum arbitrium quo beati esse volumus, et mirari volumus, nec mirari possunt amittere nec beati* (Lib. vi Oper. Imp., n. 26). Qui ne voit que ce qui est ici appelé libre arbitre n'est pas l'inclination naturelle et nécessaire qui nous porte vers le bien en général, mais la puissance d'appliquer cette inclination à divers objets indifféremment et librement choisis, quoique toujours dans la sphère des choses qui conviennent à l'amour de la béatitude ?

Saint Augustin avait fort à cœur qu'on ne dit point sans s'expliquer que la nécessité fût opposée à la liberté ; on en conçoit aisément la raison : il avait autant de lieu de s'alarmer de cette expression, que nous avons maintenant sujet de nous scandaliser quand nous entendons dire que la nécessité ne blesse point la liberté. Il était aux prises avec les pélagiens, qui flattaient l'orgueil de l'homme d'un empire entier et parfait sur tous les penchants et les mouvements de son âme, et qui prétendaient exclure des déterminations de la volonté tout mélange d'une inclination ou d'une répugnance nécessaire, afin que ces déterminations pussent être censées libres. Et nous avons affaire aux jansénistes, qui nourrissent la paresse et la lâcheté de l'homme en lui disputant le domaine généralement et sans exception de tous ses actes intérieurs, et qui soutiennent que les déterminations même de la volonté soit pour le bien, soit pour le mal, sont toutes nécessaires.

Le saint docteur était au fort de ses combats contre les pélagiens, quand il écrivit les livres de la Cité de Dieu. Au si ce texte ne doit pas surprendre : Si i la de

finitur necessitas secundum quam dicimus necesse est ut ita sit aliquid aut fiat, nec o cur cum timeamus, ne nobis libertatem auferat voluntatis. Neque enim aut vitam Dei, aut præscientiam sub necessitate ponimus, si dicamus necesse esse Deum vivere et cuncta præscire. Sicut nec potestas ejus minuitur, cum dicitur mori fallique non posse (Lib. v de Civ. Dei, cap. 10). Ce passage a paru inexplicable à plusieurs théologiens catholiques. Je puis me tromper, mais l'explication en est à mon avis très-simple et très-facile.

La pensée du saint docteur n'est pas qu'on puisse dire que la vie et la prescience de Dieu soient des actes libres, ou qu'on puisse nier qu'elles soient des actes nécessaires. Mais il assure seulement qu'elles sont des objets étrangers à la liberté de Dieu, et que, par conséquent, quoiqu'elles soient nécessaires, elles ne le sont pas d'une nécessité qui nuise à la liberté de Dieu; d'où il suit que cette nécessité n'empêche pas que Dieu ne doive être censé parfaitement libre par rapport aux objets propres de sa liberté: car en quel sens le saint docteur dit-il ensuite qu'on ne diminue rien de la puissance de Dieu quand on dit qu'il ne peut mourir ni se tromper? Il entend sans doute que l'impuissance de mourir et de se tromper n'est pas une vraie impuissance, parce que la mort et l'erreur sont des objets étrangers à la puissance parfaite, telle qu'est la puissance de Dieu. Or, comme il sert de cette comparaison, il s'ensuit que, selon sa pensée, la nécessité de vivre et de tout prévoir n'est pas une vraie nécessité au regard de la liberté, parce que la vie et la prescience de Dieu sont des objets étrangers à la parfaite liberté de Dieu. Il ne prétend donc autre chose, sinon que la nécessité n'est pas contraire à la liberté quand elle ne soustrait pas à la liberté son objet propre.

Une autre comparaison que le saint docteur ajoute démontre cette explication: « *Sicut etiam cum dicimus necesse est esse ut cum volumus libero velimus arbitrio; et verum procul dubio dicimus, et non ideo ipsum liberum arbitrium necessitati subjecimus, quæ admittit libertatem (Ibid.)*: De même encore, quand nous disons, Il est nécessaire que les actes libres de notre volonté soient produits par la faculté du libre arbitre, nous disons certainement vrai, et cependant nous n'assujettissons pas pour cela le libre arbitre à une nécessité qui ôte la liberté. » Pourquoi? parce que c'est évidemment un objet étranger à la liberté, que faire usage d'une faculté différente du libre arbitre, comme par exemple se servir de l'entendement pour produire des actes libres.

Des pensées et des réflexions de cette nature seraient hors de saison maintenant, et passeraient pour de vaines subtilités; mais d'autres temps, d'autres soins. Lorsque saint Augustin pensait et écrivait ainsi, il y avait des hérétiques qui enseignaient que la nécessité des sentiments indélébiles de l'âme suffisait pour détruire le libre arbitre, quoique ces sentiments soient un objet étranger à notre liberté, dont l'exercice regarde les seuls consentements: les pélagiens étaient ennemis de toute nécessité, et les jansénistes, qui attaquent aujourd'hui l'Église, sont ennemis de toute liberté, même de celle qu'ils font semblant de défendre.

Il n'y a plus que deux textes du saint docteur sur ce sujet, qui m'aient paru mériter une explication particulière. L'un (*Tract. 53 in Joan., n. 9*) nous menerait trop loin, et n'a aucune affinité avec la perfection de la justice; trouvez bon que je remette à vous en parler quand il vous plaira que j'examine en votre présence la doctrine de M. Bayle sur le bien et le mal moral. Voici l'autre: Julien objectait à saint Augustin que le libre arbitre ne pouvait subsister, si l'homme était nécessaire d'une part à l'accomplissement de la justice, et de l'autre part au péché: *Non potest aliter constare, nisi ut justitiæ ab eo et peccati necessitas auferatur*. Saint Augustin lui répond en ces

termes: *Necessitatem porro si eam dicis qui quisque invitus opprimitur, justitiæ nulla est, quia nemo est justus invitus: sed gratia Dei ex no ente volentem facit. Si autem nullus peccaret invitus, non esset scriptum, Signasti peccata mea in sacco, et adnotasti quidquid invitus commisi (Lib. III Oper. Imp., n. 122).*

Je donne aux jansénistes l'option d'en entendre le mot *invitus* ou de la simple nécessité, ou de la contrainte proprement dite. S'ils adoptent le dernier sens, je conclus que la liberté qui est requise pour dériver n'est pas une exemption de contrainte, puisque saint Augustin assure qu'on peut pécher par contrainte, *adnotasti si quis invitus commisi*. S'ils s'en tiennent au premier sens, je conclus que la liberté qui est requise pour mériter est une exemption de la simple nécessité, puisque saint Augustin déclare que personne n'est justifié par nécessité, *necessitas... quæ quisque invitus opprimitur, justitiæ nulla est*. L'une et l'autre conclusion est également contraire au système de Jansénius.

La vérité est que le mot *invitus* signifie dans ce passage une répugnance délibérée et consentie, et il faut traduire, ou plutôt paraphraser ainsi la réponse de saint Augustin à Julien: Si vous appelez nécessité celle qui est accompagnée d'une répugnance que l'on avoue et que l'on approuve, il n'y en a point de telle par rapport à la justice, à laquelle il n'est pas possible qu'on répugne librement quand on l'embrasse, car personne n'est juste malgré soi; et la grâce qui nous aide à surmonter toutes nos répugnances pour le bien nous le fait faire volontiers. Mais par rapport au péché, il y a quelquefois une nécessité qui est accompagnée d'une répugnance, non-seulement que l'on avoue et que l'on approuve, mais que la raison fait naître et qu'elle excite elle-même. Car si personne ne péchait malgré soi, Job ne dirait point que Dieu a marqué ce qu'il a commis malgré lui. Saint Paul ne dirait point: Je fais le mal que j'ai en horreur. Il s'agit donc du péché qui est contraire à la perfection de la justice, de la liberté d'atteindre à cette perfection, et de la nécessité qui détruit cette sorte de liberté.

VI. *Quel'e grâce est irrésistible de sa nature, et nous est ordinairement refusée.*

Comme le licencié me paraissait content, je passai à la matière de la grâce, et je le surpris fort en lui promettant de lui faire voir dans saint Augustin une sorte de grâce revêue de presque toutes les qualités que Jansénius attribue à la sienne, qui est essentiellement une délectation, une inspiration actuelle et formelle de la charité, par elle-même et de sa nature, non-seulement efficace, mais irrésistible, et que Dieu refuse dans le besoin aux plus justes même; car, lui dis-je, saint Augustin a enseigné précisément tout cela, non pas de la grâce médicinale de Jésus-Christ (et voilà la supériorité de Jansénius), mais de la grâce de santé, qui est nécessaire à la perfection de la justice. Ainsi vous verrez constamment saint Augustin aller d'un côté et Jansénius de l'autre.

Dans les dix premiers chapitres du livre IV de la Grâce du Sauveur, Jansénius a ramassé une infinité de passages de saint Augustin pour prouver l'essence de la grâce médicinale de Jésus-Christ doit être une suavité et une délectation céleste. La plupart ne regardent point la grâce prévenante, mais la grâce coopérante et consentie. C'est pourquoi ce n'est pas une petite adresse à lui d'avoir différé jusqu'au chapitre 11 à déclarer que cette délectation devait être nécessairement un acte vital et indélébile d'amour et de désir, qui prévient la vue de l'esprit pur, le consentement de la volonté, et la délectation délibérée, qu'on appelle le repos et la joie de l'âme. Le lecteur ne s'avise point de repasser sur ce qu'il vient de voir, pour chercher cet acte vital et

indélibéré dans tous les textes qui ont été allégués. On le trouvera néanmoins dans quelques-uns, parce qu'en effet la grâce prévenante est fort souvent une délectation ; mais à moins qu'il ne s'agisse de la grâce qui est nécessaire à la perfection de la justice, rien ne marque que cette grâce prévenante est essentiellement une délectation.

En effet, le saint docteur n'a eu garde de penser que les mouvements indélibérés d'une tristesse selon Dieu, d'une honte ou d'une crainte surnaturelle, ne fussent point des secours propres à arrêter ou à réprimer nos désirs déréglés, et que le Saint-Esprit ne les inspirât point en de certaines conjonctures. Il se serait écarté de la doctrine du Sauveur (*Math. x, 28*) et de l'Apôtre (*Philipp. ii, 12; II Cor. vii, 13*) ; il se serait contredit lui-même ; car il a expressément enseigné que la crainte, la honte et la douleur étaient de bons et de salutaires mouvements (S. Aug., *serm. 214, nunc 318, et lib. de Corrept. et gratia, cap. 5, n. 7*) ; et quand Jansénius raisonne ainsi : Nous sommes portés au mal par la seule délectation terrestre, donc nous sommes portés au bien par la seule délectation céleste (*Jans., t. III, lib. iv, cap. 3, pag. 401*), saint Augustin dément cette preuve en assurant que les hommes pèchent souvent sans être prévenus d'aucun attrait de délectation : *Nonne satis apparuit etiam illis peccata juste imputari, quæ non delectationis illecebrosæ committuntur, sed cæcæ devotæ molestiæ alienigenæ non doloris aut mixtis (Lib. de Peccat. meritis c. remiss., c. p. 10, n. 15)* ?

Mais comme la grâce qui est nécessaire à la perfection de la justice doit éteindre entièrement la concupiscentielle, établir dans l'âme une paix parfaite, comme elle n'est point un secours qui nous soutient dans le combat et nous fait résister à l'ennemi, mais qui nous donne une pleine victoire et détruit tout ennemi, elle consiste essentiellement dans la délectation : c'est la délectation victorieuse, comme je l'ai invinciblement prouvé.

Il en est à peu près de même à l'égard de la charité. Peut-on douter que saint Augustin n'ait admis des grâces prévenantes qui ne fussent point une inspiration actuelle et formelle du divin amour ? Ne dit-il point de la crainte non-seulement qu'elle est bonne et utile (*bonus est et utilis ille timor*), mais encore qu'elle prépare la place à la charité (*timor qui nisi præparat locum charitati*) ; qu'elle entre la première dans notre cœur pour y introduire la charité (*opus est ergo ut intret timor primo, per quem veniat charitas*) ; qu'il est bon de craindre, parce que la crainte nous conduit à l'amour (*time tamen ut ista se modo custodiat te et perducat ad dilectionem*) ; qu'il y a une crainte qui fait que les méchants s'abstiennent du péché, et par là se rendent dignes de recevoir la charité (*adhuc timor ille servilis est, custos quidem malorum, ut abstineant se a malis, et abstinendo digni sint ad se admittenda charitatem (In psal. cxxvii, n. 7; tract. 9 in I Joann., n. 5, 4; serm. 18 de Verb. Apost., nunc 161, c. 8, n. 8, et c. 12, n. 12)* ?

Dira-t-on que, dans la pensée du saint docteur, cette crainte qui prévient la charité, qui lui prépare la place, qui l'introduit dans notre cœur, qui nous conduit à la charité, qui nous rend dignes de recevoir la charité, n'est pas une crainte surnaturelle et inspirée par le Saint-Esprit ? Fera-t-on saint Augustin pélagien à force de vouloir qu'il soit janséniste ?

Cependant il est vrai que si l'on s'arrête à l'expression, et si l'on s'en tient à l'écorce des paroles, saint Augustin paraîtra presque partout confondre la charité et l'amour de Dieu avec la grâce actuelle, qui est nécessaire à toute œuvre utile au salut. La grâce dont il exige que la nécessité soit reconnue et avouée par Pélagie est un secours pour bien faire ajouté à la nature et à la doctrine par l'inspiration d'une très-ardente et très-lumineuse charité. Si bien que des hommes d'une grande réputation se sont crus en droit de prendre ces paroles à la lettre, et n'ont

A point balancé à prouver que la définition de la grâce de Jésus-Christ est renfermée dans ce texte : *Adjutorium bene agenda naturæ atque doctrine per inspirationem flagrantissimæ et luminosissimæ charitatis (Lib. de Gratia Christi, cap. 55, n. 38)*. Mais ils ne voudraient pas eux-mêmes qu'on citât leur remarque fort juste, ou bien il faudra dire que, suivant la doctrine de saint Augustin, il n'y a que la charité la plus ardente et la plus lumineuse qui puisse passer pour la grâce de Jésus-Christ ; une charité dans un degré médiocre de lumière et d'ardeur, par exemple, l'attention du P. Juénin sera une grâce pélagienne.

Pour moi, la première fois que je réfléchis sur cet endroit, je crus voir la description exacte de la seule grâce qui est nécessaire à la perfection de la justice, dont le saint docteur dit ailleurs que c'est une charité qui surpasse non-seulement celle que nous avons ici-bas, mais encore celle que nous demandons et que nous concevons : *Ipsa dilectio non solum supra quam hic habemus, sed supra quam petimus et intelligimus, erit*. Ces mots *bene agenda*, pour bien faire, me firent ensuite douter, et me firent en suspens ; car ils marquent évidemment qu'il s'agit de la grâce qui est nécessaire à l'action, et non pas à la perfection de la justice ; et d'un autre côté mon respect pour saint Augustin ne me permettait pas de penser qu'il eût inséré des termes hyperboliques et exagératifs dans une confession de foi qui se servait de Pélagie. A la fin, je fis attention que ce saint docteur désignait la grâce actuelle par le dernier terme où toute la suite des grâces actuelles et efficaces nous conduit, par l'effet entier et complet auquel chacune et particulièrement concourt, et que la grâce de la perfection de la justice achève, et qui consiste en ce que la lumière de la charité dissipe jusqu'à la plus petite ombre de la nuit épaisse où le péché nous a ensevelis, et en ce que le feu de la charité brûle et consume jusqu'à la moindre fibre des affections terrestres et charnelles dont le péché est le malheureux germe dans notre âme : *Flagrantissimæ et luminosissimæ charitatis*.

Je conclus que, dans tous les endroits où le saint docteur semble ne mettre aucune distinction entre la charité et la grâce actuelle, on lui impose, quand on le fait penser que toute grâce actuelle est une inspiration actuelle et formelle de la charité. Accoutumé à parler le langage de l'Écriture qui appelle le royaume des cieux l'Église militante et visible que Jésus-Christ a établie sur la terre, parce qu'elle nous conduit au royaume des cieux, le saint docteur n'aime la charité tout bon mouvement qui est une disposition éoignée ou prochaine à la charité. Il emploie ce terme en deux sens à peu près comme ce ui de péché, et comme il prend ce dernier tantôt pour une faute, tantôt pour une misère spirituelle, de même il se sert du mot de charité, et pour signifier un acte de la troisième vertu théologale, et pour exprimer un acte de toute autre vertu surnaturelle.

Une raison pareille l'a déterminé à cet usage. Il a appelé péché tout ce qui vient du péché, et qui en même temps nous porte ou nous dispose au péché ; de même il a appelé charité tout ce qui nous est inspiré par la charité éternelle et substantielle, c'est-à-dire par le Saint-Esprit, et qui en même temps nous porte et nous dispose d'une manière éloignée ou prochaine à la charité, par laquelle le Saint-Esprit établit dans nous sa demeure. Voilà pourquoi la bonne volonté, l'amour ou le désir du bien, la vertu et la charité sont le plus souvent chez lui des termes synonymes. Il ne prévoyait point l'abus qu'on ferait de son langage.

De plus, dans ses controverses avec les pélagiens, il décrit presque toujours la grâce actuelle par l'effet le plus noble et le but principal où elle tend ; on dirait qu'il attribue à toute grâce actuelle les propriétés de la véritable charité, et en effet il les lui attribue en un certain sens, dont les jansénistes ont tort de se

pas contenter. Le saint docteur ne prétend pas que ces propriétés conviennent à toute grâce actuelle immédiatement et en elle-même, mais seulement à raison de celle qui influe dans l'acte de charité, et à laquelle les autres grâces préparent la volonté.

Certes, quand saint Augustin confond la grâce actuelle avec la charité, c'est dans un sens qui peut convenir à la grâce de la crainte surnaturelle, qui prévient la charité; c'est dans un sens qui puisse convenir à la grâce de la prière, qui, de l'aveu de saint Augustin, est un moyen d'obtenir la charité dont on se sent absolument dépourvu. *Quando autem id agunt sive omnino non faciendo, sive non ex charitate faciendo, orent, ut quod nondum habent accipiant* (Lib. de Corrupt. et gratia, cap. 2, n. 4). Il y avait bien l'art dans cette conduite de saint Augustin; car comment prouver mieux la nécessité d'une grâce intérieure de la volonté pour toute œuvre utile au salut, que par l'effet de la justification, à laquelle toute grâce dispose et que la grâce de la charité produit? Jansénius a eu tort de conclure de là que toute grâce actuelle était une inspiration actuelle et formelle de la charité.

S'imaginera-t-on qu'il ait prétendu avec plus de raison que toute grâce est efficace, parce que le discours du saint docteur a le plus souvent la grâce efficace pour objet, non-seulement quand il s'attache à relever la vertu et la force de la grâce, ou à établir la nécessité de la grâce coopérante, mais encore quand il veut montrer que la grâce en général prévient nos volontés, et qu'elle seule nous donne le pouvoir complet et prochain de faire le bien?

Il a été contrainct par la nature de la controverse qu'il traitait d'en user ainsi; car quelles preuves aurait-il pu tirer de la grâce à laquelle on résiste, et qui est frustrée de son effet? Il est au moins hors de doute que ses meilleures preuves devaient être fondées sur les effets de la grâce qui sont marqués dans les saintes Écritures.

C'est ici que Jansénius étale sa doctrine sur la distinction de la grâce des deux états, et qu'il fait parade de la découverte à lui seul réservée de la clef, de la base, du fil des ouvrages de saint Augustin; qu'il donne en un mot le secours quo pour la grâce actuelle efficace, et le secours sine quo non pour la grâce actuelle suffisante; afin qu'ayant montré sans peine, que le premier est propre de notre état exclusivement au second, et le second propre de l'état d'innocence exclusivement au premier, il reste pour constant que toute grâce est efficace dans notre état, et que la grâce suffisante en est exclue. Mais ce grand arc-boutant du système de Jansénius est, ce me semble, rainé de fond en comble; car il est clair comme le jour qu'il a confondu la grâce habituelle de la prédestination avec la grâce actuelle efficace, et de plus qu'il a confondu l'une et l'autre avec la grâce de l'impeccance et de la perfection de la justice, qui appartient à l'état d'Adam et à celui des bienheureux, et qui est appelée par saint Augustin délectation victorieuse. Elle seule est essentiellement une grâce de délectation et de charité, elle seule est efficace par elle-même et de sa nature (a).

Le témoignage le plus apparent de saint Augustin qu'on ait apporté pour prouver que la grâce de notre état qui a son effet est efficace de sa nature et par elle-même, est celui-ci : *Cum sanata et adjuta hominis voluntate possibilitas ipsa simul cum effectu in sanctis proveniat* (Lib. de Nat. et grat., cap. 42, n. 4.). D'autres pourront chicaner et disputer sur la signification des paroles de ce texte.

Pour moi, je l'avouerai de bonne foi, voilà véritablement une grâce efficace par elle-même et de sa nature. Non-seulement la possibilité n'est point sans

l'effet, mais la possibilité ne vient qu'avec l'effet; on ne peut donc pas concevoir la possibilité sans concevoir l'effet : que veut-on davantage? Mais saint Augustin ne dit pas que toutes les fois que les saints font une bonne œuvre, ils agissent par la vertu d'une telle grâce. Cette possibilité, qui ne vient aux saints qu'avec l'effet est la possibilité de l'impeccance et de la perfection de la justice. Car quel est le principal but de saint Augustin dans le livre de la Nature et de la grâce, d'où ce texte est tiré? N'est-ce point de réfuter un livre de Pélagé où cet hérésiarque traitait amplement du dogme de l'impeccance et de la perfection de la justice? Le saint docteur le déclare ainsi dès le commencement : *Ac per hoc na nra humani generis ex illius unius prævaricatoris carne procreata, si sibi potest sufficere ad implendum legem PERFICIENDAMque justitiam, de premio debet esse secura* (Lib. de Nat. et grat., cap. 2, n. 2). Toute la suite jusqu'à l'endroit objecté le fait assez connaître, ces paroles entre autres : *Non enim, cum ista commemoramus, arbitrium voluntatis tollimus, sed gratiam Dei prædicamus. Cui enim prosunt ista nisi volenti, sed humaniter volenti, non se de voluntatis virtibus tanquam ad PERFICIENDAM justitiam sola sufficiat extollenti* (Ibid., cap. 2, n. 36).

Dans l'endroit même qui est objecté, n'est-il pas question du secours qui est nécessaire aux saints pour avoir une charité si parfaite, qu'on ne puisse rien y ajouter? Ce qui est la même chose que pour du don de l'impeccance et de posséder la perfection de la justice, comme le saint l'explique en termes exprès : *Qui perfectam, eam nihil addendum esset, habuerint, vel habeant, vel habituri sint charitatem; ipsa est enim verissima, plenissima, PERFECTISSIMAQUE justitia* (Ibid., cap. 42, n. 49). Cette faveur, ajoutait-il, n'est accordée aux saints que lorsque la charité est répandue dans leur cœur par le Saint-Esprit, avec toute la plénitude dont la nature saine et vide de tout sentiment terrestre est capable : *Dum charitas Dei, quantum plenissime natura nostra tra sana atque purgata capere potest, diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis* (Ibid.).

Lis 2 quelques pages après, et vous verrez avec la dernière évidence que la possibilité qui fait ici le sujet de la dispute entre saint Augustin et Pélagé est précisément la possibilité de la perfection de la justice, la possibilité d'être sans concupiscence et de ne sentir rien que selon sa volonté et son gré, *Ideo Dei gratia (Pelagius) tribuit non peccandi possibilitatem, quia ejus nature Deus auctor est, cui possibilitatem non peccandi inseparabiliter instans dicit. Cum vult ergo facit, quia non vult non facit. Ubi enim est inseparabilis possibilitas, et accidere non potest voluntatis infirmitas, vel potius voluntatis adjacentia et perfectionis indigentia. Si ergo ita est, unde venit, Velle adjacet, pericere autem bonum non adjacet* (Lib. de Nat. et grat., cap. 51, n. 59). La controverse roule donc sur la possibilité qui manquait à saint Paul quand il disait : *Je ne fais pas le bien que je veux, et au contraire je fais le mal que je ne veux pas. Pour ce qui est de vouloir le bien, cela est en moi, mais pour faire le bien parfaitement, c'est ce que je ne trouve pas* (Rom. vii, 15, etc.). Et parce que cette possibilité manque à l'Apôtre, saint Augustin conclut qu'elle n'est point inséparablement attachée à la nature humaine. C'est donc la possibilité de ne point sentir l'aiguillon de la chair, c'est la possibilité non de l'action, mais de la perfection de la justice, qui vient aux saints avec l'effet.

Je m'écarterais du but que je me suis proposé si je m'arrêtai à faire voir que la doctrine de la grâce efficace par elle-même au sens de plus eurs théologiens, qui sont louables en ce qu'ils la soutiennent catholiquement, n'a rien de commun avec les principes de saint Augustin. Ils admettent une grâce vé-

(a) Je parle à ma manière, les thomistes me le permettraient. Ou, si l'on veut, j'entends la grâce effi-

cace par elle-même et de sa nature au sens des jansénistes.

ritablement suffisante, et l's enseignent que la volonté humaine a un vrai pouvoir de résister à leur grâce efficace par elle-même, ou plutôt d'empêcher par la vertu d'une omission pure, libre, l'arrivée du secours prédéterminant. On ne doit pas leur en demander davantage.

Selon saint Augustin, il n'y a point de grâce véritablement suffisante qui donne le simple pouvoir de la perfection de la justice, et la grâce qui est nécessaire à la perfection de la justice est non-seulement efficace par elle-même et de sa nature, mais encore irrésistible. Si le saint docteur avait usé de nos termes, il aurait sans doute raisonné ainsi : Pouvoir résister à une grâce efficace par elle-même et de sa nature, c'est pouvoir faire qu'une grâce efficace par elle-même et de sa nature n'ait point son effet ; car, résister à une grâce, et faire qu'une grâce n'ait point son effet, est précisément la même chose. Or, la volonté humaine n'a pas le pouvoir de faire qu'une grâce efficace par elle-même et de sa nature n'ait point son effet, c'est pouvoir faire qu'une grâce efficace par elle-même et de sa nature ne soit pas une grâce efficace par elle-même et de sa nature ; car être efficace par soi-même et de sa nature, n'est autre chose qu'avoir son effet par soi-même et de sa nature. Or, la volonté humaine n'a pas le pouvoir de faire qu'une grâce efficace par elle-même et de sa nature ne soit pas une grâce efficace par elle-même et de sa nature. Donc la volonté humaine n'a pas le pouvoir de faire qu'une grâce efficace par elle-même et de sa nature n'ait point son effet ; donc la volonté humaine n'a pas le pouvoir de résister à une grâce efficace par elle-même et de sa nature ; donc une grâce efficace par elle-même et de sa nature est irrésistible.

Le licencé pensa alors se fâcher contre moi. Prétendriez-vous, me dit-il d'un air et d'un ton ému, traduire en hérésie le dogme de la grâce efficace par elle-même? — Doucement, lui répondis-je, mon discours est sans aucune malignité, je n'ai garde de noter le moins du monde le sentiment de l'école thomistique, je vous en ai déjà averti. Ce sont des adversaires pacifiques et équitables que j'honore. Il est hors de toute apparence qu'ils se tiennent choqués d'un raisonnement qui n'a nulle force contre eux et qui n'effleure point le système de leur doctrine. Car je me fais thomiste pour un moment, et je traite avec raison de sophisme cet argument, s'il a pour objet la prédétermination physique et la grâce efficace par elle-même, telle qu'Alvarez et Lemos l'ont enseignée.

Je nie que pouvoir résister à la grâce efficace par elle-même, lorsqu'on la reçoit actuellement, et pouvoir faire que la grâce efficace par elle-même n'ait point son effet, soit précisément la même chose. Mais je soutiens ne pouvoir résister à la grâce efficace par elle-même, c'est avoir eu, avoir encore et conserver un vrai pouvoir d'empêcher que la grâce efficace par elle-même n'eût été donnée, ou, pour m'exprimer d'une autre sorte, c'est avoir eu une grâce parfaitement suffisante, qui précédât la grâce efficace par elle-même et dont l'abus aurait été un obstacle à la grâce efficace par elle-même. En un mot, le pouvoir de résister, comme le dit expressément Alvarez (*Lib. ix de Auxiliis, disp. 94, n. 4*), tombe sur l'offre que Dieu fait de la grâce efficace par elle-même en donnant la grâce suffisante, et non pas sur la grâce efficace par elle-même en tant qu'elle est reçue dans le libre arbitre. Voilà comme il explique ces paroles du concile de Sens : *Nec tale est Dei trahentis auxilium, cui resisti non possit* (*Conc. Senon., decreto fidei, 15*) ; et celle-ci, qui sont de saint Thomas : *Sic Deus movet mentem humanam ad bonum, quod tamen potest huic motioni resistere* (*S. Thom., quodl. 1, art. 7, ad 2*).

Voulez-vous être pleinement convaincu de tout ce

A que je viens de vous exposer touchant la manière dont les vrais thomistes démontrent que la grâce efficace par elle-même, prise dans leur sens, n'est pas irrésistible? lisez attentivement cet endroit d'Alvarez : *Est in facultate nostræ voluntatis se ipsam impedire, ne habeat illam motionem. Unde si non operetur actum qui est in præcepto, imputabitur illi ad culpam, eo quod sua culpa se impedivit ne daretur illi auxilium efficace quod necessarium erat ut actualiter operetur actum virtutis qui est in præcepto ; sicut si Deus imponeret homini præceptum volandi, et quantum est ex parte sua offerret illi alas, et adjutorium necessarium ut volaret, ipse autem sua libertate responderet : Domine, nec volo alas accipere nec vo arare ; merito reputaretur reus et transgressor præcepti, etiam si non possit absque alis volare, quia se sua culpa impedivit ne illi donarentur a Deo* (*Lib. iii de Auxiliis, disp. 18, n. 20*).

B Ainsi, mon argument doit faire plus de plaisir que de peine aux vrais thomistes, puisqu'il leur donne occasion de montrer avec évidence la catholicité de leur sentiment, et qu'il est la pierre de touche pour les discerner de ceux qui se parent faussement de leur nom. Croyez-vous qu'ils soient bien contents, ajoute le licencié, de vous entendre assurer que saint Augustin n'a jamais pensé à leur prédéterminatiu physique et à leur grâce efficace par elle-même? — Ils auraient tort de se formaliser que je tâchasse de leur ravir l'autorité même de saint Thomas, si je voulais agiter et une dispute d'école que les différents partis se font un devoir de soutenir de leur mieux ; mais, de même que je ne trouverais pas mauvais qu'en combattant les jansénistes ils marquent en passant leur dégoût pour la science moyenne, ils auront la politesse de ne pas exiger que je renonce positivement à des principes de théologie qui sont permis et qui ont eu des charmes pour moi. Ils seraient trop étonnés que je le fisse.

C Quoi qu'il en soit, comme il ne faut point exciter une guerre civile dans le sein de la catholicité, quand il s'agit de nous armer contre les ennemis de la foi, j'aurai la complaisance de modifier ainsi ma proposition. La seule grâce efficace par elle-même et de sa nature que saint Augustin a évidemment enseignée et que l'on peut conclure être nécessaire et irrésistible, est celle qui est nécessaire à la perfection de la justice, c'est-à-dire la grâce que Dieu ne donne qu'avec l'immortalité, la grâce de la justice originelle que reçut Adam ; une pareille grâce est plus précieuse encore, qui est l'apanage des bienheureux dans le ciel, et qui consiste dans l'extinction entière de la concupiscence, et par conséquent qui est indépendante de la coopération de la volonté, et dont l'effet total prévient et le consentement et le pouvoir de résister, puisqu'il consiste à retrancher les saillies indisciplinées du penchant et du sentiment qui s'élèvent dans nous avant que la raison se consulte. Mais Jansénius a enveloppé l'aide même du consentement dans la nécessité irrésistible qui est causée par l'efficacité de sa grâce victorieuse. La principale preuve sur laquelle il se fonde est ce fameux passage de saint Augustin : *Quod amplius nos delectat secum dum id operemur necesse est* (*Expos. in Gal. n. 49*). M. de Fénelon le lui a enlevé, comme nous avons vu. Quelle breche ferait-on à l'Augustin de Jansénius, si on rayait tous les endroits où ce texte est employé mal à propos, aussi bien que ceux où le secours quo est pris pour la grâce actuelle efficace, et ceux où l'action de la justice est confondue avec la perfection de la justice? Le plus grand nombre est de ce dernier genre.

A l'abri d'une équivoque que la plupart des lecteurs ne sont pas en état de découvrir, Jansénius exerce sur les écrits de saint Augustin un brigandage énorme que je vais vous rendre surtout très-sensibles dans l'abus des témoignages dont il appuie l'erreur qui est exprimée à la fin de la première proposition des

ring que l'Eglise a condamnées, savoir : que la grâce de Dieu, qui rend possibles les préceptes, manque quelquefois aux justes dans le besoin.

VII. Quelle sorte de grâce nous est ordinairement refusée.

Lisez ces paroles du livre de l'Esprit et de la lettre : *Ecce quemadmodum sine exemplo in hominibus perfecta justitia, et tamen impossibilis non est. Fieri enim, si tanta voluntas adhiberetur, quanta sufficit tantæ rei. Esset autem tanta, si et nihil eorum quæ pertinent ad justitiam nos lateret, et ea sic delectarent animam, ut quidquid aliud voluptas in doctore impedit, delectatio illa superaret : quod ut non sit non ad impossibilitatem, sed ad judicium Dei pertinet. Quis enim nesciat non esse in hominis potestate quod sciat, nec esse consequens ut quod appetendum cognitum fuerit appetatur, nisi tantum delectet, quantum dignandum est? Hoc autem sanitatis est anime (Lib. de Spir. et lit., cap. 35, n. 63).* Saint Augustin pouvait-il faire commander avec plus de clarté qu'il parle ici de la grâce qui est requise pour accomplir cette parfaite justice dont il n'y a point d'exemple parmi les hommes? Grâce qui n'est suffisante et proportionnée à son effet qu'en ne lais rien ignorer de ce qui appartient à la justice, et en remplissant l'âme d'une délectation capable d'absorber et d'éteindre tout sentiment de douleur et de plaisir opposé; grâce qui met au pouvoir de l'homme une mesure de connaissances et d'attraits de plaisir égale à l'amour que le souveain bien exige; grâce enfin qui est propre de l'état de santé.

De quelle indignation ne dit-on pas être enu quand on lit dans Jansénius que cette parfaite justice n'est rien autre chose que l'œuvre ordinaire de justice, *perfecta justitia, id est opus justitiæ* (Tom. III, lib. III, cap. 13, p. 332), pour faire entendre qu'un jugement de Dieu pareil à celui qu'écrivait saint Paul dans le refus qui lui fut fait par le Seigneur de le délivrer de l'ange de Satan, est un jugement de Dieu qui prive les saints de la grâce sans laquelle on ne peut bien vivre ni observer les préceptes de la loi, la transgression est punissable?

Je passe bien d'autres pareilles infidélités, d'autres traits de mauvaise foi dont l'exposition serait trop longue. Souvenez-vous des citations de la lettre au comte Boniface, et de l'homélie sur l'histoire de Joseph et de Susanne. Rappelez-vous encore l'endroit où saint Augustin dit que Dieu ne donne pas toujours aux saints la délectation victorieuse; Jansénius le répète cent fois et plus, pour faire concevoir à ses lecteurs la satisfaction d'une grâce nécessaire à conserver la sainteté; et c'est uniquement le refus d'éloigner d'eux l'aiguillon de la chair, cet ange de Satan qui les tourmente, mais qu'ils ont toujours le pouvoir de vaincre par le secours d'une grâce suffisante. *Sufficit tibi gratia mea* (II Cor. XII, 9).

Je viens à la conclusion que Jansénius tire de la longue liste de témoignages qu'il a ramassés sur le refus et la soustraction de la grâce. « De tout cela, dit-il, il s'ensuit que cette sentence ou cet axiome, *Dieu ne commande rien d'impossible*, n'est pas autrement véritable, sinon parce que les préceptes peuvent être accomplis, quand Dieu aide la volonté de l'homme par sa grâce toute-puissante (Jans., tom. III, lib. III, c. 13, p. 337). » Et pour appuyer cette conclusion, il prouve très-bien par un passage de saint Augustin que le précepte de la perfection de la justice n'est possible qu'en ce sens : *His atque hujusmodi innumerabilibus testimoniis dubitare non possum, nec Deum aliquid impossibile homini præcepisse, nec Deo ad optulendum et alijura dum, quo fiat quod jubet, impossibile aliquid esse. Ac per hoc potest homo, si vult, esse sine peccato, adjutus a Deo* (Lib. II de Peccat. meritis, cap. 6, n. 7). J'ai démontré qu'être sans péché c'est être sans concupiscence dans le sens de saint Augustin. Voilà donc quel est le sens de saint Augustin. Voilà donc quel est le sens de saint Augustin.

ments de Dieu les jansénistes admettent, telle que saint Augustin l'admettait pour le commandement d'être sans concupiscence.

Il ne manque plus, dit le licencié, à mon entière satisfaction, que de m'ôter le scrupule qui me reste, que vous me maniere d'expliquer saint Augustin est nouvelle. — Elle est, répondis-je, aussi ancienne que saint Augustin lui-même, puisque lui seul est son interprète dans tout ce que vous avez vu. Ce sont ses définitions, ses raisons, le but de ses ouvrages, la confrontation de ses divers témoignages que j'ai mis en œuvre pour le faire entendre. Mais il n'y avait presque point d'éclaircissement à faire, je n'ai eu besoin que de vous présenter ses pensées dans un certain ordre, et de fixer votre attention. Jansénius dit que, sans un miracle du Dieu tout-puissant, un homme qui ne lit qu'une seule fois les ouvrages de saint Augustin ne peut apercevoir son véritable sens (Tom. II, lib. Proëm., cap. 28, p. 61). Je soutiens au contraire que ce Père n'a point écrit une Apocalypse, et que, sans le prodigieux enchantement qu'a répandu dans les esprits le ton suffisant de quelques écrivains de ces derniers siècles, on aurait vu, comme on voyait auparavant, que chez lui ces trois expressions sont synonymes : *Esse sine peccato, Perficere bonum seu justitiam, Non omnino concupiscere*. Car je suis persuadé que jusqu'à la naissance du luthéranisme et du calvinisme saint Augustin a été très-bien entendu.

Saint Thomas, par exemple, aurait certainement exposé la doctrine de saint Augustin sur la perfection de la justice comme je l'ai fait. La manière dont il explique le verset 13 du chapitre VII de l'Épître aux Romains ne me permet pas d'en douter : *Sed non invenio in mea potestate, quomodo istud bonum perficiam, ut scilicet totaliter concupiscentiam excludam* (S. Thomas, in cap. VII Epist. ad Rom.).

L'auteur du Commentaire sur l'Épître aux Romains qui est attribué à saint Remi, a pris de saint Augustin ce même sens : *Perficere autem non in enio, qui non possum non concupiscere. Perfectum bonum est non solum perficere sed nec concupiscere*. Avant le saint docteur, on avait entendu ces paroles de saint Paul, *Perficere autem non in enio*, de l'extrême difficulté qui était causée par la chair d'effectuer les bons desirs que l'esprit avait conçus. Les disciples de saint Augustin n'ont pu remarquer et adopter l'interprétation qui lui a plu, sans y reconnaître la véritable clef de ses ouvrages.

Primase, évêque d'Afrique, qui florissait environ cent ans après la mort du saint docteur, tient parmi ses disciples un rang considérable. Pesez ces paroles de son Commentaire sur l'Épître aux Romains : *Et hoc notandum, quod non dixit, facere bonum non invenio, sed perficere; quæ est enim perfectio boni, nisi extinctio mali? Perfectio boni est, non concupiscere; quid enim facilius homini sub lege constituto, quam velle bonum et facere malum? nam hoc est perficere bonum, ut nec concupiscat homo. Imperfectum est bonum quando concupiscit, etiamsi concupiscentia non consistit ad malum* (In Rom. VII, 18, to. X Bibl. PP. edit. Lugd., p. 157, col. I, A). Croyez vous que Primase, qui parle ainsi, ait confondu comme Jansénius l'action et la perfection de la justice, la délectation victorieuse et la grâce médicinale de Jésus-Christ (Jans., lib. III de Gratia Christi Salv., c. 13, p. 332)? Primase aura-t-il dit : *Perfecta justitia, id est opus justitiæ*?

Pour finir, revenons à M. Bayle. Il lui a plu de supposer que la prédétermination physique des thomistes, la nécessité de saint Augustin, celle des jansénistes, celle de Calvin, sont au fond la même chose; que la doctrine du concile de Trente et de saint Chrysostome sur la nature de la grâce et du libre arbitre est contraire à ce que saint Augustin a enseigné sur l'un et sur l'autre point. De là coulent des raisonnements, des réflexions, des raileries, des invectives telles qu'on peut faire un homme d'esprit

qui s'est avancé mal à propos, et qui n'a point examiné les choses sans préjugé, ni avec les lumières nécessaires. Le licencié me quitta avec le dessein formé d'entre-

A prendre une lecture suivie de tous les ouvrages de saint Augustin, et de travailler à un nouvel *Augustinus*, pour l'opposer à celui de J. usénius.

TROISIEME PARTIE.

Examen d'une clef des ouvrages de saint Augustin contre les pélagiens, nouvellement trouvée à Padoue.

Je crois que je vous ferai plaisir de joindre à la suite de mes conférences avec le licencié la réfutation d'un écrit qui a pour titre : *Dissertatio theologico-analytica de vero intellectu trium celeberrimorum capitum*, etc., c'est-à-dire : Dissertation théologique et analytique sur le véritable sens des trois fameux chapitres 10, 11 et 12 du livre de la Correction et de la grâce, de saint Augustin, ou sur la véritable et la fausse distinction des secours de la grâce, par Etienne Lorenzoni, prêtre de la congrégation de l'Oratoire de Padoue, in 4° de 144 pages, sans compter l'Épître dédicatoire, la préface et la Table; à Padoue, 1729.

Ce petit ouvrage est dédié à saint Philippe de Néri, fondateur de la congrégation de l'Oratoire d'Italie. L'auteur y fait d'abord hommage à son saint patron de ses progrès dans la doctrine de la grâce et dans l'intelligence de saint Augustin. Cette humble prière de saint Philippe de Néri : *Que ne ferai-je point de mal, ou que ferai-je jamais de bien, si vous ne me secourez, ô mon Jésus!* lui est une preuve incontestable que ce grand saint a tenu la grâce efficace par elle-même. C'est pourquoi le P. Lorenzoni supplie ensuite son saint instituteur de le présenter, lui et son ouvrage, au pape Benoît XIII, et il dicte au saint une harangue ou un compliment qu'il le prie de faire au souverain pontife, tandis que, de son côté, prosterné aux pieds de Sa Sainteté, il demeure dans le silence.

La préface, ou plutôt l'avertissement au lecteur est principalement employé à prévenir les divers jugemens qu'on pourra porter de cet écrit. *On nous accusera peut-être*, dit l'auteur, *de n'être point parvenu à la vérité*. Il répond par un passage de saint Augustin dont il s'approprie les paroles qui sont pleines de modestie et d'humilité.

S'il se trouve des personnes, ajoute-t-il, *qui tombent d'accord que nous diions la vérité, mais qui ne conviennent pas que ce que nous diions soit conforme à saint Augustin, elles nous forceront de nous écrire avec le même Père*, etc. Et là-dessus il décrit un autre passage où le saint docteur demande à Dieu la grâce de supporter avec douceur et avec patience les calomnies de ses adversaires, à qui il reproche de n'être point entrés dans sa pensée, parce qu'ils sont orgueilleux, qu'ils sont amateurs non pas de dire la vérité, mais de leur opinion particulière. Cela est fort juste, en supposant que le P. Lorenzoni est assuré d'entendre saint Augustin aussi bien que saint Augustin s'entendait lui-même.

Il ne parle point de ceux qui penseront qu'il s'écarte tout ensemble de la vérité et du sens de saint Augustin. Comme apparemment cela ne peut arriver que contre son attente, je me déclare à regret du nombre de ces derniers.

Ensuite le P. Lorenzoni rend raison pourquoi il n'a pas traité son sujet à la manière des scolastiques : c'est qu'il a voulu, dit-il, échauffer les cœurs en éclairant les esprits, à qui d'ailleurs la méthode scolastique inspire à son avis trop d'enflure et de malignité.

Enfin il rejette sur la profondeur des mystères

qu'il explique l'obscurité de ses pensées. Pour celle du style, il est naturel qu'un auteur ne s'en aperçoive pas. Venons au corps de l'ouvrage.

Après un exorde assez court, où la profession que fait l'auteur (Num. 1^o) d'aimer la vérité, la charité, l'unité, la paix, est inutilement omissible, il expose (Num. 2) l'état de la controverse entre les théologiens qui soutiennent que la grâce efficace est telle par elle-même et de sa nature. Car son dessein n'est pas de prononcer sur les démêlés théologiques que les écoles de Scot et de Molina, les défenseurs de la prédétermination morale et de la science moyenne, ont avec les disciples de Bannés; il suppose que tout l'avantage est du côté des derniers, et qu'ils sont seuls en possession de la vérité et de la doctrine de saint Augustin.

Il se borne donc à régler le différend que les prédéterminants ont entre eux, c'est-à-dire les vrais et les faux disciples de Bannés, ceux qui s'engagent tout de bon et sans restriction sous l'étendard de l'école appelée thomistique, pour soutenir la nécessité de la grâce efficace par elle-même dans toute sorte d'états, et les troupes auxiliaires qui depuis peu ont grossi cette école, pour défendre la nécessité de la grâce efficace par elle-même seulement dans l'état de la nature corrompue.

Il est question, dit-il, *de savoir le sentiment de saint Augustin touchant le secours de grâce que reçut Adam, et en quoi il était différent du secours qui est accordé à l'homme après sa chute*. Il entend la grâce actuelle qui est nécessaire à toute bonne œuvre qui se fait, et il nous apprend que les uns mettent cette différence en ce que, selon saint Augustin, la grâce *versatilis* suffit à l'homme innocent et aux anges pour persévérer dans le bien, et ne suffit pas après le péché, lequel a rendu nécessaire la grâce efficace par elle-même; au lieu que les autres attribuent à saint Augustin d'avoir enseigné que la grâce efficace par elle-même était également nécessaire dans les deux états, et que par conséquent toute la différence consiste en ce que, dans l'état de la nature corrompue, la grâce efficace par elle-même est requise pour de nouvelles raisons, et produit des effets particuliers et propres aux besoins de cet état.

Je ne passerai point au P. Lorenzoni le terme de *grâce versatilis*, dont les premiers auteurs sont suspects, qui n'est point avoué par les adversaires catholiques de la prédétermination physique, et qui, à le prendre à la rigueur, signifie ce qu'aucun catholique n'a jamais dit, savoir que le libre arbitre donne du mouvement et de l'action à la grâce.

Je ne puis m'empêcher de me récrier encore contre cette proposition que le P. Lorenzoni met non-seulement sur le compte des théologiens dont il parle, comme admettant la *grâce versatile* dans l'état d'innocence, mais qu'il insinue devoir être avancée par tous ceux qui nient que les saints anges aient été prédéterminés physiquement : *La volonté des saints anges qui usèrent bien de la grâce fut la vraie et seule cause de leur persévérance et de leur stabilité dans le bien*. Croit-il que la volonté d'un pauvre qui accepte une somme considérable qu'on lui offre

(*) Ce numéro et ceux que nous placerons entre parenthèses dans les pages qui suivent désignent les articles de l'ouvrage du P. Lorenzoni.

est la vraie et la seule cause qui l'enrichit? Cependant on a bien moins droit de dire que la volonté des saints anges, qui sans le secours d'une prédétermination physique consentirent à la grâce, fut la vraie et la seule cause de leur persévérance et de leur stabilité dans le bien, puisque la force même de la grâce les aida à donner ce consentement.

D'ailleurs, le P. Lorenzoni épargne trop ces théologiens partisans de la grâce *versatile* pour l'état d'innocence seulement, en ne les traitant point de baianistes. Car, selon lui, ils conviennent et doivent convenir que les mérites de l'ange et de l'homme innocent ne sont pas des dons de Dieu. Ignore-t-il que la première des propositions de Baius, condamnées par les souverains pontifes, est celle-ci : *On ne doit point appeler grâce ni les mérites de l'ange ni ceux du premier homme.*

L'auteur de la Dissertation examine après cela (Num. 3) sur quoi se fondent les défenseurs de la grâce *versatile*, il veut dire les faux thomistes qui excellent de l'état d'innocence la prédétermination physique et la grâce efficace par elle-même ; et il trouve (Num. 4) que leur principal appui sont les trois fameux chapitres 10, 11, 12 du livre de la Correction et de la grâce, qu'ils entendent mal, et qu'il entreprend d'éclaircir (Num. 5), en prenant le P. Serry pour guide, qui néanmoins, à son avis, n'a point tiré tout l'avantage qu'il pouvait d'une rétorsion admirable que ces trois chapitres lui fournissaient contre ses adversaires.

Il entre donc dans la route que ce *très-illustre et très-docte théologien* lui a tracée, et, sauf le respect que l'un et l'autre mérite, il s'égare avec lui dès le premier pas. Car sûrement il ne s'agit ni de la grâce qu'ils trouvent bon d'appeler *versatile*, ni de la prédétermination physique ou de la grâce efficace par elle-même, ni en un mot de la nature d'aucune grâce actuelle dans la comparaison que fait saint Augustin des deux états de l'homme avant et après le péché.

Le secours *quo* est la grâce de prédestination propre de notre état, grâce non-seulement par laquelle on est amené, on revient tôt ou tard, et à la fin on se livre inviolablement au bien, mais dans laquelle même on persévère, on demeure, on se tient ferme et immuable, grâce qu'on n'abandonne point, qu'on retient, qu'on conserve, qu'on ne perd jamais; grâce qui n'est point une action passagère de Dieu sur nous, mais une habitude, un état, et qui pour cela est comparée avec la béatitude; grâce qui est inséparablement attachée aux élus, qui est inamissible, qui est une miséricorde non pas *inhérente*, comme l'a prétendu Calvin, mais *adhérente*, ainsi que s'exprime saint Augustin, dont j'ai emprunté tous les termes pour décrire le secours *quo*. Ce secours n'est par conséquent autre chose qu'une providence miséricordieuse et spéciale, que Dieu emploie pour régler l'économie, la suite, l'enchaînement des grâces soit intérieures soit extérieures, par le moyen desquelles les prédestinés parviennent au salut.

Le secours *sine quo non*, étant relatif et opposé au secours *quo*, est certainement aussi quelque chose d'habituel, et ne peut être pris que pour la grâce de prédestination propre de l'état d'Adam et des anges, et pour un ordre de la divine Providence sur l'ange et sur l'homme innocent par rapport au salut, tout différent de celui qui s'observe maintenant.

Quiconque ne lit les trois fameux chapitres du livre de la Correction et de la grâce que pour y chercher les preuves d'un sentiment ou d'un système dont il est prévenu, saisit seulement tout ce qui peut favoriser ses préjugés. Il passe légèrement sur tant d'endroits où les termes qui expriment une possession habituelle de ces deux sortes de grâces se rencon-

trent. Ces expressions : *Tale quippe erat adjutorium, in quo permaneret si vellet, etc. ; Ut in adjutorio Dei manerent si vellet, etc. ; Ut divina gratia indeclinabiliter et inseparabiliter ageretur, etc.*, et ailleurs, *adhærente sibi misericordia Salvatoris, etc.*; peuvent-elles convenir à aucune grâce actuelle? Si le P. Lorenzoni avait fait cette attention, qui n'a pourtant point échappé à quantité de théologiens anciens et modernes, il n'aurait point appliqué (Num. 6) à ces trois fameux chapitres ce que Jansénius dit de tous les ouvrages de saint Augustin, que c'est un labyrinthe plein de détours embarrassants, et il se serait encore moins flatté d'avoir trouvé le fil, la règle et le principe dont on a besoin pour s'en démêler.

J'ai dit que quantité de théologiens, tant anciens que nouveaux, avaient bien remarqué que saint Augustin par les deux secours *quo* et *sine quo non* entend des grâces habituelles. Il faut du moins en citer quelques-uns ; et sans égard à plusieurs qui semblent reconnaître les grâces habituelles sanctifiantes propres des deux états, je me borne à un petit nombre de ceux dont le sentiment approche le plus du mien. J'ai déjà fait mention du P. Annat; j'ajoute ici d'abord le P. Didaque Ruiz de Montoya, théologien insigne, aussi savant et aussi sensé que subtil, diffus et digne d'être lu tout entier (*de Prædest., disp. 50, de Angelis, sect. 4*), plein de la doctrine des saints Pères que nul n'entend mieux que lui, et dont il justifie les pensées par la plus saine et la plus solide métaphysique. Mais on me demande des théologiens d'une autre espèce et d'une autre école.

Le R. P. François Macédo, cordelier, qui a été dans une grande considération auprès de la reine de France Anne d'Autriche, se range et applaudit à l'opinion du P. Annat. Voici comme il en parle : *Annatus perspicue docet isto adjutorio comprehendere omnia auxilia antecedentia cum perseverantia connexa, ita ut adjutorium perseverantiam sit non unum et singulare, sed omnium collectio, quibus voluntates præveniuntur. Gratulor Annato, quod Augustini sensum attingerit (Macedo, Scripius D. Aug., lib. II, cap. 2).*

Belle autorité! dira-t-on. Ce cordelier était tout dévoué aux jésuites : il n'a pas rougi d'imprimer ces paroles : *Societatem Jesu amo* (pag. 250). En effet, comment a-t-il pu avec cela entendre saint Augustin? Eh bien! voici un Père de l'Oratoire qui prouve (et ce sont ses propres paroles) que le secours *quo* n'est autre chose que la multitude, la varié, la conspiration, la proportion et la convenance de plusieurs secours, par lesquels la Providence conduit et ménage ses élus avec tant de douceur, de sagesse et de force, qu'ils persévèrent jusqu'à la fin; ou que, s'ils tombent, ils se relèvent infailliblement de leurs fautes (1). » Franc. Sylvius, qu'on sait avoir été attaché durant quelque temps à la doctrine de Baius, a eu la même pensée, et il a conservé la leçon *inseparabiliter* sans égard à la correction des docteurs de Louvain (Sylvius, in 1-2, q. 109, a. 10).

Je ne sais quelle idée on a communément de M. du Hamel, de l'académie royale des sciences, sur la fait de la théologie. Pour moi, je trouve dans ses traités beaucoup de réflexions aussi belles et aussi justes que son style est pur et poli. Cet auteur explique les trois fameux chapitres du livre de la Correction et de la grâce à peu près selon le plan que j'ai suivi. *Adjutorium illud quo, dit-il, ... propositum et intentionem Dei efficacem, nec non multitudinem auxiliorum quæ ex illo oriuntur proposito complectitur, non motionem quamdam quæ prædeterminet physicæ, non delectationem aliquam victricem, aut gratiam actualem eamque singularem, etc.*; et plus bas : *Prædestinatio cui conjuncta est perseverantia seu adjutorium quo definitur ab eodem Augustino præparatio beneficiorum* (2).

(1) Le R. P. Thomassin, 1^{er} Mémoire sur la grâce, chap. 20, pag. 218.

(2) J.-B. du Hamel, *Theologia speculatrix et practica*, etc. Tract. de Gratia, lib. III, cap. 8, n. 4.

Mais ce ne sont là que des théologiens modernes, et j'en ai promis d'anciens. Il n'est pas possible qu'ils me manquent, puisque Suarez (*De vera intelligentia auxil. effc.*, c. 34) parle de cette manière d'entendre les deux secours comme n'étant pas trop récente. Je plains ce grand homme de n'avoir pas employé les forces de son génie pour surmonter les difficultés qui l'ont empêché d'embrasser un sentiment dont l'évidence est d'ailleurs si frappante.

Les ouvrages de l'illustre Tapper me tombent sous la main. On raconte que, dans les disputes publiques de l'Académie de Louvain, il a toujours constamment confondu Baius (4); que c'était surtout par de doctes éclaircissements sur les passages les plus difficiles de saint Augustin, qu'il mettait aux abois le jeune novateur et lui faisait sentir qu'il ne cessait point d'être son maître. Quelle était la réponse triomphante de Tapper aux passages que Baius tirait des trois fameux chapitres? Nous la lisons dans ses ouvrages, où il prend le secours *sine quo* non pour le pouvoir habituel de persévérer, et le secours *quo* pour une direction et une protection spéciale, qui est maintenant ajoutée à ce pouvoir, à cause de l'infirmité que notre nature a contractée par le péché. *Justi... propter carnis infirmitatem et obscuritatem intellectus hac facultate uti non possunt propter varios rerum eventus et tentationum impulsus sine divino auxilio ipsos dirigente et protegente, prout declarat sanctus Thomas 1-2, q. 9, art. 109 et 10, citans beatum Augustinum in lib. de Corrupt. et gratia, cap. 11, quod homo in primo statu accepit donum per quod perseverare posset, non autem ut perseveraret (Kuardus Tapperus, tom. 1, art. 7, de Lib. Arbitr., edit. Colon., pag. 195 et 196).*

Rien ne désolait plus Baius, qui affichait un grand mépris pour saint Thomas, que lorsque Tapper se faisait fort de trouver toujours dans saint Thomas le vrai sens des textes de saint Augustin. Nous en voyons ici un exemple. Qu'on consulte l'endroit de la *Première-Secondé*, cité par ce grand docteur de l'ancienne école de Louvain, on sera surpris de voir que je soutiens le sentiment de saint Thomas contre un thomiste.

Le P. Lorenzoni en sera sans doute mortifié, et c'est déjà une rude atteinte à sa découverte. Il prépare ses lecteurs à la recevoir favorablement, en examinant la première partie du chapitre 10 du livre de la Correction et de la grâce, où il promet de la montrer. Voilà du moins un fil attaché à la porte du labyrinthe, et non pas à l'autre bout, où Jansénius veut qu'on aille chercher le sien. *Il est question de savoir, dit saint Augustin (Lib. de Corrupt. et gratia, c. 10, n. 26) ce qu'il faut penser du premier homme au sujet de la persévérance finale. Adam fut créé exempt de tout vice et dans une rectitude parfaite; et je n'ai garde de dire: S'il n'eut point le don de la persévérance qui lui était nécessaire, comment fut-il exempt de tout vice? Car on satisfait aisément à cette demande en répondant qu'il n'eut point le don de la persévérance, parce qu'il ne persévéra point dans le bien même qui le rendait exempt de tout vice.*

Le P. Lorenzoni (Num. 7) voit dans ces paroles, aussi évidemment que dans la prière de saint Philippe de Néri, l'exclusion de la grâce *versatile*, c'est-à-dire de la grâce qui n'est point physiquement prédéterminante. Sa raison est que si saint Augustin eût admis la grâce *versatile* pour l'état d'innocence, il eût eu une réponse plus aisée à faire, qui est qu'Adam n'avait pas besoin du don de la persévérance, laquelle il ne devait pas recevoir de Dieu, mais se procurer à lui-même. On voit que le P. Lorenzoni est fortement persuadé qu'il ne peut y avoir de donation, à moins que le donateur ne prédétermine physiquement le donataire à l'accepter.

Mais venons à la grande difficulté que renferme le texte de saint Augustin, qui commence par ces mots :

Sed illud magis querendum operosiusque tractandum est, etc. Attachons-nous à la courte analyse de ce passage qui nous est présenté par le P. Lorenzoni. Personne ne persévère, sinon celui qui a reçu la persévérance : Adam n'a point persévéré; donc il ne l'a point reçue. Mais comment celui qui n'a point reçu la persévérance est-il coupable de n'avoir point persévéré? ou comment se peut-il faire que celui-là n'ait point reçu la persévérance, de qui on ne peut pas dire que la raison pour laquelle il ne l'a point reçue, c'est que par le bienfait de la grâce il n'a point été séparé de la masse de perdition, puisqu'alors il n'y avait aucune masse de perdition? Voilà la difficulté exposée dans toute sa force, ajoute le P. Lorenzoni (Num. 8), lequel ensuite fait ce raisonnement : La difficulté que se propose ici saint Augustin est considérable, comme le marquent ces paroles : *Operosius tractandum est ut respondemus*; or, si le saint docteur a en vue d'établir une distinction entre les secours de grâces propres de la nature saine et de la nature corrompue, en sorte que la grâce *versatile* appartienne à la nature saine, et la grâce efficace par elle-même appartienne à la nature corrompue, il n'y a pas l'ombre de difficulté, dit le théologien de Padoue. En effet, continue-t-il (Num. 9), avec la grâce *versatile* la persévérance n'est pas un don de Dieu, et c'est en vain qu'on demande pourquoi l'homme, en ne persévérant point, a péché, à moins que la persévérance, qui est un don de Dieu, ne soit nécessaire pour persévérer.

Ce raisonnement pêche par plus d'un endroit; car il suppose, 1° que saint Augustin parle d'une grâce actuelle, et le contraire est démontré; 2° que les partisans de la grâce *versatile* pour l'état d'Adam sont les premiers à convenir qu'avec cette grâce la persévérance n'était pas un don de Dieu; et cela ne peut pas être véritable, au moins de ceux avec qui le P. Lorenzoni insinue qu'il a disputé publiquement à Padoue, où sans doute on ne soutient pas publiquement le jansénisme. 3° Il suppose que la prédétermination physique est essentielle à la donation, et qu'ainsi, parmi les hommes qui ne peuvent se prédéterminer physiquement les uns les autres, il ne saurait y avoir de vraie donation, si bien qu'ils devraient être fort embarrassés à dire comment l'idée de donation leur est venue, avant qu'ils eussent entendu parler de prédétermination physique.

D'ailleurs, le P. Lorenzoni, ce me semble, tombe d'un inconvénient dans un autre. Le premier est que saint Augustin trouve de la difficulté où il n'y en a pas. Notre auteur fait force de rames pour éviter ce précipice. Le second inconvénient est que le saint docteur ait besoin de recherche et de travail pour répondre à une difficulté, en ayant tout simplement qu'elle est insoluble, et qu'on n'y peut satisfaire que par une confession de foi. Le P. Lorenzoni va se briser contre cet écueil.

Comment celui qui n'a point reçu la persévérance est-il coupable de n'avoir point persévéré? Voilà la question et la difficulté que saint Augustin entreprend de résoudre. La réponse que le P. Lorenzoni (Num. 10) fait faire au saint docteur, est qu'il faut croire comme un mystère qui ne doit pas être pénétré, qu'Adam fut coupable de n'avoir point persévéré, quoiqu'il n'ait pas reçu le don nécessaire de la persévérance. Si saint Augustin n'avait pas autre chose à nous apprendre là-dessus, il a évidemment surfait la peine qu'il s'est donnée, et ces paroles, *Sed illud magis querendum operosiusque tractandum est*, ne lui conviennent pas plus qu'à un enfant qui, interrogé pourquoi les trois personnes de la Trinité ne font pas trois dieux, n'a rien à répliquer, si non que c'est une vérité de foi. Car enfin, si ces paroles marquent une difficulté qui n'est pas légère, elles signifient aussi qu'en s'appliquant à la méditer et à la pénétrer, on espère l'éclaircir. Saint Augustin a-t-il dû

(4) Voyez l'*Histoire du jansénisme* publiée par le P. Duchesne, liv. 1, pag. 22.

se tourmenter tant l'esprit pour laisser une objection dans son entier, et pour établir par une humble confession de foi un mystère dans cette objection ! *Fidei confessio non solvitur objectio, sed statuitur in objectione mysterium*, dit le P. Lorenzoni, sans avoir songé, par malheur, qu'il y a moins de travail à dire je ne sais pas, qu'à expliquer ce qu'on sait.

Mais peut-être le théologien de Padoue prétend-il que saint Augustin fit de grands efforts de génie pour découvrir le mystère qui était contenu dans cette objection ? Cela est contre toute apparence et toute raison, puisque saint Augustin fait sur-le-champ sa confession de foi, et par conséquent ce mystère lui était déjà connu par la tradition : je ne dis point par inspiration, car le P. Lorenzoni, je pense, est du sentiment de tous les théologiens du monde, qui ne reconnaissent point de nouvelles révélations touchant les dogmes depuis la mort des apôtres. S'il croit pourtant que la connaissance de celui-ci fut donnée à saint Augustin dans le temps et dans le moment qu'il écrivait le commencement du chapitre 10 du livre de la Correction et de la grâce, cela au moins n'a pas dû coûter beaucoup de peine au saint docteur. Quoi qu'il en soit, notre auteur s'est interdit une aussi frivole défaite que celle d'avancer que saint Augustin a mis bien du travail et de l'application pour s'instruire de la vérité qu'il confesse.

En effet, le P. Lorenzoni nous donne ce mystère pour la véritable clef non seulement des trois fameux chapitres 10, 11, 12 du livre de la Correction et de la grâce, mais encore de tous les ouvrages de saint Augustin contre les pélagiens, et il a prévu qu'on pourrait appliquer à sa découverte la même raillerie que mérite celle de Jansénius, savoir, que si les brouilleries du monastère d'Adrumète n'avaient point engagé saint Augustin à écrire le livre de la Correction et de la grâce, le saint docteur aurait emporté la clef de ses ouvrages en l'autre monde. C'est pourquoi le P. Lorenzoni a soin d'avertir que ce mystère et cette règle de foi, qui est la clef des ouvrages de saint Augustin contre les pélagiens, se présentent partout à un lecteur attentif dans les autres écrits du saint docteur (*bene vigilanterque intuentibus undique occurrit*). Ainsi, à quoi aboutiraient ce long examen et cette curieuse recherche, cette pénible contention d'esprit et cette étude renforcée, dont saint Augustin fait parade : *Magis querendum operosiusque tractandum* ? à répondre qu'il n'a point de réponse à faire, et à trouver un mystère tout trouvé.

Mais faisons voir une solution où le P. Lorenzoni n'en aperçoit point. Quelle est la difficulté ? Il semble qu'Adam n'ait point été coupable de n'avoir point persévéré, puisqu'il n'a point reçu le don de la persévérance, et qu'on ne peut pas dire que ce don lui a été refusé, pour n'avoir point été séparé de la masse de corruption. Saint Augustin ne pouvait en peu de mots satisfaire pleinement à cette difficulté, comme il le déclare lui-même : *Magis querendum operosiusque tractandum*. C'est pourquoi il se contente d'établir d'abord le principe de la réponse, en disant que Dieu a réglé de telle sorte la vie des anges et des hommes, qu'il a montré d'abord ce que pouvait le libre arbitre, et ensuite ce que pouvait le don de sa grâce, *Sic ordinasse angelorum hominumque vitam, ut in ea prius ostenderet quid eorum posset liberum arbitrium, deinde quid posset gratiæ suæ beneficium*.

Dans le premier membre de ce passage il n'est point fait mention du secours de la grâce, et dans le second il n'est point parlé de la coopération du libre arbitre. L'un et l'autre néanmoins est sous-entendu. Mais pourquoi cette double omission ? C'est que dans le premier membre il s'agit d'une grâce qui est abandonnée au libre arbitre, et dans le second il s'agit d'une grâce à laquelle le libre arbitre est abandonné ; et par conséquent, dans le premier membre, il faut particulièrement considérer le libre arbitre, et dans le second, la grâce. La distinction

de ces deux sortes de grâces sera la réponse à la question proposée. Le saint docteur ne fait pas encore expressément cette distinction, parce que, comme je l'ai dit, il ne veut que poser ici le principe de sa réponse.

Mais à en juger par la manière dont saint Augustin parle ensuite de ces deux sortes de grâces, quelles sont-elles ? La grâce *versatile* et la grâce efficace par elle-même, ou quelques autres espèces de grâces actuelles qu'on peut imaginer ? Rien moins. La première était une grâce dans laquelle Adam aurait demeuré s'il eût voulu ; la seconde est une grâce qui est maintenant *inséparablement* attachée aux prédestinés. C'est donc de part et d'autre une grâce habituelle, et la dernière ne se rencontre jamais dans aucun homme, dans aucun juste non prédestiné ; l'une et l'autre est donc manifestement grâce de prédestination.

Ainsi le sens du texte où le P. Lorenzoni reconnaît une simple confession de foi, tel qu'il est expliqué et développé dans tout le cours des trois chapitres, est que dans l'état d'Adam la grâce de prédestination ne gouvernait pas les démarches du libre arbitre, et se bornait à le prévenir des grâces actuelles qui lui étaient nécessaires ; au lieu que dans notre état elle dirige infailliblement au salut tout ce que fait le libre arbitre ; et par conséquent la grâce de prédestination propre de la nature réparée contient un droit absolu au don de la persévérance actuelle : mais la grâce de prédestination propre de la nature innocente ne renfermait qu'un droit conditionnel à ce même don. D'où il s'ensuit encore que le pouvoir de persévérer qui convenait à Adam était bien différent du pouvoir de persévérer qui reste à présent aux justes non prédestinés, lesquels, dans la pensée du saint docteur, n'étant point séparés de la masse de corruption, n'ont aucun droit au don spécial de la persévérance actuelle.

De là naît la réponse à la question ou la difficulté proposée. C'est de reconnaître qu'Adam a péché en ne persévérant pas, quoiqu'il n'ait pas reçu le don de la persévérance, et qu'on ne puisse pas dire que ce don lui a été refusé, pour n'avoir point été séparé de la masse de corruption. Comment cela ? parce qu'Adam avait reçu une grâce qui contenait un droit conditionnel au don de la persévérance actuelle, et que par sa faute il n'est point demeuré dans cette grâce. Voilà le précis des trois fameux chapitres.

Cependant, plus j'envisage de près le mystère dont la découverte a fait tant de plaisir au P. Lorenzoni (Num. 11), plus je me persuade qu'il ne doit y trouver rien moins qu'un principe qui l'accoumode. Quelle sorte de confession de foi saint Augustin fait-il ici ? quel objet de foi nous présente-t-il dans ces paroles : *Quapropter saluberrime confitemur quod rectissime credimus Deum Dominumque rerum omnium, qui creavit omnia bona valde, et mala ex bonis exoritura esse præcivit, et scivit magis ad suam omnipotentissimam bonitatem pertinere etiam de malis benefacere, quam mala esse non sinere ; sic ordinasse angelorum hominumque vitam, ut in ea prius ostenderet quid eorum posset liberum arbitrium, deinde quid posset gratiæ suæ beneficium justitiæque judicium* (Lib. de Corrupt. et gratia, c. 10, n. 27). Il y a trois choses à remarquer dans ce texte, la proposition principale, la proposition incidente, et la liaison que la proposition principale peut avoir avec la proposition incidente.

Qui doute que la proposition incidente ne soit un dogme de la religion chrétienne ? savoir que Dieu n'a créé que du bien, qu'il a prévu le mal qui arriverait de ce bien, et qu'il appartenait à sa toute-puissante bonté d'aimer mieux tirer le bien du mal que d'empêcher le mal. Si le P. Lorenzoni juge à propos de faire aussi un article de foi de la proposition principale, je ne contesterai point avec lui sur cela, mais je lui représenterai qu'il doit abjurer in-

cessamment le thomisme, et convenir que la prédestination à la gloire était conséquente dans l'état de l'homme innocent et qu'elle n'est antécédente que depuis la chute d'Adam : car saint Augustin ne prétend rien autre chose, en disant que Dieu a établi un tel ordre dans la vie des hommes et des anges, qu'il a montré d'abord ce que pouvait le libre arbitre ayant la direction de ces démarches, et ensuite ce que pouvait le don d'une grâce qui dirigerait les démarches du libre arbitre.

Cela est embarrassant, d'autant plus que la créance dont saint Augustin fait ici profession tombe directement sur la proposition principale et sur le système des deux prédestinations : *Saluberrime confitemur quod rectissime credimus Deum.... sic ordinasse*, etc. Quelque déterminé que soit le P. Lorenzoni à ne pas s'écarter de saint Augustin, il aurait quelque peine à condamner d'erreur saint Thomas, qui enseigne la prédestination antécédente avant et après le péché. Ainsi notre auteur ne pourrait se tirer d'affaires qu'en relâchant un peu de sa prétention, qui est que saint Augustin propose son sentiment comme un dogme qui doit être embrassé par tous les catholiques ; et quand ce ne serait que pour sauver l'honneur de saint Thomas et de toute l'école des thomistes, il dirait que le saint docteur de la grâce a voulu seulement marquer la forte persuasion où il était de la liaison qu'avait son sentiment qui est exprimé dans la proposition principale, avec le dogme qui est contenu dans la proposition incidente ; et qu'en un mot saint Augustin n'a fait qu'exposer sa créance particulière sur les deux sortes de prédestinations.

Je me flatte peut-être en vain d'avoir démontré au P. Lorenzoni que dans ces paroles, *quid possit gratiæ suæ beneficium*, saint Augustin entend la grâce habituelle de prédestination, qui dans notre état est tout à fait indépendante des mérites, selon le saint docteur. Mais j'ai quelque confiance dans la protestation fréquente que fait notre auteur d'être ennemi des préjugés et de la prévention. J'en ai dit assez pour le faire douter ; une nouvelle lecture des trois fameux chapitres, qu'il se donnera la peine de repasser d'un œil attentif aux caractères de la grâce, dont saint Augustin parle, opérera une entière conviction. Je vais maintenant tâcher d'entrer dans la pensée qui est venue au P. Lorenzoni, et de découvrir le faible de sa nouvelle interprétation.

A cette question : Comment Adam a-t-il péché en ne persévérant pas, puisqu'il n'a pas reçu le don nécessaire de la persévérance ? saint Augustin répond par une confession de foi qui, expliquée à la façon du théologien de Padoue, a pour objet ce mystère : que Dieu a voulu montrer, d'une part, dans la chute des mauvais anges, dans le péché d'Adam et dans l'impénitence de tous les hommes qui jusqu'à la fin du monde mourront en état de péché mortel, ce que pouvait le libre arbitre destitué de la grâce efficace par elle-même et du don précieux de la persévérance ; et d'une autre part, dans la fidélité des bons anges, dans la pénitence d'Adam et dans la sainte mort de tous les hommes qui jusqu'à la fin du monde quitteront cette vie avec la paix et l'amitié du Seigneur, ce que pouvait la grâce efficace par elle-même, et le don précieux de la persévérance ; en sorte que tout ce que dit ici saint Augustin et ce qu'il va dire dans la suite est commun aux anges et aux hommes aussi bien qu'aux deux états du genre humain. Il faut avouer que cela est neuf, que cela est subtilement imaginé. Mais le P. Lorenzoni sent bien lui-même qu'un commentaire si singulier, tout ingénieux qu'il est, a besoin d'être appuyé de quelques preuves fortes et solides.

La première dont il se sert est évidemment nulle : c'est que si l'on n'admet point son explication, il faudra avouer que saint Augustin fait venir les anges comme par machine pour les joindre aux hommes dans sa réponse, puisque les anges n'avaient aucune

A part à la question proposée. Mais dans cette question il s'agit d'Adam tout seul, et la difficulté ne regarde que l'état d'innocence. Les autres hommes viennent donc par machine, aussi bien que les anges, dans la prétendue réponse ? Le P. Lorenzoni n'aurait pas été étonné de trouver les anges placés dans cet endroit, s'il avait pris garde que la confession de foi ne tient pas lieu de réponse, mais qu'elle pose seulement le principe d'où la réponse doit naître. Nous verrons bientôt que la mention expresse des anges, loin d'être inutile, était nécessaire en cet endroit.

La seconde raison de notre auteur (*Num. 13, 14*) a quelque chose d'éblouissant : c'est que si saint Augustin avait voulu distinguer deux sortes de secours, dont l'un fût propre de la nature innocente, et l'autre de la nature tombée dans le péché, il n'aurait point confondu les anges avec les hommes en général, mais il aurait mis d'un côté les anges avec l'homme innocent, et de l'autre côté les hommes tombés dans le péché ; et il se serait exprimé ainsi : *B Saluberrime confitemur quod rectissime credimus, Deum.... sic ordinasse angelorum et primi hominis vitam, ut in ea prius ostenderet quid possit eorum liberum arbitrium, deinde in lapsis hominibus quid possit suæ gratiæ beneficium.*

Saint Augustin a bien fait de parler avec exactitude ; s'il en eût manqué, on aurait pris droit d'embrouiller ce qu'il a dit de plus clair. Et que n'aurait-on point osé, puisque la justesse de ses expressions ne le sauve point des attributions forcées qu'on donne à ses paroles ? Supposons que le saint docteur eût mis *viam* au lieu de *vitam*, en sorte qu'on dût traduire son texte de cette manière : Dieu a tellement réglé l'état de la voie où il a mis les anges et les hommes, que d'abord il a montré ce que pouvait le libre arbitre, et ensuite ce que pouvait le bienfait de sa grâce ; la chicane que fait le théologien de Padoue aurait-elle lieu ? Non, sans doute, car la voie des anges serait désignée par le mot *prius*, et ne le pourrait être par le mot *deinde*, parce qu'il n'y a pas eu deux états de voie pour les anges. Au contraire, l'un et l'autre mot désignerait la voie des hommes, parce qu'il y a eu deux états de voie pour les hommes. Or, je demande au P. Lorenzoni si en lisant le texte de saint Augustin on s'avise de penser à la vie bienheureuse des hommes et des anges dans le terme, et s'il n'est pas manifeste que ce texte doit être uniquement entendu de la vie des hommes et des anges dans la voie ? C'est donc la même chose que si le saint docteur avait mis *viam* au lieu de *vitam*. Que faut-il davantage ?

La troisième raison du P. Lorenzoni est un argument *ad hominem* contre les adversaires tant soit peu bayaniens qu'il combat. Est-il supportable, dit-il, d'exclure les bons anges du bienfait de la grâce ? Il se fonde sur la fausse persuasion où il est que le secours *sine quo non* est la grâce suffisante, qu'il distingue je ne sais comment d'une grâce purement naturelle. Car je l'ose dire, la manière dont il en parle n'est pas assez nette et précise pour qu'on en puisse évidemment inférer que l'état de pure nature est possible, et que la destination à une fin surnaturelle n'est point due à la nature raisonnable en conséquence du bienfait de la création.

Quoi qu'il en soit, l'argument de notre auteur se réduit à ce dilemme : Ou la persévérance des saints anges a montré ce que pouvait le bienfait de la grâce, ou elle a montré ce que pouvait le libre arbitre ; si elle a montré ce que pouvait le bienfait de la grâce, donc les saints anges ont reçu le secours *quo*, et non pas seulement le secours *sine quo non*, qui n'est pas propre à montrer ce que peut le bienfait de la grâce ; et par conséquent le partage de ces deux secours ne distingue point les deux divers états de la créature raisonnable. Si la persévérance des saints anges n'a servi qu'à montrer ce que pouvait le libre arbitre, donc la chute d'Adam et des mauvais anges n'a

point servi à montrer le pouvoir du même libre arbitre ; car il est absurde que la persévérance des uns et la chute des autres montrent précisément la même chose. Je suis porté à croire que cet argument est fort dans la supposition que les deux secours sont des grâces actives. Que les baianistes s'en tirent du mieux qu'ils pourront. Cependant ils auraient dû mieux comprendre, eux et le P. Lorenzoni, quel est ce différent pouvoir du libre arbitre et de la grâce, que, selon la pensée de saint Augustin, Dieu a voulu successivement montrer. Il consiste en ce que le libre arbitre, avec une grâce de prédestination qui n'était que conditionnelle, ayant la direction de ses démarches, était capable de conduire au salut les créatures intelligentes, comme le prouve la persévérance des saints anges, mais non pas infailliblement, comme le prouve la chute d'Adam et des mauvais anges ; au lieu que la grâce d'une prédestination absolue, gouvernant les démarches du libre arbitre, conduit infailliblement au salut les saints de notre état. Ce n'est donc point la seule persévérance des saints anges ni la seule chute des mauvais anges et d'Adam, qui montre le pouvoir du libre arbitre, ce sont toutes les deux ensemble ; et on voit maintenant le besoin qu'avait saint Augustin de faire mention des anges.

Je ne puis finir cet article sans marquer la peine que me font ces paroles du théologien de Padoue : *Auxilium sine quo in statu naturæ innocentis, et ratione finis supernaturalis, ad quem ordinabantur angeli et homines, tametsi esset donum Creatoris, dabatur nihilominus secundum debitum, non secundum gratiam; debebatur enim sive ordinationi naturæ sive equitati divinæ justitiæ, quæ nullam intellectualem substantiam condere poterat suis ita nudata munerebus, ut necessario et inevitabiliter corrueret.* J'aurais voulu qu'un baianiste ne pût s'accoutumer de la dernière phrase et que pour cela elle eût été tournée de la sorte, *quæ intellectualem creaturam a se liberaliter ad statum supernaturalem elevatam non poterat suis ita nudare munerebus, ut necessario et inevitabiliter corrueret.* J'ai encore sur la première phrase un scrupule que je marquerai dans la suite. Le *secundum debitum, non secundum gratiam*, ne me plaît point. Peut-être suis-je trop soupçonneux et trop délicat. Je me le reproche, mais je ne puis m'empêcher de dire naïvement ma pensée. Il est certain que les anciens thomistes n'auraient jamais parlé ainsi. Ils enseignaient tous que le secours suffisant contenait une offre réelle et véritable du secours efficace, et ils auraient craint d'assurer que l'offre du secours efficace ne fût pas une grâce proprement dite ; car ce qui est offert n'est pas une grâce, si l'offre qu'on en fait n'est pas une grâce.

Le théologien de Padoue (*Num. 16*), avant que de venir à sa quatrième raison, ne peut entièrement dissimuler l'embarras que lui causent les adverbess *prius* et *deinde*. Il n'en fait pourtant pas semblant, et d'un style rapide il jette, comme une pensée qui lui échappe en passant, la solution qu'il a imaginée. Croit-il diminuer la difficulté en paraissant l'envisager avec négligence ? On a tort, dit-il, de fonder une vraie distinction sur ces mots *prius* et *deinde*, pour ne pas dire qu'ils ne signifient nullement une priorité et une postériorité de temps, comme il est manifeste (*ut patet*), mais seulement une succession d'idées, d'attention et de réflexion. Car, ajoute-t-il, la persévérance de ceux qui demeurent stables se présente à l'esprit par la comparaison qu'on en fait avec ceux qui tombent, et l'ordre des deux termes de ce rapport veut que la considération de la chute précède la considération de la persévérance.

En vérité, cela est trop raffiné pour avoir été trouvé sur-le-champ. Je ne sais si saint Augustin y a songé de sa vie. Mais posons le cas qu'il eût quel que part employé les adverbess *prius* et *deinde*, pour exprimer aussi hors de propos ce trait d'une profonde logique ; je suis sûr qu'une seconde réflexion

les lui aura fait effacer, d'autant plus que la pensée du P. Lorenzoni est, ce me semble, contraire à la métaphysique de saint Augustin, qui veut que l'idée du bien précède celle du mal, et par conséquent l'idée de la persévérance celle de la chute. Il s'agit bien ici de la succession naturelle des pensées ! Lisez, il est question d'un ordre que Dieu, en qualité de souverain maître de toutes choses, a établi dans la vie, dans l'état de la voie des anges et des hommes : *Deum Dominumque rerum omnium.... sic ordinasse angelorum hominumque vitam, ut in ea prius.... et deinde, etc.*

Mais venons au fort argument du P. Lorenzoni ; il n'est rien moins qu'invincible, et très-assurément notre auteur n'a point assez médité le passage qui lui est si cher et si précieux, quand il traite d'absurdité et d'extravagance la nécessité d'exclure les anges du jugement de justice dont il est fait mention à la fin du passage. Le saint docteur dit que Dieu a voulu montrer, non pas après la vie et l'état de la voie, mais dans la vie et l'état de la voie, un jugement de justice. Et dans quelle vie, dans quel état de la voie a-t-il pu le montrer ? Est-ce à l'égard des mauvais anges, qui sortirent de l'état de la voie par le jugement qui les réprova ? N'est-ce point plutôt à l'égard des hommes non prédestinés, qui, après la chute d'Adam, sans sortir de l'état de la voie, sont laissés dans la masse de corruption par un jugement de justice, tandis que les autres en sont séparés par le bienfait de la grâce, suivant la doctrine de saint Augustin ?

Voilà quelles sont les preuves du P. Lorenzoni. N'a-t-il pas bien fondé son principe, assuré sa règle, vérifié sa clef ? Examinons avec quel succès il s'en sert. On va voir (*Num. 17*) un principe qui contredit les conclusions, une règle qui ne s'ajuste à rien, une clef qui brouille et force toutes les serrures sans rien ouvrir. Le théologien de Padoue a prévu cet inconvenient, et il y a remédié par ce bel axiome : La règle ne doit point s'accoutumer à ce qui suit, mais ce qui suit doit s'accoutumer à la règle ; les principes n'ont point à être éclaircis par les conclusions, mais les conclusions doivent être éclaircies par les principes. Il nous fait presque la peur d'un sacrilège, si nous osons disputer le sens de son canon sacré, sur ce que saint Augustin a ajouté, peut-être pourtant pour y servir de commentaire. Les anciens sages ont fait de belles réflexions sur l'emportement insensé d'un homme qui, faisant de vains efforts pour ouvrir sa porte, s'en était pris à sa clef et l'avait mordue. Mais ils n'ont pas remarqué l'injustice de ce furieux, qui devait plutôt battre la serrure. En ce temps-là personne n'avait encore ordonné à toutes les serrures d'être ouvertes par les clefs, et n'avait dispensé toutes les clefs d'ouvrir les serrures.

Mon sentiment est que, dans le reste du chapitre 10 du livre de la Correction et de la grâce, saint Augustin s'applique à développer cette proposition : Dieu a confié au libre arbitre, dans l'état des anges et du premier homme, la grâce de prédestination, à dessein de montrer ce que pouvait le libre arbitre avec le secours d'une providence qui lui fournissait à la vérité des grâces actuelles pour agir, mais qui ne dirigeait pas infailliblement ses démarches. Et selon moi il commence à justifier cela par l'exemple des anges, dont les uns, dit-il, s'éloignèrent de Dieu par le libre arbitre (*per liberum arbitrium a Domino Deo refugæ facti sunt, etc.*), et les autres par le même libre arbitre tinrent ferme dans la vérité (*ceteri autem per ipsum liberum arbitrium in veritate steterunt, etc.*). Mais le P. Lorenzoni a l'habileté de glisser sa grâce prédominante dans le sens qu'il attribue à ces dernières paroles.

Qu'on se figure, dit-il (*Num. 18, 19*), que saint Augustin, au lieu du terme de libre arbitre, a employé celui de vie ; le pouvoir du bienfait de la grâce ne sera point exclu. Le terme de libre arbitre peut-il se

prendre aussi aisément pour signifier la vie, que le terme de vie se prend pour signifier l'état de la voie? et saint Augustin, qui peu de lignes auparavant distingue le libre arbitre de la vie, confondra-t-il tout d'un coup en cet endroit le libre arbitre avec la vie, sans en donner avis à son lecteur? Et sur quel fondement? Qui a jamais ouï parler d'un auteur, d'une langue et, si je l'ose dire, même d'un jargon, où ces termes soient en quelques occasions synonymes? Et quand ils le seraient, quel écrivain judicieux, après avoir représenté séparément deux choses, s'aviserait aussitôt de désigner l'une par le même mot dont il s'est servi pour exprimer l'autre?

Les paroles suivantes sont le grand arc-boutant du P. Lorenzoni : *Refugientes ejus bonitatem, quæ beati fuerunt, non potuerunt ejus effugere judicium, quæ miserimè effecti sunt.* Ne voilà-t-il pas, s'écrie le P. Lorenzoni, le jugement de justice, qui regarde les anges aussi bien que les hommes? Pourquoi le bienfait de la grâce ne les regarderait-il pas également? Le jugement de justice peut-il être commun aux deux états, sans que le bienfait de la grâce le soit? Mais si je voulais user du droit que l'exemple du P. Lorenzoni m'a donné, et attribuer au mot *judicium* telle signification qu'il me plairait; si j'étais tenté de faire une compensation, et de rendre au libre arbitre une place que contre tout droit et raison le théologien de Padoue lui a ôtée, je traduirais ainsi ce dernier texte : *Les mauvais anges, se refusant à la bonté de Dieu, ne purent se soustraire à la défectibilité du libre arbitre qu'ils avaient reçu de Dieu.* Mais non, *judicium* doit signifier jugement, et *liberum arbitrium* libre arbitre. Il faut seulement mettre de la différence entre le jugement qui s'exerce après la vie, après l'état de la voie, et celui qui durant la vie, durant l'état de la voie, laisse une grande partie des hommes dans la masse de corruption, suivant la doctrine de saint Augustin. C'est de celui-ci seul qu'il s'agit dans le texte, *Deinde quid possit gratiæ suæ beneficium justitiæque judicium?*

Saint Augustin continue, et ce qu'il avait avancé des anges en particulier, il l'assure de l'homme innocent, savoir, que la grâce de prédestination était confiée au pouvoir de son libre arbitre. Et il dit que si Adam avait voulu, il serait demeuré dans l'état d'intégrité et d'innocence où il avait été créé, par le même libre arbitre, dont le bon usage avait sauvé les saints anges. A cela le P. Lorenzoni (Num. 20, 24) répond froidement qu'il s'en tient à sa règle, que sa règle ne doit point s'accommoder à ce qui suit, mais ce qui suit à sa règle. C'est la solution générale et unique de toutes les bonnes difficultés qu'il s'objecte. Elle revient à point nommé et en temps presque égaux, comme une espèce de refrain, dans tout le reste de sa dissertation.

Jusqu'ici le saint docteur n'avait point fait une mention expresse de la grâce de prédestination qui était propre de l'état des anges et de celui du premier homme; il avait seulement représenté leur libre arbitre comme entièrement maître de la direction de ses démarches : de sorte qu'un lecteur peu attentif aurait pu s'imaginer que le saint docteur excluait toute grâce de l'état d'Adam et des anges, quoiqu'il n'en prétendit exclure qu'une grâce habituelle de prédestination absolue, qui gouvernât et réglât sûrement les démarches du libre arbitre, que la béatitude éternelle en fût le terme inflexible. C'est pourquoi, afin de prévenir ou de corriger une telle pensée, il commence le chapitre 11 par ces mots : « *Quoi donc, Adam n'a-t-il point eu de grâce? Quid ergo, Adam non habuit Dei gratiam (S. Aug., lib. de Corrupt. et gratia, cap. 11, n. 2.)?* »

Le P. Lorenzoni se flatte pourtant (Num. 22, 25) que son sentiment est le seul où l'on puisse expliquer le motif qui porte saint Augustin à se proposer et à résoudre cette objection. Je m'étonne qu'il néglige d'insister sur ce que le saint docteur ne joint

A pas ici les anges à Adam, et qu'il ne dit pas : *Quoi donc, Adam et les anges n'ont point eu de grâce?* Mais il est clair que la difficulté qui a donné lieu à tout ce discours de saint Augustin concernait le seul Adam, et que pour cette raison le saint ne parle plus désormais des anges. Dans le chapitre 10, il n'a en vue que d'établir le principe de sa réponse à la difficulté qui est énoncée au commencement de ce chapitre, lequel principe consiste en ce qu'avant le péché Dieu voulait que le libre arbitre eût la direction des démarches de l'homme et de l'ange, au lieu que dans les saints de notre état, c'est la grâce d'une prédestination absolue qui dirige leurs démarches. Dans le chapitre 11, le saint docteur explique la nature, tant de la grâce qui gouverne le libre arbitre des prédestinés de notre état, que de celle qui était gouvernée par le libre arbitre d'Adam.

B Ecoutons le P. Lorenzoni. Il nous fera accroire (Num. 24) que la grâce d'Adam que saint Augustin appelle grande, et qu'il assure avoir été bien différente de celle qui est accordée aux prédestinés de notre état, est non-seulement la même qu'ont eue les démons, mais encore la même à laquelle résistent tous ceux qui pèchent, en quelque état que cessent. Il nous donnera comme un point décidé par son canon sacré, que la grâce qui est ici comparée et opposée à celle-là n'est pas propre des prédestinés de notre état, que les bons anges l'ont reçue, et que sa substance elle n'est point d'une autre espèce que celle qui procure à un réprouvé de notre état une sainteté temporelle. Il ajoutera que cette même grâce était nécessaire à Adam pour se garantir de sa chute et persévérer effectivement.

C Cependant, demandons à saint Augustin ce qui a fait que Dieu a prévenu Adam d'une sorte de grâce bien différente de celle qu'il accorde aux saints de notre état; il ne pensera point à nous répondre, selon les principes du théologien de Padoue, qu'Adam n'a point persévéré, et que par conséquent il n'avait besoin que d'une grâce de possibilité, sans laquelle il n'aurait point été coupable en ne persévérant pas; qu'au contraire les saints de notre état persévèrent, et qu'ils ont besoin par conséquent de la grâce d'action, sans laquelle on ne peut pas supposer qu'ils persévèrent. Mais le saint docteur nous répondra que la diversité qui est entre la grâce dont Dieu a prévenu Adam, et celle dont il prévient maintenant les prédestinés, est d'un côté fondée sur les forces de la nature saine et l'heureuse possession où était Adam de tout ce qui était capable de le détourner du péché et le porter à l'obéissance; de l'autre côté, sur la faiblesse de la nature corrompue par le péché, et l'affluence des maux qui exposent les saints à une multitude de violentes tentations. *Ille in bonis erat, quæ bonitate sui Conditoris acceperat.... sancti vero in hac vita ad quos pertinet liberationis hæc gratia in malis sunt, etc. (S. Aug. loc. cit.)*

D Qu'il peint bien par ces caractères deux différentes grâces habituelles de prédestinations! Parce qu'Adam était fort, une providence qui se bornait à lui fournir des grâces actuelles, et qui ne dirigeait point absolument et infailliblement ses démarches, lui suffisait; parce que les saints sont faibles, ils ont besoin d'une providence plus spéciale, qui ne se borne pas à leur fournir des grâces actuelles, mais qui dirige absolument et infailliblement leurs démarches : comme un faible enfant a besoin d'une gouvernante qui d'un œil attentif veille continuellement sur son allure, prévienne ses chutes, ou le relève s'il vient à tomber; au lieu que dans la vigueur de l'âge on n'a pas besoin d'un pareil secours.

Retournons au P. Lorenzoni, et faisons-lui cette instance : Est-il supportable que saint Augustin allègue qu'Adam était fort, pour unique raison de la suffisance du secours de grâce qu'il a reçu, si ce secours ne lui suffisait pas pour agir effectivement, si ce secours est le même que le secours suffisant de

notre état, et si on l'oppose au secours efficace qui est nécessaire pour agir dans toute sorte d'états ? Est-il supportable que saint Augustin allègue que les saints de notre état sont faibles, pour unique raison du besoin qu'ils ont d'une autre espèce de grâce plus puissante, si, en supposant qu'ils ne fussent pas faibles, mais très-forts, cette même espèce de grâce leur aurait été nécessaire, et si cette même espèce de grâce a été nécessaire aux anges, qui n'étaient pas faibles, mais très-forts ? La réponse du théologien de Padoue est trop curieuse pour ne la point faire attendre quelque temps.

Il veut nous faire remarquer auparavant (Num. 25) que, dans le livre de la Correction et de la grâce, saint Augustin ne daigne pas appeler du nom de grâce le secours qui est nécessaire pour pouvoir agir, en comparaison de celui qui est nécessaire pour agir. Mais il doit chercher ses preuves ailleurs que dans ce livre. Adam eut une grâce, il n'eut pas le bienfait de la grâce ; cela veut-il dire que la grâce actuelle qu'eut Adam n'était pas un bienfait ? Non, n'en déplaise au P. Lorenzoni, mais cela veut dire que dans l'état d'Adam la persévérance n'eût pas été le bienfait de la grâce d'une prédestination absolue, quoiqu'elle dut être le bienfait d'une grâce actuelle.

Enfin l'auteur de la Dissertation (Num. 26), pour nous préparer à recevoir sa réponse avec applaudissement, se montre enthousiasmé de l'évidence prétendue de ses explications. Il en appelle à la bonne foi, au sens commun, à la plus rigoureuse critique. Mais on voit bien que les adversaires qu'il combat ont tort, et qu'il n'a pas raison ; qu'il les jette dans l'embarras, et qu'il y demeure lui-même. Car enfin voici de quoi il nous régale.

Pour comprendre ce qui fait que saint Augustin allègue d'un côté la force d'Adam, et de l'autre la faiblesse des saints de notre état en parlant des divers secours de la grâce, il faut simplement apercevoir que le saint docteur compare la grâce qui est maintenant accordée aux prédestinés, non seulement avec la grâce qu'Adam a reçue, mais encore avec celle qu'il aurait reçue s'il avait persévéré. Quiconque ne voit pas cela ne veut point voir, dit le P. Lorenzoni : *Quis non videat, nisi qui videre nolit ?*

Tâchons donc de n'être point aveugles volontaires, et concevons avec le P. Lorenzoni que le saint docteur dit d'abord qu'Adam a reçu une très-grande grâce, mis différente de celle qu'il accorde aux prédestinés de notre état : *Quid ergo Adam non habuit Dei gratiam ? Imo vero habuit magnam, sed disparem.* Et ensuite n'attendons pas que saint Augustin se mette en peine de montrer pourquoi il y a de la différence entre la grâce qu'Adam a reçue et celle que reçoivent maintenant les prédestinés. Mais jugeons à propos qu'il laisse là pour longtemps cette grâce qu'Adam a reçue, et que, sans en donner le moindre avis à ses lecteurs, il emploie près de quatre-vingt lignes à montrer pour quelle raison une grâce qu'Adam n'a point reçue, mais qu'il aurait reçue s'il avait persévéré, se serait trouvée différente de la grâce que reçoivent maintenant les prédestinés. Car à la fin, lorsque nous y penserons le moins, le saint docteur, sans avoir distingué la grâce qu'Adam n'a point reçue de celle qu'il a reçue, commencera à expliquer sur quoi est fondée la différence de la grâce qu'Adam a reçue d'avec celle que reçoivent maintenant les prédestinés. Je ne sais comment une pensée qui me vient à l'esprit au P. Lorenzoni, c'est de dire qu'après ces paroles : *imo vero habuit magnam*, il faut renfermer dans une parenthèse, qui serait d'assez bonne mesure, tout ce qui suit, jusqu'à ces autres paroles, *istam gratiam non habuit orimus homo, qua nunquam vellet esse malus.*

Je laisse les arguments que fait après cela le P. Lorenzoni (Num. 27-29). Ils sont triomphants, mais seulement dans la supposition qu'il ne se peut faire que lui et les adversaires qu'il combat s'éloignent

également du sens de saint Augustin. C'est de quoi notre auteur devait se défier à la rencontre des difficultés qui balancent son triomphe.

Il se propose celle-ci (Num. 30, 31). Saint Augustin dit : « Qu'Adam pouvait persévérer, s'il voulait, parce que Dieu lui avait donné un secours par lequel il pouvait et sans lequel il ne pouvait pas persister dans le bien qu'il voudrait : *Posset ergo permanere, si vellet, quia dederat ei adjutorium per quod posset, et sine quo non posset bonum perseveranter tenere quod vellet* (S. Aug., lib. de Corrept. et gratia, cap. 11, n. 32). » Le saint docteur ajoute : « Mais parce qu'il ne voulut pas persévérer, ce fut certainement sa faute, au lieu qu'il aurait mérité s'il avait voulu persévérer, comme firent les saints anges, qui, tandis que leurs compagnons tombèrent par le libre arbitre, demeurèrent fermes par le même libre arbitre, et méritèrent le juste prix de cette persévérance : *Sed qui noluit permanere, profecto ejus culpa fuit, cujus meritum fuisset, si permanere voluisset, sicut ecerunt angeli sancti, qui cadentibus aliis per liberum arbitrium, per idem liberum arbitrium steterunt ipsi, et hujus mansionis debitam mercedem recipere meruerunt* (Ibid.). »

Saint Augustin assure donc que les saints anges persévérèrent par le même libre arbitre par lequel les mauvais anges et Adam tombèrent. Le mot par attribue évidemment au libre arbitre la persévérance aussi bien que la chute ; et le mot même ne peut indiquer autre chose sinon que dans les uns et dans les autres le libre arbitre était prévenu de la même grâce : c'est-à-dire, selon les adversaires du P. Lorenzoni, de la même grâce actuelle et versatile, et, selon moi, de la même grâce habituelle de prédestination, qui laissait au libre arbitre la direction de ses démarches. Comment le P. Lorenzoni se tire-t-il de là ? Il n'ose répéter ce qu'il a dit ci-dessus, que cette expression, *par le même libre arbitre*, est équivalente à celle-ci, *dans la même vie, ou dans le même état*. Il se contente de recourir à la défaite commode qu'il s'est préparée en établissant que sa règle ne doit point s'ajuster à ce qui suit, mais que ce qui suit doit s'ajuster à sa règle. Il a beau dire, ses ajustements forcés réprouvent sa règle, qui en elle-même est démontrée fautive.

L'extrême complaisance que notre auteur semble avoir pour ses adversaires baianistes, lui fait trouver (Num. 32) une difficulté égale à la précédente dans ces paroles qui regardent Adam, *cujus meritum fuisset, si permanere voluisset*, et dans celles-ci qui concernent les anges, *cujus mansionis debitam mercedem recipere meruerunt*. On prétend, dit-il, que ces termes *meritum* et *merces* désignent évidemment une grâce versatile ; on se trompe, ils signifient une grâce efficace par elle-même, qui aurait été donnée à Adam, supposé qu'il eût persévéré, et qui fut donnée aux saints anges qui ont persévéré. Mais saint Augustin veut seulement faire entendre par ces expressions la différence qu'il y a entre l'arbitre purement libre qu'avait Adam, et l'arbitre délivré par la grâce de Jésus-Christ, qu'ont maintenant les prédestinés. Tel est le précis de la réponse du P. Lorenzoni, qui semble accorder aux baianistes que, selon la pensée de saint Augustin, les bonnes œuvres auraient été des mérites plus proprement dits, et la gloire céleste une récompense plus proprement dite dans l'état d'innocence que dans l'état de la nature réparée.

Cependant la doctrine de l'Eglise, conforme à celle de saint Augustin, est que les bonnes œuvres de l'état d'innocence et du nôtre sont, dans un sens pareil, des mérites proprement dits ; et en même temps des dons de Dieu, parce que l'élevation de la nature raisonnable à l'adoption divine, fondement des grâces du Créateur et des bonnes œuvres de l'état d'innocence, est un bienfait gratuit et distingué de la grâce de création, aussi bien que la réparation de la nature humaine, fondement des grâces du Rédemp-

teur et des bonnes œuvres de notre état. L'une était une pure libéralité ajoutée à la nature, comme l'autre est une pure miséricorde. Ceci est appuyé sur la condamnation de la première proposition de Baius, et sur le 23^e canon de la sixième session du saint concile de Trente. Nous y voyons décidé que les bonnes œuvres de l'état d'innocence, qu'on avoue avoir été des mérites proprement dits, ne laissent pas d'être des dons de Dieu, et que les bonnes œuvres de notre état, qu'on avoue être des dons de Dieu, ne laissent pas d'être des mérites proprement dits. L'Eglise n'est-elle pas plus certaine d'avoir bien entendu sa tradition en prononçant de la sorte, que les hérétiques ne sont sûrs d'avoir compris le sens de saint Augustin, qu'ils ont la présomption d'opposer aux enseignements de l'Épouse de Jésus-Christ? L'examen des deux textes suivants fera voir combien ils se sont mécomptés.

Le premier texte qui nous arrêtera quelque temps avec le P. Lorenzoni (*Num. 33 seqq.*) est celui-ci : *Si hoc adiutorium vel angelo vel homini, cum primum facti sunt, defuisset, quoniam non talis natura facta erat, ut sine divino adiutorio posset manere si vellet, non utique sua culpa cecidissent. Adiutorium quippe defuisset, sine quo manere non possent. Nunc autem quibus deest tale adiutorium jam pœna peccati est; quibus autem datur, secundum gratiam datur, non secundum debitum, et tanto amplius datur per Jesum Christum Dominum nostrum, quibus id Deo dare placuit, ut non solum adsit sine quo permanere non possumus etiamsi velimus, verum etiam tantum ac tale ut velimus, etc.* (*S. Aug., ubi supra*). Il faut accorder aux baianistes que saint Augustin, en opposant ici au secours *sine quo non* de l'état d'innocence le secours *quo* de notre état, dit de ce dernier qu'il n'est point dû, mais donné par grâce; et il faut leur disputer, 1^o que le mot *debitum* signifie une chose que la nature raisonnable exige conséquemment à la création. Il signifie seulement une chose qu'exige l'élévation de la nature à la dignité d'enfants adoptifs de Dieu, dont l'ange et l'homme ont été honorés dès leur création. 2^o Il faut disputer aux baianistes que cette différence des deux secours établie par saint Augustin soit applicable à la grâce actuelle propre des deux états. Car, à considérer la grâce actuelle du côté d'Adam et des anges, qui n'ea étaient indignes que *négativement*, et du côté des hommes de notre état, qui en sont indignes *positivement*, parce que les premiers ont été créés dans l'innocence, et que les seconds naissent coupables, on peut bien dire que ceux-là n'étaient pas si indignes de la grâce actuelle que ceux-ci, mais on ne peut pas dire, même par comparaison, qu'elle leur était due, sans confondre la nature avec la grâce, et mettre au moins entre elles de la proportion.

Ce n'est point sous ce rapport qu'on doit considérer la grâce actuelle, quand on soutient dans un bon sens qu'elle était due à Adam et aux anges. Un tel langage se vérifie non par la vue des sujets à qui la grâce est donnée, mais par l'idée de l'auteur de qui elle vient. On la regarde alors comme une suite et une dépendance de la libéralité de Dieu, qui a élevé la nature à un état surnaturel, et qui, en conséquence de cette élévation, a exigé d'Adam et des anges des actions surnaturelles. C'est-à-dire que Dieu devait la grâce actuelle non pas proprement à Adam et aux anges, mais à l'ordre que sa libéralité avait établi, mais à sa justice, qui ne lui permettait pas d'exiger des actions surnaturelles sans un secours surnaturel qui les rendit possibles.

Or, s'il s'agit de comparer la grâce actuelle de notre état avec la grâce actuelle d'Adam et des anges, en tant qu'elle était due de la manière que je viens de l'expliquer, il est clair qu'on ne doit point retourner à la considération des sujets qui reçoivent la grâce, mais envisager uniquement celle de notre état comme une suite et une dépendance de la miséricorde de

A Dieu, qui a réparé notre nature par Jésus-Christ, et qui, en conséquence de cette réparation, exige des actions surnaturelles dans notre état.

Cela étant, je demande : Dieu devait-il plus à l'ordre que sa libéralité avait établi par pure grâce, qu'il ne doit à l'ordre que par pure grâce sa miséricorde a réparé? Sa justice lui permet-elle plus d'exiger de nous des actions surnaturelles, sans nous donner ou nous offrir la grâce actuelle qui nous aide à les produire en conséquence de la réparation de la nature, que cette même justice ne lui permettait d'en user ainsi à l'égard d'Adam et des anges en conséquence de l'élévation de la nature? Il n'est pas question de savoir si nous sommes plus indignes de la miséricorde de Dieu qu'Adam ne l'était de sa libéralité, mais si la libéralité faite à Adam était un engagement plus fort d'accorder la grâce actuelle, que la miséricorde faite à tous les hommes, en vertu de la rédemption générale de Jésus-Christ; si Dieu était plus lié par un décret de bonté qui honorait l'homme et l'ange innocents d'un don auquel leur nature n'avait aucun droit de prétendre, qu'il n'est lié par un décret de clémence qui restitue à l'homme tombé dans sa disgrâce le privilège d'aspirer à ce même don.

Certainement, comme c'était libéralité et justice envers Adam, c'est miséricorde et justice envers nous que la distribution des grâces actuelles, qui sont nécessaires à la possibilité des actions surnaturelles, que Dieu exige avant et après la chute de l'homme; mais la justice est la même des deux côtés, puisque cette justice n'a point pour objet ce qui appartient à l'homme innocent ou coupable, mais un pacte avec Adam, un pacte avec Jésus-Christ, des promesses auxquelles Dieu n'est pas moins fidèle, soit que la libéralité, soit que la miséricorde les ait dictées. Si les baianistes citent mal à propos saint Augustin pour prouver dans leur sens erroné que la grâce actuelle était due à l'homme et à l'ange innocent, nous citerons avec plus de justesse l'Écriture sainte, pour prouver dans le sens catholique que la grâce actuelle est due à tous les hommes en tant que rachetés par le sang de Jésus-Christ : *Quid est quod ultra debui facere vineæ meæ et non feci ei* (*Isai. v, 4*)?

Quelle est donc cette grâce de notre état que saint Augustin regarde comme n'étant point due en aucun sens, en la comparant à une autre grâce de l'état d'Adam? C'est la prédestination absolue, qui est une grâce habituelle, et le vrai secours *quo*. Car cette grâce n'est point contenue dans la généralité de la rédemption, mais elle est une application spéciale du bienfait de la rédemption à un petit nombre d'élus. Quelle est cette grâce de l'état d'Adam que le saint docteur estime avoir été due, en la comparant à une autre grâce de notre état? C'est la prédestination conditionnelle, que l'élévation de la nature même exigeait, et le vrai secours *sine quo non*. Car cette grâce était contenue dans l'élévation de la nature, lorsqu'il n'y avait point de masse de corruption où Dieu laissât les uns, tandis qu'il en tirait les autres?

Je suis bien aise d'avertir en passant que le système de saint Augustin sur la prédestination n'est pas si dur qu'il paraît être au premier coup d'œil. Qu'on le médite, qu'on pèse les expressions du saint, et qu'on rapproche les uns des autres tous les textes où il en parle, on trouvera que ce système n'est pas incompatible avec la volonté de Dieu, véritable, générale, antécédente et conditionnelle de sauver tous les hommes que saint Augustin a reconnue. (Car on ignore le fond du semi-pélagianisme, quand on objecte que le saint docteur paraît restreindre en quelques endroits cette proposition de l'Apôtre [*1 Tim. II, 4*] : *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés*.) Ce même système de la prédestination absolue n'est pas si différent qu'on se l'imagine de ce qu'ont enseigné

tous les Pères, tant grecs que latins, prédécesseurs de saint Augustin, qui ont pourtant admis la prédestination conséquente. J'aurai occasion de développer tout cela dans l'examen que j'espère faire des arguments dont M. Bayle a tâché de renforcer le manichéisme.

Mais ne quittons pas sitôt le texte de saint Augustin que nous avons pour objet, car le P. Lorenzoni en fait ailleurs un usage qui est une suite de la mauvaise manière dont il l'entend ici. Sur la foi de ces paroles : *Nunc autem quibus deest tale adjutorium jam poena peccati est*, il nous débite sérieusement qu'aucun secours de grâce n'a été préparé aux enfants qui meurent sans baptême, et il ne doute pas que l'autorité de saint Augustin ne rende son opinion respectable. Je me ferais un crime, dit-il, de m'éloigner tant soit peu de cet homme divin. Quoi! sans égard à ces paroles de l'Apôtre : *Si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt* (II Cor. v, 14)? Saint Augustin lui-même se sert de ce raisonnement de saint Paul pour prouver que tous les hommes sans exception sont morts en Adam, *nemine prorsus excepto* (S. Aug. lib. xx. De Civ. Dei, cap. 6). Il assure en particulier que tous les enfants naissent avec le péché originel, parce qu'on ne peut pas nier qu'ils ne soient tous contenus dans la proposition de l'Apôtre quand il dit que Jésus-Christ est mort pour tous les hommes. A morte quæ in peccato est, parvulos non ostendis immunes, quia et pro eis Christum mortuum negare non audes (Lib. II Oper. Imp., n. 174). En effet, le raisonnement est nul et frivole, à moins que l'auteur sacré et l'homme divin ne supposent comme une vérité incontestable que Jésus-Christ est mort pour tous les hommes et tous les enfants sans exception, *nemine prorsus excepto*. Or, si l'on doit se faire un crime de s'éloigner tant soit peu de l'homme divin, ne doit-on pas se faire au moins un scrupule de s'éloigner beaucoup de l'auteur sacré interprété par l'homme divin? Tous deux nous enseignent un mystère de miséricorde qui confond notre raison, parce que nous ne concevons pas comment, en vertu de la mort du Sauveur, Dieu a pourvu au salut de tous les enfants qui meurent sans baptême. Je l'adore et je le crois. Mais les mystères de justice, où la raison n'est pas moins confondue, sont plus au goût du P. Lorenzoni; il aime à les multiplier.

Si cependant il ne tenait à son opinion que sur la foi de ces paroles : *Nunc autem quibus deest tale adjutorium, jam poena peccati est*, il serait aisé de la lui faire abandonner. Qu'un baïaniste lui soutienne que ces paroles doivent s'entendre de tous les hommes de notre état qui tombent dans le péché, et que, selon la pensée de saint Augustin, la grâce de possibilité manque à tous ceux qui violent les préceptes, comment se défendra-t-il? Sera-ce par les paroles suivantes, où il croit voir que le secours *sine quo non* est accordé à quelques hommes de notre état : *quibus autem datur, secundum gratiam datur, non secundum debitum*? On lui répliquera qu'il y prenne garde de plus près, et qu'il est manifeste que dans ce dernier texte il s'agit du secours *sine quo non* joint au secours *quo*, et en tant qu'il est contenu dans le secours *quo*. La suite le démontre : *Et tanto amplius datur per Jesum Christum Dominum nostrum, quibus in Deo dare placuit, ut non solum adsit sine quo manere non possumus, verum etiam tantum ac tale sit ut velimus*. Tous ceux, dit saint Augustin, à qui il a plu à Dieu de donner maintenant le secours *sine quo non* le reçoivent si abondant et si parfait, que non-seulement ils ont un secours nécessaire afin de pouvoir persévérer, mais un secours si grand et tel qu'ils persévereraient effectivement. Pouvait-il dire plus clairement que dans notre état le secours *sine quo non* ne se donne point sans le secours *quo*?

Pour confondre le baïaniste, il faut lui faire remarquer que le secours *quo* est attribué par saint Augustin aux seuls prédestinés, et qu'il est décrit comme

A une habitude; que par conséquent c'est la grâce habituelle de la prédestination absolue, et non pas ce que l'on entend ordinairement par la grâce efficace, qui est une action passagère, et qui n'est pas refusée à plusieurs réprouvés; que le secours *sine quo non* opposé au secours *quo* est la grâce habituelle de prédestination propre de l'état d'Adam, laquelle n'était pas absolue, mais conditionnelle, et qu'enfin le secours *sine quo non*, qui dans notre état est inséparable du secours *quo*, est la grâce habituelle de la prédestination absolue, qui contient éminemment la prédestination conditionnelle, en tant que la persévérance même renferme avec avantage le pouvoir de persévérer tel que l'avait Adam; cette persévérance, dis-je, dans laquelle on demeure et qu'on n'abandonne point, qui est une suite et un enchaînement d'actions, dont la dernière atteint infailliblement à la couronne céleste. D'où il s'ensuit qu'on ne peut conclure de ce témoignage du saint docteur que la grâce suffisante manque à personne, mais seulement que tous ne sont pas prédestinés.

L'autre texte, par lequel j'ai promis de montrer que saint Augustin n'a rien avancé qui affaiblisse les mérites des bonnes œuvres de notre état pour relever celui des bonnes œuvres de l'état d'innocence, est ce qui suit : *Nunc autem per peccatum perditio bono, merito in his qui liberantur factum est donum gratiæ, quæ merces meriti futura erat*. La seule erreur (j'entends une bévue, et non pas une hérésie ni rien qui en approche, à Dieu ne plaise!) la seule erreur, dis-je, qui a fait prendre les deux secours *quo* et *sine quo non* pour des grâces actuelles, a eu le crédit de persuader que dans ce passage saint Augustin, en opposant ensemble les bonnes œuvres de l'état d'Adam et celles du nôtre, appelait les unes des mérites, et les autres des dons de la grâce. Mais le saint docteur ne parle que d'une chose qui dans l'état d'innocence était un mérite, et dans l'état présent est un pur don de la grâce, c'est l'avantage d'être conduit à une heureuse fin. Car supposons qu'Adam eût persévéré, et comparons-le à un juste de notre état qui persévère, toutes les bonnes œuvres de l'un et de l'autre auraient été également des mérites et des dons de Dieu. Mais le libre arbitre d'Adam ayant la direction de ses démarches, la conduite à une heureuse fin aurait été un mérite particulier pour lui, au lieu que la grâce habituelle de la prédestination absolue ayant la direction des démarches du juste de notre état, la conduite à une heureuse fin est un pur don de la grâce.

Nous voici parvenus avec notre auteur (Num. 36, 37) au chapitre 12 du livre de la Correction et de la grâce, où saint Augustin représente à merveille les deux sortes de prédestinations, en comparant l'une aux aliments et l'autre à la béatitude (S. Aug., lib. de Corrupt. et gratia, cap. 12, n. 34). Il faut reconnaître néanmoins que la comparaison n'est pas entière et parfaite. Le secours *quo* fait qu'on persévère, et le secours *sine quo non* donne le pouvoir de persévérer; mais on ne peut pas dire de même que la béatitude rend heureux, et que les aliments donnent le pouvoir d'être heureux; saint Augustin ne fait pas une telle proposition, mais il s'exprime ainsi : « La béatitude rend heureux, et les aliments donnent le pouvoir de ne pas mourir. » Quelle remarque! dira-t-on; qu'elle est puérile! Le P. Lorenzoni ne me permet pas de l'omettre : il suppose tout de bon que le saint docteur compare la persévérance et le pouvoir de persévérer, avec la béatitude et le pouvoir d'être heureux; sur quoi il fonde ce raisonnement, qu'il trouve insurmontable : Un homme qui a des aliments n'est point effectivement heureux sans la béatitude; donc Adam, qui avait le secours *sine quo non*, avait besoin du secours *quo* pour persévérer effectivement. Qu'on juge si le théologien de Padoue a lieu d'admirer l'effort de sa logique, et de s'écrier dans un enthousiasme triomphant : *Après une décision si vraie, si so-*

Ide, si certaine, où est, je vous prie, la grâce versatile? où est la distinction tant vantée des deux secours? elle est écroulée, ruinée, renversée, écrasée, jetée par terre! Pour moi, je dis: Où est l'abiit, excessit, evasit, eruptit de Cicéron? il est éclipsé, terni, effacé.

A parler sérieusement, notre auteur devrait trouver plus raisonnable qu'il ne fait l'objection que fournissent contre lui ces paroles: *Major quippe libertas est necessaria adversus tot tantasque tentationes, quæ in paradiso non fuerunt, dono perseverantiæ munita atque firmata, ut cum omnibus terroribus, erroribus, amoribus suis vincatur hic mundus* (S. Aug., *ibid.*, n. 55). Je demande: Pourquoi le secours *quo* est-il nécessaire maintenant aux prédestinés? Saint Augustin répond: C'est qu'ils ont à vaincre les terreurs, les erreurs, les convoitises, dont en cette misérable vie ils sont continuellement assaillis. Ajoutez, dit le P. Lorenzoni, c'est que, pour agir, pour persévérer effectivement, le secours *quo*, qui est la grâce d'action, est nécessaire. Je demande encore: Pourquoi le secours *quo* n'a-t-il point été donné à Adam? La réponse du saint docteur est que dans le paradis terrestre Adam n'était point exposé à cette foule de tentations si grandes et si violentes que nous éprouvons. Ce n'est point là, reprend le P. Lorenzoni, la principale raison: Adam n'a fait que pouvoir persévérer; il n'a point persévéré en effet, et par conséquent il n'avait besoin que du secours *sine quo non*, qui est la grâce de possibilité.

Mais, dis-je au P. Lorenzoni, voilà déjà plusieurs fois que saint Augustin répète la même chose, et vous êtes toujours obligé de le corriger. Faites-moi voir qu'il déclare au moins une fois que quand les saints seraient aussi forts qu'Adam, ils ne laisseraient pas d'avoir besoin du secours *quo*. Mais vous n'y réussirez pas. Le saint docteur continue à parler sur le même ton: *Ut ergo non acciperet hoc donum Dei, id est in bono perseverantiam, primus homo, sed perseverare vel non perseverare in ejus relinqueretur arbitrio, tales vires habebat ejus voluntas... nunc vero postquam est illa magna peccati merito amissa libertas, etiam majoribus domis adjuvanda remansit infirmitas* (S. Aug., *ibid.*, n. 57). Qui ne voit dans ces paroles la résolution de la difficulté que saint Augustin s'est proposée au commencement du chapitre 10? Adam fut coupable de n'avoir point persévéré, quoiqu'il n'ait pas reçu le don spécial de la persévérance habituelle, qui est la grâce de la prédestination absolue, dont il n'avait pas besoin, parce qu'il était fort, et dont nous avons besoin, parce que nous sommes faibles. Car d'ailleurs il avait reçu une grande grâce qui est la prédestination conditionnelle et un vrai pouvoir de persévérer, lequel, confié à la direction de son libre arbitre, lui aurait donné moyen, s'il avait voulu, de mériter la persévérance actuelle.

Puis-je me tromper en faisant ce commentaire? N'est-il pas évidemment confirmé par le passage suivant: *Subventum est ergo infirmitati voluntatis humanæ, ut divina gratia indeclinabiliter et inseparabiliter ageretur* (*Ibid.*, n. 58)? Que signifient ces paroles, si elles n'expriment point l'attachement inévitable et inséparable d'une grâce habituelle à nous conduire, parce que nous sommes trop faibles pour nous conduire nous-mêmes? Saint Augustin en demeure-t-il là? Non; il semble qu'il ait voulu forcer tous les Lorenzonis du monde à le mieux entendre, malgré leurs préjugés. Il ajoute:

Fortissimo quippe dimisit atque permisit facere quod vellet; infirmis servavit ut ipso donante inviolatissime quod bonum est vellent; nec hoc deserere invictissime nolent (*Ibid.*).

Ce dernier texte doit être considéré avec attention. *Fortissimo dimisit atque permisit facere quod vellet*: quels autres termes le saint docteur aurait-il choisis pour exprimer mieux un pouvoir qui, de la part de Dieu, a tout ce qu'il faut pour être réduit à l'acte? *Infirmis servavit*, etc. Quoi de plus clair pour marquer que le secours *quo* n'était point nécessaire à la persévérance effective d'Adam, mais qu'il était réservé aux saints de notre état, précisément et uniquement à cause de leur infirmité?

A ce propos, on me permettra de raconter un fait qui revient bien à ceci. On le prendra, si on veut, pour une parabole propre à faire sentir quel langage on veut que tienne saint Augustin dans les trois fameux chapitres. J'ai connu un marchand de Calais qui ne disait jamais la vraie raison de ce qu'on lui voyait faire. Il avait deux fils, et il avait mené le cadet en Angleterre. Ses amis de ce pays-là lui demandaient pourquoi il n'avait point donné à l'aîné la satisfaction de le suivre et de faire le même voyage. Il répondit que c'était un garçon vigoureux et robuste, tellement que s'il y avait eu un pont de Calais à Douvres, il serait venu gaiement à pied, et sans en être incommodé le moins du monde; mais que pour le cadet, il était si délicat, qu'au bout d'une demi-lieue il aurait été hors d'état de marcher et serait resté sur le pont; car, d'ailleurs, il ne pouvait supporter aucune voiture sur terre. C'est pourquoi, ajoutait-il, j'ai fait monter celui-ci avec moi dans le vaisseau. Cet exemple peut servir au P. Lorenzoni, qui doit penser que le secours *quo* était nécessaire à Adam et aux saints de notre état pour persévérer, comme le vaisseau était nécessaire aux deux frères pour passer de Calais à Douvres; et que, comme le vaisseau eût été nécessaire au cadet, même dans l'hypothèse chimérique du pont, le secours *quo* ne laisserait pas de nous être nécessaire, même dans la supposition que le secours *sine quo non* eût suffi à Adam. Il ne s'agit plus que de savoir s'il est à propos de faire tenir à saint Augustin le langage de ce marchand.

En voilà assez. C'est en vain que je m'arrêtera à toutes les conclusions que le P. Lorenzoni tire de son explication et de sa règle. Mais je ne puis m'empêcher en finissant de lui rendre justice, et de déclarer l'idée que son ouvrage m'a donnée de sa personne. Je crois y voir une piété et un fonds de religion qui n'a rien d'affecté et de commandé, une recherche de la vérité et une droiture qui ne sont pas non plus de parade, une charité et un amour de la paix du même caractère. Bien différent d'un grand nombre d'auteurs, dont le ton dévot et radouci ne m'imposa jamais, il peint les bonnes qualités de son cœur avec des couleurs naturelles et nullement empruntées. Pour son esprit, il est ferme et conséquent, sentant la difficulté. Malgré la complaisance qu'il marque pour ses inventions, vous sentez qu'il n'est content que par provision et jusqu'à ce qu'on lui présente quelque chose de meilleur. Son ton affirmatif ne regarde que les adversaires qu'il combat, et il a droit de s'assurer qu'il a détruit leur système. En un mot, les défauts que j'ai observés dans son ouvrage sont ceux des principes dont il s'est laissé prévenir, et nullement les siens.

TRACTATUS SECUNDUS.

EXAMEN DES CRITIQUES

RÉPANDUES DANS LE DICTIONNAIRE DE M. BAYLE,

SUR DIVERS ENDROITS DES ÉCRITS DE SAINT AUGUSTIN.

J'attendis en vain durant plusieurs jours le licencié, qui m'avait promis de revenir, j'eus le temps de mettre par écrit, et tout le parallèle que j'avais fait en sa présence de la doctrine de saint Augustin avec

celle de Jansénius, et les réflexions qui m'étaient venues sur les autres reproches dont M. Bayle charge le saint docteur.

Première partie.

Examen du reproche que M. Bayle fait à saint Augustin, d'avoir donné dans le relâchement de la morale.

Je commençai par l'article d'Acyndinus, homme consulaire et gouverneur de Syrie, dont le nom n'a trouvé place dans le Dictionnaire de M. Bayle que pour servir d'attache à une petite historiette du goût de celles qui, au jugement de l'auteur, méritent d'être rapportées.

Une femme, pour avoir de quoi racheter la vie à son mari, crut devoir user de la permission qu'il lui donnait de se rendre aux désirs d'un autre homme. Saint Augustin raconte le fait ; toutes les circonstances de sa narration sont soigneusement recueillies par M. Bayle, et exposées avec le tour que ce critique sait donner à ces sortes de choses. On dirait pourtant qu'il n'a eu dessein que d'édifier, et qu'il n'a cherché qu'à venger la saine morale du relâchement où saint Augustin lui paraît être tombé à cette occasion. Ainsi M. Bayle n'a pas tellement livré saint Augustin aux jansénistes, qu'il ne le mette aussi à la tête des casuistes commodes. Les voilà réunis les uns et les autres sous un même chef, ils n'ont qu'à se donner la main.

A entendre notre critique, « saint Augustin n'ose décider si la conduite de cette femme est bonne ou mauvaise, et il penche beaucoup plus à l'approuver qu'à la condamner ; ce qui est assez surprenant. »

Il est absolument contre toute vraisemblance que saint Augustin révoque en doute si l'adultère est permis dans le cas de conserver les jours à un mari, lui qui décide sans hésiter que le mensonge est défendu, quand il s'agit d'arracher un père à la mort, *Nunquam pro cujusquam temporali vita mentiendum est*. Il est manifestement incroyable que le saint docteur soit de bonne composition au regard des péchés contraires à la pureté, quand ils sont devenus le moyen unique d'empêcher qu'un homme ne périsse ici-bas, lui qui ne veut pas qu'on blesse la pudeur pour procurer à son prochain le salut même et la vie éternelle : *Cum veritas doceat nec propter hominem baptizandum facere quod est contrarium castitati* (*Lib. de Mendacio*, cap. 6, n. 9) ; qu'il ne soit pas si scrupuleux sur l'impureté que sur le mensonge, et qu'il estime la vie d'un honnête homme moins que la vérité et plus que la pureté, lui

A qui ne se contente pas de prouver que c'est une chose absurde et criminelle que de souiller son âme par le mensonge, afin qu'un homme jouisse de la vie du corps, mais qui apporte pour sa principale raison, que c'est, au jugement de tout le monde, une chose infâme et criminelle que de tirer son corps à des actions impures, dans la vue d'un pareil acte de charité : *Absurdum et nefarium est cur animam suam quisque mendacio corrumpat, ut alter vivat in corpore, cum si suum corpus propterea corrumpendum daret, omnium judicio nefarie turpitudinis damnaretur* (*Lib. de Mendacio*, cap. 6, n. 15).

Mais, me dira-t-on, voulez-vous qu'on se creève les yeux pour ne pas voir, dans les deux endroits cités par M. Bayle, le doute scandaleux que ce critique a relevé si à propos ? Il n'est pas question de ce que saint Augustin a pu dire ou penser partout ailleurs.

Les raisons que M. Bayle allègue pour montrer que ce doute est assez surprenant, et celles par lesquelles je viens de démontrer qu'il est trop surprenant, sont assez fortes pour appeler, s'il en était besoin, du texte imprimé aux manuscrits ; et si les manuscrits étaient conformes, pour les démentir tous, à moins qu'on ne vérifiât que quelques-uns de ces manuscrits sont de la main même de saint Augustin. Cela veut dire, pour le moins, que, quelque déterminé que fût M. Bayle à ne point épargner saint Augustin, cependant le bon esprit, la science de la religion, la sérénité de la morale, qu'on doit reconnaître dans ce saint docteur, devait engager notre Aristarque à ne point lire trop à la hâte les deux endroits qu'il cite, et à bien s'assurer qu'il les entendait avant que de prononcer.

Rivet, théologien protestant, avait repris avant Bayle (*Exerc. 75 in Gen.*) le prétendu doute de saint Augustin ; mais il avait assuré que ce Père penche plus vers la condamnation que vers la justification de la femme qui prostitua sa pudeur pour sauver la vie à son mari. Bayle ne voit pas sur quoi Rivet se fonde, et il croit le réfuter manifestement par le texte du saint docteur, qu'il a compris à coup sûr encore moins que Rivet.

Saint Augustin demande si ces paroles de l'Apôtre, *Mulier non habet potestatem sui corporis, sed vir ; similiter et vir non habet potestatem sui corporis, sed*

mulier (1 Cor. vii, 4), doivent s'entendre de telle sorte qu'un homme puisse, avec la permission de sa femme, avoir commerce avec une autre femme qui n'a point de mari. Il répond que non : *sed non est ita existimandum*, de peur, ajoute-t-il, qu'il ne semble que la femme ait droit d'user d'une pareille liberté, avec la permission de son mari : *Ne hoc etiam femina viro permittente facere posse videatur* (S. Aug. lib. 1 de Serm. Domini in monte, cap. 16, n. 49, etc.). L'intelligence de ce qui suit a échappé à Rivet et à Bayle, *Quod omnium sensus excludit* (Ibid.). Saint Augustin veut dire qu'il n'est pas contre la loi naturelle qu'un homme ait commerce avec deux femmes, comme il est contre la loi naturelle qu'une femme ait commerce avec deux hommes; et que néanmoins, si les paroles de l'Apôtre devaient s'entendre de telle sorte qu'un homme pût avec la permission de sa femme avoir commerce avec une autre femme, il s'ensuivrait de ces mêmes paroles qu'une femme pourrait aussi, avec la permission de son mari, avoir commerce avec un autre homme, ce qui est contre la loi naturelle; et que, par conséquent, le texte de l'Apôtre réduit le mari à n'approcher que de sa femme, et la femme à n'approcher que de son mari.

Saint Augustin se fait après cela cette objection : *Quoniam nonnullæ causæ possint existere, ubi et uxor mariti consensu, pro ipso marito hoc facere debere videatur, sicut et Antiochiæ factum est, etc.* (S. August., *ibid.*) Rivet et Bayle, faute d'avoir bien pénétré ces mots, *Quod omnium sensus excludit*, ont cru que le saint docteur proposait une exception à la loi évangélique, qui prescrit à l'homme de ne voir que sa femme, et à la femme de ne voir que son mari; au lieu qu'il ne parle que de la loi naturelle, qu'il avait alléguée pour appuyer son interprétation des paroles de saint Paul; et il propose, par manière de doute ou de question, si la loi naturelle, qui veut qu'une femme veuille à conserver les jours de son mari, ne prévaudrait point à celle qui lui défend, même avec sa permission, d'acquiescer aux désirs d'un autre homme.

Il ne s'agit donc point de savoir si la femme d'Antioche a bien ou mal fait, ni si elle a péché ou non contre la loi évangélique; il est absurde, et la suite du texte ne permet pas de penser que saint Augustin ait mis cela en problème. La difficulté regarde uniquement la loi intérieure, qui se révèle à tout le monde par le sentiment naturel, *Quod omnium sensus excludit*; et saint Augustin demande si la voix qui intime les ordres du Créateur au fond du cœur de tous les hommes devait réclamer contre l'action de cette femme. Voilà sur quoi il dit qu'il ne prend point de parti, et qu'il laisse croire à chacun ce que bon lui semble, *Nihil hinc in aliquam partem disputo, licet cuique estimare quod velit*. Si le fait eût été tiré de l'histoire sainte de l'Ancien Testament, il se serait cru obligé de décider : *Non enim de divinis auctoritatibus deprompta historia est*.

Il n'est pas même sûr que le fait se soit passé entre des chrétiens; car saint Augustin ne dit pas que cette femme fût instruite par l'Écriture, c'est M. Bayle tout seul qui l'avance : le saint docteur dit simplement qu'elle savait que son corps n'était pas sous sa puissance, mais sous celle de son mari.

Examinons maintenant les paroles par lesquelles il parait manifestement à M. Bayle que saint Augustin penche beaucoup plus à approuver qu'à condamner l'action de cette femme. *Sed tamen narrato hoc factu, non ita respuit hic sensus humanus quod in illa muliere viro jubente commissum est, quemadmodum antea, cum sine ullo exemplo res ipsa poneretur, horruimus*. En voici la traduction : « Mais néanmoins ce fait étant ainsi exposé, à en juger par le sentiment naturel et humain, l'action que cette femme a commise, et que son mari lui avait commandée, ne nous révolte point tant qu'elle faisait auparavant, lorsque nous en parlions en général et sans la mettre dans

A cet exemple. » Non-seulement saint Augustin ne penche point à approuver l'action de cette femme, mais il ne penche pas même à croire qu'elle n'est pas contraire à la loi naturelle; il opine seulement par comparaison, et il dit que hors de cet exemple la chose fait horreur, que dans cet exemple elle ne révolte point tant.

Je n'en suis pas quitte. M. Bayle objecte un autre endroit de saint Augustin. « Ailleurs, dit-il, ce Père met en question si la chasteté d'une femme perdrait son intégrité en cas que, pour la vie de son mari et par son ordre, elle couchât (c'est le terme dont se sert M. Bayle) avec un autre homme : *Quoniam scrupulosius disputari possit, utrum illius mulieris pudicitia violaretur, etiamsi quisquam corni ejus commixtus foret, cum id in se fieri pro mariti vita nec illo nesciente sed jubente permitteret, nequaquam fidem deserens conjugalem, et potestatem non abnuens maritalem* (Lib. xx contra Faustum, cap. 37). Mais par cet endroit-là même, dont M. Bayle croit appuyer merveilleusement bien la censure qu'il ose faire de saint Augustin, je démontre clairement la solidité et la vérité de l'explication dont je me suis servi pour justifier le saint docteur.

L'objet de son discours n'est pas ici une femme en général, mais Sara, épouse d'Abraham. Saint Augustin demande si sa chasteté aurait été blessée, en cas que, pour sauver la vie à son époux et par son ordre, elle eût passé entre les bras d'Abimélech ou de Pharaon; comme Abraham lui-même ne commit point un adultère, lorsque, déférant à la volonté de Sara, il consentit d'admettre dans son lit Agar son esclave : *Sicut ille adulter non fuit, quando uxoris obtemperans potestati, de ancilla prolem generare consensit* (S. Aug., *ibid.*). Saint Augustin résout la question qu'il s'était proposée, en disant que la loi naturelle interdit à une femme la pluralité des maris, mais non pas à un homme la pluralité des femmes; et que par conséquent il a pu être permis à Abraham d'avoir une concubine, c'est-à-dire, selon le langage de l'Écriture, une épouse du second ordre, mais qu'il n'a pu être permis à Sara de se donner un second mari avec Abraham : *Sed propter vim principiorum, quia non ita duobus viris ad concumbendum femina una subditur, sicut duæ feminæ uno viro, multo verius et honestius illud accipimus, etc.* (S. Aug., *ibid.*).

N'est-il pas évident par la réponse que la question regardait la loi naturelle? et par l'objet de la question, que c'est une infidélité de la représenter comme universelle et applicable au temps même de la loi évangélique? et enfin par la décision de saint Augustin au regard de Sara, que ce Père ne doutait point si la conduite de la femme d'Antioche était bonne ou mauvaise, qu'il ne balançait point à la condamner, loin de pencher à la justifier?

Il serait assez plaisant que M. Bayle fit faire à saint Augustin de la morale sévère pour une femme vertueuse de l'Ancien Testament, et de la morale relâchée pour une femme du Nouveau Testament, qui ne paraît pas avoir été d'une vertu si pure. Le cas est tout pareil, il s'agit de sauver la vie à un mari : ce que Sara dans cette vue n'aurait pu faire sans crime, selon saint Augustin, la femme d'Antioche l'aurait commis innocemment selon le même Père?

II.

À l'article de saint Augustin, on lit deux choses remarquables; la première est renfermée dans ces paroles : « Si ces messieurs (Moreri et du Pin) n'avaient passé trop légèrement sur la vie déréglée de saint Augustin, j'aurais pu me dispenser entièrement de cet article. Mais pour la plus grande instruction du public, il est bon de faire connaître les grands hommes à droite et à gauche. » Je l'ai reconnu et vérifié en toute occasion, M. Bayle fait certainement

connaître à gauche les saints Pères; mais il veut dire A que nous, qui sommes leurs enfants, nous ne devons point passer légèrement, ni jeter un voile sur ce qui a pu déshonorer leur vie. Il parle dans le même esprit qui l'a porté à nous donner l'apologie de Cham. L'autre chose est l'exposition que M. Bayle fait de la pensée de M. Petit, médecin, sur un passage des Confessions de saint Augustin, et de la manière dont M. le président Cousin a réfuté M. Petit. Voici le passage : *Ebrietas longe est a me : misereberis ne appropinquet mihi. Crapula autem nunquam surrepit servo tuo ; misereberis , ut longe fiat a me* (S. Aug., lib. x Conf., cap. 31). La crapule, dit M. Petit, est l'effet de l'ivresse, elle en est même le dernier période; c'est la douleur de tête qui reste, lorsque le sommeil a dissipé les vapeurs du vin, et lorsqu'un homme qui s'était enivré recouvre la connaissance, et n'est plus dans l'aliénation d'esprit qui lui ôte le sentiment (*Homeri Nepenthes, sive de Helenæ medicamento, cap. 15*) : cela est confirmé par un bel étalage d'érudition. Comment donc saint Augustin a-t-il pu dire avec vérité : L'ivresse est loin de moi, mais la crapule surprend quelquefois votre serviteur? M. Petit prétend lever la contradiction en supposant que saint Augustin avait la tête assez bonne pour boire beaucoup de vin sans perdre l'usage de la raison, mais non pas sans en être incommodé le lendemain. Il me semble pourtant que la contradiction demeure, ou bien M. Petit a mal prouvé que le mot latin *crapula* exprime toujours l'effet et le dernier période de l'ivresse, et de tous les témoignages qu'il cite il s'ensuit que la crapule n'est jamais séparée de l'ivresse. M. Bayle ne se met pas en peine de faire cette observation, son but est de plaire à tout le monde, et il n'a point voulu ici manquer l'occasion de flatter les bons buveurs, en leur asso-

ciant saint Augustin. Venons à ce qu'il rapporte de la réponse de M. Cousin. Ce journaliste, ami des prétendus disciples de saint Augustin, et par conséquent zélé pour la gloire de leur prétendu maître, est scandalisé au dernier point de l'étrange paradoxe de M. Petit, qui a eu l'audace d'écrire que saint Augustin se servait quelquefois de la force qu'il avait pour boire beaucoup. M. Cousin démontre (1), par des passages très-clairs tant de saint Augustin que de Possidonius, que le saint docteur menait une vie non-seulement sobre, mais encore austère, qu'il ne recherchait les aliments que comme il recherchait les remèdes, qu'il était toujours en garde contre le plaisir, lorsqu'il satisfaisait aux besoins de la nature, qu'il se faisait une guerre continuelle par les jeûnes et par l'abstinence, et qu'ainsi il ne doit pas être soupçonné d'avoir bu quelquefois avec excès. M. Bayle n'a rien à dire sur cela, mais il n'a point pour M. Cousin la même indulgence que pour M. Petit : il passe à celui-ci de démentir les autorités qu'il allègue, en séparant la crapule de l'ivresse, et il demande à l'autre de bonnes preuves qui autorisent à faire signifier au mot *crapula* le seul plaisir de boire et de manger, qui se met comme en embuscade au passage des aliments nécessaires pour apaiser la faim et la soif, et pour entretenir la santé. Mais en faut-il d'autres que le texte même de saint Augustin, qui, dans l'endroit où il est placé, distingue autant de l'excès de boire que de l'ivresse, ce qu'on appelait en ce temps-là *crapula*. J'en atteste la bonne foi de tous ceux qui se donneront la peine de le lire; et n'est-ce point assez pour M. Cousin qu'on ne puisse opposer à son sentiment que des autorités qui confondent absolument la crapule avec l'ivresse, laquelle en est entièrement distinguée dans le passage de saint Augustin?

(1) *Journal des savants*, 27 juin 1689

Seconde partie.

Examen de cette fanfaronnade de M. Bayle : J'ai relancé saint Augustin

A l'article d'AGAR, M. Bayle, après avoir qualifié saint Augustin d'esprit fécond et imaginaire, ajoute ces paroles : « Il a soutenu, par la conduite de Sara envers Agar, que la vraie Eglise peut infliger des châtimens à la fausse, l'exiler, la tourmenter, et ce qui s'ensuit. On l'a relancé en peu de mots bien fortement, dans le Commentaire philosophique, sur les fameuses paroles : *Contrains-les d'entrer*. » On l'a relancé, c'est-à-dire, je l'ai relancé; car M. Bayle est l'auteur du Commentaire philosophique. Ainsi les admirateurs de M. Bayle me permettront de dire sur ce sujet : Je relancerai, dans l'examen que je me propose de faire quelque jour des principes, des raisonnemens, des témoignages et des faits qu'il a hasardés en faveur de la tolérance. Cette fanfaronnade, *Je relancerai M. Bayle*, n'est pas si grande que l'autre, *J'ai relancé saint Augustin* : il y a autant de différence entre les deux qu'entre saint Augustin et M. Bayle.

Le P. Adam n'y fait œuvre, pour parler indigne-ment de saint Augustin. M. Bayle et ses garants reprochent à ce jésuite d'avoir traité le saint docteur d'Africain échauffé, de docteur bouillant, d'obscur en ses écrits et d'inconstant dans ses sentimens sur les matières de la grâce. Qu'on lise le Commentaire philosophique, et on comprendra que si M. Bayle en voulait au P. Adam, ce pourrait bien être pour ne lui avoir pas fourni contre saint Augustin plus d'in-ures qu'il eût eu le plaisir d'insérer dans son Dic-

tionnaire; car sa politesse embarrasse sa médisance, il aime à mettre les gros mots dans la bouche des autres.

Je cède au mouvement qui me sollicite d'examiner en peu de mots cette troisième partie du Commentaire philosophique de M. Bayle, où, d'un ton haut et d'un air triomphant, il parle depuis le commencement jusqu'à la fin en homme persuadé qu'il met à néant tout l'esprit et le jugement de saint Augustin : il entreprend de réfuter ce que le saint docteur a écrit en faveur des lois impériales qui ordonnaient des peines contre les hérétiques. C'est dommage qu'entrant en matière il confonde le pouvoir légitime qu'ont les princes catholiques, de punir l'hérésie comme un crime, aussi bien que le droit qu'a l'Eglise de recourir à la puissance temporelle pour réprimer et détruire les hérésies, avec l'usage plus ou moins convenable de ce pouvoir et de ce droit selon les diverses circonstances. Saint Augustin n'a jamais douté un moment de ce pouvoir et de ce droit (en vain M. Bayle l'insinue), mais le même saint Augustin avait cru autrefois que la contrainte était inutile pour le bien particulier des hérétiques et pour les ramener à la foi : d'où il ne faut pas conclure que le saint docteur ait jamais nié qu'on pût avec justice et qu'on dût même infliger des peines aux partisans des nouvelles sectes, s'il s'agissait d'une autre fin que de les convertir : par exemple, s'il était besoin, non-seulement de prévenir leurs

révoltes et leurs violences, mais d'arrêter la contagion de l'erreur et d'empêcher la séduction des peuples.

I *.

Or, cela supposé, M. Bayle a tort d'assurer, comme il fait, que le début de saint Augustin est le plus méchant que l'on vit jamais : car, ou ce début est très-raisonnable, ou il est encore plus impertinent que M. Bayle ne le représente. Cela dépend de la manière naturelle ou bizarre dont on voudra envisager le texte de saint Augustin.

M. Bayle fait dire à ce Père que les donatistes étant aussi inquiets qu'ils le sont, il faut recourir aux princes contre les hérétiques, qui sont cois et n'inquiètent personne. Cela est insensé. Mais, suivant la façon dont il plaît à M. Bayle d'entendre les paroles de saint Augustin, ce Père pousse l'extravagance bien plus loin, et sa pensée est que les donatistes étant aussi inquiets qu'ils le sont, ce sera une chose profitable aux hérétiques, qui se tiennent cois et n'inquiètent personne, que l'autorité du bras séculier soit employée contre eux. Par bonheur pour saint Augustin, M. Bayle a mal pris le rapport que les paroles de ce saint docteur ont entre elles ; il n'en a pas conçu, ou il a fait semblant de n'en pas concevoir le sens. Les voici : *Nunc me potius quietis esse avidum et petentem, quam cum me adolescentem, vivo adhuc Rogato, cui successisti apud Carthaginem, noveras ; sed donatistæ nimium inquieti sunt : quos per ordinatos a Deo potestates cohiberi atque corrigi non erit inutile* (S. Aug., ep. 93, atlas 48, ad Vinc. Rogatistam, cap. 1, n. 1).

Saint Augustin avait marqué autrefois à Vincent, évêque donatiste de la faction de Rogat, combien il souhaitait de voir la fin des troubles que le schisme de Donat avait excités dans l'Eglise d'Afrique. Longtemps après, le saint Père ayant consenti à la démarche des autres évêques catholiques, qui avaient obtenu de l'empereur Honorius de sévères édits contre les donatistes, il reçut des lettres de Vincent, qui lui firent connaître la consternation où les lois impériales avaient jeté tous ceux qui étaient engagés dans le schisme, et par lesquelles ce donatiste lui reprochait de s'être départi de son amour pour la tranquillité et la paix. Le saint docteur répond que le consentement qu'il a donné n'a rien diminué de son amour pour la tranquillité et la paix, mais que les donatistes ont tort de s'inquiéter et de s'alarmer, parce que les lois impériales ne tendent qu'à leur utilité et à leur bien.

En effet, n'est-ce pas ainsi qu'on doit traduire le texte de saint Augustin : *Je suis encore plus amateur de la tranquillité et de la paix que dans le temps que vous m'avez connu jeune à Carthage, mais les donatistes prennent trop d'inquiétude et d'alarme ; car je suis persuadé qu'il ne leur est pas inutile d'être réprimés et corrigés par les puissances établies de Dieu*. M. Bayle y pense-t-il, quand il interprète l'inquiétude des donatistes, de leurs séditions et de leurs fureurs passées, des brigandages et des actes de cruauté qu'ils avaient exercés, plutôt que des mouvements de crainte et même de désespoir qu'ils avaient causés parmi eux la nouvelle des édits et le commencement de leur exécution ? Est-il raisonnable d'attribuer à saint Augustin de dire que l'inquiétude des donatistes est la cause de l'utilité des édits, et non pas que l'utilité des édits est la cause qui doit faire cesser leur inquiétude ?

Si je n'avais point affaire à un auteur du premier ordre dans la littérature, je dirais que la mauvaise traduction que nous avons des Lettres de saint Augustin l'a trompé (je taxe cette traduction d'être mauvaise, sans prétendre lui ôter la possession où

A elle est de passer, au jugement de bien du monde, pour la mieux écrite et la plus élégante que nous ayons de cette partie des ouvrages de saint Augustin) ; mais je reprocherais à M. Bayle de n'avoir pas consulté le texte latin, ou de ne l'avoir pas mieux entendu que M. Dubois, surtout l'endroit étant si facile qu'il ne faut pas être M. Bayle pour en pénétrer le sens. Hé ! qui ne s'aperçoit pas au premier coup d'œil que ces paroles latines : *Donatistæ nimium inquieti sunt, quos per ordinatos a Deo potestates cohiberi atque coerceri mihi non videtur inutile*, sont très-mal rendues en français par celles-ci : *Les donatistes étant aussi inquiets qu'ils le sont, je ne laisse pas d'être persuadé qu'il est très à propos de les réprimer par l'autorité des puissances établies de Dieu*. C'est un contre-sens, et si ce tour de phrase plaisait à M. Dubois, il devint traduit de la sorte : *Comme je ne laisse pas d'être persuadé qu'il est très-avantageux aux donatistes d'être réprimés par les puissances établies de Dieu, ils me paraissent trop inquiets*.

B Où est la critique de M. Bayle ? N'est-ce point sa malignité qui l'empêche d'en faire usage ? Et si cela est, sur qui tombe le blâme de se rendre suspect de mauvaise foi, de parler en homme qui cache le vrai état de la question, qui cherche à donner le change à ses lecteurs, qui veut gagner sa cause par supercherie, et de se servir à ce dessein d'un préambule trompeur et artificieux ? Est-ce sur saint Augustin ou sur M. Bayle ?

II.

Le commentateur voit ou fait semblant de voir, dans le texte du saint docteur, deux objets, l'un qui est odieux, et dont il dit que ce Père détourne son lecteur, c'est qu'il est à propos de recourir au bras séculier pour obliger les hérétiques à signer un nouveau formulaire ; l'autre qui n'a rien que de légitime, et auquel il prétend que saint Augustin applique son lecteur, c'est qu'il est bon et louable d'employer le pouvoir des souverains à maintenir le repos public, que troublent les hérétiques mutins, factieux et persécuteurs.

C Le grand scandale de M. Bayle est que les preuves qui sont employées dans la suite par le saint docteur se rapportent, non pas au second objet qui est proposé nettement, mais au premier qui n'est exprimé qu'en mots couverts. (De là vient, dit M. Bayle, que la connexion des raisonnements de saint Augustin est mauvaise, qu'il n'y a aucune suite dans son discours, et que ce ne sont que paroles mal liées et mal arrangées (*scope dissolutæ*).) Mais il a senti malicieusement la distinction de ces deux objets, pour rendre saint Augustin ridicule. Le saint docteur ne parle point de la conduite turbulente et séditieuse des donatistes, mais de la terreur dont ils avaient été frappés quand on publia les édits portés contre leur secte.

Ainsi cette vérité, dont personne ne doute, qu'il est du devoir des princes de faire des lois contre les hérétiques, qui inquiètent le prochain, ne se trouve point dans le texte de saint Augustin, qui songe aussi peu à la proposer qu'à la prouver ; et au regard de l'autre proposition, M. Bayle l'obscure et la défigure par une misérable équivoque qu'il emprunte du malhabile traducteur des lettres de ce Père, lequel ne dit point ni ouvertement, ni covertement, ni en aucune façon : il est à propos, c'est-à-dire on a droit de recourir au bras séculier, pour obliger les hérétiques à signer un nouveau formulaire ; mais seulement : il est à propos, c'est-à-dire il est profitable, il n'est pas inutile aux hérétiques d'être réprimés et corrigés par l'autorité des puissances établies de Dieu : *Quos per ordinatos a Deo potestates cohiberi atque corrigi mihi non videtur inutile*. Et la preuve

* Les quarante numéros qui suivent répondent à ceux qui distinguent la troisième partie du Commentaire philologique.

de cette proposition n'est pas l'inquiétude des donatistes, dont il est parlé dans la phrase précédente, mais l'expérience même, qui est attestée dans les paroles suivantes : *Nam de multorum jam correctione gaudemus, qui tam veraciter unitatem catholicam tenent atque defendunt, et a pristino errore se liberatos esse lætantes, ut eos cum magna gratulatione miremur* (S. Aug., loc. cit.).

N'est-ce point à dessein et avec supercherie que M. Bayle ne met point ces paroles dans leur entier à la tête de son second article? Voici seulement ce qu'il en cite : *Aussi avons-nous la joie d'en voir plusieurs qu'on a fait revenir par ce moyen à l'unité catholique*. Pourquoi retranche-t-il la fin du passage et toutes les expressions qui marquent que ce retour de plusieurs donatistes est véritable et sincère, et que ces nouveaux convertis sont devenus de zélés défenseurs de l'unité catholique, qu'ils sont charmés d'être revenus de leur ancienne erreur, en sorte que tout le monde non-seulement les en félicite, mais ne saurait assez les admirer? N'est-ce point qu'il a peur de faire apercevoir que le seul but de saint Augustin est de prouver combien la contrainte qui vient des lois impériales est avantageuse et salutaire aux hérétiques? ce qui déconcerte toute la critique du commentateur.

Car si M. Bayle n'avait point omis les traits dont je viens de parler, il aurait rougi de faire la leçon en maître de logique à saint Augustin, et de lui prescrire la manière dont il devait raisonner, supposé qu'il eût voulu s'exprimer franchement et rondement. On aurait conçu avec une trop grande évidence que tel est le syllogisme de saint Augustin, qui est dissimulé et soigneusement caché par M. Bayle :

Les lois qui ont fait revenir très-sincèrement plusieurs à l'unité catholique sont utiles aux donatistes; or, les lois qui commandent aux donatistes de revenir à cette unité sous de grosses peines, y ont fait revenir très-sincèrement plusieurs; donc elles sont utiles aux donatistes.

Le professeur de Rotterdam eût été obligé de supprimer sa leçon, ou de la réserver tout au plus pour ses jeunes écoliers : car il leur aura sans doute appris à raisonner mieux que saint Augustin, en leur proposant pour modèles des syllogismes pareils à celui-ci, que de sa grâce il suggère au saint docteur, afin d'avoir plus de jeu à le bien battre : les lois qui ont fait revenir plusieurs à l'unité catholique, sont bonnes; or, les lois qui commandent aux donatistes de revenir à cette unité sous de graves peines y ont fait revenir plusieurs; donc elles sont bonnes.

De jeunes écoliers ne se seront point aperçus que saint Augustin n'avait point à prouver la bonté absolue de ces lois, mais seulement la bonté relative; qu'il était question de savoir si ces lois étaient bonnes et utiles aux donatistes mêmes, et si la charité avait pu porter les évêques à les demander aux empereurs.

Dieu soit loué! nous avons trouvé de la suite et de la connexion dans les raisonnements de saint Augustin, de la droiture et de la bonne foi dans son discours, mais aux dépens de la droiture et de la bonne foi, ou de la pénétration tant vantée de M. Bayle. Ce n'est pas à nous, c'est aux libertins ses bons amis d'en être fâchés.

III.

Poursuivons. Saint Augustin ajoute que les donatistes qui étaient revenus à l'unité très-sincèrement et de tout leur cœur n'auraient jamais pensé à changer et à se convertir, sans la terreur des puissances séculières, parce que la force de la coutume ne leur aurait jamais permis d'appliquer leur esprit à la considération de la vérité, mais que cette terreur leur a été salutaire, en leur faisant naître une inquiétante réflexion, savoir, que si par malheur ils ne souffraient pas pour la justice, etc. : *Qui nescio qua*

vi consuetudinis, nullo modo mutari in melius cogitant, nisi hoc terrore perculti, sollicitum mentem ad considerationem veritatis intenderent, ne forte si non pro justitia, etc. (S. Aug., *ibid.*)

On concevra aisément dans la suite que M. Bayle a eu ses raisons pour ne point rapporter toute la pensée de saint Augustin, et pour ne décrire à la tête de cet article que les paroles qui suivent : *La force de la coutume était une chaîne qu'ils n'auraient jamais rompue, s'ils n'avaient été frappés de la terreur des puissances séculières, et si cette terreur salutaire n'avait appliqué leur esprit à la considération de la vérité, etc.* On conçoit dès maintenant quelle difficulté a empêché M. Dubois de traduire exactement ces mots, *nullo modo mutari in melius cogitant, nisi hoc terrore perculti*, et pourquoi la critique de M. Bayle respecte toujours l'affaiblissement du texte de saint Augustin dans la traduction.

Mais que répond le commentateur à ce passage? Pour moi j'avoue que je l'aurais cru hors d'atteinte à toute censure : car, que peut-on y répondre? Nierait-on le fait de la conversion sincère de plusieurs donatistes, dont le saint docteur ne fait ici qu'expliquer la cause? Il faut donc démentir ce saint, le traiter de visionnaire, quand il nous parle du zèle pour l'unité catholique et de la joie d'être délivré de l'erreur qu'il s'est imaginé apercevoir dans ces nouveaux convertis; il faut lui reprocher sa simplicité et son imprudence, d'avoir admiré ce qui n'était qu'hypocrisie, quand même les marques du retour des donatistes à l'unité lui eussent paru aussi peu équivoques que les preuves qui ont été données par saint Paul de son renoncement au judaïsme et de son attachement à l'Évangile.

D'un autre côté, en supposant la vérité du fait, quelle autre cause assignera-t-on du changement des donatistes, sinon la pensée où les conduits la terreur des puissances séculières, que peut-être ils ne souffraient pas pour la justice; qu'affligés de misères temporelles ils étaient vainement et sans fruit les victimes de la perversité et de la présomption de quelques particuliers, et qu'ils pourraient bien ne trouver après cela devant Dieu que les peines éternelles qui sont dues aux impies : *ne forte si non pro justitia, sed pro perversitate et presumptione hominum ipsas temporales molestias infructuosa et vana tolerantia paterentur, apud Deum postea non inveniunt nisi debitas penas impiorum, etc.* (S. Aug., *ibid.*)

A quoi se résout M. Bayle? A démentir saint Augustin. Il n'en fait pourtant pas semblant; car, quoique ordinairement il se montre déterminé à ne point ménager le saint docteur, et qu'il le traite partout de la manière la plus indigne, il n'a pas le front de lui donner ouvertement un démenti sur un fait dont le saint se déclare témoin oculaire.

Comment s'y prend-il donc? il nous renvoie à la seconde partie de son Commentaire philosophique (Part. II, cap. 1, 2), où il prétend avoir démontré que les voies de rigueur ne peuvent jamais réveiller ceux qui refusent d'examiner la vérité, et qu'il répugne par conséquent qu'elles produisent aucune conversion sincère. N'est-il pas fort plaisant que M. Bayle use véritablement du honteux artifice qu'il vient de reprocher avec tant de hauteur et de mépris à saint Augustin? Quand le commentateur accusait ce Père de supercherie, et le tenait convaincu de prouver une chose qu'il n'avait pas la hardiesse d'énoncer parce qu'elle était odieuse, devait-on s'attendre que lui-même il se préparât à nous imposer par un semblable trait de dissimulation? Aurait-on soupçonné que, craignant avec raison de dire que saint Augustin a menti dans le rapport d'un fait dont il se déclare témoin oculaire, l'adroit écrivain indiquerait des preuves auxquelles il se flatte qu'on ne répondra jamais rien qui vaille, pour en faire conclure le mensonge de ce saint? N'avons-nous pas

lieu de renvoyer à M. Bayle un des traits qu'il lance contre la bonne foi de saint Augustin, et de dire que, si le commentateur avait voulu parler franchement et rondement, il aurait raisonné ainsi : C'est une chose impossible que la voie de la rigueur opère de véritables conversions; or saint Augustin atteste qu'il a vu de véritables conversions opérées par la voie de la rigueur; donc saint Augustin atteste qu'il a vu une chose impossible; donc il ment.

Je n'entre point maintenant dans la thèse générale de cette prétendue impossibilité. Je me contente de remarquer en passant que M. Bayle n'a point effleuré, qu'il a même évité de toucher la raison naturelle qui, comme l'assure saint Augustin, a fait que la vexation sagement employée est devenue un contrepois utile aux préjugés des donatistes, et a remis leur esprit égaré dans l'équilibre et dans l'assiette où il devait être pour prendre le bon parti. C'est la juste crainte que le sentiment des peines leur a fait maître de ne pas souffrir pour la justice, mais pour la querelle de quelques hommes pervers et présomptueux, au hasard d'être encore punis de Dieu dans l'éternité avec les impies.

Si M. Bayle avait exposé nettement cette raison, il aurait été plus timide à avancer que la persécution fait autant d'effet contre les orthodoxes que contre ceux qui ne le sont pas (car la persécution contre l'erreur est un langage qui lui est aussi ordinaire que la persécution contre la vérité); le commentateur n'aurait pu se défendre de réduire sa proposition à celle-ci : la crainte de ne point souffrir pour la justice survient aussi aisément à un orthodoxe persécuté par un prince hérétique qu'à un hérétique châtié par un prince orthodoxe; c'est-à-dire que l'orthodoxe n'a point de motifs de crédibilité plus puissants que l'hérétique, et que Dieu, qui veut que les hommes de toute condition et de tout état soient orthodoxes sous peine de damnation, n'a point fourni de marques certaines et proportionnées à toute condition et à tout état pour reconnaître infailliblement de quel côté est la doctrine orthodoxe. Mais ceux qui pensent ainsi sont justement suspects de croire que Dieu ne rend pas plus témoignage de soi-même que de son Eglise. Revenons à la défense de saint Augustin.

IV.

En a-t-il besoin, au regard de ces paroles qui sont si raisonnables : *Si un homme voyait son ennemi prêt à se précipiter par le transport d'une fièvre chaude, ne serait-ce pas lui rendre le mal pour le mal que de le laisser faire, plutôt que de l'empêcher et de le lier? Cependant ce frénétique ne prendrait cet office de bonté et de charité que pour un outrage et pour un effet de haine; mais s'il revenait en santé, il verrait bien que plus ce prétendu ennemi lui aurait fait de violence, plus il lui serait obligé. Combien avons-nous de circoncellions mêmes, qui sont présentement des catholiques zélés (« et déclarés, qui détestent leur vie passée et le malheureux aveuglement qui leur faisait croire qu'ils faisaient pour le bien de l'Eglise ce que leur seule fureur et leur seule témérité leur inspiraient? Cependant ils ») ne seraient jamais revenus à eux, si on n'avait employé, pour les lier comme des frénétiques, ces mêmes lois qui vous déplaisent (S. Aug., *ibid.*, cap. 1, n. 2). Jusqu'ici c'est la traduction de M. Dubois. J'ai eu soin de distinguer ce que M. Bayle a jugé à propos d'omettre, sans doute par un autre motif que celui d'abrégé.*

Le commentateur, après avoir exposé aux yeux de son lecteur ce texte tronqué, fait un préambule étudié, qui aboutit à métamorphoser saint Augustin en Eole, et à prononcer que son discours n'est que du vent. De quelle façon tâche-t-il de vérifier cette sentence cavalière et burlesque? en faisant tous ses efforts pour embrouiller ce qui est très-clair. Il n'y a qu'à relire attentivement les paroles du saint doc-

leur; pour être convaincu que M. Bayle met du galimatias où l'on ne trouve que de la justesse et de la netteté. En sorte que si ce discours de saint Augustin n'est que du vent, selon M. Bayle, la censure de M. Bayle n'est, au jugement de quiconque a des yeux, que de la fumée qui est dissipée par ce vent. Je le démontre.

Saint Augustin compare un hérétique qu'on laisse dans une entière liberté de suivre et de professer son erreur, à un malade prêt à se précipiter par le transport d'une fièvre chaude, parce que l'un et l'autre est dans un état où il ne reviendra point à soi. Il compare les lois impériales, qui défendent de suivre et de professer l'erreur sous de graves peines, aux chaînes et aux liens dont on se sert pour empêcher que le frénétique ne se jette par la fenêtre; parce que l'un et l'autre moyen met l'hérétique et le frénétique dans un état où ils peuvent revenir à eux. Enfin il compare la conversion sincère de l'hérétique, qui ne serait pas arrivée sans la rigueur des lois impériales, au retour du frénétique en son bon sens, qui ne serait pas arrivé, si on ne l'avait enchaîné. Cette comparaison, dont toutes les parties sont telles dans saint Augustin que je viens de les décrire, donne un jour admirable aux choses que le saint docteur avait dites auparavant, et elle éclaircit parfaitement la question qu'il traite. Si c'est là du vent, il est de la nature de celui qui chasse les nuages et rend le ciel serein.

M. Bayle s'efforce vainement d'obscurcir l'objet principal de la comparaison : sa mauvaisé foi est visible, criante, et avec cela inconcevable. Il suppose que l'hérétique, qui est ici comparé par saint Augustin à un frénétique qu'on enchaîne, se convertit seulement à l'extérieur; qu'il ne suit point les mouvements de sa conscience; qu'il ne consent à rien de ce qu'on exige de lui; qu'il entre par force dans les églises; qu'il communie par force, etc.; et il conclut que la comparaison est pitoyable et absurde, parce qu'on ne peut pas préserver un homme de l'enfer et l'envoyer en paradis malgré lui, comme on sauve la vie à un paralytique malgré lui.

Mais saint Augustin ne déclare-t-il point en termes assez intelligibles et précis, qu'il parle d'une multitude de donatistes dont la conversion est manifeste et nullement équivoque, *catholicos manifestos*. Qui condamnent hautement leur vie passée et leur misérable erreur; *Damnantes suam pristinam vitam et miserabilem errorem*. Qui avouent qu'on a eu raison de les molester : *Fatentur nos sibi molestos esse debuisse*. Le saint docteur ne fait-il pas assez bien sentir que le point essentiel de la comparaison est la santé corporelle du frénétique qui revient à son bon sens, *plane salute recuperata*, et la santé spirituelle de l'hérétique qui se convertit sincèrement : *Qui tamen ad hunc sanitatem non perducerentur?*

J'ai dit que M. Bayle ne croyait point que la conversion des donatistes fût sincère, et que sur cela il donnait tacitement un démenti à saint Augustin. Il fait bien plus, il dément les yeux de tout l'univers, qui lit dans saint Augustin les preuves de la vérité et de la sincérité de la conversion des donatistes; il dément ses propres yeux qui ont vu dans l'endroit dont nous disputons, ce qu'il en a retranché de la traduction de M. Dubois. Il veut que le saint docteur ait la même idée que lui de la conversion des donatistes, et qu'il dise tout le contraire de ce qu'il exprime sur ce sujet, sans quoi il n'est pas possible que M. Bayle imagine aucune absurdité dans la comparaison de l'hérétique et du frénétique : il accusera tant qu'il lui plaira cette comparaison de supposer le faux, mais il ne pourra l'accuser de manquer de justesse.

V.

Passons à une seconde comparaison de saint Augustin, que M. Bayle assure ne valoir pas mieux que la première. Pour peu qu'elle vaille mieux, elle sera excellente, car nous avons vérifié que la pre-

mière était très-bonne. Saint Augustin met cette objection dans la bouche du donatiste à qui il écrit. *Il y en a, direz-vous, sur qui on ne gagne rien par là; je le veux, mais faut-il abandonner la médecine, parce qu'il y a des malades incurables* (S. Aug., *ibid.*, n. 5)? Sur quoi le commentateur répond avec l'air de suffisance, dont il se pare ordinairement : *Si le donatiste proposait aussi faiblement cette objection que saint Augustin le représente, c'était un pauvre homme. Que ne représentait-il à ce Père l'effet qu'avaient eu les persécutions des païens du temps de saint Cyprien, etc.*

M. Bayle, qui du trésor de son esprit fécond en sophismes tire ce renfort à l'objection du donatiste, ne se donne pas pour un pauvre homme ; cependant si quelque mérite qu'on eût d'ailleurs, on était un pauvre homme pour alléguer de faibles raisons, ne le serait-on pas à plus juste titre, quand on érige en importantes difficultés des arguments d'un aussi mauvais aloi que celui qui suit. La crainte des édits que les empereurs méiens ont portés contre les chrétiens n'a pu conduire qu'à l'ostasie ; donc la crainte des édits que les empereurs chrétiens ont portés contre les hérétiques n'a pu conduire qu'à l'hypercisie.

Cet autre raisonnement de M. Bayle est-il d'une plus grande force : ce qui a servi de poison contre la vérité ne peut être sagement employé comme une bonne médecine de l'erreur ; donc la crainte des peines temporelles, qui a perverti tant de chrétiens, ne peut sagement être employée pour convertir les hérétiques. Les médecins, je pense, ne conviendront point que ce qui est un poison au regard des personnes qui se portent bien, ne puisse être sagement employé comme un bon remède pour les malades ; et du principe de M. Bayle il s'ensuivrait que dans les familles on ne doit point châtier les enfants qui volent, parce que les voleurs dressent leurs enfants, et les enhardissent à voler par la crainte du châtement.

Que dis-je ? Le commentateur révoque en doute si la persécution est une médecine, il veut dire s'il y a des peines médicinales. Je passe quelques vœux auxquelles il s'arrête à ce sujet, et je viens à la grande raison qui le porte à avancer que la confiscation des biens, la prison, l'exil et les autres peines décernées par les lois impériales contre les donatistes n'étaient point médicinales ; c'est, dit-il, que la médecine ne doit pas être mauvaise en elle-même et de sa nature, mais au moins indifférente : or de telles peines décernées contre des innocents, comme le sont au sentiment de M. Bayle tous ceux qui professent quelque hérésie et quelque impiété que ce soit, ne sont pas indifférentes, mais mauvaises en elles-mêmes et de leur nature ; ce sont des injustices et des crimes que commettent les souverains. Car, suivant la morale de M. Bayle, les puissances établies de Dieu l'offensent, quand elles se mêlent de venger ses injures, et les lois qui ont été faites, non-seulement contre les impies et les athées mêmes, ne sont pas moins criminelles et moins tyranniques, que si elles avaient été faites contre une secte de philosophes qui, croyant tout ce que l'Église croit pour ce qui regarde la foi et les mœurs, auraient en cette opinion particulière, que l'objet de la logique ne sont pas des êtres réels, mais des êtres de raison. Ce sont les propres paroles de M. Bayle, qui, comme on voit, mettaient de niveau les intérêts de la religion et ceux qui font crier les disceptateurs dans les écoles de philosophie.

VI.

Ne négligeons point les courtes réflexions qu'il fait sur les paroles suivantes : *Si l'on se contentait de lever la verge sur eux, et qu'on ne travaillât point à les instruire, notre conduite paraîtrait tyrannique ; mais aussi, si on se contentait de les instruire, sans les presser par la crainte, ils ne surmonteraient pas un certain*

engourdissement que produit l'accoutumance (S. August., *ibid.*). Le commentateur répond deux choses : 1° Joindre l'instruction à la menace est à la vérité un moindre mal qu'à menacer sans instruire, mais la persécution empêche de faire un bon examen ; 2° quand l'hérétique, après s'être suffisamment prêté à l'instruction, persiste dans ses premiers sentiments, on ne devrait pas exécuter à la rigueur sur lui ce dont on l'a menacé. Concevons par là deux choses : 1° M. Bayle n'est pas de l'avis du prophète, qui dit que la vexation donne de l'entendement (*Isai.*, xxviii. 19). 2° Il croit que tout ce qui est seulement contre Dieu n'est pas un crime que les puissances établies de Dieu aient droit de punir. Saint Augustin était dans d'autres principes que nous justifierons aisément en leur lieu.

VII.

Le commentateur reproche souvent à ce Père de mettre en œuvre les lieux communs de rhétorique. Vous croiriez entendre un grand maître et un écrivain profond qui relève un jeune commençant. Tantôt il dit agréablement que saint Augustin se bâtit un palais dont les habitants sont de grands lieux communs populaires ; tantôt il s'écrie : *Autre lieu commun et petite pensée populaire.* Ce dernier trait tombe sur le texte suivant : *Tous ceux qui nous épargnent ne sont pas pour cela nos amis, ni tous ceux qui nous châtient nos ennemis. Les blessures qu'un ami nous fait valent mieux que les caresses affectées d'un ennemi. La sévérité de ceux qui nous aiment nous est plus salutaire que la douceur de ceux qui nous trompent ; et c'est une plus grande charité d'ôter le pain à un homme, quelque faim qu'il ait, si, quand il a de quoi manger, il néglige les devoirs de la justice, que de lui en donner, et de lui en faire un appât pour le faire consentir à l'iniquité* (S. August., *ibid.*, cap. 2, n. 4). Le saint docteur ne fait que paraphraser ce passage des Proverbes : *Meliora sunt vulnera dilgentis, quam fraudulentum oscula odientis* (Prov. xxvii, 6). Et M. Bayle n'est pas lâché de nous apprendre en passant qu'il regarde le livre des Proverbes comme un ramais de petites pensées populaires auxquelles saint Augustin ne devait pas s'arrêter.

Le saint docteur applique la sentence de l'auteur sacré aux peines qui étaient ordonnées contre les donatistes par les lois impériales, et il montre que ces hérétiques ont tort de s'en plaindre, parce que la rigueur en est salutaire, et qu'elles sont un effet de l'amour et de la charité qu'on a pour eux. Qu'est-ce que M. Bayle trouve de mauvais en cela ? Il prétend qu'il n'y a point de conséquence des réprimandes et des censures fortes, dont parle l'auteur des Proverbes, aux peines que les lois infligent. Il ne cesse de réiter que ces peines, qui consistent dans la confiscation des biens et des voies de fait, sont des injustices manifestes, quand elles ne sont ordonnées que pour punir des crimes qui blessent la religion, c'est-à-dire des crimes qui ne le sont pas ; car, selon M. Bayle, il n'y a de crimes aux yeux des hommes que les actions qui préjudicient à la prospérité, à la force et à la tranquillité de la république que, laquelle ne doit pas s'intéresser le moins du monde à ce qui regarde le culte et l'honneur de Dieu. La société ne doit rien à Dieu, et il faut abandonner aux particuliers l'examen, la décision et le règlement de leurs devoirs, non pas envers le prochain, non pas envers eux-mêmes (leurs lumières ne sont pas assez sûres pour en bien juger, et l'erreur serait de conséquence), mais de leurs devoirs envers Dieu : ils ne sont que trop sages pour en connaître les justes bornes, et on ne court nul risque à s'y tromper.

Cette doctrine n'était point connue du temps de saint Augustin ; lui saura-t-on si mauvais gré de ne l'avoir pas suivie ? C'est dommage que M. Bayle soit venu si tard pour la mettre en vogue : les libertins des siècles passés lui auraient autant applaudi que ceux de nos jours.

VIII.

La nécessité seule me fait tomber dans quelques redites ; je me crois dispensé de suivre M. Bayle dans celles qui sont absolument inutiles. C'est pour quoi je ne m'arrêterai point à la justification des premières paroles de ce texte : *Lier un frénétique et réveiller un léthargique, c'est les fâcher, mais c'est les aimer. Dieu nous aime d'un amour plus véritable que personne ne saurait faire; cependant il ne cesse point de joindre aux douceurs de ses instructions les terreurs salutaires de ses menaces, et de mêler l'amertume des tribulations aux consolations qu'il nous envoie. Nous voyons qu'il a exercé par la famine les plus saints et les plus religieux patriarches (S. August., *ibid.*). Ce que j'ai dit un peu plus haut doit suffire, ce me semble, pour démontrer que la comparaison d'un frénétique ou d'un léthargique avec un hérétique est très-juste. Mais au regard des persécutions que Dieu déploie sur ses enfants, ainsi qu'il plaît à M. Bayle de s'exprimer, je vais faire voir qu'elles concluent tout ce que prétend saint Augustin.*

C'est ici le lieu de remarquer qu'un des grands talents de M. Bayle est la manière dont il prépare ses lecteurs à se laisser surprendre. Il a un soin merveilleux d'écartier tout soupçon du piège qu'il tend, et son adresse est de blâmer avec affectation et de mettre sur le compte de ses adversaires la supercherie et l'imposture même qu'il médite. Il accuse saint Augustin de donner toujours le change, afin qu'on ne prenne pas garde que c'est M. Bayle lui-même qui le donne partout, et principalement dans cet endroit, où il est le plus facile de s'en apercevoir. L'exemple de Dieu, qui a exercé par la famine les plus religieux patriarches, étant si peu convenable pour être appliqué à la justice des lois impériales contre les hérétiques, et d'ailleurs étant si propre pour faire entendre que ces lois ont été sollicitées et portées dans un esprit de charité, il était naturel qu'on soupçonnât M. Bayle de chercher à imposer, quand il parlait ainsi : *Il ne s'agit pas tant de savoir si l'on peut aimer ceux que l'on châtie (qui en doute?) que de savoir s'il est juste d'être à un homme ses biens et sa liberté, parce qu'il ne croit pas les mêmes choses dans la religion que son prince.* Car l'exemple allégué présente un trait de la bonté et non pas de la justice de Dieu envers les patriarches, lequel trait se rapporte évidemment à la charité et non pas à la justice des princes qui punissent les hérétiques.

C'est à quoi M. Bayle ne veut point qu'on fasse attention, et encore moins qu'on découvre le tour de souplesse qu'il met en œuvre à ce dessein. Il prend donc les devants, il est le premier à charger saint Augustin d'un déguisement artificieux ; ce qui éloigne la pensée que c'est le commentateur tout seul qui tâche de faire disparaître le véritable état de la question que traite saint Augustin, dans la lettre à Vincent, évêque rogatiste, laquelle est ici l'objet de la censure de M. Bayle. Le tour de passe-passe est exécuté fort adroitement. Est-il d'un malhabile homme de mettre la proposition qui sert de preuve au saint docteur, à la place de celle que le saint docteur entend de prouver ? M. Bayle a évité de dire : il ne s'agit pas de savoir si les lois impériales ont été sollicitées et portées dans un esprit de charité. Comment ajouterait-il : *Qui en doute?* Voilà pourtant la thèse que saint Augustin établit. Quelle malice de substituer à cette proposition sa preuve, qui est qu'on peut aimer ceux que l'on châtie ! Comme si saint Augustin se tourmentait inutilement pour montrer une chose qui saute aux yeux.

Je sais que les donatistes avaient deux griefs contre les lois impériales qui proscrivaient leur schisme, et qu'à les entendre, la justice et la charité y étaient également blessées. Mais ils n'osaient s'attacher au premier de ces deux griefs, sinon parce que, supposant leur cause bonne, ils estimaient que leur faire

A du mal c'était persécuter la vraie Eglise de Jésus-Christ. M. Bayle n'y pense pas, lorsqu'il leur fait tenir un langage pareil à celui de nos tolérants, et qu'il leur attribue d'avoir disputé aux princes chrétiens le droit de punir la profession de l'hérésie comme un crime, et aux évêques celui d'implorer le secours des puissances établies de Dieu pour extirper toutes sortes d'erreurs.

Y eut-il jamais de secte plus ennemie du tolérantisme que la secte et tous les différentes factions des donatistes ? Ils avaient commencé par déférer aux tribunaux séculiers le jugement des matières Ecclesiastiques et des différends de religion (S. Aug., *Epist.* 129, n. 4). Ils avaient soumis plus d'une fois à la puissance coactive des princes, non-seulement la cause des évêques, mais encore la loi des peuples. N'ayant pu réussir à aimer les souverains légitimes contre l'Eglise catholique, ils avaient eu recours à des tyrans dont ils avaient favorisé la révolte et l'usurpation, à condition d'exterminer tous ceux qui ne consentiraient point à être rebaptisés (*Adversus epist. Parm.*, lib. II, cap. 2). Le dessein de se réunir à l'Eglise catholique était parmi eux un crime capital, qu'ils avaient souvent puni de mort. S'étant divisés en plusieurs branches de schisme et d'hérésie, ils se faisaient une guerre intestine, et dans l'un des partis ils avaient contrefait les catholiques, afin d'opprimer ceux de l'autre parti, et de leur faire subir par l'autorité des magistrats la rigueur des édits portés contre tous les hérétiques (*Epist.* 103, *alias* 166, cap. 2, n. 3).

Il est vrai que saint Augustin reproche aux donatistes tous ces excès pour les convaincre par un argument *ad hominem* qu'ils avaient tort de se plaindre qu'on employât contre eux la sévérité des lois impériales. Mais ces plaintes n'attaquaient nullement la justice et le droit des empereurs ; elles étaient uniquement fondées sur ce que la charité et la douceur évangélique ne permettait pas qu'on violentât les consciences.

C Car les donatistes se retranchaient à faire valoir le second grief, qui est que la charité était blessée dans la voie de rigueur qu'on prenait pour les réunir à l'Eglise. On leur avait souvent objecté leurs brigandages et leurs violences, la cruauté et la fureur de leurs *circumcellions*, qui dans plusieurs provinces avaient tout mis à feu et à sang pour obliger les peuples à adhérer à leur schisme, à embrasser leurs erreurs, à se soumettre à la pratique de leur rebaptisation. Les évêques catholiques opposaient à cette conduite barbare et sanguinaire la patience, la douceur, la charité tant des pasteurs que des enfants de la véritable Eglise.

D Mais sitôt qu'à l'instance de la plupart des prélats orthodoxes d'Afrique les empereurs eurent publié des édits qui condamnaient à diverses peines ceux qui s'obstinaient à demeurer dans le schisme et l'hérésie des sectateurs de Donat, les évêques donatistes se récrièrent ; ils reprochèrent aux catholiques d'user de représailles, et leur demandèrent qu'était devenue cette patience, cette douceur, cette charité dont ils faisaient parade. La réponse à une telle accusation est le sujet de la lettre à Vincent, évêque de la faction de Rogat ; et c'est dans ce seul point de vue qu'il faut envisager cette lettre.

La question qui y est discutée est de savoir si la charité a pu avoir quelque part dans la résolution qu'on a prise de décerner des peines contre les donatistes. Saint Augustin répond qu'oui, parce que ces peines leur peuvent être utiles ; et il appuie son sentiment par l'exemple des maux dont Dieu afflige ses enfants pour leur bien. Chose surprenante ! On est tel esprit ; on est grand logicien et subtil métaphysicien, et on a le travers de voir dans ce endroit de saint Augustin le modèle d'un raisonnement aussi insensé que celui-ci : Dieu a exercé par la famine les plus religieux patriarches, donc le roi de France a

droit de dépouiller de leurs biens et de réduire au pain et à l'eau tous ceux de ses sujets qu'il lui plaira, afin de les convertir et de les rendre meilleurs!

IX.

Quelque juste que l'on suppose une punition en tant qu'elle est méritée par le crime de l'hérésie, elle ne peut être ordonnée dans un esprit de charité, ni être un effet de la clarté, si d'ailleurs elle n'est point de nature à procurer l'utilité de ceux qui la souffrent, et si celui qu'on a droit de punir pour avoir mal fait n'est point capable d'en profiter pour bien faire.

C'est ce qui fonde l'objection de Vincent, laquelle est résolue par saint Augustin en ces termes: *Vous croyez qu'on ne doit contraindre personne à bien faire; mais n'avez-vous pas vu que le père de famille commanda à ses gens de forcer d'entrer au festin ceux qu'ils rencontraient? N'avez-vous pas vu avec quelle violence Saul fut forcé par Jésus-Christ de reconnaître et d'embrasser la vérité?.... Ne savez-vous pas que les bergers se servent quelquefois de la verge pour faire rentrer les brebis dans la bergerie? Ne savez-vous pas que Sara, selon le pouvoir qui lui avait été donné, domptait par un traitement plein de dureté l'esprit rebelle de sa servante? ce qu'elle ne faisait pas néanmoins pour aucune haine qu'elle eût pour Agar, puisqu'elle l'aimait jusqu'à vouloir qu'Abraham la fit devenir mère, mais pour abattre son orgueil. Or vous n'ignorez pas que, comme Sara et son fils Isaac sont la figure des spirituels, Agar et son fils Ismaël représentent les charnels. Cependant, quoique l'Écriture nous apprenne que Sara fit beaucoup souffrir Agar et Ismaël, saint Paul n'a pas laissé de dire que c'était Ismaël qui persécutait Isaac..., donnant à entendre à ceux qui ont de l'intelligence, qu'encore que l'Église catholique tâche de ramener les charnels par la crainte et par les peines temporelles, ce sont eux qui la persécutent plutôt qu'elle ne les persécute (S. Aug., *ibid.*, n. 5 et 6).*

Nous discuterons ailleurs la philosophie de M. Bayle, sur ces paroles: *Contrains-les d'entrer.* Au regard de la violence que Jésus-Christ fit à saint Paul, lui ôtant la vue et le renversant par terre, saint Augustin en fait mention pour convaincre son adversaire que la violence est une sorte de grâce extérieure qui, à sa manière et par l'entremise de la grâce intérieure dont elle est accompagnée, contribue au changement des cœurs, et les dispose à une conversion sincère. D'où le saint docteur prétend inférer qu'il est souvent à propos de contraindre les méchants à bien faire.

M. Bayle a sur ce point, comme sur bien d'autres choses, des idées vraiment singulières. Il ne saurait nier que Dieu n'ait mis en la puissance des hommes plusieurs grâces extérieures, afin qu'ils se les procurassent les uns aux autres par charité; mais il veut que ces grâces ne soient légitimement employées que quand Dieu aura fait les hommes maîtres de la grâce intérieure. Il ne parle à la vérité que des punitions; mais, par une conséquence nécessaire, sa proposition s'étend à toutes les grâces extérieures qui sont dépendantes de la volonté humaine, en sorte que non-seulement les princes ne puissent sévir sur les corps pour le bien des âmes, à moins qu'ils n'aient le pouvoir de fléchir les cœurs; mais que les prédicateurs mêmes ne puissent annoncer la parole de Dieu, à moins qu'ils n'aient le secret de la faire entendre et goûter au fond de l'âme.

C'est mettre les tolérants bien au large. Le bras des souverains sera lié, et la bouche des prédicateurs sera close pour longtemps. Autre pensée de M. Bayle, qui n'est pas moins extraordinaire. Il est réservé à Dieu d'user de punitions pour faire rentrer les méchants en eux-mêmes et dans la voie du salut, quoiqu'elles réussissent fort différemment, qu'elles endurent souvent au lieu de convertir, et que surtout elles changent rarement les opinions qu'on a sur le

culte dû à Dieu. Mais l'on n'est pas permis à ces hommes d'imiter en cela la conduite du souverain Maître, parce qu'il ne leur appartient pas, comme à Dieu, d'agir sans succès; ce qui sans doute doit s'entendre de toutes les autres grâces extérieures, dont l'économie est confiée aux hommes, et en particulier de la prédication de la parole de Dieu. Car pourquoi les hommes aura-t-ils le droit de servir à l'endurcissement de leur prochain d'une façon plutôt que d'une autre? Que Dieu parle donc par lui-même immédiatement aux hommes, comme il fit à Caïn sans aucun fruit; il n'y a rien à dire, selon le raisonnement de M. Bayle: mais que les hommes s'ingèrent à annoncer la parole de Dieu avant que d'être assurés qu'elle sera suivie et pratiquée, il n'y a pas de bon sens, suivant les principes de cet écrivain.

Quelle alarme le commentateur nous donne! Les rois, autorisés par saint Augustin à imiter Dieu dans ses châtiments, se croiront en droit et souvent en obligation de faire mettre le feu aux blés, aux foins, aux vignes et aux bois de leurs sujets, et d'envoyer par tout leur royaume des satellites pour décimer les enfants et pour envoyer plusieurs pères aux mines et aux galères, dans la pensée que leurs peuples rentreront en eux-mêmes par ce moyen, et qu'ils se réveilleront de la léthargie du péché où ils s'endorment.

Ne nous effrayons pas trop néanmoins, et persuadons-nous que M. Bayle s'égaré pour nous causer ces terreurs paniques. Il a évidemment perdu son étoile, qui est l'état de la question entre saint Augustin et Vincent le rogatiste. L'unique but du saint docteur est de montrer que les princes peuvent avoir en vue et se proposer pour fin la conversion des hérétiques, quand ils les condamnent à subir des peines qui sont d'ailleurs justement méritées par le crime d'hérésie; c'est-à-dire que les princes, en faisant un acte de justice, pratiquent la charité. Le saint docteur veut qu'ils se conforment en ce point à la conduite de Dieu, qui afflige ses enfants afin qu'ils s'amendent.

Au lieu de cela, M. Bayle se figure voir dans le texte de saint Augustin que l'intention de convertir les hérétiques suffit seule pour rendre justes les peines décernées contre eux par les princes; c'est-à-dire que les princes font un acte de justice, dès lors qu'ils font un acte de charité; et saint Augustin, si nous en croyons M. Bayle, propose la conduite de Dieu, qui afflige ses enfants, afin qu'ils s'amendent, pour modèle de la justice, et non pas seulement de la charité que les princes exercent en punissant les hérétiques.

Rien n'est plus éloigné de la pensée du saint docteur, qui certainement n'a pas eu besoin d'attendre la venue de M. Bayle pour connaître la vérité de cette maxime: Avant qu'une peine puisse être ordonnée comme médicinale, elle doit être censée juste et bien méritée suivant les règles du tribunal à qui il appartient de la décerner. Si M. Bayle s'obstine à soutenir que les princes catholiques n'ont pas droit de proscrire de leurs Etats la profession ouverte des erreurs opposées à la foi, et qu'en conséquence de leurs édits la profession ouverte de ces erreurs ne doit pas être regardée comme un crime dans la jurisprudence civile des Etats, ce n'est point la suite de saint Augustin.

Tranquillons-nous donc. Les blés, les foins, les vignes, les bois, sont en sûreté; les enfants ne seront pas décimés, les pères ne seront pas envoyés aux mines ni aux galères, personne ne sera puni sans savoir pourquoi et sans l'avoir bien mérité.

Pour ce qui est de l'exemple des bergers qui pousent quelquefois avec la verge les brebis dans la bergerie, il n'est pas heureusement imaginé, répond M. Bayle; car il faudrait que l'autre partie de la comparaison ne fût point des créatures douées de liberté, dont la conversion dépend essentiellement et totalement du consentement. Je dirai en passant que M. Bayle ne

fait point réflexion à deux choses qu'il a enseignées ailleurs : la première est que saint Augustin a cru que les bêtes n'étaient point des machines, mais qu'elles avaient une âme sensitive, dont par conséquent les mouvements étaient volontaires; la seconde est que saint Augustin n'a point reconnu dans l'homme, tel qu'il est maintenant, la liberté d'indifférence, ni un autre franc arbitre que celui qui se réduit au pur volontaire, et M. Bayle est sur ce point de l'avis de Calvin et de Jansénius.

Cela supposé, je m'étonne que le commentateur ne se soit point borné ici à censurer le sentiment de saint Augustin sur l'âme des bêtes, et à établir la doctrine des automates par ce plaisant raisonnement que je tiens d'une personne qui a la même manière de penser que lui : Ou les bêtes sont de pures machines et n'ont pas une âme sensitive, ou il faut convenir qu'elles sont libres tout ainsi que l'homme; car les mouvements de cette âme ne sont pas contraints, mais volontaires; or, il ne faut pas convenir que les bêtes sont libres tout ainsi que l'homme; donc les bêtes sont de pures machines, et n'ont pas une âme sensitive.

Cela, après tout, vaudrait bien mieux que d'imposer à saint Augustin, en faisant entendre que ce Père compare les brebis qui rentrent dans la bergerie aux hérétiques mal convertis, qui malgré eux fréquentent les églises matérielles des catholiques. La bergerie de Jésus-Christ, selon saint Augustin, n'est elle pas la profession sincère de la vraie foi, où la vexation conduit souvent les plus obstinés, en leur faisant craindre de ne pas souffrir pour la justice? Ce Père, loin d'ignorer que la conversion dépend essentiellement et totalement du consentement, a-t-il rien omis pour faire comprendre que l'entrée dans la bergerie de Jésus-Christ n'était rien autre chose que ce consentement? Mais M. Bayle ne conçoit que ce qu'il veut concevoir, et quand une comparaison qui cloche lui plaira, elle clochera impunément; si elle ne lui plaît pas, une petite disparité, qui ne touchera point au fond de la comparaison, la fera traiter de ridicule et d'imper-

ture. Il en sera de même des figures de l'Ancien Testament, et Sara ne pourra être le type des enfants de Dieu, ni Agar le type des enfants du monde, de la manière que l'entend saint Augustin, parce que les enfants de Dieu ne contraignent point les enfants du monde à s'en aller chercher des retraites dans les déserts, comme Sara contraignit Agar de s'enfuir dans un désert; quoique d'ailleurs Agar souffrante, qui est inspirée du ciel de se soumettre à sa maîtresse, représente parfaitement bien un hérétique, que les peines temporelles ramènent à l'obéissance véritable et sincère qu'il doit à l'église.

Veut-on voir maintenant la plus basse et la plus indigne dissimulation qui fut jamais? M. Bayle se donne l'air de faire grâce à saint Augustin d'une méprise assez étonnante, dit-il, mais qu'il lui impute par une imposture bien plus étonnante. Saint Augustin écrit que Sara ayant voulu qu'Agar devint mère en sa place, l'amour tendre qu'elle portait alors à sa servante était assés fort pour durer encore lorsqu'elle la maltraitait, afin de dompter son orgueil : *Et utique non eam, quam SUPERIUS beneficio suo matrem fecerat, crudeliter oderat, sed in ea superbiam salubriter edomabat.*

M. Bayle a la malice de fermer les yeux sur le texte latin, et de s'arrêter à la misérable traduction qui confond ce que saint Augustin distingue exactement, savoir, le temps où Sara voulut qu'Agar devint mère en sa place, et le temps où Sara maltraitait Agar, afin de dompter son orgueil. Ces mots *quam SUPERIUS beneficio suo matrem fecerat*, M. Dubois les rend de la sorte en français : *Puisqu'elle l'aimait jusqu'à vouloir qu'Abraham la fit devenir mère.* Il supprime le *superius*; il change le plus-que-parfait *fecerat* en présent. Et M. Bayle a l'insolence de mettre sur le compte de

le faux sens et l'anachronisme horrible qui résulte de cette infidèle traduction. Tel est son discours, qui a besoin d'un lecteur patient : *Je ne dis rien de la méprise assez étonnante de saint Augustin, lorsqu'il prétend, pour prouver son mariage de la charité et de la persécution, que Sara traitait Agar d'une manière fort dure, dans le même temps qu'elle l'aimait assez tendrement pour vouloir qu'elle partageât la couche de son mari. Ce n'est pas ainsi que l'Écriture ajuste ces choses; elle ne nous parle de la mauvaise humeur de Sara pour Agar qu'après que celle-ci, se voyant enceinte, s'enorgueillit et méprisait l'autre. C'est pourtant à ce sujet que M. Bayle se vante dans son Dictionnaire d'avoir bien relancé saint Augustin!*

X.

Je disais bien qu'une comparaison clochait quand il plaisait à M. Bayle; car il assure du texte suivant, qui est plein de preuves fondées sur des exemples, que ce sont ces raisonneuses bonnes à débiter devant une troupe d'ignorants, incapables de voir en quoi une comparaison cloche. Mais écoutons saint Augustin : *Le bon et les méchants sont et souffrent souvent les mêmes choses, et ce n'est ni par ce qu'ils sont, ni par ce qu'ils souffrent, qu'il faut juger de ce qu'ils sont, mais par le motif qui les fait agir ou souffrir. Pharaon abattait le peuple de Dieu par des travaux accablants. Moïse, de son côté, punissait l'impie du même peuple par des peines très-sévères. Les actions de l'un et de l'autre se ressemblent, mais leurs fins étaient bien différentes : l'un était un tyran enflé de son pouvoir, et l'autre un père plein de charité. Jézabel fit mourir les prophètes, et Elie les faux prophètes (S. Aug., ibid., n. 6); mais ce qui arma la main de l'un et de l'autre n'est pas moins différent que ce qui attira la mort aux uns et aux autres..... Dans le même livre où nous voyons l'apôtre saint Paul battu par les Juifs, nous voyons aussi le Juif Sosihène battu pour saint Paul par les Grecs : les uns et les autres sont semblables par le dehors de l'action, mais ils sont bien différents par le motif.... (N. 7). On livre saint Paul à un geôlier pour lui mettre les fers aux pieds, et saint Paul lui-même livre l'incestueux de Corinthe à Satan, dont la cruauté est bien autre que celle des geôliers les plus barbares; mais il ne livre cet homme à Satan qu'afin que sa chair étant mortifiée, son âme fût sauvée.... (Ibid.).*

M. Bayle, en répondant à ce texte, poursuit toujours le tantôtisme qu'il s'est formé. Il a dans l'esprit et il suppose que saint Augustin se met en peine de prouver la justice des lois portées contre les hérétiques et le droit qu'on a de les châtier, et il ne doute pas que tel ne soit le raisonnement du saint docteur : Moïse, Elie, saint Paul, ont procédé par la voie des châtiments à la correction de l'erreur et de l'impiété, et leur conduite était juste et légitime; donc les princes catholiques peuvent justement et légitimement procéder par la voie des châtiments à la correction de l'erreur et de l'impiété. Mais M. Bayle est à cent lieues du point qui est discuté entre saint Augustin et Vincent le rogatiste. Le voici, il est nécessaire de l'inculquer.

Les catholiques maltraités par les donatistes obtinrent de l'empereur Honorius des rescrits qui condamnaient à de grièves peines ceux qui demeureraient attachés au parti de donat : n'est-ce point là user de représailles? N'est-ce point rendre le mal pour le mal? N'est-ce point se venger et payer des effets de haine par d'autres semblables? Cet état de question est présenté si clairement de dix lignes en dix lignes dans la lettre de saint Augustin à Vincent le rogatiste, que le faire disparaître et le changer dans un commentaire sophistique plutôt que philologique, c'est insulter à la crédulité du monde.

L'enroit que nous examinons n'atteint pas le but de la controverse telle que M. Bayle l'a faussement imaginée; ce n'est pas merveilles. Mais qu'on la conçoive telle que je viens de l'exposer, il en est la décision évidente et naturelle. Le saint docteur dit que l'Eglise, étant la mère véritable et légitime, ne rend pas le mal pour le mal, lors même qu'elle fait sentir un traitement rude et amer, mais que plutôt elle apporte le bien salutaire de la correction en bannissant un aussi grand mal que le péché, non par une envie de nuire qui vient de la haine, mais par un désir de procurer la guérison, lequel vient de l'amour. *Quidquid ergo facit vera et legitima mater, etiamsi asperum amarumque sentiat, non malum pro malo reddit, sed bonum d'aciplinæ, expellendo malum iniquitatis, apponit, non odio nocendi, sed dilectione sanandi* (S. Aug., *ibid.*, n. 6). Suivent les paroles que j'ai rapportées ci-dessus, et que M. Bayle entend de réfuter dans cet article. On voit que les donatistes persécuteurs des catholiques y sont comparés à Pharaon, qui abatait et consumait le peuple de Dieu par des travaux accablants; à Jéshabel, qui fit mourir les prophètes; aux Juifs, qui battirent saint Paul; et les catholiques sollicitateurs ou exécuteurs des édits portés contre les donatistes sont comparés à Moïse, qui punissait l'iniquité du peuple de Dieu par des peines très-sévères; à Elie, qui faisoit mourir les faux prophètes; à saint Paul, qui livrait l'incesteux de Corinthe au démon. Où en est maintenant M. Bayle avec ses remarques, qui démontent les comparaisons et les arguments de saint Augustin ?

Quand je le vois conclure des textes du saint docteur que le motif de charité change la nature de toute action, et que de mauvaise qu'elle serait en elle-même il la rendrait bonne; quand je le vois déduire de là les plus grandes horreurs en matière de morale, comme si saint Augustin en avait établi l'affreux principe, et s'exprimer en même temps de la sorte : *On découvre l'illusion du bon saint Augustin, je suis tenté de dire, non pas on découvre l'illusion d'un commentateur présomptueux et peu éclairé, mais on découvre la fourberie d'un écrivain malhonnête homme. Car la malignité commande ici tous les écarts de M. Bayle, et son bel esprit détruit évidemment l'opinion de sa probité et de sa bonne foi.*

XI.

Réussira-t-il à nous faire apercevoir les choses étranges qu'il seint de découvrir dans ces paroles (S. Aug., *ibid.*, n. 8) : *Si c'était toujours un mérite que d'être persécuté, Jésus-Christ se serait contenté de dire : Heureux ceux qui souffrent persécution, et il n'aurait pas ajouté pour la justice (Matth. v, 10). De même, si c'était toujours un mal que de persécuter, David n'aurait pas dit : Je persécutais ceux qui calomnieient secrètement leur prochain (Psal. c, 5). J'ai peine à croire ce que je vois, s'écrit M. Bayle. Hé ! quoi donc, s'il vous plaît ? C'est que saint Augustin se sert si mal des passages de l'Écriture. Ce mal est-il un monstre dans l'endroit que nous avons devant les yeux ? Oui et non, car c'est une chimère, et l'enthousiasme de M. Bayle doit faire rire. Il parle en homme désorienté et qui est en pays perdu. Tâchons de le remettre dans le droit chemin.*

Les donatistes, protégés par Julien l'Apostat, et ensuite soutenus par les tyrans Firme et Gildon, qui s'emparèrent de l'Afrique sous l'empire d'Honorius, avaient fort maltraité les catholiques, lesquels avaient coutume de se consoler sur ce que l'Écriture sainte représente souvent la persécution comme un bien pour ceux qui la souffrent, et comme un mal pour ceux qui en sont les auteurs. Les choses ayant changé, et Honorius, après avoir rétabli ses affaires et exterminé les tyrans, faisant publier et exécuter de sévères édits contre les donatistes, ces sectaires voulurent imiter le langage des catholiques, et leur

rendant le nom odieux de persécuteurs, s'approprier le mérite de gens persécutés.

Il faut envisager ces circonstances et se représenter cette situation de l'Eglise d'Afrique, pour bien comprendre le passage dont il s'agit. Les donatistes (S. August., *epist.* 44, *alias* 165, *cap.* 4, n. 7) croyaient avoir autant de raison qu'en avaient eu les catholiques de se glorifier d'être persécutés et de blâmer leurs persécuteurs. C'était nier équivalement que le vrai mérite des persécutions dépend de ce qu'on les souffre pour la justice, et qu'il y eût en quelque genre que ce fût de bons persécuteurs. Pour s'accommoder au langage de l'Écriture, saint Augustin prend ici le mot *persécuteur* en bonne part, quoiqu'il blâme ailleurs cet usage. M. Bayle le relève dans la suite à ce sujet, et l'accuse de tomber en contradiction. Cela n'est pas de conséquence.

Au regard de l'endroit qui nous occupe maintenant, la grande objection du commentateur est que le Psalmiste ne parle point de persécution de religion, que saint Augustin, par conséquent, le cite mal à propos, et que ce l'ère est insupportable de ne point distinguer la persécution de religion des autres persécutions. Pourquoi l'aurait-il distinguée, et se serait-il fait un scrupule d'appliquer le passage du Psalmiste à toute sorte de persécution, puisque les donatistes se faisaient honneur en général, et sans rien spécifier, d'être persécutés, puisqu'aucun des divers partis de cette secte n'était tolérant, et ne s'avisait de disputer aux princes catholiques le droit de punir comme un crime la profession de l'erreur en matière de religion; puisque les rogatistes, qui étaient les plus modérés des sectateurs de Donat, après avoir crié à l'injustice dans la seule supposition qu'on proscrivait en eux la vraie communion de l'Église de Jésus-Christ, se retranchaient à dire qu'en cas qu'ils eussent tort, on violait au moins la charité ?

XII.

Il n'y a rien de si surprenant que les réflexions de M. Bayle sur les paroles que je vais rapporter. *Les méchants n'ont jamais cessé de persécuter les bons, ni les bons de persécuter les méchants; mais ceux-ci agissent en cela injustement et pour nuire, et ceux-là charitablement et autant que la nécessité de corriger le demande..... Comme des impies ont fait mourir des prophètes, des prophètes ont fait mourir des impies; comme on a vu les Juifs les fouets à la main contre Jésus-Christ, on a vu Jésus-Christ les fouets à la main contre les Juifs; les hommes ont livré les apôtres aux puissances séculières, et les apôtres les hommes aux puissances infernales. A quoi faut-il donc prendre garde dans tous ces exemples, sinon que des uns ou des autres agit pour la vérité, ou pour l'iniquité, pour nuire ou pour corriger* (S. August., *epist.* 95, *alias* 48, *ad Vinc. Rogatistam, cap.* 2, n. 8) ? Ce discours est la suite du texte et de la pensée qui précède.

L'unique chose que saint Augustin entrepren de développer et de faire bien sentir, est que les donatistes avaient tort de se glorifier des souffrances qu'ils s'attiraient par leur attachement à l'erreur, et de se persuader que les catholiques se portaient à les faire souffrir par un esprit de vengeance et une mauvaise volonté; ainsi que peu de temps auparavant les catholiques se trouvaient heureux d'être maltraités pour la cause de l'Église, et attribuaient aux donatistes leurs persécuteurs une intention perverse et des sentiments de cruauté. Ridicule et calomnieuse imagination de M. Bayle, qui fait penser ici à saint Augustin que, pourvu qu'on fasse les choses en faveur d'une opinion véritable et avec le dessein de corriger son prochain, tout est permis ! et cela parce que le commentateur a la malice de prétendre que saint Augustin s'étudie à prouver ce que le saint docteur ne fait qu'exposer comme un point non contesté, savoir, que toute superstition opiniâtre

qui s'élève contre le véritable culte de Dieu est un crime punissable au tribunal même des hommes.

Saint Augustin ne suppose-t-il pas que les prophètes, indépendamment de la vérité qu'ils prêchaient, et de la bonne fin qu'ils se proposaient, étaient d'ailleurs autorisés de Dieu à faire mourir les impies ? Ne suppose-t-il pas que Jésus-Christ, indépendamment du zèle de la maison de Dieu qui le dévorait, était le maître du temple et avait droit d'en chasser les profanateurs ? Ne suppose-t-il pas que les apôtres, indépendamment de leurs plus saintes vues, agi-saient en vertu du pouvoir des clefs qui leur avait été confiées, lorsqu'ils livraient les pécheurs aux puissances infernales ? Le but de saint Augustin n'est donc pas de montrer qu'enseigner la vérité, avoir droite intention, se proposer pour fin de corriger et d'instruire, soit un titre pour faire tout ce qu'on veut ; il ne songe qu'à confondre la consolation présomptueuse dont se flattaient les donatistes justement châtiés par l'empereur, en leur représentant qu'on n'a pas droit de se glorifier des persécutions, ni de condamner ses persécuteurs, quand on n'a point de son côté la vérité ni la charité. Quelque évidente que soit cette maxime, les donatistes la contredisaient par leur conduite.

M. Bayle est admirable, il ne peut concevoir que saint Augustin inculque à des hommes aveuglés et obstinés ce qui est clair, ce dont personne ne doute, et il conçoit que le saint docteur s'attache à persuader ce qui est manifestement faux, ce que tout le monde nie. Mais c'est assurément lui seul qui prête à saint Augustin le principe détestable de morale dont il se plaît à déduire les horribles conséquences pour rendre odieux ce saint Père : semblable à ces indignes officiers de justice, qui, saisissant les papiers d'un bonnête homme, y fourrent de quoi lui faire son procès. Feu M. de la Motte-Houdart a mis un trait digne de lui dans la réputation qu'il fit d'un jugement critique où M. Bayle l'avait fort maltraité. Après avoir démontré que ce censeur l'avait attaqué injustement et avec mauvaise foi, il conclut par ces paroles : *M. Bayle en rougira selon la mesure de sa probité. Je fais mention de ce mot, parce qu'il me revient maintenant à la mémoire, car il serait placé partout ailleurs aussi bien qu'ici.*

XIII.

Un grand sujet de honte pour le commentateur est d'avoir pris de travers presque toutes les phrases dont est composée la lettre à Vincent le rogatiste, et de n'être pas même bien entré dans le sens de ce qu'il y a de plus clair, comme sont ces termes : *Mais, dites-vous, on ne trouve point dans l'Évangile ni dans les écrits des apôtres, qu'ils aient jamais eu recours aux rois de la terre contre les ennemis de l'Église. Il est vrai. Mais c'est parce que cette prophétie, « Ecoutez, rois de la terre, instruisez-vous, vous qui jugez les peuples, et servez le Seigneur avec crainte, » n'était pas accomplie (S. August., *ibid.*, cap. 3, n. 9).*

Il est évident que l'accomplissement de cette prophétie est la conversion des potentats au christianisme, en conséquence de laquelle, devenus enfants de l'Église, ils sont obligés de la protéger. Ainsi la pensée de saint Augustin est que les rois de la terre n'étant pas chrétiens, nulle puissance séculière, à qui seule il appartient de punir de peines temporelles les crimes qui blessent la religion, n'était favorable au christianisme ; et la réponse du saint docteur ne doit point faire entendre que la force, mais que le pouvoir légitime d'user de contrainte en s'assurant sur les biens et sur les corps, manquait à la république chrétienne du temps des apôtres. Cet endroit de saint Augustin n'est donc pas ni à peu près, ni à beaucoup près la même chose que ce que M. Bayle fait dire aux canonistes, que *Si les premiers chrétiens n'ont pas pris les armes contre les païens, c'est qu'ils étoient trop faibles.*

XIV

Je serai aussi succinct que M. Bayle sur ce qui suit. *Comme il se peut faire que parmi ceux d'entré les chrétiens qui se sont laissé séduire et entraîné dans l'erreur par des méchants, il y ait des brebis de Jésus-Christ qui, tout égarées qu'elles sont, doivent tôt ou tard rentrer dans la bergerie, c'est pour cela qu'on tempère la sévérité dont on use à leur égard, et qu'on garde toute la douceur et toute la modération possible dans les pertes et les bannissements qu'on est obligé de leur faire souffrir, pour les faire rentrer en eux-mêmes (S. August., *ibid.*, n. 10).* Cette traduction n'est pas fidèle, et il semble que M. Bayle ait donné le mot à M. Dubois pour la tourner d'une manière qui servit à confondre saint Augustin, comme nous le verrons à l'article suivant. Il suffit de remarquer présentement que M. Bayle ne retrouve point son étoile qu'il a perdue. Il croit toujours que saint Augustin fait l'apologie des lois impériales qui proscrivaient le secte des donatistes, pour écarter le reproche d'injustice, au lieu que le saint docteur prétend seulement faire voir qu'elles sont un châtement paternel et plein de bonté.

XV.

Voici un endroit où les écarts du commentateur paraissent dans tout leur jour. Saint Augustin continue de la sorte : *Il n'y a personne parmi nous, non plus que parmi vous (donatistes), qui n'approuve les lois des empereurs contre les sacrifices des païens. Cependant celles-là portent des peines bien plus sévères, et punissent de mort ceux qui commettent ces impiétés, au lieu que dans celles qu'on a faites contre vous, on a songé à vous tirer de l'erreur, plutôt qu'à punir voire crime (S. August., *ibid.*).* M. Bayle s'embarasse ici de gaieté de cœur. *Il serait difficile de compter, dit-il, toutes les fautes de jugement que l'on découvre dans ces paroles. Que ne faisait-il l'énumération de tous les traits de mauvaise foi qu'il lui a fallu imaginer et mettre en œuvre pour servir de fondements à ces fautes prétendues ! Il aurait trouvé un nombre égal de fautes de jugement, dont lui-même, et non pas saint Augustin, est véritablement coupable.*

1. M. Bayle a connu évidemment par ce passage que ce n'était point une question controversée entre les catholiques et les donatistes, entre saint Augustin et Vincent le rogatiste, si les puissances établies de Dieu pouvaient avec justice défendre à leurs sujets tout culte que la véritable religion réprouve, et ordonner des peines afflictives contre les réfractaires. Ce serait un point trop singulier, que parmi les sectateurs de Donat on eût accordé aux empereurs le droit de punir l'idolâtrie, et qu'on leur eût disputé le droit de punir l'hérésie. Et en ce cas saint Augustin aurait raisonné ainsi : On a droit de punir l'idolâtrie ; donc on a droit de punir l'hérésie ; son attention ne se serait point bornée à comparer le plus et le moins de sévérité qu'on exerce contre l'une et l'autre. Cela est démonstratif, sensible, et M. Bayle, qui le voit et qui le sent, ne laisse pas de peindre saint Augustin tout occupé à entasser preuves sur preuves, pour établir, en répondant aux donatistes, ce que visiblement ils ne songeaient pas à lui contester. En quoi il est difficile de décider si le commentateur manque plus de jugement que de bonne foi.

2. M. Bayle est en peine de ce que deviendra cette marque distinctive des méchants persécuteurs donnée par saint Augustin (Num. 8), qu'ils en veulent à la vie, qu'ils ne prennent point garde à ce qu'ils coupent, et cette autre marque distinctive des bons persécuteurs, qu'ils ne veulent que guérir, qu'ils n'en veulent qu'à la gangrène. Il est, dis-je, en peine de ce que deviendront ces marques de discernement, si les bons persécuteurs, les persécuteurs approuvés de saint Augustin et de tout le corps des chrétiens, sont mourir sans rémission les sectateurs du génisme. Et moi je

suris en peine de ce que deviendra la prétention de M. Bayle, que ces marques distinctives sont alléguées par saint Augustin, pour persuader aux donatistes la justice de la persécution qu'ils souffrent, puisque les persécutés approuvés des donatistes même aussi bien que de saint Augustin *sont mourir sans remission les sectateurs du génilisme.*

Je suis sûr que le commentateur ne pourrait me rendre un aussi bon compte de sa prétention, que je vais lui en rendre des marques distinctives qui l'inquiètent. N'est-ce pas un soin superflu? M. Bayle a-t-il ignoré un moment que ne point proportionner le supplice au forfait, condamner à la mort sans aucune cause légitime, et non pas précisément condamner à la mort, est ce qu'on appelle en vouloir à la vie, et ne prendre pas garde à ce que l'on coupe? Que ceux qui ne veulent que guérir, qui n'en veulent qu'à la gangrène sans changer d'intention et de dessein, sont souvent obligés de donner des arrêts de mort pour empêcher la contagion du mauvais exemple: il est aisé d'entendre M. Bayle. Saint Augustin ne manquerait pas de jugement, et sa distinction des méchants et des bons persécutés serait raisonnable, quoiqu'il voulût que la peine de mort fût quelquefois ordonnée par les bons persécutés, si ce Père, content qu'on exterminât les voleurs et les brigands, consentait à laisser les impies vivre en re, os et se multiplier impunément. Mais que le commentateur ne s'exprimât-il *roudemment*? Qu'avait-il besoin d'ajouter ici la mauvaise foi au mépris insolent qu'il fait d'un des plus grands docteurs de l'Eglise, et d'entortiller sa pensée pour se donner le faux relief d'avoir plus de sens que saint Augustin?

3. Une autre faute de jugement que M. Bayle reproche à saint Augustin a pour fondement la traduction infidèle que M. Dubois nous a donnée de ces paroles qui sont la matière de l'article précédent: *Sed plane in eis qui sub nomine Christi errant, seducti a perveris, ne forte oves Christi sint errantes, et ad gregem taliter revocandæ sint, temperata severitas et magis mansuetudo servatur, ut coercionis exiliorum atque damnorum, admonerentur considerare quid quare patiantur.* Selon saint Augustin, la raison pour laquelle on tempère la sévérité et on garde toute la modération possible à l'égard des hérétiques, n'est pas, comme M. Dubois l'exprime dans sa traduction, qu'il se peut faire que parmi ceux d'entre les chrétiens qui se sont laissés séduire et y ait des prédestinés; mais c'est qu'il se peut faire qu'il y ait des prédestinés qui doivent être ramenés à l'unité de l'Eglise catholique de cette manière et par la voie de cette sévérité modérée: *Et ad gregem taliter revocandæ sint.* M. Dubois avait peut-être que que intérêt à ne pas faire dire à saint Augustin que des prédestinés dussent être convertis par la crainte des châtiements; ainsi que M. Bayle, ce savant homme, ce fameux critique, a ici quelque intérêt de faire semblant de n'entendre pas le latin et de n'être point en état de relever les infidélités énormes qui se trouvent dans la traduction de M. Dubois.

Quoi qu'il en soit, le sens que je viens d'exposer est démontré, non-seulement par le mot *taliter*, mais encore par toute la suite du discours de saint Augustin. Car supposons pour un moment que la traduction de M. Dubois soit fidèle et exacte, M. Bayle, qui l'adopte, est trop bon, lorsqu'il se contente de charger le saint docteur de cette étrange conséquence, qu'il ne peut y avoir parmi les païens de ces âmes prédestinées, de ces brebis que Dieu a données à son fils, et qui se rangeront tôt ou tard dans la bergerie: d'où il s'ensuit encore, comme M. Bayle infère très-bien, que les ministres de l'Evangile sont et ont toujours été dispensés de travailler à la conversion des païens; ce qui est démenti par tous les monuments qui attestent que nous sommes la postérité des païens, lesquels ont cru à l'Evangile, et ce qui de plus est contraire à un fait que saint Augustin lui-

même rapporte dans cette lettre, savoir, que les lois des empereurs contre les idolâtres avaient converti un grand nombre de païens et en convertissaient encore tous les jours.

C'est trop peu dire, et M. Bayle fait la grâce à saint Augustin de lui passer une des plus grandes extravagances, qui est de raisonner de la sorte: Messieurs les donatistes, la malice de ceux qui vous ont séduits est grande, un faux zèle pour la gloire et le culte de Dieu vous a trompés; votre ignorance était coupable à la vérité, mais elle diminue beaucoup votre crime; donc il y a parmi vous des prédestinés, et non pas parmi les païens. Mais si vous n'aviez pas été séduits, si vous n'aviez pas été trompés, si votre ignorance ne vous rendait pas moins coupables, il n'y aurait pas plus de prédestinés parmi vous qu'il y a parmi les païens. Voilà comment saint Augustin argumente, au cas que M. Dubois et M. Bayle aient bien pris sa pensée. Croirons-nous que le commentateur ait eu honte d'attribuer ouvertement à un saint Père cette façon de lier une conséquence avec son principe? Non, mille exemples nous démentiraient. Il ne rougit point de mettre sans cesse de pareils délires sur le compte des plus respectables personnages; et pour se donner parmi les esprits superficiels de nos libertins le relief de fort raisonneur, il croit devoir faire parler le langage des pei'es-maisons aux Augustin, aux Chrysostome, aux Basile.

Mais il est ici trop visible que saint Augustin raisonne bien et qu'il parle ainsi aux donatistes: On en use tout autrement avec vous qu'à l'égard des païens, parce que la lumière de l'Evangile ayant mis dans la dern ère évidence l'aburdité et la folie du paganisme, les idolâtres d'aujourd'hui sont plus inexcusables que vous, qui, sous prétexte de pitié, avez été séduits par des hommes pervers, et dont en quelque sorte on peut dire ce que l'Apôtre disait des Juifs: *Je leur rends ce témoignage, qu'ils ont du zèle pour la loi de Dieu, mais ce n'est pas un zèle selon la science; car, ignorant la justice qui vient de Dieu, et cherchant à établir la leur, ils ne sont point soumis à celle qui vient de Dieu (Rom. x, 2, 3);* donc on doit vous corriger et vous réprimer avec tous les égards et les ménagements possibles, et on doit ramener à l'unité de l'Eglise catholique les prédestinés qui sont parmi vous par la voie d'une sévérité modérée; en sorte que ce qu'on vous fait paraître plutôt un avertissement de quitter l'erreur que la punition d'un crime: *De vobis autem corripiendis atque coercendis habita ratio est, qua potius admoneremini ab errore discedere, quam pro scelere puniremini. Potest enim fortasse de vobis dici quod Apostolus de Judæis, Testimonium illis perhibeo, quia zelum Dei habent, sed non secundum scientiam, ignorantes enim Dei justitiam, et suam volentes constituere, justitiam Dei non sunt subjecti (Rom. x, 2, 3, S. Aug., *ibid.*, n. 10).*

4. M. Bayle décide tout net que saint Augustin ne sait ce qu'il dit, et que par conséquent c'est un témoin à siffler, quand on allègue son autorité par rapport à la contrainte qu'on emploie pour ramener les errants. On voit que jusqu'à présent il n'a pas trop bien appuyé sa décision, qui est le but de toute la troisième partie de son Commentaire philosophique. Il faut avouer néanmoins que pour le présent M. Bayle n'injurie de la sorte saint Augustin que sous condition; et supposé seulement que M. Brueys, excellent controversiste, qui est qualifié par le commentateur de *peuvre homme*, ne soit pas *digne de toutes les huées publiques*, parce qu'il a cité saint Augustin en faveur de la contrainte dans sa réponse aux plaintes des protestants.

Il est à propos d'observer que M. Bayle, au jugement de l'auteur de sa Vie, a écrit dans le style de Montagne, et que dans ce style les grossièretés sont des finesses. Mais qui met M. Bayle en humeur de dire ces jolies choses? C'est qu'il se flatte de leur

M. Brueys en manifeste contradiction avec saint Augustin. Ce père, dit-il, approuve la violence et à l'égard des hérétiques et à l'égard des païens; mais à l'égard de ceux-ci jusqu'au dernier supplice, comme étant plus éloignés de l'Eglise, au lieu qu'il veut par cette même raison que l'on ne maltraite pas les hérétiques jusqu'à les faire mourir; et au contraire le sieur Brueys prétend que l'Eglise ne doit employer que l'instruction envers les païens, et qu'elle peut châtier les hérétiques comme des enfants rebelles sur qui elle a des droits et des prétentions infiniment plus que sur les étrangers et les infidèles; sans compter, ajoute-t-il, que les païens ne se tiennent éloignés de l'Eglise que par l'incompréhensibilité de ses dogmes, au lieu que les hérétiques le sont par aversion pour elle.

Les personnes du monde qui lisent M. Bayle pour s'amuser, c'est-à-dire superficiellement et sans se donner la peine d'approfondir les matières qu'il traite, lesquelles d'ailleurs ne sont point de leur usage et de leur compétence, ces personnes, dis-je, pourront juger par cet endroit si tout leur bon esprit, toute leur capacité dans les choses de finance, de jurisprudence, et dans mille affaires, les met à portée de prononcer sur ce qu'ils lisent et qui leur paraît de plus clair parmi les ouvrages d'un écrivain aussi artificieux. Qui ne dirait que la contradiction entre M. Brueys et saint Augustin est palpable? Le sentiment de M. Brueys est fidèlement exposé, les paroles de saint Augustin sont à cet égard exactement rapportées au commencement de l'article.

On ne s'avise pas de remarquer que M. Brueys parle des idolâtres et des hérétiques sans rapport à aucune circonstance particulière, et en considérant simplement la nature de leur état, qui soumet ceux qui ont reçu le baptême à la juridiction de l'Eglise, et non pas les autres; et que saint Augustin, au contraire, ne parle point des idolâtres et des hérétiques en général, mais de tels et de tels qui se trouvaient dans une situation où la règle établie par M. Brueys n'avait point de lieu. En effet, saint Augustin parle des donatistes, et il distingue parmi eux ceux qui ont été séduits et leurs séducteurs. La sévérité modérée dont il veut qu'on use regarde seulement les premiers. Il s'en faut bien qu'il ait la même indulgence pour les seconds. De plus, la raison pour laquelle il est d'avis qu'on ne maltraite pas les hérétiques qui ont été séduits jusqu'à les faire mourir, est l'ignorance et l'illusion d'un faux zèle, qui diminue leur crime, et à laquelle M. Bayle, par une adroite fourberie, substitue une autre raison sans l'aveu et contre la pensée de saint Augustin, savoir, l'éloignement de l'Eglise qui est plus grand dans les païens et moins grand dans les hérétiques. Cette raison mettrait de niveau tous les hérétiques, tant les séducteurs que ceux qui sont séduits, et tous les idolâtres, tant ceux qui n'auraient jamais entendu parler de la religion chrétienne, que ceux qui la connaîtraient parfaitement.

Il faut mieux penser, quand on se mêle de fournir des pensées à saint Augustin. Les idolâtres dont le saint docteur fait mention sont les anciens sujets de l'empire romain, qui, vivant parmi les chrétiens, avaient toujours été investis des lumières de l'Evangile depuis le premier usage de leur raison, et qui s'étaient opiniâtrés à retenir le culte superstitieux des idoles, dont la vanité leur était démontrée de toute part, et qu'il leur était bien plus aisé de reconnaître qu'à un donatiste d'apercevoir son erreur. Enfin, la peine de mort décernée par les empereurs contre les idolâtres et approuvée par saint Augustin, n'était point encourue par le refus de croire en Jésus-Christ et de se disposer au baptême, ni par la profession publique d'infidélité, mais seulement par l'acte extérieur d'un sacrifice offert aux idoles.

Ces réflexions sont nécessaires pour découvrir par quelle infâme supercherie M. Bayle oppose saint Augustin à M. Brueys : elles coûteraient trop

à des lecteurs qui ne cherchent qu'à s'amuser, et qui, parce qu'ils entendent les affaires du monde et les ressorts de la politique, ou parce qu'au premier coup d'œil ils comprennent un mémoire de comptes et un factum, ont la présomption de croire qu'il en est de même des ouvrages où l'on discute les points de la religion. C'est sur leurs suffrages que M. Bayle a compté; et il paraît qu'il prétendait en imposer aussi facilement à ce peuple de philosophes, qui se donnent pour tels, pareo qu'ils ont lu quelques livres de philosophie.

XVI.

Le commentateur déclare que ceci ne le regarde point : Pour ce qui est de solliciter les empereurs de faire des lois contre les schismatiques et les hérétiques, ou de les faire exécuter quand elles sont faites, vous vous souviendrez de la violence avec laquelle les autres donatistes ont poussé le parti des maximianistes, etc., et surtout vous n'oublierez pas que, dans la requête par où ils imploraient contre nous l'autorité de l'empereur Julien, ils disent à ce prince qu'ils connaissaient pour un apostat et un idolâtre, qu'il n'était touché que de la justice, et que nulle autre chose ne pouvait rien sur lui (S. Aug., *ibid.*, cap. 4, n. 12). Cela regarde si bien M. Bayle, qu'en ajoutant quelques lignes, qui suivent peu après, la troisième partie du Commentaire philosophique paraîtra évidemment et sans aucune difficulté un tissu d'impostures. Quo faut-il pour cet effet? sinon que par la lecture de ce texte il soit clair comme le soleil que la justice des peines ordonnées contre les véritables hérétiques était un point accordé par les donatistes, et dont il n'était nullement question dans la dispute qui s'éleva entre eux et saint Augustin au sujet des lois impériales qui proscrivaient leur secte. Et afin que cela soit clair comme le soleil, ne suffit-il pas que Vincent le rogatiste ait écrit ainsi, ou en termes équivalents à saint Augustin : *Quique justes que puis ni vous sembler les lois que vous avez obtenues de l'empereur contre nous, parce que vous nous croyez véritablement hérétiques, la clarté et la douceur épiscopale vous permettait-elle de les demander à l'empereur?*

Il n'y a point d'homme de bon sens qui, par un être convaincu que tels étaient à peu près les termes de la lettre de Vincent le rogatiste à saint Augustin, exige une preuve plus évidente que ces paroles de la réponse de saint Augustin à Vincent le rogatiste, qui sont à la suite du texte dont il s'agit maintenant : *S'il ne faut rien demander aux empereurs, quelque juste qu'il puisse être, pour quoi vos auteurs demandèrent-ils à Julien ce qu'ils croyaient juste?* Et on ne doit pas craindre qu'en notre faveur le sens de saint Augustin se trouve altéré dans la traduction de M. Du Bois, comme en faveur de M. Bayle : *Si nihil justum ab imperatore petendum est, cur a Juliano petitum est quod justum putatum est?*

Ces paroles me donnent occasion de citer un trait de logique pour figurer avec celui que M. Bayle emploie : il pare volontiers son discours des termes de l'école. Pour détruire l'avantage que tire saint Augustin des accusations intentées contre les catholiques par les donatistes devant le tribunal des empereurs, le commentateur dit que ce Père argumente *a dicto simpliciter ad dictum secundum quid*. Ce reproche est uniquement fondé sur ce que M. Bayle argumente lui-même de *falso supponente*. Le saint docteur, à son avis, confond les accusations pour des crimes avec les peines infligées pour des opinions.

Cela suppose, 1^o que saint Augustin n'objecte aux donatistes que d'avoir intenté des accusations pour des crimes, et non pas d'avoir vexé et tourmenté leurs adversaires pour des opinions. M. Bayle se flatte que son lecteur oubliera la mention expresse que fait saint Augustin des excès de cruauté où les donatistes se portèrent et contre les maximianistes et contre les rogatistes, parce qu'ils ne se conformaient pas en toutes choses à leurs sentiments : *illi*

quidem à quibus vos separatis, acerrimi fuerunt, et contra vos, quantum audire potuimus, et contra Maximianistas; quod gristorum etiam certis documentis probamus.

Cela suppose, 2^e que les donatistes estimaient justes les accusations pour des crimes, et injustes les peines qui sont infligées pour des opinions en matière de foi; ce qui est la chimère sur laquelle M. Bayle a bâti toute la troisième partie de son Commentaire philosophique, et que saint Augustin détruit en cet endroit avec la dernière évidence. Le commentateur ne taxe le saint docteur sur ce point que d'une *chicanerie* très apparente: en quoi il montre qu'il se défile en quelque sorte du succès de sa supercherie; aussi bien que lorsqu'il se ne pas trop savoir s'il doit avoir de la peine ou non à appeler *petits artifices de rhétorique et sophistiquerie*, ce que dit saint Augustin, *Que les donatistes, en donnant à Julien les éloges qu'ils lui donnaient, ou mentaient d'une façon infâme, ou méconnaissaient que l'idolâtrie était une chose juste.*

N'en déplaise à M. Bayle, cela n'est pas si petit et ne s'ent rien moins que la chicanerie. Le nom de Julien l'Apostat était devenu à juste titre si odieux à tous les chrétiens, qu'il ne leur était pas permis de mettre à part son idolâtrie, pour lui dire dans un acte public qu'il n'était touché que de la justice; comme il n'aurait pas été permis aux catholiques d'Angleterre de mettre à part le schisme de Henri VIII, pour lui faire un pareil compliment. Charles II est mal choisi pour être comparé à Julien l'Apostat. Un prince qui, par le malheur de sa naissance est idolâtre ou hérétique, est d'une autre considération qu'un déserteur de la foi.

Où M. Bayle va-t-il chercher ses parallèles? il compare l'éloge que les donatistes firent de Julien l'Apostat avec les louanges que saint Grégoire a données à l'empereur Phocas et à la reine Brunehaut. Il a beaucoup maltraité à ce sujet, dans son Dictionnaire historique et critique, ce saint et grand pape, sans se croire obligé de prouver que l'empereur Phocas et la reine Brunehaut étaient connus de saint Grégoire pour aussi méchants qu'ils étaient, quand il leur doignait ces louanges; et il trouve mauvais que saint Augustin blâme l'indigne compliment dont les donatistes flattaient un abominable apostat! Mais ce critique a pour maxime de ne ménager en rien les saints et de tout excuser dans les impies, de rabaisser ce qu'il y a de plus haut et de relever ce qu'il y a de plus bas dans l'estime des hommes. Son système est de rétablir l'égalité partout, et principalement entre les religions: ce qui est la fin qu'il se propose dans les réflexions qu'il fait sur les paroles suivantes.

XVII.

*Vous voyez bien présentement, je m'assure, qu'il ne faut pas regarder si l'on force, mais à quoi l'on force, c'est-à-dire, si c'est au bien ou au mal; ce n'est pas que personne devienne bon par force, mais la crainte de ce qu'on ne veut point souffrir fait ouvrir les yeux à la vérité (S. August., *ibid.*, cap. 5). Comme M. Bayle prend toujours de travers la pensée de saint Augustin, parce qu'il ne veut point apercevoir le véritable but du saint docteur, il le fait raisonner de la sorte: On ne fait mal quand on force que quand on force ceux qui étaient dans la vérité à passer dans l'erreur; or nous n'avons pas forcé ceux qui étaient dans la vérité à passer dans l'erreur, car nous, qui sommes orthodoxes, vous avons forcés, vous qui êtes schismatiques ou hérétiques, à passer dans notre parti; donc nous n'avons fait mal.*

M. Bayle se souvient de sa logique pour dire que là le sophisme qu'on appelle *petitio principii*, ne s'en souvient pas pour voir que lui-même a écrit encore ici de *falso supponente*. En effet, saint Augustin ne songe point à prouver qu'on ne fait mal, ou qu'on ne fait point une injustice, quand on force les hérétiques, mais seulement qu'on

ne viole point la charité; et ainsi le sophisme qu'on appelle *petitio principii* disparaît: car l'objection des donatistes était que, supposé même qu'ils fussent véritablement schismatiques et hérétiques, on ne devait pas les forcer, parce que si on ne commettait aucune injustice, du moins on violait la charité. Pourquoi M. Bayle les veut-il faire tolérants en dépit d'eux-mêmes?

Je ne doute pourtant pas que s'il eût vécu de leur temps, il ne les eût acquis au to érantisme, quel que éloignés qu'ils en fussent. Que le commentateur parle à des schismatiques et à des hérétiques, il leur démontre sans difficulté que chaque secte a le droit de contraindre, ou qu'aucune ne doit l'avoir. Mais qu'il s'adresse à des catholiques qui soient instruits de leur catholicisme, ils se fient de son argument, qui est fondé sur la prétendue impossibilité où sont les divers partis de se convaincre mutuellement, comme si Dieu n'avait donné à sa véritable Eglise aucun autre moyen que la discussion du fond des controverses pour se faire évidemment reconnaître!

Le dogme calviniste de l'esprit particulier est d'abord le point fixe où M. Bayle établit son lecteur; de là il le conduit à l'égalité et à l'indifférence de religions sous le nom de tolérantisme; il l'approche du pyrronisme, et le met à deux doigts de l'irréligion. Mais ne nous écartons pas de saint Augustin, qui continue de la sorte.

XVIII.

*Nous pouvons vous produire non-seulement des particuliers, mais des villes entières, qui de donatistes qu'elles étaient autrefois, sont présentement catholiques et détestent le crime diabolique de leur ancienne séparation, et qui ne seraient point catholiques sans ces lois à qui vous en voulez (S. Aug., *ibid.*). M. Bayle trouve ce raisonnement indigne d'être réfuté; il aurait honte d'en montrer au long le faible; saint Augustin lui fait pitié. Les catholiques de France, qui pensaient de la même manière que saint Augustin, avaient, dit-il, la vue bien courte, puisqu'ils ne s'apercevaient pas qu'ils raisonnaient sur ce principe, que tout ce dont les succès sont heureux est juste; d'où il s'ensuivra que la religion de Mahomet et sa contraire sont justes, et qu'un catholique romain devra connaître que les lois d'Edouard et de la reine Elisabeth étaient aussi justes que celles de la reine Marie, et qu'ainsi, l'utilité étant la seule règle de la justice, les choses les plus diamétralement opposées sont justes également. Les beaux esprits de la trempe de M. Bayle n'ont pas la vue courte, mais ils voient quelquefois au delà de l'objet, et ils sont sujets à des égarements si étranges, qu'ils se représentent le bon sens des autres revêtu des contours de l'extravagance, pourvu toutefois qu'ils soient beaux esprits et bonnes gens tout ensemble, et que la malice n'ait point de part dans leur fait.*

Les conséquences absurdes que M. Bayle tire à foison et très-bien des paroles de saint Augustin prises à contresens, ne l'ayant point fait douter un moment s'il saisissait au juste la pensée du saint docteur, elles marquent dans le commentateur ou une extrême méchanceté, ou une ivresse d'esprit inconcevable. Saint Augustin expose les fruits merveilleux qu'on recueille de l'exécution des lois impériales qui défendent sous de graves peines aux donatistes leurs assemblées particulières, dans la seule vue de faire sentir combien ces lois leur étaient utiles, et combien ils avaient tort de se plaindre qu'on ne les eût point traités avec charité. Un homme sobre et de sens rassis doit-il voir là ce principe extravagant, que tout ce dont les succès sont heureux est juste? M. Bayle regarde en pitié l'ingénuité, dit-il, que saint Augustin a eue de confesser que ses collègues l'avaient fait revenir de son premier sentiment, en lui montrant les utilités de la contrainte.

Peut-on voir sans indignation la témérité qu'il a

d'avancer que ce premier sentiment de saint Augustin était le même que le sien, c'est à-dire que le saint docteur était d'abord tolérant, mais que les autres évêques d'Afrique lui ayant représenté les bons effets qu'avait produits la contrainte, et en ayant conclu qu'elle était juste, ce Père ne put tenir contre la force de ce raisonnement digne des petites-maisons, et selon M. Bayle tellement proportionné à l'esprit de saint Augustin, qu'il l'a entièrement convaincu. Le commentateur ne laisse point de soutenir avec cela que l'unique voie de se défaire de ses erreurs et de connaître la vérité en matière de foi et de dogme, c'est l'instruction et la persuasion particulière. Prétend-il que Dieu ait donné à tous les hommes un meilleur esprit qu'à saint Augustin.

XIX.

Mais M. Bayle se trompe à l'égard de ce Père. Saint Augustin n'eut besoin d'être convaincu par ses collègues que par rapport à la charité, dont il avait peine à concilier l'esprit et les règles avec le dessein qu'avaient les évêques de recourir à la puissance de l'empereur et à la sévérité de ses rescrits, pour mettre fin au schisme de Donat. Une des raisons qui contribua le plus à faire changer de sentiment au saint docteur, est qu'il conçut à la fin que sa prétendue charité qui le portait toujours à ménager les personnes des errants, était contraire à la charité qu'il devait à Dieu et à Jésus-Christ. Qu'exprime-t-il autre chose dans ces paroles : *Devais-je empêcher qu'on ne confisquât ce que vous appelez vos biens, pendant que vous proscrivez impudiquement Jésus-Christ? Qu'on ne vous ôte la liberté d'en disposer par testament selon le droit romain, pendant que, par vos accusations calomnieuses, vous foulez aux pieds le testament que Dieu même a fait en faveur de nos pères, etc.* (S. August., *ibid.*, cap. 5, n. 19)?

Je pardonnerais au commentateur d'appeler cela des antithèses et des pointes que pousse saint Augustin, s'il savait les adresser à leur véritable but. Mais M. Bayle voit dans l'énoncé de ce texte qu'il est juste de confisquer les biens de ceux qui proscrivent Jésus-Christ, qu'il est juste qu'on ôte la liberté de disposer d'aucune chose par testament à ceux qui foulent aux pieds le testament de Dieu. Par quelle fascination voit-il autrement qu'il ne lit : *Devais-je empêcher qu'on ne confisquât et qu'on n'ôtât, etc.*? Cela veut-il dire : Il est juste de confisquer et d'ôter? N'est-il pas clair que le discours de saint Augustin suppose et ne tend nullement à prouver la justice des lois impériales qui confisquaient les biens des donatistes, et leur ôtaient le pouvoir d'en disposer par testament? Le saint docteur n'affirme-t-il pas uniquement que la charité ne l'obligeait point à empêcher qu'on ne portât ces lois?

C'est donc fort inutilement que, dans la troisième partie du Commentaire philosophique, M. Bayle est ennuyeux à la mort, par la répétition éternelle des principes faux ou mal appliqués dont il s'était appuyé dans les deux premières parties, pour disputer à l'Église, ou plutôt à ses protecteurs, le droit de contraindre les hérétiques. Car, comme je l'ai déjà dit tant de fois, ce droit n'étant pas contesté par les donatistes, saint Augustin ne devait pas se mettre en peine de l'établir.

On me dira : Comment voulez-vous donc que fit le commentateur? Il trouvait saint Augustin en son chemin, ne fallait-il pas qu'il répondit d'une façon ou d'autre à l'autorité de ce Père, qu'on alléguait en faveur de la contrainte? il n'avait aucun moyen pour attirer et faire pencher de son côté le poids d'une autorité si respectable, parce qu'elle lui est évidemment contraire. Il devait par conséquent s'efforcer de la détruire, en faisant des pensées du saint docteur une peinture d'autant plus hideuse et plus méprisable, qu'on a coutume d'avoir de son génie une idée plus haute et plus magnifique. Quel meilleur parti

A avait-il à prendre que d'exposer à rebours, mais avec art et avec finesse, le sens des textes de saint Augustin, et de tourner contre ce Père les bévues de son traducteur, pour avoir lieu de lui attribuer une longue suite de raisonnements qui sont tous plus impertinents les uns que les autres, et pour le rendre responsable d'une multitude de conséquences aussi affreuses que ridicules?

Cependant, je crois qu'il aurait mieux fait de ne pas s'exposer à être convaincu de tant d'impostures si hardies et si criantes. Que ne se contentait-il de ce mot tout simple : *Moi Pierre Bayle, je tiens que saint Augustin est un fat!* Il n'aurait dit qu'une sottise, et il en débiterait sans nombre.

XX.

Nous voici parvenus à un long texte dont le commentateur se fait une ample matière de triomphe. *S'il se trouve des gens qui abusent de ces lois que les empereurs ont faites contre vous, et qui s'en servent pour exercer leurs haines particulières, au lieu de s'en servir comme d'un instrument de charité, pour vous tirer de l'erreur, nous désapprouvons leur procédé et nous le portons avec peine. Ce n'est pas que personne puisse dire qu'une chose lui appartient, à moins qu'elle ne soit à lui ou par le droit divin, par lequel tout est aux justes, ou par le droit que les hommes ont établi, et qui dépend des puissances temporelles; ainsi vous ne sauriez appeler vôtre ce que vous ne sauriez prétendre comme justes, et que d'ailleurs les lois des empereurs vous ôtent, et vous ne sauriez par conséquent être reçus à dire : Cela est à nous et nous l'avons acquis par notre travail, puisqu'il est écrit que les justes profiteront de ce que les méchants auront amassé. Cependant, lorsqu'à la faveur de ces lois... on envahit ce que vous possédez, nous désapprouvons ce procédé, et il nous fait une peine extrême. Nous condamnons de la même sorte tous ceux que l'avarice plutôt que la justice porte à vous enlever, ou le bien des pauvres, ou les lieux de vos assemblées, quoique vous ne possédiez ni l'un ni l'autre que sous le nom d'Église, et qu'il n'y ait que la vraie Église de Jésus-Christ qui ait un véritable droit à ces choses-là* (S. August., *ibid.*, cap. 12, n. 50). Ce passage paraît à M. Bayle contenir des paradoxes si mystérieux, si odieux et si absurdes, qu'il se croit obligé de coter par ordre ses réflexions.

La première regarde les abus auxquels est sujette l'exécution des lois qui ordonnent des peines contre les hérétiques. Dire qu'on désavoue ces abus est, selon M. Bayle, une vaine excuse et un méchant remède palliatif. Pourquoi? Parce que l'on sait qu'ils sont inévitables et en très-grand nombre. M. Bayle l'assure, mais saint Augustin, parlant de ce qui se passe de son temps à l'égard des donatistes, marque que ces abus sont si rares, qu'il doute même s'il y en a. Puisque le commentateur a négligé de faire des recherches qui l'autorisent à décréter la police romaine et les soins que se donnait le gouverneur d'Afrique de mettre partout le bon ordre, qui empêchera qu'on ne s'en tienne au témoignage de saint Augustin?

La seconde réflexion est sérieuse. *N'est-ce point une chose abominable, s'écrie M. Bayle, quoique voûtée d'un grand air mystérieux, que de dire que tout est aux justes par le droit divin?* Et il pense les conséquences de cette maxime entendue à la lettre jusqu'où elles peuvent aller. Si néanmoins saint Augustin eût été un Nestorius, un Abélard, ou un Calvin, il eût trouvé grâce aux yeux de notre critique, qui n'eût rien oublié pour imaginer une interprétation favorable de ces paroles, ou pour montrer qu'elles n'expriment point la véritable pensée de saint Augustin.

J'avoue que j'ai autant d'inclination à justifier saint Augustin, que M. Bayle en a à prendre la défense; mais novateurs et des hérésiarques de tous les siècles, et il me semble qu'une conjecture probable, pas ne peut pas évidemment réfuter, suffit pour mettre sur le compte d'un si grand docteur

mathias ridicule et une absurdité abominable. Je n'en exigerai pas davantage quand il s'agira de prononcer sur l'apologie d'un athée ou d'un libertin, telle que j'en rencontrerai plusieurs dans le Dictionnaire de M. Bayle. Cela n'est-il pas bien raisonnable ?

Il y avait quatre partis parmi les donatistes, savoir les claudianistes, les priminnistes, les maximiannistes, les rogatistes. L'erreur et la folle partialité de ceux-ci était de s'estimer tous justes et exempts de péché. Il ne faut pas aller bien loin pour en chercher la preuve. Immédiatement avant le texte qui fait la matière du présent article, saint Augustin reproche à Vincent cette vaine présomption, et il le raille là-dessus d'une manière fort agréable. *Je vous demande pardon, dit-il, je ne méprends quand je vous cite l'exemple du baptême conféré par un ivrogne : je ne me s'avenais plus que c'est à un rogatiste que j'ai à faire, et non pas à un donatiste du commun : et il se peut faire que le nombre de vos collègues et même de vos clercs est int aussi petit qu'il est, il ne s'y rencontre pas un seul ivrogne ; sans compter que votre foi est catholique, non par l'étendue de votre communion, mais par l'observation de tous les préceptes aussi bien que de tous les serments de Jésus-Christ, en sorte que ce ne sera qu'en vous seuls qu'il trouvera de la foi, et qu'en-core qu'il n'en doive point trouver sur la terre, il ne laissera point d'en trouver en vous, parce que vous n'êtes plus de la terre, et que vous n'appartenez plus à la terre, mais au ciel, où vous êtes déjà par avance (S. August., *ibid.*, c. 11, n. 49).*

Il est donc vraisemblable que cette proposition, *Tout est aux justes par le droit divin*, avait été avancée par Vincent le rogatiste dans sa lettre à saint Augustin, pour prouver que l'empereur n'avait pas droit de confisquer les biens de ceux de sa secte. Sur quoi, comme saint Augustin attaque toujours ses adversaires par la voie la plus courue, après avoir démontré fort au long que tous les donatistes en général sont hors de l'église, et avoir confondu en particulier les rogatistes sur ce qu'ils prétendaient être tous et seuls justes, il leur fait cet argument *ad hominem* : Personne ne peut dire qu'une chose lui appartienne, à moins qu'elle ne soit à lui, ou par le droit divin, par lequel, selon qu'il vous plaît de le soutenir, tout est aux justes, ou par le droit que les hommes ont établi : or vos biens ne sont pas à vous par le droit divin, puisque vous n'êtes pas justes, comme je viens de le faire voir ; ils ne sont pas à vous non plus par le droit que les hommes ont établi, puisqu'ils vous sont ôtés par les lois des empereurs ; donc vous ne pouvez pas dire que vos biens vous appartiennent.

Je suis sûr que M. Bayle n'a jamais rien dit de si plausible en faveur des héros de l'irrégion. Si quelqu'un en sa place et en son nom se montrait plus difficile à contenter au regard d'un saint Père, devrait-il être écouté ?

La troisième réflexion consiste à faire remarquer et sentir la contradiction manifeste où M. Bayle croit tenir saint Augustin enfermé, et qui se trouve dans l'alternative du droit divin et du droit que les hommes ont établi. Car le droit divin qui donne tout aux justes détruit le droit que les hommes ont établi sans aucun discernement des justes et des pécheurs. Mais cette contradiction maintenant n'a plus de lieu, et elle n'est que dans le sentiment des rogatistes, qui, conséquemment à leurs principes, devaient rejeter le droit que les hommes ont établi.

La quatrième réflexion est employée à montrer que toute loi qui fait violence à la conscience n'est la plus fautive et tyrannique, et on conçoit qu'il n'importe, selon M. Bayle, que cette conscience soit huguenote, socinienne, déiste, athée. Mais cela n'était point venu à la pensée des donatistes ; il n'y avait point de Commentaires philosophiques qui leur eût aiguillé l'esprit là-dessus. Veut-on que sai t

Augustin ait répondu aux objections des tolérants futurs ?

La cinquième réflexion concerne l'application que fait saint Augustin d'un passage des proverbes. M. Bayle ne saurait assez l'admirer, parce que ce Père confond ceux qui donnent dans l'erreur en fait de religion avec ceux qui commettent des crimes, parce qu'il transporte à ce qu'on appelle orthodoxie ce qui n'est promis qu'à la droiture du cœur et à la bonne vie, et enfin, parce qu'il ne reconnaît de bonne morale que dans la société orthodoxe.

Rapprochons les siècles, et mettons vis-à-vis de M. Bayle saint Augustin, qui de son côté est frappé d'étonnement de ce qu'un homme soi-disant chrétien retranche sans façon du nombre des crimes tout ce qu'on peut commettre contre Dieu et la religion ; débite hardiment que Dieu a donné des marques si équivoques pour distinguer la véritable religion, qu'avec la droiture du cœur la plus grande on peut la méconnaître et la rejeter ; et, enfin, prétend avoir l'idée d'une morale saine, quand la religion n'y a point de part.

La sixième réflexion est appuyée sur la traduction infidèle que M. Dubois fait de ces paroles : *Quis ex occasione hujus legis.... res vestras proprias cupide appetit, displicet nobis*. Il fallait traduire ainsi : Si, à la faveur de cette loi, quelqu'un par esprit de cupidité demande la confiscation de vos biens, nous désapprouvons ce procédé, et il nous fait une peine extrême. Ce qui déplait à saint Augustin est que l'avidité et la convoitise des particuliers presse l'effet d'une loi que la charité, qui l'a dictée, demande qu'on exécute à la dernière extrémité et avec tous les égards et les ménagements possibles. Rien n'est mieux. Mais M. Dubois traduit ainsi : *Lorsqu'à la faveur de ces lois..... on enlève ce que vous possédez, nous désapprouvons ce procédé, etc.*

Si le commentateur ne s'était pas uniquement arrêté au texte de saint Augustin travesti de la sorte par M. Dubois, il aurait perdu ce trait enjoué et badin : *Admirez la pitié de saint Augustin : il approuve de tout son cœur que les lois dépouillent un donatiste de tout son bien, et il désapprouve le procédé des catholiques qui s'emparent de ce bien. Cela est assez plaisant : blâmer l'exécuteur, et louer celui qui ordonne l'exécution. Ne voilà-t-il pas un beau secret pour trouver de quoi admirer et pia senter dans saint Augustin, que de le confondre avec son infidèle traducteur qui lui prête libéralement toute l'impertinence qui surprend et qui fait rire ?*

Se fût-on jamais douté qu'un homme qui entend le latin osât faire le procès à saint Augustin au tribunal du public sur la seule loi de la version française de ses lettres ? Et si quelqu'un en était capable, eût-on jamais deviné que ce dût être M. Bayle, ce savant et fameux critique ? J'ai donc grand sujet de protester ici de nullité contre les ris et les mépris qui se sont faits, se font, et se feront des saints Pères grecs ou latins par les lecteurs de M. Bayle, qui ne savent point ces langues, ou qui négligent de consulter les originaux.

Dans la septième et dernière réflexion, M. Bayle passe de la plaisanterie à la mauvaise humeur. Rapportons ses propres termes : *Enfin ce qu'il dit (saint Augustin) que les temples des donatistes et les fonds qu'ils avaient faits pour l'entretien de leurs pauvres et malades appartenient à la vraie Église, est si misérable, que je ne daignerais pas le réfuter. Apparemment que M. Baye aime autant à se fâcher qu'à badiner, puisque le fondement de son indignation est tout de lui ; le commentateur voit-il dans le texte de saint Augustin que les basiliques qui étaient occupées par les donatistes eussent été bâties, et que les fondations dont ils disposaient pour l'entretien des pauvres et des malades eussent été faites depuis leur séparation de l'église catholique ? Au cas qu'il en fut autrement, n'était-ce pas une restitution qu'on les*

obligeait de faire d'un bien qu'ils avaient enlevé à l'Eglise catholique? Et au regard des nouveaux bâtiments, établissements, acquisitions, tout cela ne se trouvait-il pas attaché à un district dont la seule Eglise catholique avait en apparence la possession légitime et le domaine? Qui ne sait que tout ce qui est lié et annexé à un fonds est justement revendiqué par le maître de ce fonds? D'ailleurs, tel est le raisonnement de saint Augustin: Tout bien qui est possédé sous le nom de l'Eglise de Jésus-Christ appartient à la vraie Eglise de Jésus-Christ; or les temples et les hôpitaux des donatistes étaient possédés sous le nom de l'Eglise de Jésus-Christ; donc les temples et les hôpitaux des donatistes appartiennent à la vraie Eglise de Jésus-Christ.

M. Bayle prétend qu'il s'ensuit de là que les mosquées des Turcs appartiennent aux chrétiens. Il nous apprend là une chose fort curieuse, qui est que les mosquées des Turcs sont possédées par eux sous le nom de l'Eglise de Jésus-Christ; il ne trouvera jamais rien de si plaisant dans saint Augustin. Je réserve le reste à la controverse générale dans laquelle M. Bayle me forcera quelque jour d'entrer.

XXI.

Finissons avec M. Bayle tout ce qui concerne la lettre à Vincent le rogatiste. Qu'a-t-il à objecter sur ce dernier passage: *Mais quoique vous vous plaindriez de ces sortes de traitements, vous avez peine à prouver qu'on vous les fasse, et quand vous le prouveriez, nous ne pouvons pas toujours corriger ni punir ceux dont vous vous plaindez, et nous sommes quelquefois obligés de les tolérer* (S. Aug., *ibid.*, n. 12). M. Bayle accable ici de reproches injurieux les convertisseurs de France. Leurs pernicieuses maximes sont, dit-il, toujours pétries et confites de mauvaise foi, et il faut croire sur sa parole que ce sont de francs scélérats. Ensuite il décrit un beau passage de l'historien Nécas pour faire voir que Louis XIV est si absolu dans son royaume et si exactement obéi, que si l'on avait voulu empêcher tous les excès où l'on s'est porté contre les huguenots, on l'aurait fait. N'est-ce point là une réfutation de saint Augustin bien complète, et ne demeure-t-il pas couvert de confusion?

XXII.

Le premier texte de la lettre au comte Boniface, que M. Bayle examine, est celui-ci: *Quand Nabuchodonosor ordonna que quiconque blasphémerait le Dieu des Hébreux, périrait avec toute sa maison, s'il y en eut qui, pour avoir méprisé cette loi, en subirent la peine, auraient-ils pu dire comme ceux-ci qu'ils étaient justes, et en alléguer pour preuve la persécution qu'on leur faisait par l'autorité du roi* (S. Aug., *epist.* 103, *alias* 50, *cap.* 2, n. 8). M. Bayle acquiesce à la censure que saint Augustin fait du raisonnement des donatistes, il se retranche à condamner au même temps ceux qui les persécutaient: en un mot, le commentateur se serait dispensé de citer cet endroit, s'il ne lui donnait occasion de parler de Nabuchodonosor, sans doute pour contredire saint Augustin, lequel dit souvent que ce roi de Babylone, en tant qu'il ordonna de punir ceux qui blasphémaient le Dieu des Hébreux, fut le type des empereurs chrétiens qui châtièrent les hérétiques.

M. Bayle donne une différence entre cet édit de Nabuchodonosor et ceux que l'on fait contre les hérétiques. Cela empêche-t-il que Nabuchodonosor ne soit le type des empereurs chrétiens qui ont porté des édits en faveur de la religion? Depuis quand faut-il qu'il y ait une parfaite conformité entre la chose figurée et le type? On a dû remarquer que M. Bayle réduit en argument tout ce que dit saint Augustin, et c'est assez sa manière à l'égard des autres auteurs qu'il censure.

Il a quelque chose du caractère d'un certain homme qui voulait raisonner et qu'on raisonnait avec

lui éternellement, et qui, lorsqu'on racontait une histoire, qu'on faisait une description, qu'on exprimait un sentiment, qu'on disait un bon mot, qu'on faisait un compliment, qu'on lui demandait des nouvelles de sa santé, qu'on lui souhaitait le bonjour ou le bonsoir, ne manquait pas de repartir: *Qu'est-ce que cela prouve? Que concluez-vous de là?*

D'ailleurs, M. Bayle revient encore ici à sa chimère par laquelle il s'imagine que saint Augustin se sert de l'exemple de Nabuchodonosor comme d'une raison qui justifie et qui assure le droit qu'ont les princes chrétiens de faire rendre à l'Eglise l'obéissance qui lui est due. Il se trompe on il veut tromper.

Dans cette lettre même à Boniface, il est le plus souvent question de montrer qu'on ne viole point la charité, et jamais il n'est question de montrer qu'on ne pèche point contre la justice en implorant le secours de la puissance séculière pour extirper les hérésies. Le saint docteur suppose encore partout la justice des lois impériales, et ne songe nullement à la prouver.

Il y a néanmoins plusieurs endroits qui pourraient en apparence favoriser la prétention de M. Bayle; mais si l'on y prend garde de près, ce n'est pas l'équité de la contrainte ni le droit de contraindre que le saint docteur établit, c'est le devoir et l'obligation d'user de l'autorité souveraine pour contraindre, que ce Père soutient être indispensable dans certaines circonstances.

Je m'étonne que le commentateur ait omis un texte de cette espèce, qui précède immédiatement celui que nous avons devant les yeux. Saint Augustin y déclare que les princes chrétiens doivent se servir de leur puissance pour maintenir le culte de Dieu; *car, dit-il, au temps même des prophètes, l'écriture sainte blâme tous les rois qui n'ont pas proscrit ni aboli les usages que contre la loi de Dieu la superstition avait introduits parmi le peuple de Dieu; elle loue au contraire et élève au-dessus de tous les autres rois ceux qui ont proscrit et aboli ces usages.*

Pourquoi M. Bayle ne se propose-t-il point ces paroles en objection? c'est qu'il n'avait point de réponse plausible à y faire. Il avait allégué la vocation spéciale et extraordinaire qui autorisa Moïse et Elie à frapper de mort ceux qui péchaient contre la religion; cette raison n'avait aucun fondement au regard des rois de Juda et d'Israël. Le droit de Moïse et d'Elie, dans les principes de M. Bayle, ne devrait pas s'être communiqué à ces princes que le droit qu'eut saint Pierre d'entendre morts à ses pieds Ananie et Saphire a dû passer à tous les princes chrétiens. Il est sage de tirer le rideau sur ce qu'on ne peut mettre dans un jour favorable, et d'exposer aux yeux plus d'une fois ce qu'on estime propre à faire une impression avantageuse. C'est pourquoi M. Bayle n'avait garde d'omettre le passage suivant.

XXIII.

D *Agar n'a-t-elle pas été persécutée par Sara? Cependant celle qui persécutait était une sainte, et celle qui souffrait persécution était méchante* (S. August., *ibid.*, n. 9). Le commentateur a beau faire semblant d'être ennuyé des répétitions de saint Augustin: il ne s'en plaint que pour cacher qu'il en est charmé, parce qu'elles lui donnent occasion de rappeler en peu de mots à l'esprit de son lecteur ce qu'il croit avoir produit de meilleur contre le sentiment et les raisonnements de ce Père. Car dans le fond il n'est pas assez déraisonnable pour trouver mauvais que le saint docteur répète en instruisant le comte Boniface ce qu'il croyait avoir dit de bon en réfutant Vincent le rogatiste.

Toujours la même illusion, dit Impatiemment M. Bayle, de comparer la peine que l'on fait souffrir pour des crimes de morale avec celle qu'on inflige pour des opinions de religion. Les impies qui se sont érigés en

docteurs de morale ont-ils donc tant prévalu, que les actions qui blessent la religion, et en particulier tout faux culte, tant celui qui est idolâtre que celui qui a pour principe l'hérésie, ne soient plus des crimes de morale? Je sais bien que dans les livres de Spinoza la religion n'est pas mise au nombre des vertus morales; mais saint Thomas, dans sa *Seconde-Secondé*, question 81, article 5, prouve que Dieu étant plutôt la fin que l'objet et la matière de la religion, il s'ensuit que la religion n'est pas une vertu théologale, mais une vertu morale: *Cum Deus religionis finis potius sit quam objectum vel materia, consequitur hinc religionem non theoreticam, sed moralem virtutem esse*. Et selon la doctrine de cet Ange de l'école, la superstition est un crime contre la religion, tout faux culte est une superstition, tout culte dirigé par un erreur dans la foi est un faux culte; donc tout culte dirigé par un erreur dans la foi est contre la religion, c'est-à-dire contre une vertu morale, et par conséquent un crime de morale.

Revenons à saint Augustin. On lui demande de quoi il s'avise de donner tout le tort à Agar et de canoniser la conduite de Sara. Il est vrai que l'historien sacré ne désapprouve en rien la maltresse, et qu'il blâme la servante. Mais la maxime calviniste de ne point ajouter à l'Écriture et de s'en tenir à la pure parole de Dieu, est peut-être seulement faite pour embarrasser la religion, et non pas pour gêner la médiance. Le commentateur au moins n'y a aucun égard, quand il lui prend envie de dire du mal des anciens patriarches. Qu'on balance les témoignages, un ange du ciel a parlé contre Agar, Calvin et M. Bayle ont écrit contre Sara.

Ce n'est point hors de propos que le commentateur renferme dans cet article ses réflexions sur ce que saint Augustin (*Ibid.*, n. 10) dit ensuite du fait de Cécilien. Il reproche au saint docteur de confondre les accusations que l'on intenta à un prêtre pour ses crimes ou pour le défaut de son ordination, avec les peines qu'on lui inflige pour ses opinions. Il est toujours sur la même note, répondons-lui sur le même ton. Dans le 7^e siècle de l'Église, on n'avait pas encore appris à distinguer du crime la profession publique d'être attaché et de vivre conformément à une erreur qui déshonore Dieu et la religion. Cette heureuse découverte était réservée aux tolérants de nos jours. Et saint Augustin doit paraître à leurs yeux d'autant plus excusable, que les donatistes n'étaient pas exempts de ce même préjugé.

Mais prenons garde à ces mots que M. Bayle prête à saint Augustin. *Ils ont* (les donatistes) *persécuté Cécilien, et ils disent qu'on ne persécuta jamais avec justice*. N'en déplaise au commentateur, il impose à saint Augustin. Ce Père n'attribue point aux donatistes de dire qu'on ne persécuta jamais avec justice; il est au contraire évident par le texte du saint docteur qu'ils ne le disaient pas, mais qu'ils parlaient quelquefois comme s'ils renfermaient dans leur esprit une telle pensée, parce qu'ils avaient avancé, dans la conférence de Carthage, que la marque de la vraie Église est de souffrir la persécution et non pas de la faire: *Si autem putant quod nemo possit juste aliquem persecuti, sicut in collatione dixerunt, illam esse veram Ecclesiam quæ persecutionem patitur, non quæ facit* (S. Aug., *ibid.*).

Tel a été le langage de tous les hérétiques, quand ils n'ont pas été les plus forts: ils ne l'employaient que pour éblouir le peuple, et ne prétendaient point marquer par là qu'ils approuvassent dans le fond la tolérance de toute sorte d'erreurs. Les plaintes des ariens chassés des églises et exilés par le grand Théodose ne tendaient point à demander qu'on fût grâce aux sabelliens, ni celles des sabelliens qu'on se fit les ariens. Les clameurs des nestoriens proscrits par Théodose le Jeune n'auraient point entièrement cessé, si, avec eux, on eût laissé en paix les eutychiens; et tandis que dans ce royaume les huguenots prêchaient

A pour la liberté de conscience, ils trouvaient bon que Calvin fût brûlé à Genève. Le langage des donatistes doit être modifié de la même sorte. Ceci nous fait entendre le sens des paroles qui suivent.

XXIV.

Si les gens de bien ne persécutent jamais personne; et qu'ils ne fassent que souffrir la persécution qu'on leur fait, ce n'est donc pas un saint ni un homme de bien qui parle au psaume xvii, où il est dit: Je persécute mes ennemis, je les poursuivrai, et les atteindrai, et ne leur donnerai point de relâche que je ne les aie défaits (S. Aug., *ibid.*, n. 11). J'accorde à M. Bayle que David ne parle ici que d'exploits guerriers, et d'une victoire remportée par le peuple de Dieu sur ses ennemis. Je conviens que l'application qu'en fait saint Augustin est fautive, qu'il n'y a personne qui ne s'en moque et ne murmure de voir l'Écriture si peu judicieusement appliquée; pourvu toutefois que les donatistes aient été de vrais tolérants. Mais s'ils donnaient les exils, les emprisonnements et les autres châtimens en tant qu'ordonnés ou procurés, comme la marque et la devise du mauvais parti, en tant que soufferts, comme la marque et la devise du bon parti, ainsi que, par exemple, nous voyons faire aujourd'hui pour surprendre la faveur de la multitude, qui est ennemie des voies de fait, et que la compassion rend crédule sur l'injustice de ceux qui font souffrir, et l'innocence de ceux qui souffrent, saint Augustin ne pouvait mieux choisir ni appliquer le passage de l'Écriture, et il n'y a personne qui ne se moque de la critique du commentateur.

C'est la généralité de ces marques et de ces devises: *Voilà des gens persécutés, voilà des persécuteurs*, qui impose, et c'est cette généralité qui est absurde: elle représente toute punition et toute guerre comme odieuse, toute indulgence et toute paix comme aimable. Quoi de plus propre à en faire sentir la fausseté et l'illusion que l'exemple de David, qui persécute les ennemis du peuple de Dieu?

La description qu'il ajoute ensuite saint Augustin de la fureur des donatistes et des brigandages qu'ils avaient exercés contre les catholiques met en évidence leur fourberie; après quoi le saint continue ainsi: *L'Église étant donc réduite à ces extrémités, comment peut-on prétendre qu'il fallait tout souffrir plutôt que d'implorer le secours que Dieu nous a procuré par les empereurs chrétiens? et par où aurions-nous pu nous excuser envers Dieu d'une telle négligence* (S. Aug., *ibid.*, cap. 4, n. 18)?

M. Bayle dit que c'est là une réitération du sophisme (*ignoratio elenchi*); c'est aussi une nouvelle occasion qu'il saisit de faire parade des termes de logique, et de confirmer l'embrouillement par lequel, dès l'entrée de la troisième partie de son Commentaire philosophique, il a tâché de déguiser le véritable état de la question entre les donatistes et saint Augustin. Ce Père veut dire que les violences des donatistes ont été la cause qui déterminait l'empereur Honorius à leur faire subir les peines qu'ils méritaient d'ailleurs par le crime d'hérésie, et non pas que ces violences étaient l'unique sujet pour lequel ils méritaient d'être punis. Où est donc l'*ignoratio elenchi*? Est-ce M. Bayle ou saint Augustin qui donne le change si peu finement pour d'hab. les lecteurs?

A quoi revient la surprise du commentateur de ne voir pas les grands chemins et les places pleines de gibets et de bûchers pour le supplice des circoncelions, qui avaient mis tout à feu et à sang dans le pays catholique, et de voir au contraire des exils, des confiscations et mille autres peines sur ceux d'entre les donatistes qui étaient honnêtes gens, c'est-à-dire tranquilles et pacifiques? Les meurtriers et les incendiaires ne peuvent-ils pas avoir échappé et s'être mis en sûreté? Ne peuvent-ils pas avoir été punis à part, ou avoir obtenu grâce par une pénitence et une conversion sincère? Enfin, l'exagération des brigandages et

et des cruautés exercées par les donatistes, de laquelle on e rendra suspect saint Augustin, et qui est si in ligne de son caractère, a-t-elle d'autre fondement que la malignité du commentateur ?

XXV.

Cependant peu s'en faut qu'il n'approuve ce passage : *Autre est le service que les rois rendent à Dieu comme hommes, et autre celui qu'ils lui rendent comme rois. En tant qu'hommes, ils le servent en vivant en vrais fidèles, mais en tant que rois, ils ne le servent qu'en établissant et en faisant observer avec fermeté des lois justes, qui vont à faire faire le bien et empêcher le mal* (S. Aug., *ibid.*, cap. 5, n. 19). M. Bayle ne trouve rien à redire à ces paroles, sinon que par lois justes saint Augustin entend les lois qui favorisent son parti, et par le bien il entend ce qui est conforme à ses idées, comme par le mal il entend ce qui y est contraire.

Le saint docteur aurait tort en effet si, dans ces deux lettres et dans plusieurs autres de ses ouvrages, il ne montrait pas fort au long et avec la dernière évidence que les donatistes étaient un parti de rebelles, qui s'était élevé dans le sein de l'Église, s'il ne faisait pas voir plus clairement que le jour et la fausseté de leurs dogmes et la nullité de leurs défenses. Leur cause était si misérable, que M. Bayle n'a écrit nulle part en faveur de leur schisme et de leur hérésie.

Cela ne suffit pas, selon notre critique, et saint Augustin devait convenir d'un principe commun pour la définition de lois justes. Avec qui? Avec les donatistes? Non pas, mais avec les tolérants de nos jours, faute de quoi il ne dit rien qui soit capable d'éclairer l'esprit. Mais saint Augustin ne croyait pas que, pour parler sensément et avec netteté contre les hérétiques de son siècle, il dût être prophète, et prendre langue d'un Bayle futur, empoisonneur infatigable des esprits, qui, pour avoir dressé tous les pièges imaginables à la foi, se flatte d'avoir réduit la religion en problème, et d'avoir insinué un pyrrhonisme général sur les rapports de l'homme à Dieu, en fournissant aux plus ignorants et aux plus sales libertins de quoi faire les raisonneurs et les savants.

XXVI.

Jusqu'ici M. Bayle a combattu saint Augustin avec un air de hauteur et de mépris qui n'est pas supportable : il rabat quelque chose de sa présomptueuse suffisance, et bai-se tant soit peu le ton à la rencontre de ces paroles : *Ne faudrait il pas avoir perdu le sens pour dire aux princes : Ne vous mettez pas en peine si l'on a l'ique ou si l'on révere dans votre royaume l'Église de celui que vous adorez? Quoi! ils auront soin de faire vivre les hommes selon les lois de l'honnêteté et de la pudeur, sans que personne leur ose dire que cela ne les regarde pas, et on osera dire que ce n'est pas à eux à prendre connaissance si dans leurs États on suit les lois de la véritable religion, ou si l'on s'abandonne à l'impie et au sacrilège? Car si, dès là que Dieu a donné à l'homme le libre arbitre, le sacrilège lui doit être permis, pourquoi punira-t-on l'adultère? L'âme qui viole la fidélité qu'elle doit à son Dieu est elle donc moins criminelle que la femme qui viole celle qu'elle doit à son mari? Et quoiqu'on puisse moins sévèrement les hommes des péchés qu'ils commettent par ignorance contre la religion, faut-il pour cela la leur laisser renverser impunément* (S. Aug., *ibid.*, cap. 5, n. 20)? Tout ce discours de saint Augustin tend à prouver l'obligation et non pas simplement le droit qu'ont les princes séculiers d'user de leur autorité pour soumettre les hérétiques au joug de l'obéissance qu'ils doivent à l'Église. Peut-on en douter, si l'on se donne la peine de rapprocher ces paroles de celles qui contiennent l'objection à laquelle saint Augustin répond ici, et qui est exprimée

A de la sorte : *Quot enim dicunt (Donatista) qui contra suas impietates legis JUSTAS statui nolunt, non petisse a regibus terra apostolorum talia* (S. Aug., *ibid.*, n. 19)?

Est-ce ainsi que saint Augustin s'émoussait si les donatistes avaient prétendu qu'en supposant qu'ils eussent tort et qu'ils fussent de vrais hérétiques, on ne pouvait point appeler justes les lois qui condamnaient leurs impiétés? Au lieu de dire qu'ils ne voulaient point qu'on réprimât par de justes lois leurs impiétés, n'aurait-il point fait entendre nettement qu'ils taxaient d'injustice toute loi qui décerne des peines contre quelque impiété que ce fût? C'est le sentiment de M. Bayle : il impute fausement aux donatistes de soutenir la même thèse, et voilà le principe de son perpétuel égarement. Mais que pensez-vous de cet endroit? *Ceci est fort spécieux*, dit-il, *et mérite qu'on y satisfasse avec exactitude. Voyons comme il s'y prend.*

1. *J'avoue à saint Augustin, continue-t-il, qu'il faudrait avoir perdu le sens pour trouver mauvais que les princes se mettent en peine si l'on attaque ou si l'on révere dans leur royaume l'Église de Dieu qu'ils adorent. Mais de quelle sorte doivent-ils s'en mettre en peine? C'est que si leur religion est attaquée par les armes, ils doivent la soutenir par les armes; si elle est attaquée par des livres et des sermons, ils la doivent soutenir par ces mêmes instruments.*

En effet, Louis XIV eût fait un beau chef-d'œuvre si, au lieu de révoquer l'édit de Nantes, il eût souffert que dans des écrits et des discours publics on enseignât librement partout son royaume, non-seulement le luthéranisme et le calvinisme, mais le socinianisme, le mahométisme et l'athéisme; et s'il eût été contenté de faire réfuter ces diverses erreurs par des écrits et des discours publics. N'eût-il pas été obligé à faire quelque chose de plus, savoir, à mettre tous ses sujets de l'un et de l'autre sexe en état d'être convaincus et touchés par les bonnes raisons, plutôt que trompés et séduits par les sophismes, les tours captieux et les autres illusions du discours que le commentateur connaît trop bien? Et par conséquent ce prince n'eût-il pas dû faire apprendre aux porteurs d'eau comme aux gens de qualité l'*ignoratia elenchi*, le *petitio principii*, ce que c'est qu'argumenter a dicto simpliciter ad dictum secundum quid? N'eût-il pas dû rendre les marchands et les paysans, les dames et les servantes, plus habiles dans l'art de raisonner que saint Augustin, qui, faute d'être assez bon logicien, donne à chaque pas dans le faux, ainsi que M. Bayle prétend le faire voir? Enfin, Louis XIV n'eût-il pas été chargé de donner à tout le monde de l'esprit, de la science et un goût sûr pour la vérité, afin que chacun fût capable de juger de quel côté elle se rait?

Car, par exemple, mille gens, même de ceux qui se piquent le plus d'être éclairés, ne se sont peut-être pas aperçus que M. Bayle montre que les souverains ne doivent nullement se mettre en peine si l'on attaque ou si l'on révere dans leur royaume l'Église de Dieu qu'ils adorent, au même temps qu'il fait mine d'expliquer comment ils doivent s'en mettre en peine.

En lisant ces paroles du commentateur : *Les princes se doivent contenter de faire éclaircir les disputes et de convaincre, s'il y a moyen, par de bonnes raisons ceux qui errent, que de personnes n'auront pas conçu qu'il se moque!* Cependant, dire que les princes doivent se mettre en peine si l'on attaque et si l'on révere l'Église de Dieu, et pour défendre, pour faire révéler l'Église de Dieu, laisser uniquement au pouvoir des princes le soin de faire éclaircir les disputes et de convaincre par de bonnes raisons ceux qui errent, après avoir déclaré plus d'une fois que ce moyen est impossible et chimérique, n'est-ce pas se moquer? Or, c'est ce que fait M. Bayle? *La discussion du fond des controverses*, dit-il, *épusera la vie de Mahusalem pour le moindre article. Il parle*

donc contre lui-même, il prononce sa propre condamnation, quand il avoue qu'il *faudrait avoir perdu le sens pour trouver mauvais que les princes se mettent en peine si l'on attaque ou si l'on révere l'Eglise du Dieu qu'ils adorent*? Rien moins; car M. Bayle ne trouve pas mauvais que les princes se flattent de vivre beaucoup plus que Mathusalem, et un homme qui enveloppe sa pensée avec tant d'art n'a point perdu le sens, mais il en fait un si pernicieux abus, qu'il se soit à souhaiter qu'il n'eût jamais joui de l'usage de la raison.

2. Cette objection: Un prince souffrira-t-il qu'on vomisse des blasphèmes, qu'on commette des sacrilèges et des impiétés librement et impunément? Cette objection, dis-je, n'embarrasse pas M. Bayle, car il décide qu'il faut définir ces choses par des principes communs, ou plutôt il veut que, dans un procès intenté pour de pareils crimes, les accusateurs et les juges ne reconnaissent pour blasphèmes, sacrilèges et impiétés, que ce qui est tel dans la créance et les principes de l'accusé. Les athées lui diront grand merci de bon cœur. Qu'ils méditent à leur aise de Dieu et de ses saints, qu'ils commettent les plus énormes profanations, le commentateur va forcer l'univers à convenir que non-seulement ils ne sont point blasphémateurs, sacrilèges et impies, mais qu'il y a une contradiction manifeste à les tenir coupables de ces crimes. Ce sont ses meilleurs amis, il a beaucoup travaillé à les mettre en honneur, et il insinue ici que leur bonne renommée doit être sans difficulté le dogme universel de toutes les religions et même du christianisme.

Comment à cette occasion n'a-t-il point assuré que saint Louis, quand il ordonna que tous les blasphémateurs eussent la langue percée, avait commis une grande injustice, en n'exceptant point ceux qui se déclareraient athées?

M. Bayle prouve ce qu'il vient d'avancer par l'application qu'il fait une seconde fois d'une pensée de M. Bessuet, évêque de Meaux, qui infère de la supposition des protestants, touchant la faillibilité de l'Eglise, que le christianisme serait la plus faible de toutes les sociétés du monde, la plus exposée à d'irréconciliables divisions, la plus abandonnée aux novateurs et aux factieux. On est contraint d'admettre une semblable et encore plus horrible conséquence, selon M. Bayle, si chaque secte du christianisme s'empara du droit de définir le blasphème, le sacrilège et l'impiété; car au lieu de se supporter en paix mutuellement, elles se feront une guerre sanglante les unes aux autres. Mais avec quelle apparence de raison chaque secte du christianisme s'emparerait-elle du droit de définir le blasphème, le sacrilège et l'impiété? De la pensée de M. de Meaux, qui est évidente, ne conclut-on pas aussi avec évidence que la vraie Eglise doit être infaillible, et par conséquent que l'Eglise Romaine, qui seule se dit infaillible, est la vraie Eglise; d'où il s'ensuit encore que toutes les sectes étant sorties de l'Eglise romaine, qui les a toutes anathématisées dès leur origine avec une autorité infaillible, cette Eglise seule a droit de définir le blasphème, le sacrilège et l'impiété?

J'aurais été curieux de savoir au vrai le sentiment de M. Bayle sur la punition des vaudois et des anabaptistes, qui furent condamnés au dernier supplice pour avoir soulevé les peuples contre les magistrats et les princes. Qu'on ne me dise pas que son sentiment sur ce point n'est nullement douteux; car si d'un côté il opine à faire le procès suivant toute la rigueur des lois aux hérétiques séditionnaires qui causent du trouble et du désordre dans les Etats, de l'autre côté il prétend qu'on respecte dans les consciences les plus erronées et les plus corrompues la fausse crainte de déplaire à Dieu. Il semble donc qu'il aurait autorisé les vaudois et les anabaptistes à exiger qu'on définît par des principes communs, non-seulement le blasphème, le sacrilège et l'impiété, mais

A encore la sédition et la révolte, et qu'il aurait obligé les accusateurs et les juges à ne reconnaître pour sédition et pour révolte que ce qui serait tel dans les principes et la créance des accusés. Pourquoi, dans la confiance d'un calviniste ou d'un socinien, la fausse crainte de déplaire à Dieu en adorant l'eucharistie, ou en adorant Jésus-Christ, serait-elle plus respectable que la fausse crainte de déplaire à Dieu en renonçant à la liberté évangélique dans la conscience d'un vaudois et d'un anabaptiste? Pourquoi l'intérêt du culte légitime de Dieu ne prévaudrait-il pas, et l'intérêt du repos et de la tranquillité des Etats prévaudrait-il sur le respect qu'on prétend être dû à une fausse crainte de déplaire à Dieu?

3. *C'est à bon droit, dit M. Bayle, que les princes doivent faire observer par peines et par châtimens les lois de l'honnêteté et de la pudeur, parce que tous leurs sujets avouent que ces lois sont justes, et qu'ainsi ils ne les sauraient enfreindre que malicieusement, volontairement, et croyant que cela déplaît à Dieu, etc. Voilà, voilà, ajoute-t-il, la grande et capitale raison qui met de la différence entre les actions civiles et les actions religieuses.* Ce ton triomphant me donne de la défiance. Ai-je bien compris la pensée de M. Bayle? Les princes doivent-ils se faire observer les lois de l'honnêteté et de la pudeur, dans la supposition seulement que tous leurs sujets estiment ces lois justes. Ce qu'il dit ne revient-il pas à cela? Mais ne faut-il pas plutôt s'écrier: *Voilà, voilà* une doctrine infâme? Quoi! les princes doivent faire observer les lois de l'honnêteté et de la pudeur, pourvu néanmoins qu'aucun de leurs sujets ne soit entêté de l'hérésie et des adamites et des picards, ou ne soit persuadé que les lois de l'honnêteté et de la pudeur sont injustes par les arguments que propose M. Bayle en faveur des cyniques, et par lesquels il se vante honteusement de mettre à bout la raison humaine, pourvu encore que plusieurs de ceux qui, comme M. Bayle, ont rayé du code de la loi naturelle le chapitre des devoirs envers Dieu, n'aient pas conséquemment tiré du chapitre des devoirs envers soi-même l'article de l'honnêteté et de la pudeur? Je prends à témoin tous les lecteurs du Dictionnaire critique et historique si je ne suis pas ici un commentateur plus futile de M. Bayle, que lui-même ne l'est de saint Augustin.

4. M. Bayle continue: *La réponse est à présent fort aisée à la comparaison du sacrilège et de l'adultère.* Tel est le précis de cette réponse: On ne trouve rien dans l'âme d'un homme accusé d'adultère à quoi l'on doive du respect, et qui empêche qu'on ne le tienne coupable d'une mauvaise action; au lieu que dans l'âme d'un homme accusé d'hérésie on trouve un motif digne de respect, savoir la crainte de déplaire à Dieu, laquelle empêche qu'on ne le tienne coupable de sacrilège. De sorte que si l'adultère avait pour principe l'hérésie, comme dans les gnostiques, les manichéens, les molinosistes, ce ne serait plus un crime, et on ne pourrait le punir sans injustice, parce qu'alors l'accusé ne conviendrait pas que l'adultère est une mauvaise action. M. Bayle laisse à ses lecteurs le soin de déduire formellement cette conséquence, à laquelle conduit nécessairement l'abominable respect qu'il veut qu'on ait pour la fausse crainte de déplaire à Dieu, que se forme une conscience erronée et corrompue. L'hérésie aurait donc le privilège de rendre respectables l'impureté et la prostitution? Et de là quel empressement dans toutes les personnes sans pudeur à devenir hérétiques, afin de s'attacher du respect au lieu des châtimens qu'elles méritent.

5. La comparaison que fait saint Augustin d'une âme héritique avec une femme qui vole la fidélité qu'elle doit à son mari déplaît fort à M. Bayle; et à ce sujet il traite fort mal le saint docteur. Je ne puis assez m'en étonner: car ce Père a si bien vu en quoi sa comparaison était défectueuse, qu'il a prévenu la critique du commentateur en reconnaissant dans l'hérétique une sorte d'ignorance qui diminue le crime

de son infidélité. Il n'est pas bien à M. Bayle de ne faire aucune mention de la remarque de saint Augustin, et de tourner cette remarque en reproche contre le saint; mais on aurait conçu par là que la censure n'est pas solie.

Car la réponse du commentateur consiste à faire une autre comparaison d'une âme hérétique avec une honnête femme qui reçoit un imposteur à la place de son mari, parce qu'il en a la ressemblance. Saint Augustin aurait dit à M. Bayle: Vous n'êtes point content de ma comparaison, ni moi de la vôtre; cependant la mienne ne fait que clocher un peu, et j'en ai averti; mais la vôtre est évidemment fautive, et vous n'y prenez pas garde. Afin de vous en faire apercevoir, reformons-les toutes deux et arrêtons-nous à une troisième comparaison de l'âme hérétique avec une femme qui se laisse volontairement tromper par la ressemblance d'un imposteur avec son mari, et ne craint rien tant que d'y regarder de trop près.

Ce qui sépare en ceci M. Bayle de saint Augustin, c'est que le premier suppose partout dans les hérétiques et les catholiques une égale droiture et une égale persuasion de la bonté de leur cause, au lieu que saint Augustin n'a jamais imaginé cela possible. Ils sont tous deux bien loin de compte. Au reste, le commentateur se plaint ici mal à propos que ses semblables soient pris par le saint docteur pour des grues. Car certainement saint Augustin n'a jamais pris les hérétiques pour des grues que lorsqu'il en a trouvé de bonne foi. Ne trouvons-nous pas au moins des preuves de la sincérité et de la candeur de M. Bayle dans sa remarque sur le texte qui suit?

XXVII.

*Nous convenons que les enfants qui se mènent par douceur et par amour valent beaucoup mieux que les autres; mais ils ne sont pas le plus grand nombre. Il y en a sans comparaison davantage dont il n'y a que la crainte qui puisse venir à bout.... Aussi voyons-nous dans l'Écriture.... que le mauvais serviteur ne se ramène point.... par des paroles et des remontrances, etc. (Proc. xxix, 19), ce qui suppose qu'il faut y employer quelque chose de plus fort. En un autre endroit elle marque qu'il faut avoir recours aux coups, non-seulement contre les mauvais serviteurs, mais contre les enfants indociles. Il est vrai, dit-elle, que les coups que vous leur donnez font souffrir leurs corps, mais vous délivrez leur âme de la mort. Et ailleurs: Celui qui épargne les verges n'a que de la haine pour son fils (Prov. xv, 14; S. August., loc. cit., cap. 6, n. 21). La citation emphatique de ces paroles du poète: *Pergis pugnantia secum frontibus adversis opponere*, une pitié fade sur ce que saint Augustin est malheureux en comparaisons, ce sont là des traits affectés que le commentateur emploie pour cacher une insigne mauvaise foi. Ils ébrouissent d'abord le lecteur et le déterminent à ne réfléchir que sur l'éducation des enfants, dont tout le fruit est d'apprendre à lire et à écrire et les premiers éléments des sciences, à se polir et à se former selon le monde.*

Mais qu'il me soit permis de parler le langage de M. Bayle. *Nous prend-il pour des grues, de nous mettre sous les yeux un passage de l'Écriture auquel il se flatte que nous ne ferons pas attention? Ce passage, et par conséquent saint Augustin qui le cite, considère une éducation dont le fruit est la bonne vie et le salut. Le Saint-Esprit déclare que les coups qu'un père donne à ses enfants délivrent leur âme de la mort, et saint Augustin en conclut que les coups dont une main paternelle frappe les hérétiques sont aussi très-propres à délivrer leur âme de la mort. Je ne vois pas dans le texte sacré que les menaces et les châtements sont nécessaires aux enfants indociles, parce qu'on a besoin précisément de leurs actions et qu'on a que faire de leurs opinions, et qu'il importe*

A peu que ces actions soient conformes à leurs opinions, pourvu qu'elles se fassent, comme le prétend M. Bayle; mais je vois au contraire que le but des menaces et des châtements dont le Sage fait mention, est de réduire les enfants à se gêner, de manière qu'ils se trouvent disposés à prendre de bons sentiments, suivant lesquels ils régissent leurs démarches et mènent une vie irréprochable.

Il fallait disputer au Sage ce fait, que la punition contribue de la sorte aux bonnes mœurs des enfants et à la sanctification de leur vie, et non pas avoir le front de dissimuler le sens manifeste du texte que l'on nous présente, pour dire: *Il n'en est pas de même de la conversion des hérétiques: Pergis pugnantia secum frontibus adversis opponere; saint Augustin est malheureux en comparaisons.*

XXVIII.

La mauvaise foi se trouve avec un peu plus d'adresse dans la réponse de M. Bayle aux paroles suivantes: *Jésus-Christ même a fait violence à saint Paul pour le forcer à croire. Que ces gens-là ne disent donc plus comme ils font: Il est libre à chacun de croire et de ne pas croire (S. August., ibid., n. 22).* Dans le dernier article, M. Bayle a rapporté et traduit bonnement le passage des Proverbes qui nous a servi à découvrir sa grossière dissimulation; ici il surprime des paroles de saint Augustin, qui font toucher au doigt la honte et la basse tromperie que le commentateur a imaginée pour réitérer une censure dont il se sait bon gré et que j'ai déjà détruite. C'est pourquoi je suppose qu'il répond fort bien à cet argument: *Jésus-Christ a fait violence à saint Paul pour le forcer à croire: donc l'empereur Honorius a droit de faire violence aux donatistes pour les forcer à croire. Mais saint Augustin raisonne-t-il de la sorte?*

On le croirait, à ne considérer que ses paroles qui sont rapportées par M. Bayle. Le saint docteur paraît satisfaire à cette objection des donatistes: *Il est libre à chacun de croire ou de ne croire pas.* Mais les donatistes ajoutaient: *A qui est-ce que Jésus-Christ a fait violence? Envers qui a-t-il usé de contrainte? Cui Christus vim in mit? Quem cogit? Saint Augustin leur ferme la bouche en répondant: Il a fait violence à saint Paul; il a usé de contrainte envers saint Paul.*

Les donatistes n'étaient point si délicats ni si fins que M. Bayle; ils étaient prêts de convenir que si Jésus-Christ avait forcé quelqu'un à croire, ils n'auraient pas lieu de se plaindre que l'empereur Honorius les y forçât aussi. Il ne s'agit point de savoir si les donatistes avaient tort ou non de se livrer aux entraves où saint Augustin les met par ces paroles: *Jésus-Christ a forcé saint Paul*; je demande si, conséquemment à la question des donatistes, *Jésus-Christ a-t-il forcé quelqu'un? on peut se figurer que ces paroles, Jésus-Christ a forcé saint Paul*, contiennent un sophisme? L'honnête homme que M. Bayle! Une réticence la plus indigne est tout le fondement qu'il a de tenir cet insolent discours: *La patience échappe à la vérité, quand, après avoir trouvé tant de sophismes, on en trouve encore d'autres, etc.*

Quelle est ma surprise! C'est encore M. Dubois qui est le premier coupable de la réticence dont je me plains. Le savant M. Bayle n'a-t-il donc lu les lettres de saint Augustin que dans M. Dubois? Qui! quand le commentateur a pris la résolution effrontée de traiter le saint docteur comme le dernier des hommes en le réfutant, il n'a pas jeté une seule fois les yeux sur l'original latin? Le traducteur et le commentateur avaient-ils un intérêt commun à corrompre le texte de saint Augustin, l'un par amour et l'autre par haine? C'est, je l'avoue, une énigme pour moi, et, je pense, pour tout le monde.

XXIX.

Cette objection ou cette question des donatistes:

*A qui Jésus-Christ a-t-il fait violence? Euxers qui a-t-il usé de contrainte? n'était point pour attaquer le droit de contraindre, mais l'usage de ce droit, qu'ils prétendaient être contraire à la douceur et à la charité évangélique. Car les donatistes rappelaient saint Augustin à ce qu'a fait Jésus-Christ, en tant que le Sauveur est incontestablement le modèle, non pas des droits que peuvent s'attribuer les hommes, mais des vertus qu'ils doivent pratiquer. Il n'est donc pas si aisé que le dit M. Bayle de satisfaire à cette demande de saint Augustin : Pourquoi l'Eglise n'emploierait-elle pas la force pour faire rentrer dans son sein les enfants qu'elle a perdus, puisque ces malheureux enfants ne croiraient pas de l'employer pour faire périr les autres (S. August., *ibid.*, n. 25)?*

A cela M. Bayle répond : *Il ne faut point pêcher par exemple. Il est vrai, mais la conduite des enfants de ténébreux dans le mal qu'ils commettent est proposée par Jésus-Christ même pour exemple de la conduite des enfants de lumière dans le bien qu'ils ont à pratiquer; et la pensée de saint Augustin est que l'Eglise emploie par charité la force pour procurer le salut des hérétiques, comme les hérétiques emploient par haine la force pour perdre les catholiques. Ce n'est pas une mère qui fait une sottise à l'imitation de sa fille (on reconnaît le style et le goût de M. Bayle), c'est plutôt une mère qui, après avoir été maltraitée par sa fille, à cause du soin qu'elle prenait de la contenir et de la ranger, trouve ensuite le moyen de la châtier, pour lui faire quitter son désordre et la ramener à son devoir. Qu'on juge maintenant lequel est malheureux en comparaisons, de saint Augustin ou de M. Bayle. En voici encore une autre du saint docteur.*

XXX.

*Si, par exemple, nous voyons deux hommes dans une maison que nous sussions prête à tomber, et que, quelque soin que nous prissions de les en avertir, ils ne voulussent pas nous croire et s'obstinassent à s'y tenir, n'y aurait-il pas de la cruauté à ne les en pas retirer par force (S. August., *ibid.*, cap. 8, n. 33)? C'est, dit M. Bayle, l'objection un peu changée du frénétique. Qu'on lise les textes dans saint Augustin, on reconnaît à que le changement est considérable, et que l'une et l'autre comparaison n'ont pas le même objet et ne tendent pas au même but. Le commentateur après cela se vante d'avoir donné à l'objection du frénétique une disparité invincible; il assure qu'il ne craint pas de voir jamais cette objection relevée de son renversement. Je suis trop persuadé de la pénétration de son esprit pour croire qu'il parle sincèrement. Il a renversé cette objection, c'est-à-dire il l'a fait disparaître aux yeux d'un lecteur peu attentif, comme les flots de la mer se brisent contre un rocher et le couvrent; je l'ai démontré ci-dessus.*

Mais il est important d'examiner ce que l'objection ou la comparaison dont il s'agit maintenant a de commun avec l'autre et ce qu'elle a de particulier. Sous prétexte d'abrégé cet endroit, M. Bayle l'a malicieusement altéré. Il a d'abord omis cette circonstance essentielle, qu'après avoir enlevé par force ces deux hommes, on était sûr de leur faire voir le péril si évident, que dès qu'ils seraient hors de la maison ils se garderaient bien d'y rentrer : *Quibus imminentem eam ruinam postea demonstraremus, ut redire amplius sub ejus periculum non auderent.* Il est clair que ces paroles, qui représentent et qui figurent la conversion sincère de l'hérétique, ne peuvent être supprimées sans altérer le sens et la force de l'objection; et que si M. Bayle les avait rapportées, il n'aurait pu répondre que *la contrainte et la traînerie dans l'Eglise est une démarche à fond perdu.*

Le moyen commode de donner des disparités irrévocables que de retrancher la partie de la comparaison qui exclut toute disparité! La comparaison du frénétique et celle-ci sont conformes en ce que d'un

et d'autre côté on fait du bien à des gens déraisonnables malgré eux, lequel pourtant n'est un bien solide que parce qu'à la fin ils y consentent et l'acceptent. L'application de ces deux comparaisons et la conversion de l'hérétique, laquelle commence par la contrainte et se consomme par un désabusement véritable, par un changement intérieur et de bonne foi. Tout cela n'est-il point clairement exprimé dans saint Augustin?

On se doute aisément que la comparaison, ou pour mieux dire, la parabole de la maison prête à tomber, a quelque chose de singulier. Un lecteur de M. Bayle qui n'est pas superficiel doit être en peine pourquoi deux hommes plutôt qu'un sont en danger d'être accablés sous les ruines de cette maison, et s'il a la curiosité de consulter le texte original, il est surpris de voir que cette comparaison tend uniquement à montrer qu'il ne faut pas rendre responsables les évêques catholiques ni les empereurs de la mort de quelques donatistes furieux, qui se sont défaits eux-mêmes à la première nouvelle des édits qui interdisaient leurs assemblées, leur ôtaient la possession des églises dont ils s'étaient emparés, et défendaient sous de graves peines la profession publique de leur hérésie.

Le génie de cette secte était sanguinaire et barbare, les chefs et les plus entêtés n'épargnaient ni la vie du prochain, fût-il catholique ou de leur parti, ni leur propre vie. Ils se faisaient un jeu de se jeter dans les précipices, dans les eaux, dans les flammes. A ceux-là saint Augustin oppose une multitude innombrable de peuples, auxquels la publication des édits a été salutaire, dont le retour sincère à l'unité n'a rien d'équivoque, parce qu'il est attesté par un zèle et une ferveur extraordinaires à assister aux saints offices, un vif empressement d'entendre la prédication des évêques catholiques, une joie naïve et sensible d'avoir ouvert les yeux à la vérité, des marques de repentir et de douleur de s'être laissés séduire, une humble confession de leurs excès passés, une détestation et une horreur des maîtres du mensonge qui leur avaient imposé.

Ces deux sortes de donatistes sont les deux hommes de la parabole de saint Augustin. Si l'un d'eux, continue-t-il, nous disait : *Dès que vous vous mettez en devoir de nous tirer d'ici, je me tuerai; et que l'autre, quoiqu'il résistât comme celui-ci et refusât de sortir de la maison, aimât mieux néanmoins s'en laisser tirer que de se tuer, quel parti aurions-nous à prendre?* etc. Voilà ce que M. Bayle veut qu'on prenne pour un argument sur lequel saint Augustin appuie le droit qu'on a de contraindre les hérétiques! Voilà ce qu'il appelle *une traînerie dans l'Eglise!* Il retranche ce que le consentement libre a de parti à la délivrance du péril et dans la figure et dans la chose figurée, pour leindre *une démarche à fond perdu.* Ne pouvant infirmer les preuves de fait que le saint docteur allègue, et qui rendent incontestable la conversion sincère d'une multitude prodigieuse de donatistes que la crainte des lois a fait rentrer en eux-mêmes et revenir de bonne foi à l'unité, non-seulement il n'en parle point, mais il donne à entendre que saint Augustin n'en parle pas lui-même. En récompense il daigne donner une sorte d'approbation à la pensée qui est convenue dans ce passage.

XXXI.

Quant à ce qu'ils disent que nous en voulons à leurs biens et que nous les leur enlevons, qu'ils se fassent catholiques, et nous consentons non-seulement qu'ils possèdent ce qu'ils appellent leurs biens, mais qu'ils entrent en part des nôtres. La passion les aveugle tellement, qu'ils ne prennent pas garde qu'ils se contredisent. Ils nous reprochent, comme quelques chose de fort odieux, que nous employons l'autorité des lois pour les faire rentrer par force dans notre communion; et serions-nous donc, si nous en voulions à leurs

biens (S. August., cap. 9, n. 35)? M. Bayle veut bien avouer que cela est dit fort spirituellement, à condition néanmoins qu'il croira que cela est faux. Mais quelle est sa raison de ne pas convenir que la contrainte dont on usait envers les donatistes, en exécution des rescrits d'Honorius, fût désintéressée? C'est que sous Louis XIV, en vertu de la révocation de l'édit de Nantes, on cherchait à s'enrichir des dépouilles des huguenots. Le raisonnement n'est-il pas concluant? Il l'est à la façon de tant d'autres qui composent la troisième partie du Commentaire philosophique, où M. Bayle, après avoir représenté le texte de saint Augustin, le laisse à quartier et décoiffe contre les convertisseurs de France. Ce sont des impertinents; donc saint Augustin n'a pas le sens commun: les ministres huguenots sont plus dignes de foi que les convertisseurs, donc les plaintes des donatistes étaient plus recevables que le témoignage de saint Augustin. Telle est l'analyse des raisonnements de notre commentateur. Qu'on les réduise à la forme syllogistique plus fidèlement qu'il n'a fait ceux de saint Augustin, on trouvera que les uns sont réjouissants par le ridicule, et que les autres, fondés sur la pure malignité et la fourberie, doivent exciter l'indignation; par exemple, celui qui a pour objet le texte suivant.

XXXII.

Ce ne sont pas les Chananéens qui s'élèveront au jour du jugement contre le peuple d'Israël, quoiqu'il les ait chassés de leur pays, et qu'il ait enlevé le fruit de leur travail; mais ce sera Naboth qui s'élèvera contre Achab, parce qu'Achab a enlevé le fruit du travail de Naboth. Et pourquoi l'un et non pas les autres? C'est que Naboth était juste et que les Chananéens étaient des impies (S. August., *ibid.*, cap. 9, n. 44). Cet endroit paraît remarquable à M. Bayle; ainsi il ne l'a pas lu négligemment et à la hâte. On y pose nettement ce principe, ajoute-t-il, que les hérétiques s'emparant du bien des catholiques font mal, et que les catholiques s'emparant du bien des hérétiques font une bonne action. Il ne faut que lire les cinq ou six lignes qui précèdent pour découvrir que ce principe posé nettement est une pure vision de M. Bayle, qui n'aperçoit que des impertinences dans saint Augustin, comme un homme qui a la jaunisse voit du jaune partout.

Le saint docteur veut persuader aux donatistes qu'ils feraient bien mieux de rentrer dans l'Eglise pour être justifiés, que de demeurer hors de l'Eglise pour la calomnier de ce qu'en punition de leur impiété l'empereur la met en possession de leurs dépouilles: *Ideo si corpus Christi tollit spolia impiorum, et corpori Christi thesaurizantur divitiæ impiorum, non debent impij foris remanere ut calumnientur, sed intrare potius ut justificentur* (S. August., *ibid.*, n. 44). La raison qu'apporte saint Augustin pour prouver cette thèse est que Jésus-Christ ne justifie que son corps mystique, qui est l'Eglise: *Non autem justificat nisi corpus suum quod est Ecclesia* (*Ibid.*). D'où il s'ensuit qu'il n'y a point de justes hors de l'Eglise, et que par conséquent les donatistes se flattent en vain d'être du nombre de ces justes qui, au jour du jugement, paraîtront la tête levée, et avec une grande confiance contre ceux qui les auront opprimés et qui auront enlevé le fruit de leurs travaux (Sap. v, 4). Tout ceci dans saint Augustin détermine le sens des paroles qui font le sujet du présent article. La justification ou la sainteté, qui ne se trouve que dans l'Eglise catholique, n'y est point proposée par saint Augustin comme un titre légitime d'envahir les biens des hérétiques, mais seulement comme un motif de rentrer dans le sein de l'Eglise catholique.

Il n'est pas besoin d'être à beaucoup près aussi pénétrant que M. Bayle pour comprendre cela; mais sans avoir toute sa méchanceté, peut-on feindre qu'en cet endroit saint Augustin attache le privilège

A d'impeccabilité à la profession de l'orthodoxie? Par quelle artificieuse adresse insinue-t-il dans l'esprit de ses lecteurs cette fautive accusation? Elle est évidemment l'effet d'une malignité étudiée; et, transporté, si on l'en croit, d'un excès de zèle pour les intérêts de la vérité et de la bonne morale, il ne se possède pas. Vaine déclamation! C'est, j'en répons, d'un très-grand sang-froid qu'il a conçu et écrit ces paroles: *Je ne sais plus où j'en suis*. Il garde la vraisemblance, l'affectation d'étonnement et de trouble continue, et elle assaisonne encore les remarques qu'il fait sur ces autres paroles, qu'il a tirées de la lettre à Emeritus.

XXXIII.

Quand les puissances temporelles appesantissent leurs mains sur les schismatiques, c'est parce qu'elles regardent leur séparation comme un mal, selon cette règle de l'Apôtre: *Qui résiste aux puissances résiste à l'ordre de Dieu, et ceux qui leur résistent attirent eux-mêmes la condamnation sur eux*, etc. Toute la question se réduit donc à voir si le schisme n'est pas un mal, et si vous n'avez pas fait le schisme. Car si cela est, ce n'est pas pour un bien mais pour un mal que vous résistez aux puissances.... (S. Aug., ep. 87, alias 161, ad Emeritum, n. 7). Mais, direz-vous, on ne doit pas persécuter même les mauvais chrétiens? Quand cela serait, pourrait-on se défendre par là contre les puissances établies de Dieu pour la punition des méchants? Pouvons-nous effacer ce qu'en dit saint Paul dans l'endroit que je viens de rapporter (*Ib. d.*, n. 8)? M. Bayle ne saurait comprendre à quoi songent saint Augustin quand il cita: si mal l'Ecriture; et moi, qui vais démontrer que saint Augustin ne l'a jamais citée si à propos, je comprends parfaitement à quoi songe M. Bayle quand il hasarde tant d'impostures contre ce saint: c'est à déployer le talent qu'il croit avoir de duper le public par ses audacieuses supercheries.

Ecoutez-le: saint Augustin attribue à saint Paul une fausseté qui condamne de rébellion à Dieu et de méchanceté punissable tous les confesseurs et tous les martyrs. Dans tous ces textes des Epîtres de saint Paul que décrit saint Augustin, *Celui qui résiste à la puissance*, etc., l'Apôtre excepte, dit le commentateur, tous les cas où l'on est persuadé que Dieu ordonne le contraire de ce que les princes ordonnent. Il aurait dit, non pas simplement, où l'on est persuadé, mais où l'on est légitimement persuadé, si il ne favorisait pas de tout son cœur le pyrrhonisme sur la religion, s'il n'était pas le docteur des impies de nos jours, qui mettent de niveau le paganisme, le mahométisme et le christianisme, l'Eglise catholique et toutes les hérésies. Saint Augustin n'était pas de son avis; il était intimement convaincu que trouver évidemment croyable ce qu'enseigne l'Eglise catholique et la connaître, trouver évidemment faux ce qu'enseignent toutes les autres religions et les connaître, est la même chose.

Mais il faut que je m'avise ici de m'étonner à l'exemple de M. Bayle, et de ne savoir plus où j'en suis, non parce que le commentateur prend encore ici M. Dubois pour saint Augustin, cela n'est plus étonnant, mais parce qu'il fait, s'il m'est permis de m'exprimer ainsi, un vacarme effroyable à ce sujet. Voici de quoi il s'agit.

Cette phrase latine de saint Augustin: *Nam et terrenæ potestates, cum schismaticos persequuntur, ea regula se defendunt, qua dicit Apostolus, Qui potestati resistit, etc.*; ces paroles, dis-je, doivent, ce me semble, être rendues en français de cette manière: Quand les puissances temporelles appesantissent leurs mains sur les schismatiques, elles justifient leur conduite par cette règle de l'Apôtre: *Qui résiste aux puissances*, etc. M. Dubois substitue à la signification de ces mots, *ea regula se defendunt*, un autre sens, qui est que les puissances regardent la séparation

des schismatiques comme un mal selon la règle établie par saint l'anl, etc. Là-dessus M. Bayle triomphe ; il met en forme le raisonnement prétendu de saint Augustin, il y donne une rétorsion en la personne d'un évêque arien, qui démontre très-bien par un pareil raisonnement la justice des persécutions que les catholiques ont souffertes de la part des empereurs Constantius et Valens, et tout le grand éclat que fait M. Bayle pour pousser à bout le saint docteur est fondé sur des paroles qui sont du seul cru de M. Dubois et étrangères au texte et au sens du saint docteur. Pour répondre, dit-il, au syllogisme de l'évêque arien, il faudra nier que, parce qu'un empereur regarde une chose comme un mal, il soit en droit de la punir. Hé! qui doute que saint Augustin ne nie aisément une mauvaise proposition qui lui est faussement attribuée par son traducteur? Mais en niant cela, ajoute-t-il, on met dans un tel désordre saint Augustin, etc. Il n'y a que faire de mettre en désordre le saint Augustin français, il y est depuis qu'il a été composé ; pour le latin, il ne recevra aucune atteinte. Il faut, continue-t-il, que saint Augustin change sa proposition. Il y en a bien d'autres à changer dans le saint Augustin français ; mais la proposition dont il s'agit n'aura point changée dans le latin, elle n'y fut jamais.

Le commentateur, après avoir lutté contre M. Dubois sous le nom de saint Augustin, revient à la vraie pensée du saint docteur (ce n'était pas la peine de lui en attribuer une autre), et il lui reproche de supposer ce qui est en question, savoir, que les donatistes sont véritablement schismatiques. Ne l'avait-il pas démontré mille et mille fois? Après tant de conférences et de disputes, tant de lettres et d'ouvrages considérables où la matière avait été épuisée, que manquait-il à leur instruction et à leur conviction? Mais M. Bayle assure que si on eût allégué d'assez fortes preuves, ils se seraient réunis au gros de l'arbre de bon gré. Il n'a pas lieu de se faire plutôt leur garant que de tous ceux généralement qui errent sur quelque dogme de la foi, des mahométans mêmes, des idolâtres, des athées. C'est pourquoi, comme on sait par expérience qu'il n'y a point d'errants qui ne tiennent souvent bien contre tout ce qu'on peut leur dire pour les déromper, voilà la cause de Dieu et de l'Église de Jésus-Christ qui, selon M. Bayle, est déstituée d'assez fortes raisons pour établir le moindre des dogmes orthodoxes. Sur ce principe, lorsqu'après une dispute de religion, quelle qu'en soit la matière, chaque parti persiste à soutenir son sentiment, le commentateur conclut qu'on ne doit inquiéter personne. Tel est le critique et l'adversaire de saint Augustin.

Sa réputation de grand, de profond et de bel esprit est universellement établie. Il a donc mauvaise grâce de faire si souvent semblant d'avoir la conception difficile et dure. Je ne comprends rien, dit-il, à ce que dit saint Augustin, que, quand même on ne devrait pas persécuter les mauvais chrétiens, on ne pourrait se défendre par là contre les puissances établies de Dieu pour la punition des méchants. En vérité, dans quelques siècles d'ici, ce sera un grand problème si le savant et fameux M. Bayle est l'auteur du Commentaire philosophique. D'un côté, les preuves qu'en apportent l'auteur de sa Vie et l'éditeur du recueil de ses divers ouvrages paraîtront démonstratives ; d'un autre côté aussi, la lecture du Commentaire philosophique persuadera aux critiques que l'auteur ne savait pas le latin ; car, ne pouvant comprendre la pensée de saint Augustin dans la traduction française de ses lettres, il était comme forcé de consulter le texte latin, s'il avait été en état de l'entendre par lui-même. A la première vue son embarras aurait cessé, il aurait réformé la misérable traduction de M. Dubois.

Saint Augustin s'objecte qu'il n'est pas permis aux chrétiens de persécuter les méchants, et non pas qu'on ne doit pas persécuter même les mauvais chré-

tiens, comme M. Dubois le lui fait dire : *At enim et malos Christianos non licet persequi*. C'est la difficulté commune qu'on propose dans l'école, et qu'on tire du précepte par lequel il est défendu de rendre le mal pour le mal, comme si ce précepte était contraire à l'autorité publique qui punit les méchants ; et saint Augustin répond qu'on ne peut pas se défendre par là contre les puissances établies de Dieu pour la punition des méchants, parce que le précepte de ne rendre point le mal pour le mal ne regarde pas la conduite des princes et des magistrats, lorsqu'ils agissent en tant que ministres de Dieu pour la punition des méchants.

L'esprit de critique, qui a souffert tant d'échecs dans M. Bayle lorsqu'il composait son Commentaire philosophique, semble vouloir reparaitre. Il nous communique sa découverte touchant la source où M. Bossuet a puisé la demande qu'il fait à un de ses diocésains, en quel endroit de l'Écriture les hérétiques et les schismatiques sont exceptés du nombre de ces malfaiteurs contre lesquels saint Paul même a armé les princes? Je n'aurais pourtant jamais pensé qu'un homme du caractère de M. Bossuet, qui avait tant lu l'Écriture, eût besoin d'apprendre ailleurs ce qui y est ou ce qui n'y est point. Quoi qu'il en soit, M. Bayle prétend d'abord qu'il n'était pas nécessaire d'excepter les hérétiques du nombre de ces malfaiteurs ; sans doute parce qu'à son avis c'est une vérité connue et avouée de tout le monde que le mal qui se fait directement, immédiatement et uniquement contre Dieu, ne doit être compté pour rien par les chefs de la société civile.

De plus, le commentateur produit un passage qu'il assure être très-suffisant pour répondre à saint Augustin et à M. Bossuet : *Faites du bien à tous, mais principalement aux domestiques de la foi* (Gal. vi, 10). Certainement M. Bayle ne parle passivement, et ce n'est que pour ne pas demeurer tout à fait sans réplique qu'il allègue ce mot de saint Paul. N'est-ce point là encore la difficulté qu'on tire du précepte de la charité envers le prochain, pour attaquer le pouvoir qu'ont les magistrats de punir les malfaiteurs? Si ce précepte, en tant qu'adressé aux particuliers, ordonne de faire du bien aux hérétiques, n'ordonne-t-il pas aussi de faire du bien aux brigands et à tous les autres malfaiteurs? Si en tant qu'adressé aux princes et aux magistrats il n'oblige point à épargner les brigands ni tous les autres malfaiteurs, pourquoi obligerait-il à épargner les hérétiques?

XXXIV.

Si vous à peu près aussi courts que M. Bayle sur cet article : *Ne faut-il pas avoir perdu toute honte pour refuser de se soumettre à ce que la vérité ordonne par la voix de l'empereur* (S. Aug., *epist.* 105, alias 166, ad Donatist., cap. 2, n. 7)? Tout ce que M. Bayle a à dire là-dessus, c'est que c. la ne peut s'appliquer qu'à un homme qui est persuadé qu'effectivement l'empereur intime les ordres de la vérité. Mais n'est-ce point assez que cet homme en doive être persuadé, et que par sa pure faute il n'en soit pas persuadé? Ne tient-il qu'à s'entêter pour être à couvert de toute poursuite et même de tout blâme? Quoi! on niera sans pudeur tout ce qu'on voudra, et on évitera jusqu'au reproche d'avoir perdu toute honte?

XXXV.

Je suis encore à trouver quelque chose de raisonnable dans les réponses du commentateur. Quelle censure porte-t-il de ces paroles : *Si c'est le son que nous prenons de vous re irer de l'erreur et de la perdition qui rend votre haine plus ardente contre nous, prenez-vous-en à Dieu, qui fait aux pasteurs, dans l'Écriture, ce re, roche menaçant : Vous n'avez pas fait revenir ce qui était perdu* (Ezech., xxxiv, 4; S. Aug., *ibid.*, cap. 6, n. 13)? Par ce discours saint Augustin repré-

sente aux donatistes que les évêques ne pouvaient pas se dispenser de recourir à l'autorité des princes, pour faire rentrer dans le sein de l'Eglise, hors duquel il n'y a point de salut, tous ceux qui s'obstinaient à demeurer dans le schisme; qu'ayant ce moyen entre les mains de retirer tant d'âmes de l'égarement et de la voie de perdition, ils se seraient rendus coupables de ne pas l'employer; qu'en cela ils n'avaient point eu d'autres vues que de remplir leurs devoirs et de ne point s'attirer les justes reproches que Dieu fait dans la prophétie d'Ezéchiel aux mauvais pasteurs. Quoi! parce que le prophète Ezéchiel n'a point en vue les donatistes, qu'il ne fait point mention d'hérésie et de schisme, ses paroles ne sont pas plus applicables à la question présente qu'aux intérêts du grand Mogol, et saint Augustin les aura citées mal à propos? Ainsi le prétend M. Bayle, qui, à cette occasion, parle de dragonner les avars et les impudiques. Vaine déclamation, qui sera réfutée ailleurs.

XXXVI.

Ne serai-je pas obligé du moins une seule fois de passer condamnation sur quelque raisonnement peu juste de saint Augustin, que M. Bayle aura relevé, par exemple sur celui-ci: *S'il ne faut forcer personne, non pas même à faire le bien, souvenez-vous que l'épiscopat est un bien, puisque l'Apôtre le dit. Cependant il y en a plusieurs à qui l'on fait violence pour les obliger à l'accepter. On les prend, on les emmène par force, on les tient enfermés, jusqu'à ce qu'on leur ait fait vouloir ce bien-là* (S. Aug., *epist.* 175, alias 204, n. 2). M. Bayle appelle cela une raison du vieux temps. C'est-à-dire qu'à son avis, comme l'usage n'est plus de faire des évêques malgré eux, il faudrait abolir la mode de mettre en œuvre la voie de contrainte pour disposer les hérétiques à devenir bons catholiques. Mais les quatre différences qui ne lui permettent pas de condamner la contrainte au regard de l'épiscopat, loin de tonder une disparité qui fasse réprouver la contrainte au regard de la profession de la vraie foi, établissent au contraire une disparité qui montre que la coutume de contraindre les hérétiques est meilleure que l'autre. Aussi saint Augustin conclut-il de la sorte: *Combien est-il plus convenable de vous arracher par force d'une erreur pernicieuse, à laquelle on ne saurait demeurer attaché sans être ennemi de soi-même!* Examinons ces quatre différences, et nous verrons qu'elles fournissent chacune un argument a minori ad majus, qui renforce celui de saint Augustin.

1. *Celui qu'on contraignait d'être évêque était persuadé que l'épiscopat était une excellente chose, laquelle pourtant n'est point nécessaire au salut; ainsi on ne lui aurait fait aucun tort en ne le contraignant pas. Mais si celui qu'on contraint de se faire catholique est persuadé que la religion catholique est mauvaise, il se trompe, parce que non-seulement elle est bonne, mais encore nécessaire au salut; par conséquent on lui ferait tort de ne pas essayer à son égard une contrainte qui fût capable de l'amener à une persuasion volontaire de la vérité et de la nécessité de cette religion.*

2. *Celui qui refusait un évêché ne le faisait que par modestie. C'est une grande vertu, dont on pouvait le laisser en possession. Mais celui qui refuse d'entrer dans la vraie Eglise le fait par malice ou par ignorance; l'une et l'autre est un vice dont, par charité, on doit le délivrer.*

3. *La contrainte était très-propre à lever les scrupules d'un homme à qui la délicatesse de sa conscience faisait redouter l'épiscopat. N'est-elle pas propre à dissiper les préjugés, bannir les passions, faire apercevoir et haïr la séduction, qui retiennent dans l'hérésie et le schisme?*

4. *Celui qui se serait roidi à refuser un évêché n'aurait point été poussé à bout, et après quelques instances*

A on aurait cessé de le tourmenter. Peut-être aussi l'aurait-on traité en rebelle, et on avait droit de le punir de sa désobéissance à l'Eglise. A plus forte raison l'obstination dans l'hérésie et dans le schisme mérite-t-elle de rudes châtimens.

XXXVII.

J'ai eu soin de répéter souvent et d'inculquer que les raisonnemens de saint Augustin tendent uniquement à justifier la charité des évêques qui ont sollicité les lois contre les donatistes, et non pas à établir le droit que l'empereur avait de porter ces lois. Je crois avoir démontré plusieurs fois ce point important. En voici une nouvelle preuve: *On sait bien que comme ce n'est que la mauvaise volonté qui damne les hommes, il n'y a que la bonne volonté qui puisse les sauver; mais l'amour que nous devons avoir pour eux nous permet-il de les abandonner à leur mauvaise volonté? N'est-ce pas une cruauté que de leur laisser la bride sur le cou? et ne faut-il pas, autant que l'on peut, empêcher les hommes de faire le mal, et les forcer à faire le bien* (S. Aug., *ibid.*)? Le commentateur répond qu'on ne peut réussir à cela que par l'instruction et la persuasion. Qui en doute? Mais la contrainte n'est-elle pas fort souvent une cause du moins éloignée de l'instruction et de la persuasion? *Forcer à faire le bien, ajoute-t-il, est contradictoire. Mais forcer à ce qui dispose, ce qui prépare, ce qui conduit à vouloir et à faire le bien, ne l'est sûrement pas. Il n'y a point de mouvement dans l'âme qui, employé avec sagesse, ne puisse contribuer au changement de la volonté.* M. Bayle est trop philosophe pour l'avoir nié autrement que par la nécessité de soutenir une mauvaise cause.

XXXVIII.

Saint Augustin continue ainsi: *S'il faut toujours abandonner la mauvaise volonté à sa liberté naturelle, pourquoi tant de fléaux et d'aiguillons si sensibles pour forcer les Israélites, malgré leurs murmures et leur opiniâtreté, d'avancer vers la terre de promesse* (S. Aug., *ibid.*, n. 3)? Ensuite le saint docteur rappelle les exemples de saint Paul, qui fut renversé par terre et aveuglé pour être converti; des pères, à qui l'Écriture ordonne d'employer les coups pour dompter l'opiniâtreté de leurs enfans, et les faire entrer par force dans la bonne voie; des pasteurs qui doivent courir après les brebis égarées, et les chercher quand elles sont perdues, etc. J'ai, dit M. Bayle, tant réfuté cela, que j'en suis las. Franchement il s'est lassé à ne rien faire. Il a beau distinguer les actes pour lesquels la bonne volonté est requise, de ceux où il n'est pas besoin qu'elle ait part, afin de mettre au nombre des derniers ce que Dieu exigeait des Israélites par rapport à la conquête du pays de Chanaan, et de décrier jusqu'au bout les comparaisons de saint Augustin, il imposera aux personnes qui ne lisent les lettres de saint Augustin qu'en français, mais non pas aux autres.

Si M. Dubois, en traduisant le texte du saint docteur, a supprimé, pour faire sa cour aux jansénistes, des mots essentiels, fallait-il tourner à la honte du saint docteur une pure politesse envers des gens qui se disent seuls partisans de sa gloire? Ceux-ci ne veulent point que la crainte puisse détourner du mal la volonté humaine, ni que les Israélites se soient jamais abstenus de faire mal. Saint Augustin assure expressément l'un et l'autre en cet endroit: *Quare Israëlita recusantes et murmurantes tam duris flagellis a malo prohibebantur, et ad terram promissionis compelluntur?* M. Dubois omet dans sa traduction a malo prohibebantur, et comme si dès là ces mots étaient adacés de toutes les éditions de saint Augustin, le commentateur met hardiment au nombre des actes pour lesquels la bonne volonté n'est pas requise ce que Dieu exigeait des Israélites par rapport à la conquête de la terre de Chanaan. Il tire avantage de l'omission intidèle du traducteur, qu'il prend pour

te silence de l'auteur, et comme si les lettres latines de saint Augustin étaient lettres closes pour lui, il suppose que, de l'aveu même de ce Père, les fléaux dont Dieu affligeait les Israélites dans le désert avaient seulement pour fin de les faire marcher au combat, et non pas de les rendre dignes de la victoire par le tranchement de leurs murmures et de leurs désobéissances.

A propos des prétendus disciples de saint Augustin, ils doivent souffrir aussi impaïement que M. Bayle la comparaison qui est tant de fois réitérée par le saint docteur entre la contrainte dont on use envers les hérétiques, et la violence que fit Jésus-Christ à saint Paul. Cette comparaison est évidemment aussi absurde que la trouve M. Bayle, si saint Augustin n'entend pas que la contrainte dont on use envers les hérétiques est toujours accompagnée d'une grâce intérieure de Jésus-Christ qui prépare les voies à l'instruction, qui jette les semences et les fondements au moins éloignés de la conversion. Car tel est le raisonnement de saint Augustin : Ce fut un effet de la bonté de Jésus-Christ que de renverser saint Paul et de l'aveugler pour le convertir ; donc c'est un effet de la bonté des empereurs que de confisquer les biens des hérétiques, d'exiler leurs personnes, et de leur faire souffrir d'autres maux semblables pour les convertir.

La conséquence ne peut être légitime qu'en supposant que la grâce qui est nécessaire au changement des cœurs ou à une disposition capable d'amener ce changement, ne manque jamais d'accompagner les mauvais traitements que l'on fait aux hérétiques, afin de les réduire à abandonner leurs erreurs. Certinément on prouverait mal cette conséquence en disant : La grâce est jointe quelquefois et au regard de certaines âmes privilégiées, à la violence dont on use envers les hérétiques, comme elle était jointe à la violence que Jésus-Christ fit à saint Paul ; donc à la violence faite à saint Paul est un effet de la bonté de Jésus-Christ, la violence dont on use envers toute une secte d'hérétiques, sans en excepter aucun, ni des chefs ni de la multitude, est un effet de la charité des empereurs.

Voilà néanmoins comme saint Augustin raisonne rait dans l'hypothèse janséniste.

Il ne faut pas oublier une insigne calomnie de M. Bayle contre saint Augustin. Il reproche à ce Père de dire que le fracas était nécessaire à Jésus-Christ pour opérer la conversion de saint Paul. C'est véritablement une pure calomnie, dont le mot *il a fallu*, qui est de M. Dubois, et non pas de saint Augustin, est tout le fondement. Le reste de cet article est réfuté ailleurs, ou ne mérite pas de réponse.

XXXIX.

Les paroles de saint Augustin que M. Bayle rap-

A porte ici concernent l'explication de ce mot de l'Évangile : *Contrains-les d'entrer* (S. Aug., *ibid.*, n. 10). C'est la matière des deux premières parties du Commentaire philosophique, auxquelles M. Bayle nous renvoie.

XL.

Si l'on compare ce qu'une sévérité charitable leur fait souffrir avec les excès à quoi leur fureur les porte, on n'aura pas de peine à voir qui sont les persécuteurs d'eux et de nous. Ils le seraient même à notre égard sur cela ; car quoi que ce soit que des pères et des mères puissent faire pour ramener leurs enfants à leurs devoirs... cela ne se peut jamais appeler persécution ; et au contraire, dès là que des enfants vivent mal, ce sont eux qui persécutent leurs pères et leurs mères, quand d'ailleurs ils ne se porteraient à aucune violence contre eux (S. Aug., *epist.* 89, *alias*, 167, n. 2). De trois censures que M. Bayle fait de ce passage, la première est que la sévérité qui est appelée charitable par saint Augustin ne devait pas envelopper l'innocent avec le coupable, c'est-à-dire, ainsi que l'entend M. Bayle, l'hérétique tranquille et paisible avec l'hérétique furieux et sanguinaire. Il fallait donc que le commentateur commençât par détruire ce que le saint docteur dit un peu plus haut de ces hérétiques tranquilles et paisibles, que quand ils n'auraient point d'autre crime que celui du schisme et de l'hérésie, on ne laisserait pas d'être bien fondé à les punir pour cela : *Et hoc quidem adversus eos dicerem, quos sola caligo heretici erroris involveret, pro quo sacrilegio penas dignissimas luerent, nec tamen ulla quemquam violentia insania lædere auderent.*

Une autre censure est qu'il y a des rencontres où les pères et les mères méritent le titre de persécuteurs ; et, selon le sentiment du commentateur, c'est surtout lorsqu'ils inquiètent leurs enfants pour le fait de la religion. Mais saint Augustin a raison de n'être pas de cet avis, si les pères et les mères suivent la doctrine de l'Église, et que les enfants donnent dans le parti de l'erreur. La question sur le droit de contraindre est en ce cas la même, soit dans les familles particulières, soit dans un État. Aussi cet exemple n'est-il pas allégué par saint Augustin pour faire voir la justice des peines décernées par les empereurs contre les donatistes, mais seulement pour faire sentir que ce sont des châtimens paternels.

La troisième censure regarde le mot de *persécution* et de *persécuteur*, que saint Augustin ne veut pas qu'on puisse prendre en bonne part, quoique lui-même il ait dérogé à cette règle plus d'une fois. J'ai remarqué qu'il ne l'a fait que dans les endroits où il était nécessaire qu'il se conformât aux expressions de l'Écriture dont il appuyait ses raisonnements.

De tout ceci on jugera si M. Bayle a eu lieu de se vanter d'avoir bien relancé saint Augustin.

Troisième partie.

Examen des efforts que fait M. Bayle pour détruire l'objection que saint Augustin fait aux païens au sujet de la mort de Lucrece.

A l'article de *Lucrece*, M. Bayle, qui se plaît à donner cause gagnée aux infidèles, aux hérétiques, à tous les ennemis de la religion qui ont été combattus par les saints Pères, rapporte et vante une objection que saint Augustin fait aux païens sur la mort de Lucrece, comme une des plus raisonnables, et il s'efforce de montrer qu'elle est mauvaise. Le saint docteur dit que se tuer soi-même est un crime, et il fortifie son argument par les éloges qu'on donnait à Lucrece. Il raisonne *ad hominem* contre les païens, et leur allègue les lois de leurs tribunaux.

D Elles les eussent obligés à punir un homme qui aurait tué Lucrece : vous seriez donc obligés, continuait-il, à la punir, si on l'accusait devant vous de ce qu'elle s'est tuée ? Que si vous répondez qu'il n'est pas possible de la punir, vu qu'elle n'est point présente, pourquoi ornez-vous de tant d'éloges la meurtrière d'une personne vertueuse ? C'est ainsi que M. Bayle expose l'objection de saint Augustin. Mais voyons le texte : *Sed quid est hoc quod in eam gravius vindicatur, quæ adulterium non admisit ? Nam ille patrii cum patre pultus est : hæc summo est niactata*

supplicio. Si non est illa impudicitia, qua invita opprimatur, non est hæc justitia, qua casta punitur. Vos appello, leges judice-que Romani. Nempe post perpetrata facinora, nec quemquam sceleratum indemnatum impune voluistis occidi. Si ergo ad vestrum judicium quisquam deferret hoc crimen, vobisque probaretur, non solum indemnatum, verum etiam castam et innocentem interfectam esse mulierem, nonne eum qui id fecisset severitate congrua plecteretis? Hoc fecit illa Lucretia, illa, illa sic prædicata Lucretia innocentem, castam, vim perpassam Lucretia n insuper interemit. Proferte sententiam. Quod si prop'erea non potestis, quia non adstat quam punire possitis, cur interfectricem innocentis et castæ tanta prædicatione laudatis (S. August., lib. 1 de Civ. Dei, cap. 19)?

Nous déplaît à M. Bayle, il dissimule toute la force du raisonnement de saint Augustin, laquelle est contenue dans ce principe : *Nec quemquam sceleratum indemnatum impune voluistis occidi* : Vous n'avez pu voulu qu'un scélérat même pût être impunément mis à mort, à moins qu'il n'eût été condamné dans les formes par les juges dépositaires de l'autorité publique.

Cela posé, voyons si, comme M. Bayle l'assure, les magistrats romains, que saint Augustin apostrophe et qu'il demande pour juges de la question, l'eussent aisément désabusé, en lui faisant voir que les lois qui ne donnaient nulle autorité aux particuliers sur la vie les uns des autres, n'étaient point à chaque personne le privilège de disposer de sa propre vie. Quoi donc ! eût répondu saint Augustin, parce que vos lois, ne pouvaient punir ceux qui se tuaient, n'ont pas expressément défendu qu'on se tuât; vous dites qu'elles n'étaient point à chaque personne le privilège de disposer de sa propre vie? Hé ! ne suffit-il pas qu'elles supposent que personne n'a le privilège de disposer de sa propre vie?

Car pourquoi, je vous prie, ne voulez-vous pas qu'un scélérat même puisse être impunément mis à mort, à moins qu'il n'ait été condamné dans les formes par les juges dépositaires de l'autorité publique? N'est ce point à cause que la vie de chaque citoyen appartient à la république, et que par conséquent c'est à la république seule qu'il convient d'en disposer, et de prononcer s'il est expédient de retrancher ce membre pour le bien de tout le corps? Tout homme qui périt est un bon ou un mauvais citoyen; s'il est un bon citoyen, sa mort est pour la république une perte dont l'auteur est coupable, quel qu'il soit, ou lui-même ou un autre. S'il est un mauvais citoyen, sa mort ne laisse pas d'intéresser la république; et quel qu'en soit l'auteur, lui-même ou un autre, il a commis un attentat contre le droit que la république avait de juger si ce citoyen était assez mauvais pour s'en défaire, contre le droit qu'elle avait de le corriger et d'en tirer ensuite quelque utilité.

Mais, répliquent les magistrats romains, que M. Bayle fait parler: ignorez-vous l'admiration qu'on a toujours eue pour les Caton, pour les Brutus et les Cassius, et pour tant d'autres illustres Romains qui ont préféré la mort à une vie qui les eût rendus témoins de l'oppression de la liberté, ou qui les eût exposés à la discrétion de leurs ennemis ou à un état languissant, etc. ?

Cette déclamation n'est pas capable de fermer la bouche à saint Augustin (*Lib. 1 de Civit. Dei, cap. 25*); et je puis le faire répondre de la sorte : Au lieu de l'admiration, ces morts fastueuses ne méritent que la honte et l'infamie; ne l'ai-je pas bien prouvé à l'égard de celle de Caton ? Elles doivent être regardées comme de véritables trahisons de ces faux braves envers leur patrie, qui seule avait le domaine légitime des jours qu'ils se sont retranchés et qu'ils étaient obligés de se conserver pour elle, parce qu'il n'était pas absolument impossible qu'ils eussent encore l'occasion de la servir. (Que Varron, après la

A bataille de Cannes, se fût rendu à Annibal, ou qu'il se fût tué, Rome qui le remercia de n'avoir pas désespéré de la république, n'eût-elle pas été également trahie? Que le grand Camille se fût tué au lieu d'aller en exil, n'eût-il pas été coupable de la prise du Capitole par les Gaulois, qui sans lui s'en seraient rendus maîtres? Combien de libérateurs vous a peut-être enlevés cette furieuse sagesse qui fait les homicides d'eux-mêmes? Si, au lieu de l'honorer, vous y aviez attaché plus de bonte qu'à la vie la plus déréglée, et que la crainte de cette honte vous eût conservé seulement la courtisane Fulvie, qui découvrit la conjuration de Catilina, n'auriez-vous pas raison de justifier par cet exemple l'infamie dont vous auriez couvert la mort de Lucrèce?

Voici la forte instance que M. Bayle met dans la bouche des magistrats romains, et qu'il estime devoir pousser à bout toute la suffisance de saint Augustin : « La nation que vous regardez comme le peuple favori du vrai Dieu ne b'aime point Saül, son premier roi, l'un des plus vaillants princes de son siècle, d'avoir prévenu en se tuant le déplaisir de tomber entre les mains de son victorieux. Son successeur, l'un de vos plus grands prophètes, ne laissa pas de lui donner de très-grands éloges. Les livres de cette même nation ne donnent-ils pas des louanges à un brave qui avait imité l'action du roi Saül? Et après cela venez-nous dire : Tout homme qui aurait tué Lucrèce serait punissable; elle l'est donc de s'être tuée. Apprenez à mieux raisonner » M. Bayle choque ici la vraisemblance; l'urbanité romaine n'aurait pas permis à ces magistrats de dire à saint Augustin, Apprenez à mieux raisonner.

Quoi qu'il en soit, ce Père leur aurait répliqué : Et vous, apprenez ce que c'est que le royaume de Dieu, vous ne faites naître l'occasion de vous l'enseigner. Il est un Seigneur souverain, premier principe et dernière fin de toutes choses, créateur des hommes et seul arbitre de leur vie ; ils ne l'ont reçue que de lui, elle n'est que pour lui, elle n'appartient et ne doit être sacrifiée qu'à lui. Attentif au repos et à la paix de toute société légitime, dont il est le Père, il a communiqué à ceux qui gouvernent les Etats une autorité subalterne et dépendante de la sienne, à laquelle il a attaché le droit du glaive pour la terreur des méchants. Mais personne ne doit tenter sur soi-même sans l'ordre ou la permission de ce Maître suprême, à qui la vie de chaque homme appartient. Cette vérité n'a point été inconnue aux sages de la Grèce ni aux vôtres : lisez leurs écrits, ils vous apprendront que c'est un crime à l'homme de quitter ce monde sans l'ordre de Dieu qui l'a fait naître, comme c'est un crime à un soldat de quitter son poste sans l'ordre du commandant qui l'a placé : *Vetique Pythagoras injussu imperatoris, id est Dei, de presidio et statione vitæ decedere (Cic., de Senectute, n. 75).*

En effet, la raison naturelle, qui assure le droit des juges et des magistrats sur la vie de ceux qui sont coupables des grands crimes, dicte à tous les hommes que nul n'a le même droit sur la sienne, parce que personne n'est son maître. Ainsi, quoique Dieu puisse exiger ou permettre que nous prions notre ministère à l'exécution de l'arrêt de mort qu'il aurait porté contre nous, il est manifeste que nous devons être assurés pour cela de sa volonté par une révélation extraordinaire et bien marquée. Dites, si vous euez, que Lucrèce s'est donné la mort par l'ordre et la permission de vos dieux, j'attaquerai la vanité de cette allégation en démontrant la vanité de vos dieux, et vous verrez si j'ai appris à raisonner.

Pour moi j'ose dire que le brave Razias ne disposa point de sa vie; il obéit seulement à la volonté de Dieu, qui lui inspirait d'être l'instrument du sacrifice qu'il lui demandait dans des conjonctures où un grand exemple de l'horreur que méritaient l'idolâtrie et les idolâtres était nécessaire. Aussi expira-t-il en

attestant que Dieu seul était maître de la vie des hommes : *Invocans dominatorem vite et spiritus (II Mach., xiv, 46)*.

Au regard de Saül, je n'ai pas besoin de recourir à une pareille inspiration, puisque la gloire de sa mort est incertaine et bien disputée. Son successeur, dites-vous, l'un de nos plus grands prophètes, lui a donné après sa mort de très-grands éloges. Il fallait ajouter, pour rendre cette preuve solide : Et il savait certainement que ce prince s'était tué lui-même quand il lui donnait ces éloges. Mais David ne faisait que recevoir les premières nouvelles de la défaite et de la mort de Saül par l'avis d'un Amalécite qu'il fit mourir sur-le-champ, pour s'être vané qu'à a prière de ce malheureux roi il l'avait mis à mort. David avait donc appris tout au plus que Saül avait contribué à sa mort en priant l'Amalécite de la lui procurer. Sur quoi je fais ce raisonnement : David n'a pu louer Saül de s'être tué lui-même, mais seulement de s'être fait tuer par un Amalécite ; or, il ne l'a pas loué de cela ; car, ou il croyait véritable cette circonstance de la mort de Saül, qu'il avait prié un Amalécite de le tuer, ou il ne la croyait pas véritable : s'il ne la croyait pas véritable, donc il n'a pas loué Saül de s'être fait tuer par un Amalécite ; s'il la croyait véritable, il ne l'a pas approuvée, puisqu'il a puni de mort l'Amalécite. En effet, il y a contradiction de juger Saül digne de louange pour s'être fait tuer par un Amalécite, et de juger en même temps l'Amalécite digne de mort pour avoir tué Saül à sa prière et par son commandement.

M. Bayle, que je suis pied à pied, met ici fin à sa prosopopée ; imitons-le. et examinons plus simplement la critique qu'il fait de ce dilemme de saint Augustin : *Ita hæc causa ex utroque latere coarctatur, ut si extenuatur homicidium, adulterium confirmetur; si purgatur adulterium, homicidium cumuletur: nec omnino invenitur exitus, ubi dicitur: Si adultera, cur laudata? si pudica, cur occisa?* Il prétend qu'on ne peut atténuer l'homicide de cette dame sans aggraver son adultère, ni atténuer son adultère sans aggraver son homicide. N'a-t-il pas raison? Il a prouvé par son argument *ad hominem* que personne n'a droit de se tuer, et il ajoute qu'un innocent a encore moins ce droit qu'un coupable ; que s'il était permis de se tuer, cet affreux privilège conviendrait plutôt aux scélérats qu'aux personnes vertueuses. Cela me fait ressouvenir d'une épigramme que j'ai lue quelque part :

Faut-il tant demander, pourquoi s'est-il pendu,
Ce maraud, ce voleur si digne du supplice?
Croit-on qu'il lui fût défendu
De faire un acte de justice.

Il y a du vrai dans le plaisant de cette pensée et elle fait sentir la justesse du raisonnement de saint Augustin. Pour faire voir que ce Père n'avait pas examiné assez diligemment la cause de Lucrèce, il ne suffit pas de dire que son argument prouve trop, il faut le montrer un peu mieux que par la comparaison dont M. Bayle se sert.

Il suppose une dame très-chaste, qui, dans un cas à peu près semblable, ne se serait pas tuée, mais aurait conçu un si grand chagrin, qu'elle contractât une maladie mortelle, et enfin qu'elle mourût ; et il prétend que si nous suivons le dilemme de saint Augustin, tout ce qui serait donné de louanges à son affliction serait ôté à sa chasteté : *Si pudica, cur mortua?* comme si son affliction prouvait qu'elle ne fût pas chaste. Il n'y pense pas, il n'entend pas le dilemme de saint Augustin ; il croit que le saint docteur raisonne ainsi : Si Lucrèce était chaste, elle n'a pas pu se tuer, ou si elle a pu se tuer, elle n'était pas chaste. L'absurdité de ce raisonnement est en effet très-sensible par la comparaison de l'autre dame, de qui il faudrait dire, en suivant le dilemme de saint Augustin : Si elle était chaste, elle n'a pu s'affliger, ou si elle a pu s'affliger elle n'était pas chaste. Mais saint Augustin raisonne autrement, et voici ce qu'il veut dire : Si Lucrèce était chaste, elle n'a pas dû se tuer, il n'était pas raisonnable qu'elle se tuât ; ou si elle a dû se tuer, s'il était raisonnable qu'elle se tuât, elle n'était pas chaste. Ce dilemme n'est plus applicable à l'autre dame, parce qu'on suppose que Lucrèce se tua librement, au lieu qu'on doit supposer que le chagrin de l'autre dame n'était pas entièrement libre, afin qu'il fût une preuve de sa chasteté. Car si on le suppose libre, M. Bayle ne pourra pas se dispenser d'approuver ce raisonnement : Si elle était chaste, elle n'a pas dû s'affliger, il n'était pas raisonnable qu'elle s'affligeât ; ou si elle a dû s'affliger, s'il était raisonnable qu'elle s'affligeât, elle n'était pas chaste. M. Bayle refuserait-il son approbation à un raisonnement qui est fondé sur les principes de morale que M. Descartes, pour qui il a quelque estime, établit dans ses lettres à la princesse Elisabeth, où il enseigne qu'on ne s'afflige raisonnablement que d'un mal arrivé par sa faute (*Lettres 4 et 6*).

Quatrième partie.

Examen de l'endroit qui a donné à M. Bayle l'occasion de dire que saint Augustin a été plus heureux que sage.

A l'article de RORARIUS, qui est un des endroits où M. Bayle raisonne beaucoup, et où la plupart de ses raisonnements sont plus dangereux que justes, il entreprend de faire voir que l'opinion de M. Descartes sur l'âme des bêtes est très-avantageuse à la vraie foi, au regard des utilités théologiques, qu'elle répand, dit-il, sur plusieurs principes importants, que l'on ne saurait soutenir avec force dès qu'on admet que les bêtes ont une âme sensitive. Il reconnaît que saint Augustin a été de ce dernier sentiment et qu'il a admis ces principes ; d'où il conclut que si le saint docteur ne s'est pas mal trouvé de ces deux choses, qui évidemment ne peuvent pas s'accorder ensemble, il a été plus heureux que sage. Pour vérifier cette contradiction de saint Augustin avec lui-même, il emprunte d'Ambroise Victor (a) et du P. Malebranche l'échantillon des principes que saint Augustin sou-

tenait, et qui sont incompatibles avec l'âme des bêtes : 1° que ce qui n'a jamais péché ne peut point souffrir le mal ; 2° que le plus noble ne peut avoir pour sa fin légitime le moins noble ; 3° que ce qui est spirituel est immortel.

M. Bayle ne s'arrête point au troisième principe, parce que, selon lui, quoi qu'en dise le P. Malebranche, saint Augustin a cru que l'âme des bêtes était corporelle. Cependant, pour réfuter le P. Malebranche sur ce point, M. Bayle cite à la marge deux ouvrages qui ne sont point de saint Augustin, savoir, le livre de la Connaissance de la véritable vie, et le livre de l'Esprit et de l'âme. Il ne laisse pas d'avoir raison, ce me semble, et si la chose en valait la peine, je crois qu'on prouverait aisément, par des témoignages non suspects, que le saint docteur a cru l'âme des bêtes corporelle. C'est donc M. Bayle

(a) Ambroise Victor est le nom supposé d'un prêtre de l'Oratoire nommé André Martijn.

lui-même qui est ici plus heureux que sage. Quant à saint Augustin, est-il bien sûr qu'il ait admis le premier des principes en question, tel que Baïus, Jansénius, Ambroise Victor, le P. Malebranche et M. Bayle l'entendent? Il ne faut pas s'en fier à leur parole, ni à leur manière d'interpréter saint Augustin. Ce qui n'a jamais péché ne peut point souffrir le mal éternellement; ce qui n'a jamais péché ne peut point souffrir le mal dont il a droit d'être exempt: voilà qui est exactement vrai, voilà quelle est la pensée de saint Augustin, et rien plus.

Pour toute preuve de ce que j'avance, ne suffit-il point d'alléguer que sans cela le saint docteur serait entré en contradiction avec lui-même, contradiction si sensible, que c'est un prodige non-seulement qu'il ne l'ait point aperçue lui-même au premier aspect d'un animal souffrant en sa présence, mais surtout que les pélagiens n'y aient pas pris garde, et ne la lui aient pas reprochée? Nous sommes assez bons dans l'école pour nous payer d'un tel argument, qui n'est pas, je l'avoue, si neuf que ce trait cavalier: saint Augustin a été plus heureux que sage.

Mais M. Bayle a-t-il conçu combien à ce sujet saint Augustin a été plus heureux que sage? Non apparemment; il a ignoré une contradiction plus grande et plus énorme, dans laquelle le saint docteur est tombé, s'il a cru sans aucune modification ni restriction que ce qui n'a jamais péché ne peut point souffrir le mal. M. Bayle se contente de lui parler ainsi: Vous raisonnez mal quand vous dites: Les petits enfants endurent du mal et meurent, ils sont donc criminels; car vous supposez un principe faux et démenti par la condition des bêtes, savoir, que ce qui n'a point péché ne peut souffrir le mal. Il y avait de quoi relancer bien plus fortement le saint docteur en lui disant: Avez-vous oublié que vous-même vous avez prouvé que les petits enfants peuvent endurer le mal et mourir sans être criminels? et qu'à cette occasion vous avez fait voir aussi que les bêtes, quoique incapables de pécher, sont néanmoins justement accablées de travaux et livrées à toutes sortes de souffrances?

En effet, lorsque saint Augustin entreprend de démontrer aux manichéens la justice des maux qu'endurent les petits enfants, il ne suppose que des principes qui ne lui soient pas disputés par ces hérétiques. C'est pourquoi il ne fait aucune mention du péché originel, qu'ils refusaient d'admettre; il ne marque pas le moins du monde que les misères de l'enfance fussent la peine de quelque péché: il raisonne dans l'hypothèse de l'innocence, et il croit assez bien défendre la divine providence contre ses calomnieux malhabiles, ainsi qu'il les appelle, en disant que les douleurs et la mort sont des maux passagers, qu'à l'égard de ceux qui les éprouvent dans le bas âge, elles seront un jour comme si elles n'avaient jamais été; que par conséquent Dieu n'était pas obligé de les épargner aux petits enfants, quand même elles ne pourraient leur être utiles, parce qu'elles peuvent servir à rendre meilleurs leurs parents et leurs proches qui sont témoins de leurs souffrances: *Cur ista non fiunt, quando, cum transierint, pro non factis erunt, in quibus facta sunt; propter quos autem facta sunt, aut meliores erunt, etc.* (Lib. III de Lib. Arb., cap. 23, n. 68).

De plus il ajoute: Qui sait quelle récompense Dieu réserve aux petits enfants, dont les souffrances amollissent la dureté du cœur, exercent la foi, donnent lieu à la charité compatissante des personnes avancées en âge? *Quis enim novit quid parulis, de quorum cruciatibus duritia majorum contunditur, aut exerceatur fides, aut misericordia probatur.... in secreto judiciorum suorum bonæ compensationis reserret Deus (Ibid.)?* Il ne manque pas de faire ressouvenir son lecteur qu'il faut entendre tout cela dans l'hypothèse de l'innocence. *Qui quamquam nihil recte fecerint, tamen nec veccantes aliquid ista perpessi sunt (Ibid.).*

A Saint Augustin n'en demeure pas là, il défend ensuite la divine providence même en ce qui concerne les douleurs et les travaux des bêtes. *Quamquam isti calumniosi et talium questionum non studiosissimi examinatores, sed loquacissimi ventilatores, etiam de pecorum doloribus et laboribus solent minus eruditorum sollicitare fidem, cum dicunt: Quid etiam pecora vel meruerunt mali, ut tanta patientur incommoda, vel sperant boni, quia tantis exercentur incommodis? S. d. hæc dicunt vel sentiunt, quia iniquissima de rebus existimant, etc.* (Ibid., n. 69). Ces paroles contiennent clairement la négation de ce principe: *Ce qui n'a jamais péché ne peut point souffrir le mal*, et saint Augustin en reconnaît la fausseté par l'exemple même des bêtes; qu'était-il besoin que M. Bayle prit le soin de la lui faire sentir, et qu'il déployât son talent de raisonner pour contraindre le saint docteur par la force de la conséquence à convenir de ce qu'il a enseigné en termes exprès?

B Mais comment Jansénius se tire-t-il d'affaire? Il est bien embarrassé. Et d'abord il passe sous silence l'objection que fournit le sentiment de saint Augustin sur l'âme et les souffrances des bêtes, contre l'opinion qui lui est attribuée touchant les souffrances des petits enfants, lorsque ce Père s'en sert pour prouver le péché originel. Il n'a imaginé aucune couleur propre à revêtir une mauvaise défense qui servit à éluder une si grande difficulté. Descartes n'était pas encore venu. Sans cela Jansénius n'aurait pas balancé à dire que saint Augustin croyait la forme substantielle matérielle au temps qu'il disputait avec les manichéens, et qu'il tenait pour la machine quand il combattait les pélagiens.

C Ce qu'il répond à l'autre objection n'est pas de meilleur aloi. Il prétend que le saint docteur, en attaquant les pélagiens, a corrigé les imprudentes paroles qui lui étaient échappées lorsqu'il réfutait les manichéens: *Id quod incautus fuderat emendavit*, qu'il s'est reproché sa bévue, *hallucinationem suam redarguit*, qu'il est sorti de la rêverie où il était tombé, *instar somnii fuit* (Jans., tom. II, lib. III, de Statu nat. puræ, cap. 19). Je tiens M. Bayle en flagrant délit: il est plagiaire, il a pillé en cet endroit la pensée de Jansénius, qu'il a tournée un peu plus agréablement, en disant que saint Augustin a été plus heureux que sage.

D Au reste, devinez, si vous le pouvez, sur quel fondement Jansénius a avancé que le saint docteur avait varié par rapport aux souffrances des petits enfants, et qu'après avoir cru qu'ils souffriraient justement, quand même on les supposerait sans péché, il avait embrassé le sentiment contraire. Vous n'en viendriez jamais à bout, il faut vous le dire. Saint Augustin déclare dans une de ses lettres que la manière dont il a justifié la divine providence contre les manichéens ne suffit point pour convaincre les pélagiens. Il s'agissait de répondre à la même objection, que les uns et les autres tiraient de l'origine de l'âme. Ce n'était pas une difficulté considérable de la part des manichéens, parce qu'il n'était pas nécessaire de prendre parti sur l'origine de l'âme, et que, n'étant pas question de leur prouver le péché originel, le but de la controverse était de défendre la justice et la bonté de Dieu, soit que les hommes naquissent innocents, soit qu'ils apportassent au monde quelque péché que leur âme eût contracté dans leur naissance ou auparavant. Avec les pélagiens, au contraire, c'était une nécessité de déterminer le véritable état des choses; il n'était pas permis de faire abstraction du péché originel, il fallait montrer que l'âme, au moment de sa création, se trouve souillée d'une tache qui la rend digne de passer par toutes les misères qui sont maintenant attachées à la vie humaine. La transmigration de ce péché et de cette tache était extrêmement difficile à expliquer, et il s'agissait de l'établir pour justifier les misères des petits enfants. Voilà ce que Jansénius prend pour une rétractation,

pour un changement d'opinion. *Sed cum ad eas pœnas ventum est parvulorum, magnis, mihi crede, coarctator angustiis, nec quid respondeam prorsus invenio : non solum eas pœnas dico quas habet post hanc vitam illa damnatio quo necesse est trahantur, si de corpore exierint sine Christianæ gratiæ sacramento, sed eas ipsas quæ in hac vita dolentibus nobis versantur ante oculos* (Epist. 166, ad Hieron., olim 28, cap. 6, n. 16). Admirez le raisonnement de Jansénius : saint Augustin autrefois en disputant contre les manichéens n'était pas embarrassé au sujet des souffrances et des misères de l'enfance, maintenant, en disputant contre les pélagiens, il est embarrassé, donc il se rétracte, et il abandonne comme fautive l'opinion qu'il avait soutenue.

Saint Augustin serait bien surpris de ce raisonnement, surtout s'il voyait Jansénius rapporter un second texte de sa même lettre qui sert de commentaire au premier, et vérifie l'exposition que je viens de faire. *Ego quidem non de ingeniis, sed saltem de pœnis parvulorum, quos in hac vita patiuntur, dixi aliquid in libris illis de Libero Arbitrio, quod quale sit, et cur mihi in ista quam habemus in manibus quæstione non sufficiat, intinabam, et eum de tertio libro locum decerptum his litteris inseram* (Ibid., cap. 7, n. 17). Tous les jansénistes, à l'exemple de leur maître, par une espèce d'enchantement, lisent ces mots, *In ista quam habemus in manibus quæstione*, comme s'ils étaient écrits en une langue qui leur fût inconnue; leurs yeux voient des termes qui ont ce sens : « Ce que j'ai dit dans le troisième livre du Libre Arbitre ne suffit point pour la question présente que j'ai à traiter contre les pélagiens; » et leur esprit ne voit que cette proposition générale : *Ce que j'ai dit dans le troisième livre du Libre Arbitre ne suffit point*; cela est miraculeux.

Jansénius appuie beaucoup sur les paroles suivantes : *Nunc vero unam volo si possum ratione recta eligere ex omnibus, et propterea hujus ipsius de qua nunc agimus defensionem in his quæ commemoravi de illo libro verbis meis attentius intuens validam firmamque non video* (Ibid., cap. 6, n. 19). Saint Augustin dit qu'il veut enfin s'attacher à une des quatre opinions qu'il avait proposées sur l'origine de l'âme dans le troisième livre du Libre Arbitre; et, qu'à ce dessein, considérant avec attention la manière dont il avait défendu la justice divine dans l'hypothèse de la création des âmes au moment que les corps étaient formés, il ne trouvait point solide la principale raison dont il s'était servi alors. En quel sens ne la trouvait-il point solide? par rapport à la question présente, qu'il fallait traiter contre les pélagiens, en raisonnant sur le véritable état des choses, en supposant le péché originel.

Cette raison était que Dieu, dans le secret de ses jugements, réserve quelque récompense aux petits enfants, pour les dédommager de ce qu'ils auront souffert. Cette preuve, comme le remarque saint Augustin, ne pouvait véritablement convenir qu'aux enfants qui mouraient ou par le martyre ou après avoir reçu le baptême, mais non pas à ceux qui avaient le malheur de périr sans être régénérés en Jésus-Christ. *Non enim frustra etiam infantes illos qui, cum Dominus noster Jesus Christus necandus ab Herode quaereretur, occisi sunt, in honorem martyrum receptos commendat Ecclesia* (Ibid., n. 18, et lib. III de Lib. Arbit., cap. 23, n. 67). Or le saint docteur était réduit à faire cette distinction et cette attention en disputant avec les pélagiens; il n'était pas obligé d'y avoir égard dans ses écrits contre les manichéens. Que dis-je? il ne lui était pas libre de parler du péché originel comme d'un dogme certain.

Car Jansénius a beau vouloir obscurcir la différence qu'il y avait entre ces deux controverses, il est évident à tout homme qui est au fait de l'une et l'autre hérésie, que saint Augustin était dans une espèce d'impossibilité d'attaquer avec succès les

manichéens par l'autorité des Ecritures et en supposant l'état présent des choses, et que pour prendre son avantage, il était le plus souvent forcé de recourir à la pure raison et de l'exercer sur différentes hypothèses qu'il imaginait. Au lieu que pour réfuter les pélagiens le saint docteur était obligé de s'arrêter à l'état présent des choses, parce qu'il s'agissait de leur faire confesser le dogme du péché originel; et contre eux les preuves de l'Écriture, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, avaient toute leur force; cette remarque est de saint Augustin même : *Quæ disputatio contra Manichæos habenda est, qui non accipiunt Scripturas sanctas Veteris Instrumenti, in quibus originale peccatum narratur, et quidquid inde in litteris apostolicis legitur, detestabili impudentia inmissum fuisse contendunt a corruptoibus Scripturarum, tanquam non fuerit ab apostolis dictum. Contra Pelagianos autem hoc defendendum est, quod utraque Scriptura commendat, quam se accipere profitentur* (Lib. I Retract., cap. 9, in fine).

Ainsi le saint docteur a prouvé contre les pélagiens que les souffrances des petits enfants étaient justes, parce qu'elles étaient la peine du péché, et il a prouvé contre les manichéens que ces mêmes souffrances étaient justes, soit qu'elles fussent, soit qu'elles ne fussent pas la peine du péché. Et cette doctrine qu'il a soutenue contre les manichéens, non-seulement il ne l'a jamais rétractée, mais il l'a confirmée dans ses derniers ouvrages, à la vue des pélagiens et des semi-pélagiens, sans craindre qu'ils lui reprochassent de s'être contredit. Car qui oserait nier que ce qu'il a assuré touchant la concupiscence et l'ignorance doive être également entendu des misères attachées à l'enfance de l'homme? J'ai cru, dit-il, devoir réfuter de telle sorte les manichéens, que, soit qu'elles fussent la peine du péché originel dans les petits enfants, soit qu'elles ne le fussent pas, elles ne servissent pas néanmoins de fondement à l'erreur qui compose l'homme du mélange de deux natures, l'une bonne et l'autre mauvaise : *Quia contra quos meum dirigebatur oratio, sic mihi visi sunt referendi, ut stre esset pœna peccati originalis in parvulis, quod veritas habet, siue non esset, quod nonnulli errantes opinantur, nullo modo tamen quam Manichæorum error inducit, duarum naturarum boni scilicet et mali permixtio crederetur* (Ibid.).

Jusqu'ici j'ai enchéri sur la contradiction prétendue qui a fait dire à M. Bayle que saint Augustin a été plus heureux que sage, mais en me réservant de montrer que le saint docteur n'a nulle part enseigné le principe, Ce qui n'a jamais péché ne peut point souffrir le mal, au sens que l'entendent Baius, Jansénius, Ambroise Victor, Malebranche et Bayle. Avant que d'entrer en preuves là-dessus, voyons si, comme l'assure M. Bayle, c'est un principe de la dernière évidence, et qui coule des idées que nous avons de la justice et de la bonté de Dieu. Cela serait bien fâcheux pour la religion; car, à moins que la proposition ne soit modifiée et changée en une autre toute différente, la foi de l'incarnation est renversée, on démontre avec la dernière évidence, on établit sur les idées que nous avons des attributs divins une monstrueuse hérésie, on conclut nécessairement l'un de ces deux blasphèmes, ou que l'humanité sainte de Jésus-Christ, ayant pu souffrir le mal, a péché; ou que, n'ayant jamais péché, elle n'a pu souffrir le mal. Évidence de Servet et de Sorin, idées marcionites ou photiniennes, votre clarté trompeuse n'a jamais lui dans l'esprit de saint Augustin.

Quiconque croit que l'agneau sans tache a souffert pour les péchés du monde, est obligé d'admettre une restriction qui détruit la généralité du principe tant vanté; tout chrétien doit confesser que ce qui n'a jamais péché a pu souffrir un mal temporel par charité et pour faire du bien aux autres, et que cette souffrance d'un innocent a pu être ordonnée de Dieu, puisqu'il est de foi que Dieu a commandé à Jésus

Christ de s'offrir pour nous aux tourments et à la mort. A
Allons plus loin. Était-il impossible que dans l'état d'innocence l'homme connût le prix de la patience et de la force, de l'humilité, de la foi, de la charité, que la misère et la douleur donnent lieu de pratiquer d'une façon particulièrement, qui rehausse l'excellence et qui accroît le mérite de ces vertus? S'il l'avait connu, n'aurait-il pas pu souhaiter d'être affligé d'un mal temporel, qui le rendit capable d'un genre de perfection si héroïque et si agréable à Dieu? Quelles idées claires répugnent à ce souhait et le représentent comme choquant la raison? Or ce mal que l'homme rechercherait légitimement par charité pour lui-même et afin d'acquérir un bien, Dieu n'aurait-il pas droit d'y assujettir l'homme? Ne le pourrait-il point sans injustice et par un effet de sa bonté? Quoi! la noblesse de la fin que l'homme se proposerait en désirant de souffrir justifierait son attrait pour les souffrances, et elle ne purgerait pas d'injustice ou de cruauté le décret de Dieu qui, dans la même vue, obligerait l'homme à souffrir? B

Je puis tourner ici contre Jansénius ses propres paroles. Jamais personne, dit-il (*Tom. II, lib. de Statu nat. puræ, cap. 19*), qui aura le sens commun ne trouvera qu'on afflige un homme injustement, lorsque, lui étant une obole, on lui rend une pièce d'or; ou lorsque, l'égratignant légèrement, on lui procure une santé parfaite, ou lorsque, lui faisant un petit déplaisir, on lui donne une grande joie ou une grande sagesse. Dieu donc affligerait sans injustice l'homme innocent en le contraignant de passer par toutes les misères de cette vie, pour le faire aboutir à la possession d'un très-grand et très-excellent bien.

Mais, dira-t-on, les petits enfants souffriraient sans vertu et sans mérite, et ceux qui mourraient avant l'âge de raison ne recueilleraient aucun fruit de leurs maux; sous un Dieu bon et juste ces petits innocents seraient purement misérables. Voilà la difficulté. Saint Augustin l'a résolue: il prétend qu'une misère qui passe et que le défaut de connaissance diminue extrêmement, n'est pas à comparer avec l'utilité qui en revient à tout le genre humain. Car la cause dération de l'état humiliant et douloureux de l'enfance rappelle les jeunes gens et les hommes faits à la bassesse de leur origine, et leur inspire des sentiments de modération et de modestie. Elle leur apprend à ne point s'enorgueillir et se prévaloir de leur santé, de leur science, de leur fortune, de leur pouvoir, et de tous leurs talents (*S. August., lib. III de Lib. Arb., cap. 23, n. (8)*). Par quelles idées claires démontrera-t-on que Dieu ne peut, sans déroger à sa justice et à sa bonté, vouloir le mal temporel de quelques particuliers, qui serait la cause ou l'occasion du bien éternel de plusieurs autres? C

Je laisse les raisons que saint Augustin et les théologiens catholiques emploient pour faire voir que l'assujettissement aux souffrances et à la mort vient du fond de la nature de l'homme, et que l'impassibilité et l'immortalité dont l'homme innocent aurait joui étaient une grâce singulière et surnaturelle. D

Ici tous les jansénistes et les malebranchistes unissent leurs voix avec celle de M. Bayle, pour s'écrier: Voilà donc toutes les preuves du péché originel que saint Augustin emprunte des maladies et de la mort, à quoi les petits enfants sont assujettis, absolument tombés par terre?

Il s'en faut bien! elles subsistent toujours et elles conservent une force invincible, non pas isolées, mais prises avec tous leurs tenants et leurs aboutissants, et rapportées à leur principe, qui est que le premier homme avait reçu dans sa création le droit à l'impassibilité et à l'immortalité: le saint docteur a soin de le répéter, de l'inculquer, de l'établir solennellement, non pas une fois ou deux, mais sans cesse

et à tout propos. Je ne sais s'il s'est jamais copié plus souvent en usant des mêmes tours et des mêmes termes dans des textes fort longs. Ainsi, toutes les fois qu'il vient à dire que Dieu ne serait ni bon ni juste, si l'homme innocent était né sujet aux misères que nous éprouvons dans la vie, il faut sous-entendre ce syllogisme: Il est contre la justice et la bonté de Dieu d'ôter à l'homme un privilège dont il avait été mis en possession dans sa première origine: or, l'homme dans sa première origine avait été mis en possession du privilège de ne point souffrir et de ne point mourir, etc.

Dans le système que Jansénius attribue à saint Augustin, la justice et la bonté de Dieu étaient blessées de la même sorte, soit qu'Adam avant son péché n'eût pas été exempt des maux que nous appelons naturels, soit que sa postérité, sans avoir part à son péché, héritât de lui ce triste apanage. D'où vient donc que le saint docteur, raisonnant contre les pélagiens qui niaient l'un et l'autre, ne dit jamais que Dieu aurait cessé d'être juste, si le premier homme, sortant de ses mains, se fût trouvé assailli d'une foule de misères semblables aux nôtres? et qu'au contraire il oppose toujours sans y manquer la justice et la bonté de Dieu à l'erreur pélagienne, qui, en supposant la justice originelle des enfants d'Adam, les faisait naître dans une pire condition que celle où leur père avait été créé? Cette remarque est importante et décisive.

Qu'on demande à saint Augustin: Si nos premiers parents, fidèles à Dieu, n'avaient point été chassés du paradis terrestre, et que les hommes se fussent multipliés dans ce séjour, devenu par les mérites d'Adam et d'Eve l'héritage et la patrie de toute leur postérité, n'aurait-on point vu là de femmes qui éprouvassent les inconvénients de la grossesse, les douleurs et les périls de l'enfement, le malheur d'une fausse couche? N'aurait-on point vu d'enfants qui pleuraient en venant au monde, qui fussent longtemps sans pouvoir parler, et ne commencent à le faire qu'en bégayant; à qui l'avantage de s'instruire et de se former coûtât tant d'années d'un travail rebutant et d'une rude dépendance? N'y aurait-il point vu d'hommes disgraciés de la nature, que les défauts de l'esprit et du corps rendissent des objets de compassion aux plus inhumains, de risée à la malignité des uns, d'horreur à la délicatesse des autres? Les maladies de toute espèce qui font gémir sur un lit de douleur des cadavres animés et des spectres vivants plutôt que des hommes; les divers genres de mort dont le plus doux est si terrible, dont il y en a de si effrayants et de si désespérants; la pauvreté et la famine, qui réduisent une infinité de personnes à des extrémités si affreuses et si étranges; la discorde et la guerre, qui causent des ravages et des désastres si déplorables; tous ces maux auraient-ils été inconnus dans le paradis terrestre?

Saint Augustin répond (a) que ces questions sont ridicules et insensées. Et sur quoi se fonde-t-il? est-ce sur ce que Dieu ne peut permettre sans injustice et sans cruauté que des créatures innocentes soient assujetties à de telles misères? Non. Le saint docteur se réserve à employer cette preuve lorsqu'on supposera l'innocence des enfants qui sont nés d'Adam, après que son péché l'a fait bannir du paradis terrestre; elle est de nulle valeur, si on suppose qu'Adam, innocent et resté dans le paradis terrestre, ait eu des enfants. Saint Augustin en ce dernier cas ne nous rappelle point aux idées que nous avons de la justice et de la bonté de Dieu, mais seulement à l'idée que l'Écriture sainte nous donne du paradis terrestre; elle l'appelle un paradis de délices (*paradisum voluptatis*).

Le seul mot de paradis signifie un jardin déli-

(a) *S. Aug. lib. I Oper. Imp., n. 67; lib. IV, n. 151; lib. IV, n. 111; lib. V, n. 22, 23; lib. VI, n. 5*

ciens, sur quoi saint Augustin dit agréablement aux pélagiens : Si on peignait un paradis tel que vous le faites, personne ne dirait que c'est un paradis; quand même il lirait ce mot inscrit au-dessus du tableau; et il ne dirait pas que le peintre s'est trompé, mais il le prendrait pour un fantassin qui a voulu se divertir et se moquer. Cependant aucun de ceux qui vous connaissent ne serait surpris, si, dans le titre, on ajoutait votre nom, et que l'inscription fût telle : LE PARADIS DES PÉLAGIENS. *Certe si talis paradisus pingeretur, nullus diceret esse paradisum, nec si supra legi set hoc nomen inscriptum; nec diceret errasse pictorem, sed plane agnosceret irrisorem. Verum tamen eorum qui vos noverunt, nemo miraretur, si adderetur nomen vestrum ad titulum, et scriberetur : PARADISUS PELAGIANORUM* (Lib. iii Oper. Imp., n. 154).

Une autre preuve que le saint docteur fait valoir est fondée sur le bannissement du paradis, qui est la peine que nos premiers parents encoururent immédiatement après leur chute. D'où il conclut que si personne n'avait péché, les maux n'auraient point pénétré dans un séjour si heureux, puisque même après le péché ils ne purent y avoir entrée. Plutôt que d'introduire les maux dans le paradis terrestre, Dieu en chassa les habitants au moment qu'ils méritèrent d'être malheureux. *Responderet* (Ambrosius) *hæc omnia, si nemo peccasset, nullo modo futura fuisset in tantæ beatitudinis loco, ubi nec post peccatum esse potuerunt, ejecti inde illis quorum prævaricatione mala ista sæculta sunt* (Lib. iv Oper. Imp., n. 114).

Enfin il tire une troisième preuve de ces paroles : *Viditque Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona* (Gen. 1, 31) : Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites, et il les trouva très-bonnes. Or, dit le saint docteur à Julien, pourquoi ne faites-vous pas attention que de tous les endroits du monde le paradis terrestre était sans doute le meilleur que Dieu eût fait; et néanmoins, dans ce séjour si délicieux et si charmant, où nous devons croire que les arbres, les herbes, les fruits, les grains, les bêtes ne pouvaient avoir aucun défaut ni aucune mauvaise qualité, vous y introduisez par rapport aux hommes tous les vices de l'esprit et du corps : *Cur non attendis in eo libro ubi legitur Deum fecisse omnia bona valde, omnium locorum optimum plantatum fuisse Paradisum?.... Et tamen vos in tantæ beatitudinis ut decoris locum, ubi nec ligni, nec feni, nec pomi, nec cujusquam vel frugis vel pecoris vitium esse potuisse vel posse credendum est, omnia humorum corporum et ingeniorum vitia non dubitatis inducere* (Lib. vi Oper. Imp., n. 16).

Saint Augustin était bien bon d'éplucher ainsi les

expressions de l'Écriture et de s'embarquer dans ces raisonnements : il avait une voie bien courte et plus efficace, pour bouleverser le paradis des pélagiens; il n'avait qu'à dire : *Ce qui n'a jamais péché ne peut point souffrir le mal*; c'est un principe de la dernière évidence, il coule nécessairement des idées que nous avons de la justice et de la bonté de Dieu.

Mais le saint docteur n'a-t-il point parlé de la sorte quelque part, par exemple à l'endroit qui se présente, et dont les premières paroles n'ont pas été imprimées sans raison en lettres majuscules : *Justum enim erat ut imago Dei, nullo fuscata et obsoleta peccato, tali insereretur corpori, quamvis de terrena materie creato atque formato, ut ei de ligno vitæ subministrata vivendi stabilitas permaneret* (Lib. vi Oper. Imp., n. 39). Les lettres majuscules m'ont d'abord fait peur; mais comme ce n'est pas saint Augustin qui les a mises, je me suis rassuré, je me suis très-fort persuadé que le *justum erat* signifie il était convenable.

En effet, saint Augustin ne veut pas dire que l'immortalité était due à l'homme innocent, mais que le bienfait de l'immortalité lui fut accordé avec quelque sorte de bienséance. C'est en ce sens que Virgile a dit : *Justum pugnae tempus* (Virg., *Æneid.* x, vers. 11), et Plin. l'Ancien. *Justiore venia, justissimus casus* (Plin., *Hist. nat.*, lib. iii, n. 1; lib. xxxvi, n. 13). Li-ez la suite, et vous verrez que le *justum erat* de saint Augustin, bien loin d'être la conclusion de ce principe, *Ce qui n'a point péché ne peut souffrir le mal*, est prouvé par l'exemple d'Elie et d'Enoch, qui ont été transportés dans le paradis terrestre afin de ne point mourir : *Nam quero a te in quali corpore nunc esse existimes Eliam et Enoch? animalia an spiritali? cur non vis credere Adam et Evam et posteros eorum, si præceptum Dei nulla prævaricatione violarent; quamvis in corpore animati ita fuisse victuros, ut nunc vivunt isti? quandoquidem ibi erant illi, qui translati sunt isti, unde ut morerentur ejecti sunt illi* (S. August., *ibid.*). Voici donc quelle est la pensée de saint Augustin : Il était convenable qu'Adam et Eve innocents eussent le même privilège dont jouissent maintenant Elie et Enoch, et qu'ils ne mourussent point, puisqu'ils étaient dans le même lieu où ces deux saints ont été transportés afin de ne pas mourir. Car pourquoi Dieu aurait-il refusé à l'innocence de nos premiers parents une grâce qu'il a accordée à la sainteté de ces prophètes, et qui paraît avoir été attachée au séjour dont ceux-là ont été chassés à cause de leur prévarication, et où ceux-ci ont été reçus à cause de leur fidélité?

TRACTATUS TERTIUS.

Dissertation

SUR LA NATURE DE LA LOI DE MOÏSE.

Monsieur,

L'approbation que vous donnez à mes efforts pour rechercher le vrai sens de saint Augustin, me flatte si agréablement, que je ne puis refuser de vous satisfaire en m'appliquant, comme vous le souhaitez, à éclaircir le sentiment juste et précis du saint doc-

teur touchant la nature de la loi mosaïque. M. Bayle j'en a donc de quelque trêve, jusqu'à ce que je me sois expliqué avec vous sur la différence qui se trouve à cet égard entre l'Augustin d'Ypres et l'Augustin d'Hippone : car vous ne permettrez de vous adresser mes pensées et mes paroles dans le cours

de ce travail, afin que le désir toujours présent d'ériger des choses dignes de vous, me soutienne et m'anime.

Je dois d'abord vous remettre devant les yeux toutes les controverses qui ont jamais été agitées dans l'Eglise au sujet de l'ancienne loi, et suivre en cela l'ordre des temps. A quoi bon cet écart, me direz-vous? C'est que rien n'a causé tant d'embarras et de confusion dans cette matière, que la diversité et la contrariété des erreurs qui se sont succédées les unes aux autres : car les anciens sectaires ont

A fourni des armes aux plus récents pour attaquer la foi catholique; et, ce qui mérite une particulière attention, les traits que l'Eglise a heureusement employés à vaincre les premiers ont été saisis par les derniers et tournés contre elle-même. Il est donc à propos que je distingue quatre sortes de controverses sur la loi de Moïse, et que je fixe l'état de la question entre les apôtres et les Juifs, entre les Pères et les manichéens, entre saint Augustin et les pélagiens, entre les défenseurs de la foi du concile de Trente et les hérétiques de nos jours.

Première partie.

ÉTAT DE LA QUESTION ENTRE LES APÔTRES ET LES JUIFS.

Prenez garde, je vous prie, que les apôtres ont parlé de la loi de Moïse en disputant, et avec les Juifs qui croyaient en Jésus-Christ, et avec les Juifs incrédules. Certains gens qui brouillent tout, lors même qu'ils affectent de parler plus simplement et plus clairement, ne feront jamais cette remarque, qui est néanmoins très-importante.

Les Juifs qui avaient embrassé le christianisme commencèrent par se mettre en tête la pensée présomptueuse que le Sauveur du monde n'était accordé qu'aux mérites et à la considération de leur race, et qu'ainsi le royaume des cieux n'était ouvert qu'à ceux de leur nation, que la lumière de l'Évangile se répandait dans l'univers pour les illustrer, la grâce pour les favoriser, à l'exclusion de tous les autres peuples. Voilà l'erreur que l'Apôtre détruit, quand il enseigne que les vrais enfants d'Abraham ne sont pas nés selon la chair, mais selon l'esprit (Rom. ix, 7). Le ciel avait parlé, et la révélation, qui avait amené les Gentils dans le chemin de la foi et du salut, ne finit pas néanmoins la dispute.

Les Juifs qui s'étaient faits chrétiens s'opiniâtrèrent à prétendre que, pour le devenir, la qualité de prosélytes de la loi de Moïse était nécessaire aux gentils, et que tout le monde était obligé de joindre la circoncision au baptême, et de s'assujettir à toutes les observances et cérémonies que le judaïsme prescrivait. L'Apôtre s'éleva contre cette seconde erreur, et il montra avec force que les fidèles étaient déchargés du joug de l'ancienne loi, par la raison que cette loi était imparfaite et désormais inutile.

Tout le fond et tout le corps de la doctrine de saint Paul sur la nature de l'ancienne loi est contenu dans cinq de ses Épîtres. La principale question qu'il traite dans l'Épître aux Romains est, selon saint Augustin, si l'Évangile de Notre-Seigneur est échü aux seuls Juifs par le mérite de leurs œuvres, ou si, sans aucuns mérites précédents, la justification de la foi, qui est en Jésus-Christ, est offerte à toutes les nations? *Utrum Evangelium Domini nostri Judæis solum venerit, an vero nullis operum meritis præcedentibus, omnibus gentibus venerit justificatio fidei, quæ est in Christo Jesu* (In Expos. inchoatu Epist. ad Rom., n. 2).

L'Apôtre se sert de deux raisons pour prouver que les Juifs n'ont point reçu la grâce de l'Évangile comme une récompense des œuvres de la loi. La première est que la loi ne les a pas rendus meilleurs, puisqu'ils s'en sont tenus à l'honneur de l'avoir reçue, sans se mettre en peine de l'observer. C'est pourquoi il fait de justes reproches à ces prévaricateurs, en ces termes : Vous donc qui enseignez les autres, vous ne vous enseignez pas vous-mêmes? Vous qui prêchez qu'il ne faut pas dérober, vous dérobez, etc.? *Qui ergo alium doces, te ipsum non doces? Qui prædicas non furandum, furaris, etc.* (Rom. ii, 21)? Et ensuite : Vous qui faites gloire de la loi, vous déshonorez Dieu par la transgression de la loi? Car, comme il est écrit, le nom de Dieu est blas-

phémé à cause de vous parmi les gentils? *Qui in lege gloriaris, per prævaricationem legis Deum inhonoras? Nomen enim Dei per vos blasphematur inter gentes, sicut scriptum est* (Ibid., 23, 24; Isai., l.ii, 5; Eséch., xxxvi, 20)?

B La seconde raison est que ni la justification, ni le bienfait de la foi et de l'Évangile de Jésus-Christ ne peut être le salaire des pratiques et des observances légales; et saint Paul le prouve par l'exemple d'Abraham, dont la justification ne fut pas le fruit des œuvres de la loi, mais de la foi en Dieu, qui lui fut imputée à justice, avant que la circoncision lui fût donnée. Vous voyez que l'Apôtre, dans cette Épître, attaque surtout la première erreur des Juifs qui avaient reconnu Jésus-Christ pour le Messie. Dans celle qui est adressée aux Ephésiens, il annonce aux gentils la consolante vérité qu'il avait soutenue en leur faveur, savoir, qu'ils étaient appelés à l'Évangile et à l'espérance de la vie éternelle aussi bien que les Juifs.

C Pour ce qui est de la seconde erreur, il s'attache principalement à la combattre dans l'Épître aux Galates et dans l'Épître aux Colossiens. Les uns et les autres avaient passé du judaïsme à la religion chrétienne. Il enseigne à ceux-là, qui avaient repris tous les anciens usages de la religion de leurs pères, que le christianisme les a délivrés de la servitude de la loi de Moïse; et pour les rendre dociles à le croire plutôt que quelques docteurs qui leur avaient parlé autrement, il relève l'autorité de son apostolat. Les Colossiens avaient trop d'attachement et de déférence pour ceux qui avaient été jusqu'alors les chefs et les princes de leur Synagogue; l'Apôtre avait sujet de craindre qu'ils ne se laissassent persuader qu'il fallait joindre à la foi en Jésus-Christ le rite et le cérémonial du judaïsme. Il leur dit que Jésus-Christ est le chef de l'Eglise, le chef de toutes les principautés et de toutes les puissances, qui a le droit de commander et d'exiger qu'on lui obéisse préférentiellement à tout autre, et que par conséquent on ne doit plus désormais faire aucun cas de toutes les ordonnances de la loi.

D Enfin, tout le sujet de l'Épître aux Hébreux est de montrer que Jésus-Christ, par sa dignité, est au-dessus de Moïse et des anges, que son sacerdoce a été annoncé par les saintes Lettres, et qu'il est plus excellent que celui d'Aaron. Tout cela, pour conclure que les anciens sacrifices et le sacerdoce d'Aaron ont été abrogés par Jésus-Christ, et que le sacerdoce de la religion chrétienne, le sacrifice de la croix et de nos autels leur ont succédé.

Dans la plupart de ces endroits, saint Paul instruit et dérompe tellement les Juifs fidèles de leurs erreurs, qu'au même temps il confond l'incrédulité des autres, qui rejetaient l'Évangile et disaient n'en avoir pas besoin pour être justes et arriver au salut. Il n'est pas indifférent de remarquer lesquels de ces deux sortes de Juifs l'Apôtre a surtout en vue, quand

il enseigne que ni la justice ni le salut ne peuvent A venir de la loi.

Voilà le point délicat, je vous en avertis. On se rit de nous comme de misérables scolastiques, qui nous repaisons de vaines subtilités et croyons payer le monde par de frivoles défaites et de chimériques distinctions, quand nous assurons que l'Apôtre ne nie point que dans l'Ancien Testament le recours de la grâce fut joint à celui de l'intimation de la loi, mais qu'il avait ses raisons pour considérer la loi toute nue et sans la grâce, quoiqu'elle n'en fût pas dépouillée. Il avait lieu de faire cette précision; car la grâce est le propre fond de la loi évangélique, et toute celle qui fut donnée dans l'Ancien Testament était un fruit anticipé de la nouvelle alliance, à laquelle Jésus-Christ, auteur de la grâce, appartenait tout entier.

On nous réplique avec dédain : L'Apôtre songeait bien à ces précisions métaphysiques ! Parlait-il des choses telles qu'elles sont dans la tête d'un méditatif, ou telles qu'elles sont en elles-mêmes ?

La mauvaise humeur ou la mauvaise foi de nos adversaires souffrira-t-elle patiemment que je leur demande à mon tour : Quel est le but de saint Paul quand il enseigne que ni la justice ni le salut ne peuvent venir de la loi ? N'est-ce pas de convaincre les ennemis de l'Evangile que la loi évangélique est nécessaire, et qu'il faut absolument la recevoir ? A qui donc en veut-il, sinon à ces Juifs incrédules qui, ne connaissant point la justice qui vient de Dieu, et cherchant à établir la leur, ne sont point soumis à cel qui vient de Dieu ? *Ignorantes enim justitiam Dei et suam querentes statuere, justitiæ Dei non sunt subiecti* (Rom. x, 3). Saint Paul ne dispute-t-il point contre ceux qui avaient en horreur la loi de Jésus-Christ, et qui soutenaient que la loi de Moïse leur suffisait ? Or ces Juifs ne regardaient-ils point, ne faisaient-ils point valoir leur religion, indépendamment de tout rapport à Jésus-Christ ? et ne la concevaient-ils point comme étant déstituée de tous les avantages qu'elle pouvait tirer de son affinité et de sa liaison avec la religion chrétienne ? et par conséquent ne forçaient-ils pas saint Paul à raisonner dans leur hypothèse, et à considérer l'ancienne loi comme séparée des secours de grâces que la foi du Messie, qui était un vœu d'embrasser l'Evangile, y avait véritablement attachés ?

Car, d'ailleurs, saint Paul joint son témoignage à celui de Moïse pour nous assurer qu'en vue de Jésus-Christ Dieu accordait la grâce aux fidèles observateurs de la loi. La fin de la loi, dit l'Apôtre, c'est Jésus-Christ, afin que ceux qui croient soient justifiés. Aussi Moïse a écrit que l'homme qui pratiquera la justice qu'ordonne la loi aura par elle la vie : *Finis legis Christus, ad justitiam omni credenti. Moyses enim scripsit, quoniam justitiam quæ ex lege est qui fecerit homo, vivet in ea* (Ibid., iv, 5; *Levit.*, xviii, 5).

Ce n'est point assez, pour faire connaître l'état de la question entre les apôtres et les Juifs, d'avoir distingué les erreurs et les vérités qui faisaient la matière de la controverse, ni d'avoir observé que deux sortes de Juifs s'opposaient à la doctrine des apôtres : il faut ôier l'équivoque du mot de loi, dont on abuse. L'équivoque est une grande ressource pour tous ceux qui soutiennent une mauvaise cause, c'est de la fausse monnaie dont ils se servent au lieu de la bonne qui leur manque.

Le mot de loi a trois sens différents, quand on l'applique à l'Ancien et au Nouveau Testament : car on le prend quelquefois pour signifier les commandements et les préceptes qui composent le droit positif divin de l'Ancien et du Nouveau Testament, en tant que ce sont précisément des règles de mœurs et de conduite qui ont la vertu de diriger et la force d'obliger. Outre cela, on se sert de ce mot pour exprimer l'assemblage des choses qui appartiennent à la religion, dans l'un et dans l'autre Testament, soit préceptes, soit cérémonies sacrées. Enfin, le mot de loi marque

ainsi un état ou une société d'hommes qui, sous le gouvernement de la divine providence, tendent par les mêmes moyens que Dieu leur a donnés à une fin surnaturelle, et on exprime ainsi la condition des Juifs ou des chrétiens.

Saint Paul prend le mot de loi au premier sens dans tout le chapitre vii de l'Épître aux Romains, où il dit que la loi écrite est devenue une occasion à plusieurs de pécher plus grièvement, parce qu'un malheureux penchant porte l'homme à faire ce qui lui est défendu. La loi de l'Evangile, entendue de cette manière, ne contient pas plus la grâce que celle de Moïse.

Saint Paul se sert du mot de loi dans le second sens, quand il dit : La loi qui a précédé a été rejetée, parce qu'elle était faible et inutile; car cette loi n'a rien porté au comble de la perfection. *Reprobatio fit præcedentis mandati propter infirmitatem et inutilitatem; nihil enim ad perfectum adducit lex* (Hebr., vii, 18, 19). Suivant cette signification, la loi ancienne est vide de grâces, comme le marque saint Paul, au lieu que la loi nouvelle en a quantité de sources très-abondantes, qui sont les sacrements institués par Jésus-Christ.

Au regard du troisième sens, saint Paul le désigne toutes les fois qu'il oppose les Juifs aux chrétiens, la condition des adorateurs du vrai Dieu formés par Moïse, à celle des fidèles élevés dans l'école de Jésus-Christ. La loi ancienne, représentée sous cette idée, c'est-à-dire comme un état où se trouvait le peuple de Dieu avant la venue du Sauveur, était dans la vérité, non-seulement ennoblie par la foi du Messie futur, mais encore suffisamment pourvue et enrichie des grâces dont les hommes qui composaient cette société avaient besoin, pour tendre et arriver à une fin surnaturelle. Cependant l'Apôtre, dans l'opposition qu'il fait, met pour différence essentielle du judaïsme et du christianisme, que celui-ci est la loi de grâce. J'en ai déjà fait voir la raison, mais c'est ici le lieu de l'expliquer.

L'obstination des Juifs incrédules à rejeter l'Evangile et à vanter l'excellence de l'Ancien Testament, à l'exclusion du Nouveau, mettait l'Apôtre dans la nécessité de revendiquer à la religion chrétienne tous les avantages et les biens spirituels que la religion juive avait possédés, comme les fruits anticipés d'un fonds qui appartenait à la religion chrétienne. Or, la personne de Jésus-Christ, ses mérites et ses satisfactions, et par conséquent tous les secours de grâces qui avaient été distribués à tous les hommes dans tous les temps par le prix des mérites et des satisfactions de Jésus-Christ, étaient le propre bien de la religion chrétienne. Saint Paul devait donc non-seulement opposer Jésus-Christ à Moïse et aux anges qui avaient dicté la loi sur le mont Sinaï, et son sacerdoce à celui d'Aaron, comme il fait dans l'Épître aux Hébreux, mais il était obligé encore d'attribuer uniquement la nouvelle loi au Saint-Esprit.

Car, quoique le saint-Esprit ait étendu ses opérations salutaires, ait répandu ses dons et le bienfait de la sanctification dans tous les âges du genre humain, cependant, parce qu'il est l'esprit de Jésus-Christ, il appartient au Nouveau Testament, et cette source de l'eau qui jaillit à la vie éternelle était donnée avant tous les siècles à l'Église de Jésus-Christ en propre. C'est pourquoi, quand on conclut de la doctrine de saint Paul, que la loi nouvelle non-seulement enseigne et ordonne ce qu'il faut faire, mais qu'elle fournit aussi les secours et les forces nécessaires pour agir, et qu'au contraire la loi ancienne se bornait à enseigner et à ordonner, sans prêter aucune aide à la faiblesse de l'homme, cela signifie que le trésor où se puisent les grâces est contenu dans la loi nouvelle, et qu'elles sont un bien étranger et emprunté au regard de l'ancienne loi.

Vous me demanderez à quoi aboutissent enfin tous les raisonnements que saint Paul fait sur ce sujet ?

A annoncer aux Juifs que, s'ils refusent de se rendre à la vocation de Jésus-Christ, ils ne doivent plus désormais espérer de part à la grâce et à la justification, qu'ils avaient pu recevoir jusqu'alors par un épanchement des richesses de l'Évangile sur les temps qui l'ont précédé; à leur déclarer que Dieu a résolu de décharger son peuple des pratiques onéreuses de la loi écrite, et de priver de la grâce quiconque s'attachera à les observer dans la suite, parce qu'il a frayé à tout le monde, par la foi en Jésus-Christ, une voie de salut plus aisée et plus douce.

J'ai commencé à toucher ici le premier des cinq avantages qui, selon saint Paul, relèvent la loi nouvelle au-dessus de l'ancienne, et dont il se sert comme d'autant de puissants motifs pour engager sa nation à reconnaître un nouveau législateur, à préférer Jésus-Christ à Moïse. Personne, dit-il, n'est justifié devant Dieu par la loi : *In lege nemo justificabitur apud Deum* (Gal. iv, 11). Si la justice vient de la loi, c'est donc pour rien que Jésus-Christ est mort : *Si ex lege justificatus, ergo gratis Christus mortuus est*. (Gal. ii, 21).

Le second avantage qu'il rappelle et qu'il inculque à tout propos, est que l'Ancien Testament n'a été que la figure du Nouveau, et que celui-ci nous présente la réalité des choses dont l'autre ne donnait que l'ombre : *Umbram enim habens lex futurorum bonorum, non ipsam imaginem rerum* (Hebr. xix, 4).

Le troisième consiste en ce que la loi de Moïse était toute charnelle et ne promettait que des biens terrestres et temporels, au lieu que la loi de Jésus-Christ est toute spirituelle et ne propose que des récompenses célestes et éternelles. Une espérance plus avantageuse, dit saint Paul, par laquelle nous approchons de Dieu, a succédé à la première : *Introductio vero melioris spei, per quam proximamus ad Deum* (Hebr. vii, 19). Mais souvenez-vous encore ici que l'Apôtre a seulement égard à ce qui appartenait spécialement à l'ancienne loi, à ce qui lui était propre, à ce qu'elle tirait de son fonds, et non pas à ce qui lui revenait de l'attente et de la foi du Messie, à ce qu'elle empruntait de la nouvelle loi par sa destination à prévenir, comme une aurore, cette grande et parfaite lumière qui avant que de naître se communiquait déjà au monde : car il est incontestable, ainsi que nous verrons ci-après, que l'espérance des biens célestes et éternels, non plus que le secours de la grâce, ne manquait pas aux Israélites; mais il suffit que cette espérance et ce secours fussent étrangers à la nature de leur religion considérée absolument en elle-même, et sans aucun rapport avec la religion chrétienne, pour empêcher qu'ils n'entrassent dans la comparaison que fait saint Paul de ce que les deux Testaments ont de propre et de spécial.

Le quatrième avantage de la nouvelle loi sur l'ancienne, est que celle-ci est une loi de servitude, qui par la crainte des peines temporelles irritait plutôt qu'elle ne réprimait la concupiscence, et que l'autre au contraire est une loi de liberté et d'amour. Saint Paul, en parlant de la loi de Moïse, fait une particulière attention aux menaces qu'elle emploie pour détourner les hommes du crime. Il l'appelle un ministère de mort, un ministère de condamnation (II Cor. vii, 9). Tous ceux, dit-il, qui sont assujettis aux œuvres de la loi, la malédiction tombe sur eux : *Quicumque ex operibus legis sunt, sub maledicto sunt* (Gal. iii, 10). Cette expression, être sous la loi, *esse sub lege*, dont il se sert souvent pour signifier l'assujettissement à la loi de Moïse, nous en donne pour l'ordinaire l'idée d'une loi vengeresse et menaçante. Il dit ailleurs qu'elle n'enfantait que des esclaves : *In servitute generans* (Gal. iv, 24). Mais comment parle-t-il aux Juifs devenus chrétiens? Vous n'avez point reçu l'esprit de servitude, pour être tout de nouveau dans la crainte, mais vous avez reçu l'esprit d'adoption des enfants de Dieu : *Non enim accepistis spiritum servitutis in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum* (Rom. viii, 15).

Cependant, si l'on demandait : Y a-t-il des hommes assez hardis pour appeler vérité ce qui détruit la doctrine de saint Paul? On devrait répondre : Ce sont ceux qui mettent cette erreur au nombre des vérités : « Moïse et les prophètes, les prêtres et les docteurs de la loi sont morts sans donner d'enfants à Dieu, n'ayant fait que des esclaves par la crainte. » Car si d'un côté l'Apôtre, considérant seulement la vertu qui était dans la loi de Moïse, dit qu'elle ne pouvait faire que des esclaves, de l'autre côté, il suppose qu'un remède qui était donné à tous les Israélites pour effacer la tache du péché originel en faisait les héritiers et les enfants du royaume. Jésus-Christ lui-même les nomme ainsi (Matth. viii, 12); c'est pourquoi saint Paul, joignant la qualité de fils adoptifs de Dieu, que les Juifs recevaient de la grâce du Sauveur, avec la condition d'esclaves où la loi les réduisait, les compare à un pupille qui est sous la conduite d'un tuteur. « Tout le temps, dit-il, que l'héritier est enfant, il n'est distingué en rien de l'esclave, quoiqu'il soit le maître de tout; mais il dépend des tuteurs et de ceux qui agissent pour lui, jusqu'au temps marqué par son père. Nous aussi de même, lorsque nous étions petits enfants, nous vivions comme des esclaves sous le joug de la loi : *Quanto tempore habes parvulus est, nihil differt a servo, cum sit dominus omnium, sed sub tutoribus et actoribus est usque ad profinitum tempus a patre. Ita et nos cum essemus parvuli, sub elementis mundi eramus servientes* (Gal. iv, 4, 2, 3). »

Mais n'êtes-vous pas indignés d'un autre abus qu'on fait de la doctrine de saint Paul sur cet article, quand on avance : « Qu'un baptisé est encre sous la loi comme un juif, s'il accomplit la loi par la seule crainte? » On en veut à la crainte de l'enfer; et l'Apôtre néanmoins n'a jamais eu vue que les peines temporelles qui étaient décernées par le droit divin de l'Ancien Testament; il est bien éloigné de penser aux peines éternelles de l'autre vie, quand il appelle le judaïsme une loi de crainte, par opposition au christianisme, qui est une loi d'amour. Il nous enseigne au contraire que la crainte des châtimens que Dieu exercera dans l'éternité est une de ces grâces du Saint-Esprit qui appartiennent à la loi nouvelle, et dont la loi ancienne n'a joui que par communication et par emprunt, puisque cette crainte a eu ses figures dans l'histoire du peuple de Dieu, aussi bien que l'espérance du bonheur céleste.

En effet, après avoir dit que la plupart des Hébreux qui sortirent de la captivité d'Égypte déplurent à Dieu et qu'ils périrent dans le désert, il ajoute : « Or, ces choses ont été des figures par rapport à nous, afin que nous ne nous portions point au mal comme ils s'y portèrent : *Hæc autem in figura facti sunt nostri, ut non simus concupiscentes malorum* (I Cor. x, 6). » Ensuite il décrit les terribles punitions que ces ingrats s'attirèrent, et il répète encore la même conclusion : « Or, c'étaient des figures que toutes ces choses qui leur arrivaient, mais elles ont été écrites pour nous instruire : *Hæc autem omnia in figura conungebant illis. Scripta sunt autem ad correptionem nostram* (Ibid., 11). »

S'obstinait-on, malgré cela, à soutenir que la réalité aussi bien que la figure de la crainte et des châtimens éternels, convenait proprement à l'ancienne loi? Qu'on lui adjuge donc en même temps la réalité aussi bien que la figure de l'attente des récompenses éternelles. Ni l'un ni l'autre ne se peut, le partage est réglé. Toutes les figures sont du ressort de la loi ancienne, et toutes les choses figurées sont l'apanage de la loi nouvelle. Mais celle-ci est donc une loi de crainte autant qu'une loi d'amour? Quelle absurdité! s'écrie-t-on. Comme si dans une loi d'amour il était nécessaire que tout fût amour, et non pas plutôt que tout tendît à l'amour? Or, c'est l'amour même que Dieu nous porte, et l'envie qu'il a d'être aimé de nous, qui a inspiré et qui a dicté les menaces d'une

éternité de supplices que nous font de sa part les auteurs sacrés de l'un et de l'autre Testament. Il nous a mis entre l'enfer et lui, afin que la crainte de notre perte tournât notre cœur vers lui, et nous obligât de venir nous jeter entre ses bras; et qu'ainsi l'amour que nous nous portons à nous-mêmes servit sa tendresse pour nous, en nous engageant d'abord à l'aimer comme notre unique et souverain bien, et ensuite à considérer de près combien il est aimable, pour nous élever au plus parfait amour.

Enfin le cinquième avantage, qui rend le Nouveau Testament préférable à l'Ancien, est le culte intérieur, l'adoration en esprit et en vérité, qui en fait l'âme et la principale partie. Car les dehors, les actions et les cérémonies sensibles constituaient toute l'essence du judaïsme : c'était une religion incommode et accablante par la multitude de ses pratiques, qui étaient toutes corporelles et de pure montre. « Pourquoi, dit saint Paul, tentez-vous Dieu, jusqu'à charger les disciples d'un joug que ni nos pères ni nous n'avons pu porter? *Quid tentatis imponere jugum super cervicibus discipulorum, quod neque patres nostri neque nos portare potuimus* (Act. xv, 10)? » — « Ce culte, dit saint Paul, se réduisait à des viandes, à des breuvages, à des purifications et à des observances qui ne regardaient que la chair : *Solummodo in cibis, et in potibus, et variis baptismatibus et justitiis carnis* (Hebr. ix, 6, 10), » pour exprimer la gêne

A où on était tenu par cette foule d'observances qui revenaient à chaque moment.

Le même saint Paul représente la loi de Moïse comme un maître qui ne permet à un jeune disciple aucune démarche ni aucun mouvement que son œil sévère ne règle et ne gouverne : *Lex pædagogus noster fuit* (Galat. iii, 24), et saint Augustin compare les choses temporelles et sensibles qui faisaient la matière propre et particulière de cette loi, aux jouets des petits enfants, qu'on ne manque pas de leur ôter quand ils sont grands (S. Aug., serm. 302, cap. 1, n. 4, alias 3, de *Diversis*).

Il est pourtant certain que la loi de Moïse prescrivait des actes intérieurs; mais ces préceptes étaient trop parfaits pour être attribués à l'esprit propre de cette loi; et l'Apôtre n'en devait faire aucune mention en disputant contre les Juifs; car toute la controverse était précisément renfermée dans ces deux questions : Quel cas on doit faire de la loi de Moïse en l'opposant à la loi du Messie, c'est-à-dire en retranchant à la première et revendiquant à la seconde tous les biens spirituels qui viennent du Messie? Que reste-t-il à la loi de Moïse de la considération où elle était par la seule attente du Messie, quand le Messie est arrivé? La première question regardait les Juifs incrédules qui refusaient d'embrasser la religion chrétienne; la seconde question regardait les Juifs fidèles qui voulaient mêler le judaïsme avec le christianisme.

Seconde partie.

ÉTAT DE LA QUESTION ENTRE LES PÈRES ET LES MANICHÉENS.

Plusieurs de ces derniers adversaires ne se rendirent pas à l'autorité des apôtres, et, s'obstinant à faire entrer la Synagogue dans l'Eglise, ils se trouvèrent séparés de l'une et de l'autre. Cérinte et Ebion se mirent à leur tête; c'est pourquoi les Pères furent obligés de continuer quelque temps la même dispute sur les cérémonies judaïques, et de montrer quelle en était l'inutilité et la vanité après l'établissement de l'Evangile.

Mais d'un autre côté il s'élevait une erreur toute contraire, qui fit bientôt changer la controverse. Simon le Magicien, Ménandre, Saturnin, Basilides, et dans la suite Carpocrate, Cerdon, Marcion, conçurent tant d'horreur pour la loi de Moïse, qu'ils la jugèrent indigne d'avoir pour auteur un Dieu bon et bienfaisant, et qu'ils ne balancèrent point à dire qu'elle était l'ouvrage d'une intelligence maligne et funeste. C'est un des points de la doctrine impie qui fut transmise à Manès par les écrits de deux imposteurs moins connus, Scythianus et Terbinthus, dont il recueillit le pernicieux héritage. La secte qu'il forma fut combattue avec succès par plusieurs saints docteurs, surtout par saint Augustin, qui fit servir à l'avantage de l'Eglise le malheur qu'il avait eu de s'être attaché dans sa jeunesse à cette hérésie, et de l'avoir professée durant neuf années entières.

Vous ne me le pardonneriez pas, si je m'arrêtai ici à exposer et à développer exactement le fond de toute la doctrine qu'on attribue en particulier aux manichéens, par la seule raison que leur zèle à la mettre en vogue et à la perpétuer les a distingués de leurs prédécesseurs; et si je m'étendais sur le système des deux principes, l'un bon et l'autre mauvais, qui, suivant les rêveries des marcionites et des manichéens, existent de toute éternité, partagent le règne du monde, se haïssent et se font une guerre mutuelle avec des revers et des avantages réciproques. Cela serait, à votre avis, entièrement étranger au sujet dont il est maintenant question; mais trou-

C vez-vous qu'il soit superflu de remarquer qu'on ne doit pas confondre cette erreur capitale avec celle dont j'ai à parler? Croyez-vous que je ne sois pas même obligé d'avertir que les manichéens ont contredit la foi catholique, non-seulement en disant que la loi de Moïse avait un mauvais principe, mais encore en soutenant que la loi de Moïse était mauvaise en elle-même et de sa nature? Si la remarque est superflue pour vous, elle ne le sera certainement pas pour d'autres.

Dans ce raisonnement que faisaient les manichéens : *L'Ancien Testament est mauvais, donc ce n'est pas le Dieu bon, mais le Dieu mauvais qui en est l'auteur*, il faut reconnaître deux hérésies différentes et indépendantes l'une de l'autre, celle des deux principes et celle qui réprovoque comme mauvais l'Ancien Testament; au lieu que dans le raisonnement qui suit : *Le Nouveau Testament est bon, donc ce n'est pas le Dieu mauvais, mais le Dieu bon qui en est l'auteur*, il n'y a qu'une seule hérésie, qui est celle des deux principes.

Voilà, me direz-vous, ce qui s'appelle perdre son temps et ses paroles. Quel lecteur a besoin qu'on lui fasse apercevoir ce qui saute aux yeux? Mais ne savez-vous pas qu'un regard de ces sortes de matières, mille gens, de beaucoup d'esprit d'ailleurs, ont la conception difficile et le jugement rétif? Combien en connaissez-vous qui se persuadent qu'ils ne pensent pas sur la liberté comme les manichéens, parce qu'ils ne prétendent pas que la nécessité d'agir, qu'ils admettent, vienne de deux âmes, l'une bonne et l'autre mauvaise, qui aient été données à chaque homme par le Dieu bon et le Dieu mauvais? Or ceux-là mêmes, quoiqu'en plusieurs points ils n'aient pas une idée beaucoup plus avantageuse de la loi de Moïse que les manichéens, ne s'imagineront-ils pas être d'un sentiment fort éloigné de celui que tenaient ces hérétiques touchant la nature de l'ancienne loi, tandis qu'ils confesseront qu'elle a été établie par le vrai Dieu?

Comme les manichéens faisaient auteur de l'Ancien

rien Testament un Dieu mauvais et malaisant, ils détestaient non-seulement la religion des Juifs, mais aussi tous les livres qui en contenaient l'économie et les monuments. Ils disaient que l'Ancien Testament était contraire à lui-même, qu'il était contraire au Nouveau Testament, qu'il était blâmé et condamné par le Nouveau Testament.

Les objections de la première espèce ne sont pas fortes. Elles opposent la loi qui interdisait tout travail les jours de sabbat, à l'ordre que Josué reçut de faire porter l'arche d'alliance autour des murailles de Jéricho un jour de sabbat; la défense de fabriquer, d'avoir, de conserver aucune statue ni figure de quoi que ce soit, au commandement qui fut fait à Moïse de construire et d'élever un serpent d'airain, et à celui d'orne l'arche des figures de deux chérubins; la connaissance de toutes choses que Dieu s'attribue, à l'ignorance qui paraît dans la question qu'il fit au premier homme après son péché: *Adam, où êtes-vous?* et dans celle qu'il fit à Cain après le meurtre d'Abel: *Où est votre frère?*

Tertullien et saint Augustin (a) se donnent la peine de résoudre ces difficultés et d'autres semblables, qui furent proposées d'abord par les marcionites, et répétées par les manichéens. Le travail, disent ces Pères, qui est une œuvre de religion ou de charité, n'était pas défendu le jour du sabbat. Les statues et les figures qui n'étaient point un objet d'idolâtrie n'étaient point proscrites, et jamais un reproche ne fut pris pour une marque d'ignorance. Les mêmes hérétiques objectaient encore en ce genre que le Dieu des Hébreux avait commandé la fornication au prophète Osée, qu'il avait conseillé et autorisé le vol que son peuple avait fait aux Egyptiens, quoiqu'il ait défendu l'un et l'autre péché dans son Décalogue. Mais, dit saint Augustin, pourquoi appeler fornication un mariage qui la fit cesser? Pourquoi appeler vol ce qui fut un juste salaire (S. Aug., *lib. xii contra Faustum*, cap. 71 et 80).

L'our ce qui est des contrariétés prétendues que les manichéens croyaient trouver entre l'Ancien et le Nouveau Testament, saint Augustin les rapporte la plupart dans son livre contre Adimante, et il les concilie à merveille. Moïse dit dans la Genèse, que Dieu par lui-même a créé le ciel, la terre et la lumière (Gen. 1, 1); et l'Évangile dit que le monde a été fait par Jésus-Christ (Joan. 1, 3). Saint Augustin répond que tout chrétien, en lisant la Genèse, reconnaît dans le Dieu créateur un être subsistant en trois personnes, dont la seconde est Notre-Seigneur Jésus-Christ (S. Aug. *contra Adim.*, cap. 1). Moïse dit dans la Genèse que Dieu se reposa après la création du monde (Gen. 1, 2); et le Sauveur dit dans l'Évangile: *Mon Père agit continuellement* (Joan. 5, 17). Saint Augustin répond que ce repos marque seulement la fin de la création, et qu'il n'exclut point l'action par laquelle Dieu conserve et gouverne continuellement le monde (S. Aug., *contra Adim.*, cap. 2). Moïse dit que Dieu fit l'homme à son image et à sa ressemblance (Gen. 1, 26, 27); et le Sauveur dit aux Juifs: *Vous êtes les enfants du démon* (Joan. 8, 44). Saint Augustin répond que l'initiation donne des enfants à ceux qu'on prend pour modèles, ainsi que la doctrine aux maîtres qui instruisent (S. Aug., *contra Adim.*, cap. 5, n. 1). Rien de tout cela ne paraît au saint docteur faire une difficulté considérable.

Permettez-moi de m'arrêter un peu plus aux objections de la troisième espèce: le but que je me suis proposé le demande, elles le touchent et l'intéressent davantage; car je ferai voir dans la suite que la nouvelle doctrine touchant la loi de Moïse rentre dans le manichéisme et le fait revivre.

Les manichéens se flattaient de démontrer par le Nouveau Testament que la matière et la fin de l'Au-

ancien étaient mauvaises. Pour en justifier la matière, les saints docteurs emploient ce témoignage de Jésus-Christ: *Je vous le dis en vérité: avant que le ciel et la terre viennent à manquer, tout ce qui est de la loi s'accomplira, sans qu'il en manque un seul iota ou un seul point* (Matth. 5, 18); et ces deux autres de saint Paul: *La loi est sainte, le précepte aussi est saint, juste et bon* (Rom. 7, 12, 16). Je conviens que la loi est bonne; en effet, que pourraient reprendre les hérétiques dans les préceptes qu'on appelle moraux, ou même dans ceux qui étaient seulement de police? Il ne faut que les concevoir pour en reconnaître l'équité et la sagesse.

La loi du talion et celles qui permettaient le divorce et l'usure avec les étrangers sont les seules que les ennemis de l'Ancien Testament aient osé censurer. La première, disaient-ils, est expressément condamnée par ces paroles de Jésus-Christ: *Vous avez appris qu'il a été dit: Œil pour œil, dent pour dent. Et moi je vous dis de ne point faire de résistance, si on vous maltraite* (Matth. 5, 30). La seconde est réprochée par celles-ci: *Or, je vous dis que quiconque renverra sa femme, hors que ce soit pour adultère, et en épousera une autre, devient adultère lui-même; et que celui qui épousera celle qu'on aura renvoyée devient adultère aussi* (Matth. 19, 9). Enfin la troisième loi est blâmée par cet autre texte de l'Évangile: *Prêtez sans rien espérer*.

Les manichéens se trompaient. Jésus-Christ ne blâme point la loi du talion, mais la fausse tradition des scribes et des pharisiens, qui en permettaient aux particuliers l'exécution, laquelle devait être réservée aux magistrats. Car l'Évangile, qui ordonne aux particuliers le pardon des injures, défend-il aux magistrats d'en punir les auteurs (S. August., *contra Adim.*, cap. 8)? Quant à la loi du divorce, le Sauveur lui-même en fait l'apologie en disant: *C'est à cause de la dureté de votre cœur que Moïse vous a permis de renvoyer vos femmes* (Matth. 19, 8). D'où l'on doit conclure, ce me semble, qu'une telle permission n'exemptait pas de péché ceux qui en usaient, mais qu'elle ne faisait que les soustraire à la crainte des peines temporelles, et que cette loi était purement politique, qui, à raison du bien public, réservait au jugement de Dieu seul la punition du divorce. C'est dans ce même sens que saint Thomas a entendu la loi qui permettait aux Juifs l'usure avec les étrangers, pour éviter un plus grand mal, et afin que l'avarice, à laquelle ils étaient fort enclins, ne les portât point à ruiner leurs frères (S. Thomas, 2-2, qu. 78 a. 1, ad. 2).

Un habile homme m'a autrefois objecté que Bêzo et Piscator, tous deux protestants, étaient les seuls garants de ce que je pense sur la loi du divorce. Mais il se trompait. Tertullien, Origène, Chromatius, saint Jérôme, le Vénéérable Bède, Euthymius, Théophylacte, sont cités par Maldonat en faveur de l'opinion qui m'a plu, et il avoue qu'elle est probable, quoiqu'il embrasse le sentiment contraire. Il est vrai que ce savant interprète de l'Écriture semble se délier d'avoir bien entendu le texte de ces Pères, *nisi male intelligendo fallar*. Mais sûrement il est entré dans leur pensée, et avec cette clause il pouvait ajouter saint Chrysostome, qui parle plus obscurément. Et pourquoi n'appliquerait-on pas à la loi du divorce ce que saint Thomas dit de la loi de l'usure: *Non fuit eis concessum quasi licitum, sed permixtum ad minus malum vitandum?* ce qui paraît être le sens naturel de ces paroles de Jésus-Christ, *ob duritiam cordis*. J'avoue que la polygamie était véritablement permise aux Juifs, mais c'est-à-dire qu'un mari ne péchait pas en ayant plusieurs femmes, et non pas qu'une femme avait droit d'épouser plusieurs maris.

Au regard des lois qui n'étaient que cérémonielles,

(a) Tertul., *lib. ii contra Marc.*, cap. 21, 22, 24, 25; S. Aug., *lib. i contra Adim.*, cap. 22; *contra aduersar. legis et proph.*, cap. 20.

si l'on fait attention au génie grossier et inconstant, au caractère dur, indocile, intraitable du peuple d'Israël, au furieux penchant qui le portait à l'idolâtrie, et qu'il avait contracté en Egypte par un long commerce avec la plus superstitieuse de toutes les nations, on sera obligé de convenir que, pour détourner les Israélites du culte des faux dieux, il était nécessaire non-seulement de le frapper sur la grandeur et la majesté de son Dieu par l'appareil et l'éclat des solennités et de tout le culte extérieur que la loi prescrivait, mais encore de l'attacher et de le ramener sans cesse à son Dieu par la diversité et la multitude des sacrifices, des oblations, des expiations; de l'assuettir et de le captiver par des observances, des cérémonies de toutes les sortes, qui lui rendissent la religion toujours présente et sensible.

A ces considérations ajoutez le rapport mutuel des deux Testaments, qui exigeait que l'Ancien exprimât et figurât en mille façons différentes les vérités, les mystères, les avantages et la perfection du Nouveau. *Sacrificiorum onera et operationum et oblationum negotiosas scrupulositates nemo reprehendat, quasi Deus sibi talia proprie desideraverit.... Sed illam Dei industriam sentiat, qua populum primum in idololatriam et transgressionem ejusmodi officii religionis suæ voluit astringere, quibus superstilitio sæculi agebatur, ut ab ea advocaret illos, sibi jubens fieri quasi desideranti, ne simulacris faciendis delinqueret... (Tertull., lib. II contra Marc., cap. 18). Sed in ipsis commercii vitæ et conversationis humanæ, domi et foris ad usque curam vasculorum omnifariam distinxit, ut istis legalibus disciplinis occurrerent ubique, ne nullo momento vacarent a Dei respectu.... Quam legem non duritia promulgavit auctoris, sed ratio summæ benignitatis, populi potius duritiam edomantis, et rudem obsequio fidem operosis officiis dedolantis : ut nihil de arcanis attingam significantis legis, spiritualis scilicet et prophetiæ, et in omnibus argumentis figuratæ (Id., ibid., cap. 19).*

Cependant, disaient les manichéens, le Dieu des Hébreux ne convient-il pas lui-même qu'il a donné à son peu de des préceptes qui ne sont pas bons, et des jugements où ils ne trouveront point la vie? *Et ego dedi eis præcepta non bona, et judicia in quibus non vivunt (Ézech. xx, 25)?* Il s'agit bien là des lois portées et des réglemens de police ou de religion établis par Moïse pour le gouvernement du peuple hébreu! Dieu parle de la juste vengeance qu'il a exercée sur son peuple infidèle et prévaricateur, en le livrant au pouvoir de ses ennemis, et en permettant que les nations qui l'avaient réduit en servitude le traitassent avec rigueur et inhumanité, lui imposassent des lois dures, exigeassent de lui des tributs exorbitants, l'accablèrent de fardeaux et de misères, jusqu'au point de lui rendre la vie insupportable. Voilà le vrai sens des paroles du prophète : car dans plusieurs versets qui précèdent, Dieu dit que les lois qu'il avait données à son peuple sont bonnes, et que leur observation est une source de vie, *Quæ faciens homo, vivet in eis.*

Outre le passage d'Ézéchiel que je viens d'expliquer, on en objecte un autre de saint Paul que voici : *Nam si illud prius culpa vacasset non utique secundi locus inquireretur (Hebr. viii, 7).* On peut l'entendre en deux manières : ou bien en prenant le mot *culpa* non pour un défaut proprement dit, qui fasse juger l'ancienne alliance répréhensible, mais pour un manque de perfection qui la rende moins estimable; ou bien en rapportant ce mot, non pas à la nature de l'ancienne alliance, mais à ceux qui la reçurent, et aux Israélites avec qui elle fut contractée.

Ainsi le sens est que la loi évangélique n'eût point été nécessaire, si la loi de Moïse n'eût point été imparfaite, suivant la première interprétation, qui est appuyée sur le texte qui précède, où il est dit que la nouvelle alliance est plus excellente, et qu'elle est fondée sur la promesse de choses plus excellentes : *Melioris Testamenti mediator est, quod in melioribus*

A repromissionibus sancitum est (Hebr. viii, 6). L'autre sens est que la loi évangélique n'eût point été nécessaire si la loi de Moïse eût été observée fidèlement et sans aucune prévarication, suivant la seconde interprétation, qui est de saint Chrysostome (*Homil. 14 in Hebr.*).

L'autorité de ce Père n'empêche point Cornélius à Lépide et nos autres interprètes de rejeter ce sens comme évidemment faux, parce que, sans égard à la fidèle observation ou à la criminelle transgression de la loi, il faut que l'ombre s'efface de la vérité, et qu'à l'état de servitude, à des sacrifices insuffisants, succédât la liberté évangélique et la précieuse victime du Nouveau Testament.

La raison de saint Chrysostome fait néanmoins une difficulté assez considérable pour mériter une réponse. Ce Père fonde son explication sur ces paroles, *Vituperans enim eos dicit.* Il fait remarquer que le texte de saint Paul dont il est question se rapporte au passage de Jérémie, qui est cité ensuite, et que l'Apôtre désigne ce rapport, en avertissant que dans ce passage Dieu ne blâme pas l'Ancien Testament, mais les Juifs qui le reçurent et ne l'observèrent point : *Vituperans enim ipsum non dicit, sed vituperans eos dicit (Chrys., ibid.).* Ainsi saint Chrysostome croit avoir droit d'expliquer ces paroles de saint Paul : *Nam si illud prius culpa vacasset, non utique secundi locus inquireretur,* par ces autres paroles du texte de Jérémie, où Dieu reproche aux Israélites de n'avoir pas tenu ferme dans son alliance, et leur déclare que c'est pour cela qu'il a pris le dessein de contracter une alliance nouvelle avec la maison d'Israël et de Juda : *Consummabo super domum Israel et super domum Juda testamentum novum.... quoniam ipsi non permanserunt in testamento meo (Jerem. xxxi, 32).*

Cela me persuade qu'il faut réunir les deux interprétations ensemble, en modifiant néanmoins la seconde, de sorte que le mot *culpa* signifie et l'imperfection de la loi mosaïque, et la faute des Israélites qui ne l'observèrent point; c'est-à-dire que la pensée de l'Apôtre est que la loi de Jésus-Christ était nécessaire à cause de l'imperfection et de l'insuffisance de la loi mosaïque, et que Dieu avait outre cela une autre raison d'abroger l'Ancien Testament, et d'y substituer le Nouveau, savoir, l'infidélité des Israélites. Il est clair que ce second motif n'est qu'accessoire, mais il ne laisse pas d'être vrai, car Jérémie l'assure. Et peut-on douter que saint Paul ne reconnaisse ce motif et n'y fasse attention dans ces paroles : *Nam si illud prius culpa vacasset, non utique secundi locus inquireretur,* puisqu'il prouve une vérité que ces mêmes paroles contiennent par le passage de Jérémie : *Vituperans enim eos dicit,* etc. ? J'ai remarqué qu'il fallait modifier la seconde interprétation, en entendant que si les Israélites n'avaient pas méprisé et violé leur loi, l'Évangile n'eût pas été nécessaire par ce motif-là, quoiqu'il eût été nécessaire à cause de l'imperfection et de l'insuffisance de la loi ancienne.

Les nouveaux hérétiques paraissent être d'accord avec l'Église sur l'article précédent. C'est en vain pourtant qu'ils se flattent de répondre plausiblement à quelques-unes des difficultés que je viens de résoudre; et il leur est absolument impossible de justifier en général la matière de la loi de Moïse, parce qu'ils soutiennent avec les manichéens que la fin en est mauvaise. Il est donc important que j'examine avec exactitude ce que les manichéens enseignent au regard de l'établissement d'une loi et d'une religion particulière pour les enfants de Jacob. La doctrine unanime des Pères est que Dieu prit ce moyen pour empêcher que la foi du Sauveur futur, qu'il avait promis à Adam et à Eve immédiatement après leur péché, ne s'éteignît entièrement parmi les hommes.

Il voulut donc procurer la conservation et l'accroissement de cette foi, en séparant des autres nations et formant avec un soin particulier un peuple choisi qui par la voix de ses prophètes prèdît l'avènement, les

caractères, les actions, la vie, la mort, le règne et la gloire du Christ ; qui le figurât et le représentât par sa religion, ses lois, ses princes, ses pontifes, ses malheurs, ses succès, sa condition et ses événements soit dans la paix, soit dans la guerre ; qui le vit naître dans son sein et fût le premier à le reconnaître, et ensuite l'annonçât, le montrât au reste de l'univers. Ce n'était pas seulement, dit saint Augustin, une ou deux personnes ou quelques hommes en particulier, c'était la nation entière, tout le royaume, qu'on devait regarder comme un grand prophète, qui annonçait le Christ et le Christianisme : *Ut non solum ille aut ille homo, sed universa ipsa gens, totumque regnum propheta feret Christi Christianique regni. Ipsum regnum magnus quidam propheta fuit* (S. Aug., lib. xiii in Faustum, capp. 4 et 15).

Les Pères opposaient cette fin de l'Ancien Testament si sainte et si salutaire, à celle que l'impiété des manichéens supposait au Dieu des Hébreux, qui était le dessein de nuire premièrement à son peuple, et ensuite par le moyen de son peuple aux autres nations qui ne l'adoraient pas ; sur quoi les hérétiques objectaient ces paroles d'Isaïe : Je suis le Seigneur qui crée le mal : *Ego Dominus creans malum* (Isai. xiv, 7), et ces autres du prophète Amos : Il n'y a aucun mal dans la ville que le Seigneur n'ait fait : *Si erit malum in civitate, quod Dominus non fecerit* (Amos iii, 6).

Les Pères répondaient, en distinguant le mal du péché et le mal de la peine, que celui-là venait de la malice du démon et de l'abus que l'homme faisait de sa liberté, et que l'autre était ordonné du seul véritable Dieu, qui éprouvait les hommes par les tribulations, ou qui usait d'une juste rigueur en punissant l'idolâtrie des nations et l'infidélité de son peuple.

Quelle justice, ajoutaient les manichéens, que celle qui fait porter aux enfants la peine due aux péchés des pères ? Et c'est la conduite de Dieu dans tout l'Ancien Testament, et dont même il fait gloire. Je suis, dit-il, le Seigneur ton Dieu, fort et jaloux, qui visite l'iniquité des pères dans les enfants jusqu'à la troisième et la quatrième génération : *Ego Dominus Deus tuus, fortis, zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam et quartam generationem* (Exod. xx, 5).

Il déclare néanmoins par son prophète Ezéchiel, répond Tertullien aux marcionites, que le fils ne porterait point l'iniquité du père, et que le père ne porterait point l'iniquité du fils : *Filius non portabit iniquitatem patris, et pater non portabit iniquitatem filii* (Tertul., lib. ii contra Marcionem, cap. 15 ; Ezech. xviii, 20). Comme les marcionites ni les manichéens n'ont point fondé sur ces paroles un reproche de contradiction, ils ont dû y voir une explication capable de les satisfaire. Dieu n'enveloppe dans sa vengeance les enfants avec les pères que quand il la borne aux châtimens temporels ; et il a droit d'intéresser les hommes à lui obéir par la considération du bonheur ou du malheur de leur postérité, qu'ils aiment souvent plus qu'eux-mêmes.

Quoi qu'on pût dire, ces hérétiques ne trouvaient pas supportable la sévérité de Dieu, qui éclate dans toutes les parties de l'histoire du peuple de Dieu (S. Aug., lib. i contra advers. legis et prophetarum, cap. 16, n. 28). Ils n'envisageaient point sans frémir et se révolter ce déluge universel des eaux qui fit disparaître de la terre un déluge universel de crimes par la mort de presque tous les hommes ; cette pluie de feu qui consuma si absolument deux villes infâmes, que la place même où elles avaient été périt en quelque sorte, étant devenue stérile et inhabitable à jamais ; les miracles prodigués et la nature étonnée du renversement de ses lois les plus inviolables, qui consuma la réprobation d'un roi endurci ; la terre qui fondit sous les pieds d'une troupe de rebelles et de sacrilèges, et les engloutit tout vivants dans son sein ; une multitude de serpents dont les baleines enflammées et les cruelles morsures changèrent les murmures

A d'un peuple ingrat en de lamentables gémissements ; le feu du ciel prompt à faire respecter Dieu dans ses ministres, et à suivre la voix des prophètes en tombant sur la tête des impies.

Tertullien eut beau déployer son éloquence pour faire voir l'affinité nécessaire qui était entre la justice et la bonté de Dieu, et que la punition du crime était un véritable bien (Tertul., lib. ii contra Marc., cap. 14) ; Marcion ne laissa point de pousser son impiété jusqu'à canoniser Cain, Coré, Dathan et Abiron, et tous les scélérats qui avaient été les malheureuses victimes de la colère du Dieu des Juifs (Theodor., lib. i adv. hæres., cap. 24). Cet hérésiarque imaginait dans le Dieu des chrétiens plus de douceur et d'indulgence, trompé par l'abus qu'il faisait de cet endroit de l'Evangile où il est raconté que les apôtres Jacques et Jean ayant voulu, à l'imitation du prophète Elie, faire descendre le feu du ciel sur les Samaritains, qui avaient refusé à Jésus-Christ l'entrée de leur ville, le Sauveur leur dit : Vous ne savez de quel esprit vous êtes : *Nescitis cujus spiritus estis* (Luc. ix, 55).

Marcion ne considérait pas les vues admirables de la divine providence, qui avait préparé de loin l'établissement d'une religion parfaite, où l'on ne vécût que de la foi, où l'on n'espérât que des récompenses, et l'on ne craignît que des châtimens futurs et d'un autre monde. Il ne concevait pas que, pour prévenir les doutes que ferait naître le libertinage, et pour empêcher que les méchants ne prissent la longanimité et la patience de Dieu à les souffrir pour une marque qu'il n'est point et qu'il ne peut rien sur eux, sa divine sagesse avait fait précéder une autre religion, dont l'économie toute miraculeuse démontra que cet univers n'est point gouverné par le hasard ou par une aveugle nature, mais par une intelligence souveraine, par un Créateur tout-puissant, à la parole duquel on peut se fier quand il promet des biens et qu'il menace des maux éternels ; puisqu'un grand peuple, toujours subsistant malgré sa réprobation, atteste, par les monuments incontestables de son histoire, que durant plusieurs siècles il a tenu son bonheur ou son malheur temporel d'une suite continuelle de prodiges que le seul bras qui a fait la nature et qui la soutient pouvait opérer.

Ce n'étaient là que les gages et les signes des biens et des maux que la foi chrétienne nous propose. Ainsi on pouvait dire aux marcionites et aux manichéens : Dieu est plus sévère que vous ne pensez ; vous avez tort de vous arrêter à des ombres et à des figures, pour peindre les rigueurs de sa vengeance. Les maux temporels ne sont pas plus des châtimens dignes de la justice de Dieu, que les biens terrestres ne sont un prix proportionné à sa bonté et à sa magnificence. S'il a cessé de promettre et d'assurer à ceux qui le servent la rosée du ciel, la graisse de la terre et la possession des richesses de ce monde, a-t-il oublié pour cela sa libéralité envers les justes ? De même, s'il ne creuse plus d'âblmes sous les pas de ceux qui l'offensent, s'il ne lance plus de feux et de tonnerres sur leurs têtes, s'il n'envoie plus de monstres pour les dévorer, en est-il moins redoutable à tous les pécheurs (S. Aug., lib. i contra adv. legis et prophet., cap. 16, n. 29) ? Croyez-vous que les habitans de Sodome et de Gomorrhe aient été traités plus sévèrement que tant d'impudiques qui semblent aujourd'hui vivre et mourir en paix ? Croyez tout le contraire : le feu du ciel ne consuma point si promptement ces scélérats, ils en virent et ils en sentirent les approches. Avant que de leur fermer tous les passages et de pénétrer partout, il leur donna le temps de faire quelques efforts pour échapper. Ces moments étaient pour eux des moments de grâce et de miséricorde, dont ils ont pu profiter. Mais maintenant, quand Dieu est las de souffrir les pécheurs, de deux instants qui se suivent immédiatement, l'un est le dernier instant d'une folle joie et d'une trompeuse sécurité dans l'état du

péché, et l'autre est le premier instant de leur damnation éternelle (*Ex Aug., ibid.*).

N'omettons pas le grand scandale des sectateurs de Marcion et de Manés. Le Dieu de l'Ancien Testament, disaient-ils, est un Dieu qui se plaît à faire des coupables, qui aveugle, qui endurec, qui trompe les hommes, pour les conduire à leur perte; et ils citaient plusieurs endroits des Ecritures de l'Ancien Testament, dont Calvin, qui aime à se revêtir des dépouilles des manichéens, fait le même abus pour rendre Dieu auteur du péché. Par exemple, Dieu est dit avoir endurec Pharaon (*Exod. ix, 12*) et avoir inspiré à David le dessein de faire le dénombrement de tous ses sujets; ce qui attira sur lui et sur tout son peuple un fléau terrible (*II Reg. xxiv*). Dans une vision prophétique, Michée vit le Seigneur qui envoyait l'esprit de mensonge pour tromper Achas (*III Reg. xxii, 20*).

Il y a quantité de textes à peu près semblables même dans le Nouveau Testament, comme saint Augustin l'a remarqué en réfutant les manichéens (*S. Aug., lib. 1 contra advers. legis et prophet. cap. 16, n. 28*). La règle de ce saint docteur et des autres Pères est que, toutes les fois que l'Ecriture sainte paraît attribuer à Dieu ce qui ne convient qu'à la malice du démon ou des hommes, le texte sacré doit être entendu d'une simple permission.

N'est-il aucun moyen de fermer la bouche à Calvin, qui raille de cette explication en mettant sur le compte des seuls scolastiques, et qui s'avise de faire ici le scrupuleux à recevoir un sens tant soit peu forcé des paroles de l'Ecriture? Essayons. Je dis d'abord que cette interprétation est très-conforme au génie de la langue sainte, suivant lequel celui qui a souffert une chose qu'il avait le pouvoir d'empêcher est représenté comme l'ayant faite. Les Chaldéens, à l'instigation du démon, avaient enlevé les troupeaux de Job, et Dieu n'avait fait simplement que le permettre; c'est ce que l'Ecriture déclare en termes exprès. Cependant Job dit : *Le Seigneur me les avait donnés, le Seigneur me les a enlevés (Job. i, 21)*. L'auteur des Paralipomènes écrit que ce fut une suggestion du démon qui porta David à ordonner le dénombrement de ses sujets (*I Paral. xxi, 4*); et néanmoins, comme nous venons de le voir, l'auteur de l'histoire des Rois écrit que Dieu le poussa à cette entreprise.

J'ajoute qu'il y a une raison très-considérable pour laquelle, dans la langue sainte, Dieu est dit commander, décerner, faire tout ce qu'il permet simplement : c'est pour donner à entendre que non-seulement il ne peut rien arriver sans que Dieu l'ait prévu et ne se soit déterminé à le souffrir, mais encore que toute la malice des anges et des hommes, loin de nuire au moindre de ses desseins, devient par son influence sagesse un moyen qui concourt efficacement à les accomplir; en sorte que tous les péchés et tous les crimes qui se commettent contre la volonté divine, Dieu les dirige à une bonne fin, avec tant de justesse, une certitude si infailible, qu'ils n'entreraient pas mieux dans le plan de sa conduite, qu'ils ne serviraient pas mieux au bien qu'il se propose, s'il avait décerné, s'il avait commandé, fait lui-même dans cette vue tous ces péchés et tous ces crimes.

Ecoutez cependant Calvin, qui dit d'un air triomphant : « Si l'aveuglement et la folie d'Achab est un jugement de Dieu, la chimère d'une pure permission s'évanouit, parce qu'il serait ridicule qu'un Juge permit seulement et ne décernât point par un arrêt positif ce qu'il veut faire, et n'en ordonnât point l'exécution à ses ministres : *Si Dei judicium est excusatio et amentia Achab, nudæ permissionis evanescit firmamentum, quia ridiculum esset judicem tantum permittere, non etiam decernere quid fieri velit, et man-*

A dare executionem ministris (Calv., lib. 1 Inst., cap. 18).

Cela n'a point paru si ridicule à saint Augustin; et la raison est que ce Père n'a point confondu le souverain juge de l'univers avec les hommes, qui, n'étant point maîtres de tous les événements, ne peuvent punir par de pures permissions. Selon le saint docteur, quand on entend ces paroles de l'Ecriture, C'est moi le Seigneur, qui ai séduit ce prophète : *Ego Dominus decepi prophetam illum*, ou ce texte, Dieu endurec qui lui plaît : *Et quem vult indurat*, on doit penser aux mérites de celui dont Dieu a permis l'endurcissement et la séduction. *Cum auditis, ego Dominus seduxi illum, et quem vult indurat, ejus merita cogitate, quem sic obdurari ac seduci Dominus permisit (S. Aug., lib. de Gratia et lib. arb., cap. 23, n. 45).*

Pour ce qui est du passage suivant, sur lequel les manichéens appuyaient beaucoup aussi bien que les marcionites : Le Dieu de ce monde a aveuglé l'esprit des infidèles. *Deus hujus sæculi excæcavit mentes infidelium (II Cor. iv, 4)*, il est clair que saint Paul ne parle point du véritable Dieu, mais du démon, à qui le monde païen déferait des honneurs divins, et qu'il adorait dans les idoles (a).

Les manichéens avaient donc la folie de croire que le même Dieu, qui avait armé les Juifs pour exterminer les peuples de la terre de Chanaan, causait l'infidélité des nations, et ils détestaient ces sanglantes exécutions, ces saccagements de villes, ces massacres de tant de milliers d'hommes, ces guerres impitoyables, que Moïse et Josué firent par ordre de Dieu pour punir des impiétés dont Dieu même, suivant l'opinion des manichéens, était l'auteur.

Le chapitre xii du livre de la Sagesse semble avoir été écrit exprès pour confondre ces hérétiques et ceux de nos jours qui ont adopté une partie de leur système. L'auteur de ce livre se propose de montrer que le Seigneur se conduit en toutes choses avec un esprit de bonté et de douceur, que c'est pour cela qu'il ménage sa colère et la répand peu à peu sur ceux qui s'égarent, dans la vue de les corriger, et qu'en même temps il les avertit, et leur parle intérieurement des excès qu'ils commettent, afin que, renonçant à leur malice, ils se déterminent à croire en lui. Quelle preuve apporte-t-il de ce qu'il avance ainsi en général et sans restriction? La manière dont Dieu en a usé envers les anciens habitants de la terre sainte, qui s'étaient rendus odieux et abominables à ses yeux par leurs crimes énormes, leurs maléfices et leurs enchantements, leurs sacrifices injustes et cruels, le meurtre de leurs propres enfants, qu'ils égorgaient sans pitié, dont ils dévoraient les entrailles et buvaient le sang, profanateurs sacrilèges d'un pays qui appartenait particulièrement au Seigneur et qu'il s'était consacré : car Dieu, ayant résolu de venger tant de victimes innocentes et indéfendues, qui rencontraient les auteurs de leur mort dans ceux dont ils avaient reçu la vie, et voulant perdre ces scélérats par les mains des Hébreux, afin de mettre ceux-ci en possession de la terre du monde qui lui était la plus chère et qui avait été le lieu du pèlerinage d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, considéra néanmoins que les coupables étaient des hommes qu'il avait créés; c'est pourquoi il les épargna en quelque sorte, et leur montrant de près la formidable armée de son peuple, qu'il retint à leur vue durant l'espace de quarante années dans le désert, il la fit précéder par une horrible nuée de guêpes, qui infecta toute la terre de Chanaan et fit périr insensiblement une grande partie de ses habitants. Quel fut en cela son dessein? Ce n'est pas, continue le Sage, qu'il fût impossible à Dieu de soumettre aux justes les impies par la voie des armes, ou de les exterminer tous ensemble, en leur envoyant, au lieu d'insectes, une troupe de bêtes féroces pour les dévorer, ou même

(a) *S. Irenæus, lib. III, cap. 7, n. 1; lib. IV, cap. 20, n. 21; S. Aug., lib. contra Faustum, c. 3.*

en prononçant seulement une parole; mais il procéda par parties à l'exécution des jugements qu'il exerçait sur eux, afin de leur procurer le temps et l'occasion de faire pénitence, quoiqu'il n'ignorât point que c'était une nation perverse, et qu'ayant sucé l'erreur et le crime avec le lait, la méchanceté s'était enracinée dans leur cœur par la force de l'éducation, des exemples et de l'habitude, en sorte qu'elle leur était devenue comme naturelle; et quoique, par conséquent, il vit bien qu'ils s'étaient mis par leur faute dans une espèce d'impossibilité de changer et de se convertir jamais. Car ce fut une race maudite dès le commencement dans la personne de leurs pères Cham et Chanaan, dont ils devaient imiter l'impunité.

Vous ne serez point de ceux qui m'accuseront d'affaiblir cet endroit par l'adoucissement de mon commentaire. Il est évident que le Sage ne marque ici qu'une grande difficulté, et non pas une impossibilité réelle. En effet, si les Chananéens ne pouvaient point changer ni se convertir, pourquoi, dit-il auparavant que Dieu leur ménageait le temps et l'occasion de faire pénitence : *Dabas locum penitentis* (Sap. xii, 10)? Pourquoi de l'exemple particulier des Chananéens conclut-il en général que Dieu châtie de telle sorte les pécheurs en ce monde, qu'il leur donne le temps et le moyen de faire pénitence : *Docuisti populum tuum per talia . . . quoniam judicans das locum in peccatis penitentis* (Ibid., 19)? Pourquoi enfin déclare-t-il expressément que Dieu a donné aux Chananéens le pouvoir de changer et de renoncer à leur malice : *Dans tempus et locum per quæ possent mutari a malitia* (Ibid., 20)? Vous m'approuverez de représenter ici tout entier le texte que j'ai paraphrasé, afin qu'on juge de ma fidélité à rendre le sens.

O quam bonus et suavis est, Domine, Spiritus tuus in omnibus! Ideoque eos qui exerrant partibus corripis, et de quibus peccant admones et alloqueris : ut relicta malitia credant in te, Domine. Illos enim antiquos habitatores terræ sanctæ tuæ, quos exhorruisti, quoniam odibilia opera tibi faciebant per medicamina et sacrificia injusta, et filiorum suorum necatores sine misericordia, et comestores viscerum hominum, et devoratores sanguinis a medio sacramento tuo, et auctores parentes animarum inauxiliatarum, perdere voluisti per manus parentum nostrorum; ut dignam perciperent peregrinationem puerorum Dei, quæ tibi omnium carior est terra. Sed et his tanquam hominibus pepercisti, et misisti antecessores exercitus tui vespas, ut illos paulatim exterminarent. Non quia impotens eras in bello subijcere impios justis, aut bestiis sævis, aut verbo duro simul exterminare; sed partibus judicans dabas locum penitentis, non ignorans quoniam nequam est natio eorum, et naturalis malitia ipsorum, et quoniam non poterat mutari cogitatio illorum in perpetuum. Semen enim erat maledictum ab initio, etc. (Sap. xii, 1-11).

L'obstination constante dans le mal que ces peuples barbares et impies opposèrent à la miséricorde de Dieu lassa enfin sa patience, et il les livra à l'épée des Israélites. Cela déplait aux manichéens, dit saint Augustin (*Lib. contra Adim., cap. 17, n. 4*). Ces hérétiques trouvaient mauvais que Dieu fût juste, ou qu'il eût le droit de commettre à des hommes l'exécution des arrêts de sa justice; et parce que dans les Actes des apôtres il est raconté qu'Ananie et Sapphira furent frappés de mort à la parole de saint Pierre, c'était une de leurs raisons pour rejeter ce livre.

Saint Augustin s'applique donc à faire voir que la vengeance est légitime quand elle est autorisée de Dieu, et surtout quand avec cela elle ne regarde que les intérêts de sa gloire et de son culte, pourvu toutefois qu'on l'exerce sans aucun sentiment de haine et par pure obéissance aux ordres de Dieu.

Or, dit le saint docteur, les manichéens ne prouvent jamais que ceux d'entre les Juifs qui étaient spirituellement haïssent les nations que la justice divine leur commandait d'exterminer et de détruire. *Unde isti convincunt animos virorum spiritualium, qui in illo populo fuerunt, quod eos oderant qui per ipsos divina justitia jubebantur auferri* (S. Aug., *ibid.* n. 5).

Les manichéens pouvaient faire ici à saint Augustin une objection considérable, tirée des sentiments de haine et de vengeance, des malédictions et des imprécations horribles qui sont répandues dans les Psaumes.

On doit répondre, ce me semble, que ces sentiments ne sont point proprement personnels, ni du choix de celui qui les forme, soit que David lui-même, ou le peuple d'Israël, ou un Israélite en particulier parle dans les Psaumes; que cette haine et ces traits de malédiction sont adressés par le Saint-Esprit à des pécheurs désespérés, dont l'attachement à l'impunité était peu différent d'une réprobation consommée; que ces imprécations sont des actes de conformité à la volonté de Dieu, et une approbation des justes arrêts que Dieu a portés contre des ennemis de son saint nom, qu'il avait prévu devoir être irréconciliables; et enfin, ne faut-il pas convenir que les chrétiens sont dans une disposition de cœur et d'esprit toute pareille, quand ils disent à Dieu : Que votre volonté soit faite sur la terre comme dans le ciel?

Je ne saurais me persuader que David, transporté de zèle contre les méchants, adresse ses menaces et de funestes paroles à Saül, son beau-père et son roi, dont il n'a jamais parlé qu'avec le plus profond respect durant tout le cours des injustes persécutions que ce prince furieux s'acharnait à lui faire; je ne crois point qu'il en veuille à son fils Absalom, pour qui sa tendresse paternelle redoubla quand il se vit obligé d'exposer ce fils rebelle à périr; ou à Saméi, Doeg, Seba, Achitophel, ses sujets, dont les crimes ne parent altérer sa bonté et sa douceur. Les sentiments qu'il a exprimés dans les Psaumes démentiraient-ils le caractère et les mœurs que l'histoire sainte lui attribue?

Il me paraît plus que vraisemblable que les ennemis et les persécuteurs que David anathématise sont toujours les idolâtres, dont par ordre de Dieu les Hébreux étaient chargés de punir les crimes, ou qui en haine de Dieu faisaient la guerre à son peuple.

Si l'on trouve de la difficulté à expliquer dans ce sens le psaume cviii, faut-il pour cela blasphémer avec Grotius, qui favorise ouvertement la cause des manichéens, et ose dire que l'esprit qui règne dans ce psaume n'est pas celui de l'Évangile? N'est-il pas plus naturel de reconnaître avec les saints Pères que tout y est prophétique et ne lait qu'annoncer la détestable fin du perfide apôtre qui a trahi Jésus-Christ, et des Juifs qui l'ont crucifié? Mais trouverez-vous solide la pensée qui me vient?

Vous savez qu'il est de la foi que l'entrée des Israélites dans la terre promise est la figure de la réception de tous les élus dans le ciel (*Hebr., iv*). Cette sainte haine du peuple de Dieu contre les nations que Dieu avait prosrites, ne serait-elle pas une dépendance de cette figure? et n'aurait-elle point été destinée à représenter la haine et l'indignation toute sainte que l'Apocalypse et quelques autres livres sacrés attribuent aux bienheureux, qui durant toute l'éternité se conformeront aux sentiments de vengeance qu'ils verront dans Dieu pour les malheureuses victimes de sa colère? Quoi qu'il en soit, elle peut être aussi légitime, et elle n'empêche point que la loi de Moïse ne soit digne en elle-même et de sa nature d'être l'ouvrage d'un Dieu bon et bienfaisant; ce qui est la principale question qui fut agitée sur ce sujet entre les manichéens et les saints Pères.

Troisième partie.

ÉTAT DE LA QUESTION ENTRE SAINT AUGUSTIN ET LES PÉLAGIENS.

Ce ne fut pour ainsi dire qu'en passant et par occasion que saint Augustin eut quelque dispute avec les pélagiens sur la loi de Moïse. Le grand point par rapport à cette matière qui fut discuté entre le saint docteur et les ennemis de la grâce, regardait la loi en général; et il s'agissait de savoir si la loi, quelle qu'elle fût, suffisait pour le salut sans la grâce. C'est pourquoi saint Augustin prend presque toujours ici le mot de loi, non pour désigner l'état des Juifs ou les pratiques et les cérémonies instituées par Moïse, mais pour signifier les commandements et les préceptes qui composent le droit positif de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il ne laisse pas cependant de ramener quelquefois la controverse de saint Paul avec les Juifs, et de prouver en particulier contre les pélagiens la faiblesse et l'inutilité de l'ancienne loi pour établir la nécessité de l'Évangile, la nécessité de la grâce.

Il sera digne de votre curiosité que je vous fasse remarquer plusieurs choses que l'Apôtre dit uniquement de l'ancienne loi, dans la vue de convaincre les Juifs qu'ils doivent absolument recevoir la loi nouvelle, et que saint Augustin applique et étend à toute sorte de loi, afin de démontrer aux pélagiens le besoin que nous avons du secours de la grâce.

Dans l'Épître aux Romains, saint Paul enseigne qu'à cause du péchant que nous avons à faire ce qui nous est défendu, la loi écrite a donné lieu aux Juifs de pécher plus grièvement. A l'occasion du précepte, dit-il, le péché m'a séduit, et par le précepte même m'a donné la mort : *Peccatum occasione accepta per mandatum seduxit me et per illud occidit* (Rom. VII, 11). Saint Augustin explique ce passage dans un sermon qu'il fit ouvertement contre les manichéens et, comme les RR. PP. Bénédictins l'ont très-bien remarqué, tacitement contre les pélagiens, dont l'hérésie s'était pas encore tout à fait publique, mais se glissait à petit bruit.

Quel exemple croyez-vous que le saint docteur apporte pour faire comprendre le sens de ce passage et pour en rendre la vérité sensible ? La loi qui fut donnée à nos premiers pères dans l'état d'innocence. Vous en jugerez mieux par ses propres paroles. « C'est ainsi, dit-il, qu'il arriva dans le paradis; alors se vérifia cette pensée : Le péché m'a séduit à l'occasion du précepte. Voyez le discours insinuant que le serpent tint à la femme. Il lui demanda ce que Dieu avait dit; elle lui répondit : Dieu nous a dit : Il vous est permis de manger les fruits de tous les arbres qui sont dans le paradis, mais vous ne toucherez point à celui que porte l'arbre de la science du bien et du mal. Si vous en mangez vous mourrez : voilà le commandement de Dieu. Le serpent répliqua : Vous n'en mourrez point, car Dieu savait qu'au moment que vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux. Rien n'est donc plus vrai que cette pensée : A l'occasion du précepte, le péché m'a séduit, et par le précepte même m'a donné la mort : *Sic factum est primo in paradiso. Fefellit, inquit, me occasione accepta per mandatum. Vide serpentem murmurantem. Quæsitit ab ea quæ dixerit Deus. Respondit illa, Dixit nobis Deus : Ex omni ligno quod est in paradiso edetis; de ligno autem boni et mali non edetis. Ex eo si ederitis, morte morieturini. Hoc est enim Dei mandatum. Contra serpens : Non, inquit, morte morieturini. Sciebat enim Deus quia qua die ederitis, aperientur oculi vestri, et eritis tanquam dii. Occasione ergo accepta peccatum per mandatum fefellit me et per illud occidit* (S. Aug., serm. 4, de Verbis Apostoli, num. 153, n. 11.) »

A Saint Augustin fait ici un coup merveilleux; il confond tout à la fois cinq hérésies, le manichéisme, le pélagianisme, le luthéranisme, le calvinisme, le jansénisme. Voici le trait qu'il lance contre le manichéisme, et dont les trois hérésies modernes ne se trouvent pas bien : « L'ennemi, continue-t-il, s'est servi de l'épée que vous portiez, pour vous tuer; il vous a vaincu, il vous a donné la mort par le moyen de vos propres armes. Recevez le précepte, sachez que ce sont des armes qui ont été données, non à votre ennemi pour vous tuer, mais à vous pour tuer votre ennemi : *Gladio quem portabas te inimicus occidit; armis tuis te vicit, armis tuis te interemit. Recipe mandatum; scito esse arma, non quæ occidat te, sed quibus a te occidatur inimicus* (S. Aug., *ibid.*). »

Mais, ajoute-t-il, et c'est maintenant le pélagianisme qu'il abat. « Ne présumez point de vos forces. Voyez le petit David qui marche contre Goliath; voyez cet enfant qui attaque ce géant; s'il attend la victoire, c'est au nom du Seigneur. Vous venez à moi, lui dit-il, avec le bouclier et la lance; et moi je viens à vous au nom du Seigneur tout-puissant. C'est ainsi, c'est ainsi, et non autrement. ce n'est point du tout autrement que l'ennemi est terrassé. Celui qui présume de ses forces est lui-même terrassé avant le combat : *Sed noli presumere de viribus tuis. Vide parvum David contra Goliath, vide parvum contra ingentem, sed in nomine Domini presumens. Tu venis ad me, inquit, cum clypeo et lancea, ego in nomine Domini omnipotentis. Sic, sic, aliter non, omnino aliter non, prosternitur inimicus. Qui presumit de viribus suis antequam pugnet, ipse prosternitur* (S. Aug., *ibid.*). »

Saint Augustin dit contre les manichéens que le précepte nous a été donné comme des armes dont il nous est libre de nous servir pour résister à l'ennemi et le vaincre. Et contre les pélagiens il dit que néanmoins nous ne devons pas présumer de nos forces, et il conclut tout cela de la chute de nos premiers pères. N'ai-je pas raison d'avancer qu'avec le manichéisme et le pélagianisme le saint docteur détruit les trois hérésies modernes qui veulent que depuis la chute de nos premiers pères le précepte ait blessé nécessairement et inévitablement tous ceux qui l'ont transgressé, et que la presumption du pécheur suppose toujours un défaut de grâce?

Vous jugez bien que ce n'est point la lecture de Jansénius qui m'a indiqué cet endroit de saint Augustin. Jansénius ne s'est point avisé de le citer nulle part. Il a fait sagement : car l'évêque d'Ypres prétend que lorsque saint Paul dit qu'à l'occasion du précepte le péché séduit l'homme et lui donne la mort, on doit entendre, suivant l'interprétation de saint Augustin, que cela arrive avant la grâce. Nous soutenons au contraire que ni l'Apôtre ni le saint docteur n'excluent la grâce qui rend le précepte possible, et que nous appelons suffisante, et qu'ils en font seulement abstraction, parce qu'ils raisonnent dans l'hypothèse des Juifs et des pélagiens, qui ne reconnaissent point la grâce de Jésus-Christ. Or, dans le texte que je viens d'alléguer, saint Augustin prononce entre Jansénius et nous, et il décide en notre faveur : car il se sert de la transgression du précepte donné à nos premiers pères dans le paradis terrestre, pour démontrer la vérité de ce que dit saint Paul, qu'à l'occasion du précepte le péché séduit l'homme, et lui donne la mort par le précepte même. Saint Paul ne parle donc pas, selon saint Augustin, d'un précepte impossible et dont la transgression exclue la grâce suffisante : ne sait-on pas que Jansénius ac-

corde libéralement à nos premiers pères cette grâce suffisante, dont il a dit tant de mal, qu'il a entièrement décrié et qu'il a rendu ridicule le présent qu'il leur a fait?

A coup sûr, certaines gens trouveront que saint Augustin prouve trop en cet endroit, et ils estimeront qu'il n'avait pas le don de prophétie; car s'il l'avait eu, ne se serait-il pas contenté de la défaite des manichéens et des pélagiens, qui l'ont toujours considéré comme leur ennemi mortel? Aurait-il eu le cœur de désarçonner par avance Luther, Calvin, Jansénius et leurs disciples, qui devaient se dire disciples de saint Augustin, et lui prêter leurs pensées pour se revêtir de sa gloire?

Le passage favori de ces faux augustiniens, à ce seul titre qu'il leur a paru très-propre à en abuser, est celui-ci, que je ne puis traduire avant que d'en déterminer l'exacte signification, qui est disputée: *Lex subintravit ut abundaret delictum* (Rom. v, 20). Il est clair que l'Apôtre entend parler de la loi de Moïse: aussi Jansénius emploie-t-il ce passage pour montrer quelle fut la fin que Dieu se proposa en instituant l'ancienne loi, et le sens qu'il donne aux paroles de saint Paul demande qu'on les traduise ainsi: Or la loi est survenue, afin que le péché fût plus abondant (*Jans., tom. III, lib. 1, capp. 9, 10, 11, pp. 40, seqq.*). Si cela est, il faudra donc dire aussi que la loi de l'Evangile est survenue, afin que le péché fût plus abondant? car saint Augustin a expliqué plus d'une fois ce texte des préceptes qui obligent maintenant les chrétiens, et il soutient qu'il se vérifie, soit quand les hommes négligent ce que Dieu commande, soit lorsque, présumant de leurs forces, ils n'implorent point le secours de la grâce, et ajoutent l'orgueil à l'infirmité: *Lex subintravit ut abundaret delictum, sive cum homines negligunt quod Deus jubet, sive cum de suis viribus præsumentes adjutorium gratiæ non implorant, et addunt infirmitati superbiam* (Epist. 89, ad Hil., nunc 157, n. 16, et lib. 1 ad Simplic., n. 15).

Un janséniste bien instruit des principes de son maître répondra sérieusement que les chrétiens désignés par saint Augustin sont de vrais Juifs, et que toutes les fois qu'on pèche mortellement on est Juif. Pour moi, je ne puis le croire, et j'aime mieux suivre tous les interprètes catholiques, en m'attachant à cette autre traduction, qui seule est conforme à la doctrine de l'Eglise: or la loi est survenue, en sorte que le péché en est devenu plus abondant. Que Jansénius soit curieux, tant qu'il lui plaira, de multiplier la nation juive, jamais il ne me persuadera que la lecture de saint Augustin lui ait inspiré un goût si bizarre.

Saint Paul use souvent de l'expression qui suit être sous la loi, et c'est toujours de la loi de Moïse qu'il parle. Vous n'êtes point sous la loi, mais sous la grâce, dit-il aux Romains: *Non enim estis sub lege, sed sub gratia* (Rom. vi, 14), c'est-à-dire, vous n'êtes point soumis à la loi de Moïse, qui par les menaces des peines temporelles irrite la convoitise; mais vous êtes sous le joug de l'Evangile, qui vous excite à bien faire par la promesse des récompenses éternelles. Cela ne souffre pas la moindre difficulté, si l'on compare ensemble tous les endroits où cette expression se trouve; car ces paroles: *Factus sum iis qui sub lege sunt, quasi sub lege non essem, cum ipse non essem sub lege, ut eos qui sub lege erant lucrificerem* (I Cor. ix, 21), ne doit-on pas les rendre de la sorte en français: Je me suis fait avec ceux qui étaient soumis à la loi, comme si j'y eusse été soumis, quoique je ne le fusse pas, pour gagner ceux qui étaient soumis à la loi? Ces autres paroles: *Misit Deus Filium suum, factum ex muliere, factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret* (Gal. iv, 4), ne doit-on pas les exprimer ainsi en notre langue: Dieu a envoyé son Fils, né d'une femme, né sujet à la loi, pour racheter ceux qui étaient sujets à la loi? En un mot, être sous la loi,

A dans le langage de l'Apôtre, c'est être obligé ou se croire obligé de professer la religion juive.

Mais saint Augustin s'est approprié cette façon de parler dans une signification bien différente. Être sous la loi, selon ce Père, n'est pas être assujéti aux observances de l'ancienne loi, mais c'est la même chose que violer par sa faute une loi quelle qu'elle soit; et par conséquent, pour entendre ces paroles de saint Paul aux Romains: *Non estis sub lege, sed sub gratia*, dans le sens où saint Augustin a trouvé bon de les prendre, il faut leur donner cette explication: Vous n'êtes point dominés par la loi, comme par un juge qui convainc et gourmande des criminels; mais la grâce de Dieu, dont vous suivez les mouvements avec fidélité, règne seule en vous. Le saint docteur expose clairement sa pensée en ces termes: Celui qui accomplit la loi n'est point sous la loi, mais avec la loi; et celui qui n'est point sous la loi n'est point aidé, mais accablé par la loi: *Qui legem implet, non est sub lege, sed cum lege: qui autem sub lege est, non jvatur, sed premitur a lege* (Tract. 3 in Joan., n. 2). Et ailleurs: Être dominé par la loi, c'est ce qui s'appelle être sous la loi; or, la loi domine ceux qu'elle punit, et elle punit tous les prévaricateurs: *Sub illa esse dicuntur quibus dominatur; eis autem dominatur quos punit; punit autem prævaricatores omnes* (Lib. 1 ad Simpl., quæst. 1, n. 15).

Au reste, on ne peut blâmer saint Augustin de s'être servi des paroles de l'Apôtre dans un sens qui n'est pas exactement conforme à leur signification naturelle, parce que les pensées qu'il a substituées à celles que présente la lettre du texte sacré s'accordent parfaitement bien avec les principes et l'esprit que saint Paul a répandus dans toutes ses Epîtres.

Saint Paul considère la loi mosaïque en elle-même, et la sépare des avantages que l'Evangile lui communiquait par affinité et par liaison, afin d'avoir lieu d'opposer les deux lois ensemble. Telle est la manière de saint Augustin. Il considère en elle-même la loi divine quelle qu'elle soit, et il la sépare de la grâce, afin d'avoir lieu d'opposer la loi à la grâce.

C Il avait droit et il était forcé de faire une précision pareille à celle de l'Apôtre: car aucune loi, pas même la loi chrétienne, quand on la regarde sous l'idée commune de loi, et en tant qu'elle est un assemblage de préceptes, aucune loi, dis-je, envisagée sous ce rapport, ne contient la grâce et ne donne des forces pour agir.

Que si l'on appelle l'Evangile la loi de grâce, il est évident qu'alors on ne considère point l'Evangile précisément comme une loi, mais plutôt comme un état et une société d'hommes qui ont le Fils de Dieu fait homme pour maître et pour chef. Le saint docteur avait donc droit de faire une telle précision, mais outre cela il y était forcé.

Les pélagiens niaient la nécessité de la grâce, comme les Juifs niaient la nécessité de l'Evangile: ceux-là soutenaient que la loi en général suffisait pour le salut sans la grâce, comme ceux-ci soutenaient que la loi mosaïque suffisait sans l'Evangile. Saint Augustin était donc obligé de raisonner dans l'hypothèse des pélagiens pour en démontrer la fausseté, et de supposer la loi toute nue et destituée du secours de la grâce, quoiqu'elle ne le fût pas, parce que l'hypothèse des pélagiens était fautive; afin de faire voir l'insuffisance de la loi considérée de la sorte, et de conclure que la grâce était nécessaire: tout de même que saint Paul était obligé de raisonner dans l'hypothèse des Juifs incrédules, pour en démontrer la fausseté, et de supposer la loi mosaïque toute nue et destituée des fruits anticipés de salut qu'elle recevait de l'Evangile, quoiqu'elle ne le fût pas, parce que l'hypothèse des Juifs incrédules était fautive; afin de faire voir l'insuffisance de la loi de Moïse considérée de la sorte et de conclure que l'Evangile était nécessaire.

Il est pourtant vrai que dans le fil du discours, qu'il n'a pour objet que la loi en général, saint Augustin

s'engage quelquefois insensiblement à parler de l'ancienne loi. On ne doit pas en être surpris, quand on sait que sa grande méthode est de recourir à des exemples qui confirment avec avantage et de la manière la plus forte et la plus sensible ce qu'il a avancé. Faut-il démontrer le pouvoir de la grâce, ses plus beaux triomphes et les actions héroïques des saints, où elle éclate avec le plus de magnificence, viennent s'offrir à lui; est-il question au contraire de prouver l'impuissance de la loi en général, qui comprend et la loi donnée à Adam, et la loi promulguée par Moïse aux Israélites, et les préceptes mêmes imposés aux chrétiens, son choix va saisir l'espèce de loi la plus faible et la plus incapable par sa nature d'aider et de soutenir la volonté, qui est la loi de Moïse.

D'autres fois la suite de la dispute le fait entrer dans la controverse de saint Paul avec les Juifs, comme étant semblable à celle qu'il agitaient contre les pélagiens, et alors il ne paraît plus opposer ensemble la grâce et la loi divine en général, mais la loi évangélique et la loi mosaïque, à l'imitation de saint Paul, qu'il ne manque pas de suivre exactement en réduisant la loi mosaïque aux bornes étroites de son fond particulier et de sa propre nature.

La raison de cette conduite du saint docteur est que véritablement l'erreur pélagienne détruisait la différence que saint Paul a établie entre l'ancienne et la nouvelle loi: car si les hommes n'avaient besoin que de l'avertissement extérieur de la loi pour jouir d'un plein pouvoir de se rendre bons et justes, ce qui était la prétention des pélagiens, la loi évangélique, considérée même comme un état, ne fournirait pas plus de secours pour le salut que la loi de Moïse: elles procureraient également l'une et l'autre une grâce de connaissance et d'instruction, laquelle seule il plaisait à Pélagie de requérir et admettre.

Cet hérésiarque s'efforçait d'effacer du cœur des fidèles la foi de la grâce de Dieu que Jésus-Christ a méritée au genre humain (S. Aug., *épiat.* 106, *nunc* 186, n. 4). Il disait qu'avant la loi on s'est sauvé par les forces de la nature, ensuite par le secours de la loi, et enfin par Jésus-Christ; comme si le sang de Jésus-Christ n'eût pas été nécessaire aux hommes des deux âges supérieurs, c'est-à-dire à ceux qui vivaient avant la loi, et au temps de la loi (*Idem*, *lib.* 1 *ad Bonif.*, *cap.* 24, n. 39). Il retombait donc dans l'erreur des Juifs qui niaient la nécessité de l'Évangile et de la rédemption de Jésus-Christ; il démentait et il détruisait ce qui est écrit, *Il y a un seul Dieu et un seul médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ homme* (1 *Tim.* 11, 5). Dans tous ces endroits et dans les ouvrages que saint Augustin a publiés avant qu'on entendit parler des pélagiens, il ne s'est pas écarté le moins du monde de la signification naturelle du texte de saint Paul dans l'Épître aux Romains.

Il y avait donc entre saint Augustin et les pélagiens deux questions: la première, si la loi, quelle qu'elle fût, pouvait être utile au salut sans la grâce; la seconde, si les Juifs ont pu se sauver par le seul secours de la loi de Moïse. La doctrine de l'impeccance et de la perfection de la justice entraient pour beaucoup dans ces deux questions, ou pour mieux dire elle produisait une troisième question qu'il est important de développer.

Dans presque tous les endroits où saint Augustin examine quel est le but de la loi, quelle fin Dieu s'est proposée en donnant la loi, il s'agit de la perfection de la justice; c'est-à-dire que le saint docteur réfute alors le dogme de l'impeccance pélagienne, qui

consistait à soutenir que l'homme en cette vie pouvait vivre exempt de tout péché et sans le secours de la grâce. Par le mot de péché Pélagie et saint Augustin s'accordaient à entendre même toute tentation intérieure et tout mouvement déréglé de l'appétit sensuel, comme je l'ai démontré ci-dessus.

Ce que j'avance ici de nouveau est incontestable. Dans la lettre 157 à Hilaire; dans la lettre 190 à Optat; dans les sermons 26, 155, 156; dans l'explication des psaumes LXXXIII, CII, CXVIII; dans le troisième traité sur saint Jean; dans le livre de la Perfection de la Justice; dans le livre de l'Esprit et de la lettre; dans les livres II et VI de l'Ouvrage Imparfait, contre Julien; dans le livre des 83 Questions; dans le commentaire sur l'Épître aux Galates; dans le livre premier contre Fauste; dans le livre II contre l'Adversaire de la loi et des prophètes; dans le premier livre des Actes avec Félix (a); dans tous ces ouvrages, saint Augustin parle de la fin que Dieu s'est proposée en donnant la loi, et en voilà beaucoup plus que Jansénius n'en a cité. Or, presque partout, excepté peut-être quand il réfute les manichéens, le saint docteur ne parle de la loi qu'en traitant de l'impeccance pélagienne, ou en y faisant une manifeste allusion.

Lisez principalement les deux lettres à Hilaire et à Optat, les trois sermons, les trois Commentaires des psaumes, et rien ne vous paraîtra plus évident. Mais est-ce de l'état des Israélites, est-ce de tout l'Ancien Testament que saint Augustin recherche et détermine avec tant de soin la fin et le but? A-t-il en vue tout le corps du droit judaïque, et tous les préceptes, tant moraux que cérémoniaux ou politiques? Non, il réduit la loi à ce seul mot du Décalogue, *Non concupisces*; il ne fait mention que de ce seul précepte, et il l'a pour unique objet, quand il décide quel est le but et la fin de la loi: les passages rapportés par Jansénius même ne permettent pas d'en douter, et je puis assurer que saint Augustin n'omet presque jamais de l'exprimer et de le représenter à son lecteur. Aussi cette loi, *Non concupisces*, Vous ne convoiterez point, est la partie négative du précepte de la perfection de la justice, qui, selon saint Augustin, s'étend à défendre le sentiment même et la tentation intérieure du mal, et ce qu'on appelle les premiers mouvements de la concupiscence.

Vous seriez maintenant curieux de savoir quelle règle suit saint Augustin, afin de marquer au juste le vrai but et la fin précise de la loi, Vous ne convoiterez point, *Non concupisces*. Deux difficultés le dirigent, l'une qu'il faisait aux pélagiens, l'autre que les pélagiens lui faisaient.

Comme le saint docteur soutenait que non-seulement la grâce était nécessaire à l'homme pour retrancher de son cœur la convoitise, mais que la grâce nécessaire à l'homme pour éteindre absolument dans son cœur toute convoitise lui était ordinairement refusée en cette vie; ou, ce qui est la même chose, que le précepte de la perfection de la justice était impossible ici-bas et ne s'accomplirait que dans le ciel, les pélagiens lui demandaient: Pourquoi donc Dieu a-t-il porté cette loi. Il ne pouvait pas répondre tout simplement et sans s'expliquer: Dieu a porté cette loi afin qu'on l'observât et qu'on l'accomplît; il se serait contredit lui-même. Cependant qui l'empêchait de donner cette réponse: Dieu a porté la loi: Vous ne convoiterez point, *Non concupisces*, afin qu'avec le secours de la grâce on lui obéît en ne donnant jamais aucun consentement aux mouvements déréglés de la concupiscence, et en faisant tous les efforts dont on

(a) *Epist.* 157, olim 89, n. 2; *epist.* 190, olim 157, n. 7; *serm.* 26, olim 11, de *Verbis Apost.*, *cap.* 8, n. 9; *serm.* 155, olim 6, de *Verbis Apost.*, *cap.* 4, n. 4; *serm.* 156, olim 13, de *Verbis Apost.*, *cap.* 2, n. 2; et *tract.* 3 in *Joan.*, n. 2. *Lib.* de *Perf. just.* *cap.* 5, n. 11. In *psalm.* LXXXIII, n. 10; in *psalm.* CII, n. 15;

in *psal.* CXVIII, *serm.* 27, n. 2. *Lib.* de *Spir.* et *Hu.*, *cap.* 6, n. 9. *Lib.* II *Oper. Imp.*, n. 219; *lib.* 6 *Oper. imp.*, n. 15. *Lib.* 83 *Quest.*, q. 66, n. 1. *Lib.* XIX *contra Faustum*, c. 7. *Lib.* II *contra Advers. legis*, etc., *cap.* 7. *Lib.* I de *Actis cum Felice*, *cap.* 11.

était capable pour en supprimer les saillies et en diminuer le règne?

La difficulté que le saint docteur faisait lui-même aux pélagiens ne lui permettait pas de prendre ce parti. Car il leur disait : Si, comme vous le prétendez, l'homme, par les seules forces de la nature, est en état de réprimer tous les mauvais penchants que la concupiscence excite, pourquoi Dieu faisait-il une loi positive qui défendit toute convoitise? La loi naturelle ne suffisait-elle pas? Qu'était il besoin qu'il gravât, sur des tables de pierre ce qu'il avait écrit au fond des cœurs? Saint Augustin reprochait donc aux pélagiens que dans leur hypothèse on ne pouvait rendre raison pourquoi Dieu avait ajouté la loi positive à la loi naturelle, qui désapprouve le dérèglement et la révolte des sens, au lieu que dans le système catholique le motif qui avait engagé Dieu à cela était aisé à trouver.

L'allégation de ce motif était la vraie réponse à la question mutuelle que lui et les pélagiens se faisaient : Pourquoi Dieu a-t-il institué la loi? et ce motif ne devait avoir rien de commun avec la loi naturelle, puisqu'il s'agissait d'assigner une utilité de la loi positive qu'on ne rencontrait point dans la loi naturelle; et par conséquent ce motif n'était point l'obéissance et l'observation de la loi, qui convenait également à l'une et l'autre loi : ce motif était un but propre et une fin particulière de la loi positive, en tant que différente de la loi naturelle. Le voici.

Dieu voulait faire sentir le besoin que l'homme avait de la grâce, et il s'est servi à ce dessein de la loi positive, dont l'intimation plus expresse et plus claire, jointe aux menaces, irritant la concupiscence, devait naturellement avertir l'homme de sa faiblesse et l'engager à implorer le secours de son libérateur, ou, si ce n'était point assez pour l'humilier devant Dieu, ses chutes fréquentes et énormes devaient achever de dompter son orgueil.

Au reste, de peur d'interrompre le fil de ce discours, qui était nécessaire afin de vous mettre dans le véritable point de vue où il faut envisager ce que pense saint Augustin sur le but et la fin de la loi, je me suis abstenu de m'appuyer d'aucun témoignage. Il est néanmoins à propos de convaincre les plus obstinés que je n'ai point imaginé, mais que j'ai puisé dans la lecture des écrits du saint docteur le plan que je viens d'exposer.

Pourquoi, dit-il, la loi était-elle donnée, si la nature suffisait? Et cependant la loi même n'a pu suffire, tant la nature était infirme; la loi a été donnée, mais non pas telle qu'elle pût vivifier : *Quare autem dabatur lex, si sufficiebat natura? Et tamen nec lex sufficere potuit, ita infirma erat ipsa natura; data est lex, sed que non possit vivificare (Serm. 26, olim 14, de Verbis Apostoli, cap. 8, n. 9).* La loi est ici opposée à la nature; il s'agit de la loi positive, en tant qu'elle est ajoutée à la loi naturelle, et saint Augustin cherche le but propre et la fin particulière de cette loi, lorsqu'il continue ainsi : « Pourquoi donc la loi a-t-elle été donnée? La loi, dit l'Apôtre, a été établie à cause des prévarications, et en sorte qu'elle vous rendît prévaricateur. Pourquoi en sorte qu'elle vous rendît prévaricateur? parce que Dieu connaissait votre orgueil; il savait que vous disiez : Oh! s'il y avait quelqu'un qui m'instruist! Oh! s'il y avait quelqu'un qui me remontrât! Voilà la loi qui vous dit : Vous ne convoiterez pas. Vous avez connu la loi qui vous défend la convoitise; et la convoitise que vous ne connaissiez pas s'est élevée; elle était dans vous, mais vous l'ignoriez. Vous avez tâché de vaincre cet ennemi intérieur, et ce qui était caché est devenu manifeste. Homme superbe, la loi vous a fait prévaricateur! Reconnaissez et louez la grâce de votre Dieu; *Quare ergo data est lex? Lex, inquit Apostolus, prævaricationis gratia posita est, ut te faceret prævaricatorem. Quare ut te faceret prævaricatorem? quia noverat Deus superbiam tuam; nove-*

rat quia dicebas : O si sit qui doceat! O si sit qui mihi ostendat! Ecce lex dicit tibi : Non concupisces. Surrexit concupiscentia, quam non noveras : inerat enim, sed nesciebatur. Cæpisti conari vincere quod inerat, et apparuit quod latebat. Superbe, per legem factus es prævaricator! agnosce gratiam, et esto laudator (S. Aug., ibid.). »

La loi dont saint Augustin dispense est ici redoublée comme partout ailleurs, au précepte positif divin. Vous ne convoiterez point, *Non concupisces*, qui est la partie négative, selon le même saint Augustin, du précepte de la perfection de la justice. Et par conséquent, dans tout ce sermon, où il oppose la loi à la grâce, il entend la grâce qui est nécessaire non-seulement à l'action, mais encore à la perfection de la justice.

Ceux qui se persuadent que, dans la pensée du saint docteur, la prévarication ou le péché est de l'intention de la loi, seront détrompés au cas qu'ils le veulent bien, en lisant le passage suivant, qui regarde certainement la perfection de la justice; car saint Augustin répond à cette question d'Isaïe : « Si dans cette vie quelqu'un peut faire de grands progrès dans la perfection de la justice, qu'il passe le reste de ses jours sans être sujet à aucun péché : *Si ergo queris utrum in hac vita quisquam ita in justitiæ perfectione proficiat, ut hic sine ullo vitæ omnino peccato (Epist. 152, olim 89, cap. 1, n. 2).* »

Et dans la suite de sa réponse il parle ainsi : « La fin de la loi, pour ceux qui s'en servent légitimement, est d'être un secours qui leur apprenne où à quel point ils ont reçu le don de la justice, afin qu'ils en rendent grâce à Dieu, ou ce qui leur manque encore de ce don précieux, afin qu'ils prient Dieu instamment de le leur accorder. Mais au regard de ceux qui écoutent ce que dit la loi, *Vous ne convoiterez point*, de manière qu'ils se persuadent que c'est assez pour eux d'être instruits, et qu'ils croient que le secours de la grâce de Dieu ne leur donne point le pouvoir d'exécuter ce qui leur est ordonné, d'où il s'ensuit qu'ils ne se meuvent pas en peine de demander à Dieu ce secours, la fin de la loi pour eux est qu'elle est survenue, en sorte que le péché devint plus abondant, ce qui a été dit des Juifs : *Nam et ipsa lex in hoc adjutorium data est illis, qui ea legitime utuntur, ut per illam sciant, vel quid justitiæ acceperint, unde gratias agant, vel quid adhuc eis desit, quod instanter petant; qui autem sic audiunt quod ait lex, Non concupisces, ut hoc quia didicerint sufficere sibi arbitrentur, nec adjutorio gratiæ Dei ad faciendum sibi quod justum est dari sibi virtutem credant et petant, Ad hoc lex subintravit ut abundaret delictum, quod dictum est de Judeis, etc. (S. Aug. ibid., n. 2).* »

Ce texte prouve que, suivant l'opinion du saint docteur, la fin prochaine et immédiate de la loi, *Vous ne convoiterez point, Non concupisces*, est l'avertissement qu'elle nous donne de prévenir la transgression formelle et le péché proprement dit par l'humble aveu de notre faiblesse, que cette loi nous fait apercevoir, et dont Dieu veut que le sentiment soit pour tout le monde une invitation de recourir à la grâce : car qui peut douter que Dieu ne porte jamais une loi sans vouloir que chacun de ceux qu'il y soumet s'en serve légitimement? Quand donc le saint docteur dit, dans le passage précédent et dans beaucoup d'autres, que la fin de la loi est pour les orgueilleux l'humiliation ou leurs chutes honteuses les jettent, il parle d'une fin éloignée et médiate, qui est le supplément de la première. En effet, il suppose la loi violée par ces orgueilleux, et par conséquent une fin immédiate et prochaine rendue inutile.

Ne seriez-vous pas de ceux qui accuseront de subtilité peu solide la raison qui m'a fait avancer que saint Augustin n'estimait pas qu'il fallût prendre l'observation et l'accomplissement de la loi positive, *Vous ne convoiterez point, Non concupisces*, pour le but propre et la fin particulière de cette loi? Vous aimerez peut-être mieux que j'assurasse avec quel-

ques théologiens catholiques d'un grand nom, que le saint docteur laisse par pure omission la fin principale et directe de la loi, qui est l'obéissance qu'elle exige et qu'il considère cette fin comme nulle, en ce qu'elle n'a point eu son effet. Il s'attache, dit-on, à ce qui est arrivé, d'autant plus qu'il y trouvait un tour heureux, pour démontrer la nécessité de la grâce.

Le texte que je vais rapporter décide en faveur de mon sentiment. « L'homme, dit saint Augustin, qui fut créé juste et droit, reçut dans le paradis une loi pour lui apprendre que l'obéissance est ou la seule ou la principale vertu de la créature raisonnable ; mais il se rendit lui-même mauvais en violant cette loi ; et parce qu'il pouvait bien se dépraver par lui-même, mais non pas se guérir et se réformer, l'homme dépravé reçut aussi une loi dans le temps et le lieu que la sagesse divine jugra à propos de choisir, non afin que cette loi pût le corriger, mais afin qu'elle lui fit sentir sa dépravation et l'impossibilité où il était de se corriger par lui-même, quoiqu'il eût reçu cette loi : *In paradiso enim legem accepit homo, qui factus est rectus, ut rationabilis creaturæ vel sola vel præcipua virtus esse obedientia doceretur. Sed ejusdem legis per varicationem a se ipso factus est pravus. Et quoniam vitia per se ipsum potuit, non sanari, etiam postea eo tempore et eo loco quando esse faciendum et ubi esse faciendum Dei sapientia judicavit, legem etiam pravus accepit, non per quam corrigi posset, sed per quam se pravum esse et nec accepta lege a se ipso corrigi posse sentiret, etc. (Lib. vi Oper. Imp., n. 15).* »

Saint Augustin oppose en cet endroit la loi qui fut donnée à Adam de s'abstenir du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal, à la loi écrite, qui fut promulguée par Moïse, et qui défend la convoitise. Il dit que la fin propre et particulière de la loi qui fut donnée à Adam était l'obéissance ; et il ne considère pas cette fin comme nulle, quoiqu'elle n'ait point eu son effet ; pourquoi considérerait-il cette même fin

A comme nulle dans la loi qui fut promulguée par Moïse, parce qu'elle n'a point eu son effet ? De plus, ne déclare-t-il point, par l'opposition qu'il établit entre les deux lois, que l'obéissance ne fut pas la fin propre et particulière de la loi de Moïse, comme elle le fut de la loi d'Adam ? Et d'où veut-il que vienne cette différence, sinon de ce que l'homme, juste et droit dans son origine, n'avait besoin que de lois positives qui éprouvassent son obéissance, et non pas qui l'éclairassent sur les devoirs de la loi naturelle ; au lieu que l'homme, dépravé par le péché, non-seulement manquait de forces, mais de lumières, et ne pouvait satisfaire à la loi naturelle sans une grâce médicinale qui lui devait être refusée s'il ne la demandait, et qu'il n'aurait point demandée s'il n'eût senti sa faiblesse. Ce sentiment est donc le but propre et la fin particulière de la loi positive. Vous ne convoiterez point, *Non concupisces*, en tant que cette loi est distinguée de la loi naturelle.

B Outre cela, il faut remarquer qu'ici surtout saint Augustin entend par l'obéissance à la loi un accomplissement plein et entier, qui est ce qu'il a coutume d'appeler la perfection de la justice. Car certainement il traite, dans le texte que je viens de décrire, de la liberté qui est nécessaire à la perfection de la justice, et il oppose les deux lois, c'est-à-dire celle qui fut donnée à Adam et celle qui fut promulguée par Moïse, afin de conclure contre Julien que la loi de Moïse ne prouve point que nous ayons dans notre état la liberté qui est nécessaire à la perfection de la justice. Si elle prouvait cela, ajoute le saint docteur, cette loi ne concernerait pas celui qui dit : Je ne fais pas le bien que je veux, et au contraire je fais le mal que je ne veux pas. *Non igitur lex quæ in litteris per Moysen data est testimonium est liberæ voluntatis ; nam si ita esset, non ad eam pertineret ille qui dicit : Non quod volo facio bonum, sed quod odi malum hoc ago (S. Aug., ibid.).* Tout ceci doit donner un grand jour à la controverse suivante.

Quatrième partie.

ÉTAT DE LA QUESTION ENTRE LES DÉFENSEURS DE LA FOI DU CONCILE DE TRENTE ET LES HÉRÉTIQUES DE NOS JOURS.

Vous me demanderez qui sont ceux que j'appelle les défenseurs de la foi du concile de Trente. Écoutez d'abord ce texte du concile : « Personne ne doit user de cette parole téméraire et défendue avec anathème par les Pères, savoir, que l'observation des commandements de Dieu est impossible à un homme justifié. Car Dieu ne commande point des choses impossibles, mais en commandant il avertit de faire ce que vous pouvez, et de demander ce que vous ne pouvez pas, et il aide afin que vous puissiez... Dieu n'abandonne point ceux qui sont une fois justifiés par sa grâce, à moins qu'ils ne l'abandonnent les premiers... Si quelqu'un dit que l'observation des commandements de Dieu est impossible même à un homme justifié, et qui est dans la grâce de Dieu, qu'il soit anathème : *Ne no temeraria illa et a Patribus sub anathemate prohibita voce uti debet, Dei præcepta homini justificato ad observandum esse impossibilia. Nam Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis, et petere quod non possis, et adjuvat ut possis... Deus nunquam sua gratia semel justificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur... (Conc. Trident., sess. 6, cap. 2). Si quis dixerit Dei præcepta homini etiam justificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia, anathema sit (Eadem sess., can. 18).* » Voilà quelle est la foi du concile de Trente.

Ceux qui parlent ou qui écrivent pour défendre cette doctrine sont les défenseurs de la foi du concile de Trente ; et tels sont tous les auteurs et les théologiens vraiment catholiques, que Luther et Calvin ont nommés papistes, et que les sectateurs de Jansénius traitent de molinistes, quand même ils n'auraient rien de commun avec Molina que l'attachement à la foi du concile de Trente, et quand ils seraient purement scotistes ou thomistes. Ce n'est pas aux vrais molinistes à s'en plaindre, cela leur fait honneur. Quoi qu'il en soit, toutes les écoles et les académies qui ont un respect sincère pour le saint concile de Trente se sont toujours accordées à combattre le dogme pernicieux et impie de l'impossibilité des commandements de Dieu, que les nouveaux hérétiques ne se sont pas contentés d'enseigner en général, mais qu'ils prétendent démontrer par l'exemple d'un grand peuple choisi de Dieu pour en être comblé de bénédictions temporelles, et en être abandonné au regard des choses du salut. Et il s'agit de l'impossibilité des commandements de Dieu dans des hommes justifiés ; car il n'est pas contesté, je pense, que la plupart des Juifs ne fussent justifiés dès l'enfance par la circoncision, ou par quelque autre cérémonie instituée de Dieu pour être le remède du péché originel.

Jansénius s'est beaucoup plus étendu que Luther et

Calvin sur cette matière (*Luther. præfat. in Vetus Testament. et Comm. in Gal. III; Calvin. lib. II, Inst., cap. 7*), et il semble avoir poussé l'erreur plus loin qu'eux. J'en attacherai donc uniquement à le réfuter, et je le suivrai pied à pied; il est méthodique. Il parle d'abord de la fin que Dieu se proposa en instituant l'ancienne loi; ensuite des récompenses que Dieu promet aux fidèles observateurs de l'ancienne loi; après cela, des secours, des grâces qu'on pourrait s'imaginer que Dieu accorda pour rendre possible l'observation de l'ancienne loi; enfin, de l'état de la Synagogue. J'examinerai ces quatre articles, et je finirai par un parallèle du manichéisme et du jansénisme par rapport à l'ancienne loi.

1. De la fin que Dieu se proposa en instituant la loi ancienne.

En instituant l'ancienne loi, Dieu eut quatre fins en vue, selon la doctrine de l'Église catholique : deux fins dernières et éloignées, deux fins prochaines et immédiates. L'honneur de Jésus-Christ fut la fin dernière que Dieu se proposa pour lui-même; je l'ai expliqué ci dessus. Le salut éternel fut la fin dernière que Dieu se proposa pour les Israélites; j'en traiterai dans l'article suivant. L'observation de la loi et le retranchement du péché fut la fin prochaine, principale et directe. Le sentiment du besoin que les hommes ont de la grâce fut la fin prochaine, subordonnée et indirecte; car la loi irritant la concupiscence, ce besoin devait être senti par la seule tentation d'agir contre la loi (et il faut remarquer que cette tentation, dans le langage de saint Augustin, est appelée un péché et une prévarication, parce qu'elle est contraire à la loi de l'impeccance et de la perfection de la justice); combien plus le besoin de la grâce devait-il être senti par l'humiliation ou réduisit les Israélites la multitude des péchés qu'ils commirent par leur propre faute contre l'action et la pratique de la justice, à l'occasion de la loi!

Cette fin subordonnée et indirecte s'étendit donc jusqu'au dessein de tirer leur propre bien de leurs péchés. Comme Dieu prévoyait l'infidélité et la prévarication de son peuple, sa sagesse résolut de tourner à l'avantage de ces ingrats leur malice même, et il ne tint qu'à eux d'en profiter, et de reconnaître, d'implorer la grâce du Libérateur. L'effet et le fruit de la loi que je viens de marquer fut donc substitué, par la miséricorde infinie de Dieu, à l'observation de la loi que la plupart des Israélites négligèrent. Et à parler exactement, il ne fut point tant la fin pour laquelle Dieu institua la loi, que la fin pour laquelle, selon notre manière de concevoir les choses, il persista dans la volonté de l'instituer, nonobstant la prévoyance qu'il avait du violement et de la transgression de la loi. C'est la raison qui l'engagea, non pas à décerner et à vouloir, mais à permettre les excès et les désordres où se portèrent les Juifs; c'est une ressource qu'il leur réserva.

Saint Paul en fait une ample mention dans l'Épître aux Romains, où il montre que, par le malheureux penchant que nous avons à faire ce qui nous est défendu, la loi écrite a été une occasion à plusieurs de pécher plus grièvement, et que, par une juste permission de Dieu, les Israélites, ayant renoncé à son culte pour embrasser l'idolâtrie, et s'étant plongés dans toute sorte de vices, avaient tort de prétendre qu'on les préférât aux gentils à cause de la prérogative de la loi qu'ils avaient si mal observée. Rien n'est plus propre à démontrer la nécessité de la grâce que cette seconde fin ou cette seconde intention de Dieu en instituant la loi. Aussi saint Augustin en parle-t-il partout et si souvent, qu'il a donné à plusieurs la même occasion d'erreur, que la loi avait donnée de pécher; ce qui n'est point arrivé par la faute ni de saint Augustin ni de la loi: car qu'il me soit permis d'appliquer avec la proportion convenable à la doctrine de saint Augustin ce

A que saint Paul dit de la loi : Cette doctrine est bonne, juste et sainte. L'abus qu'on a fait de l'une et de l'autre vient uniquement de la présomption et de l'orgueil des hommes. Dieu l'a permis, afin que la confusion de s'être trompés si grossièrement fit reconnaître aux inventeurs des nouveaux dogmes la nécessité d'un juge dans les controverses de la foi, comme la honte des péchés où les Juifs sont tombés a dû leur faire reconnaître la nécessité de la grâce. Un pareil aveuglement des uns et des autres s'oppose à l'heureux effet des desseins de Dieu.

« Quand Dieu donna la loi de Moïse, dit Jansénius, son dessein ne fut pas que les Juifs vécussent bien en l'observant, mais que leur orgueil fût dompté par la multitude des péchés et des prévarications qu'il savait bien devoir suivre d'une loi que ce peuple ne pouvait pas accomplir : *Consilium Dei reformando Judæorum populo saluberrimum in danda lege fuit, non ut per gratiam sufficientem, quæ adesset ipsis, eam observando recte viverent, quod eos nondum posse præciebat, sed ut multitudinem peccatorum et prævaricationum, quæ per legem quam implere non poterant secutura sciebantur, eorum superbia frangeretur* (Jans., tom. III, lib. 1, c. 41, p. 45). »

Mais ne m'accusera-t-on point de traduire indûment? Il n'y a point d'apparence : Jansénius dit que le dessein de Dieu ne fut pas que les Juifs vécussent bien en observant la loi par la grâce suffisante, et encore moins sans doute par la grâce efficace. Ainsi il prétend que Dieu ne voulait pas absolument que les Juifs observassent la loi. Il dit que les Juifs ne pouvaient pas encore observer la loi : cet *encore* désigne tout le temps que la loi a duré; voilà pourquoi il ajoute après cela tout simplement que les Juifs ne pouvaient pas observer la loi. Il dit que ce dessein de Dieu fut fort salutaire, je laisse à penser comment. Enfin il met tout cela à son ordinaire sur le compte de saint Augustin.

Quoi ! Jansénius nous ferait-il accroire que saint Augustin a contredit formellement l'Écriture? Dieu dit à son peuple : Observez toutes les choses que je vous commande aujourd'hui, *Observa cuncta quæ hodie mando tibi* (*Exod. xxxiv, 11*); Moïse dit à ce même peuple de la part de Dieu : Gardez les commandements du Seigneur votre Dieu, *Custodite mandata Domini Dei vestri* (*Deut. iv, 2*). Apprenez-les et mettez-les en pratique, *Discite ea et opere complete* (*Ibid., v, 1*). Soyez soigneux à les pratiquer, *Cæce diligenter ut facias* (*Ibid., viii, 1*). Tous les livres de la loi sont pleins de pareilles expressions; saint Augustin les avait lues, et on lui attribue ce commentaire : Dieu a dit : Observez, gardez, pratiquez, sans avoir le dessein qu'on observât, qu'on gardât, qu'on pratiquât ses commandements? Jansénius nous ferait-il accroire que saint Augustin a contredit la doctrine et la tradition de tous les Pères qui l'ont précédé?

Saint Justin, qui était proche du temps des apôtres, parlait ainsi aux Juifs : « Vous concevez que la dureté du cœur de votre nation fit que Dieu vous imposa par le ministère de Moïse un si grand nombre de lois, afin que la multitude des observances vous fût en la présence de Dieu dans toutes vos actions, et que vous apprissiez à ne commettre jamais aucune injustice, ni aucune impiété : *Propter duritiam cordis populi vestri cunctas hujusmodi sanctiones Deum per Moysen vobis tulisse intelligitis; ut per complura ista instituta in actione omni ob oculos vestros esset Deus, ac neque injuste facere neque impie agere acciperetis* (S. Justinus, *Dial. cum Tryph., p. 205, n. 40, edit. Commellini, an. 1593*). »

Saint Irénée, peu éloigné du même temps, dit que la loi qui fut donnée à des esclaves instruisait l'esprit par les choses extérieures et corporelles, et qu'elle l'attirait comme par une chaîne à l'observation des préceptes, afin que l'homme apprît à servir Dieu : *Lex quippe servus posita per ea quæ feris erant*

corporalia, animam erudiebat, velut per vinculum attrahens eam ad obedientiam præceptorum, ut disceret homo servire Deo (S. Iren., lib. iv, cap. 13, n. 2).

Saint Jean Chrysostome, qui vivait un peu avant saint Augustin, demande quel était le but de la loi, et il répond qu'elle tendait à rendre l'homme juste. C'était, ajoute-t-il, la fin de la loi, tout se rapportait à cela, tout se faisait pour cela; les solennités, les préceptes, les oblations et tout le reste étaient pour rendre l'homme juste : *Quid enim lex vult? hominem justum facere... Hic itaque legis quidem finis erat, atque huc respiciebant omnia, ad hoc omnia fiebant, sive sollemnitates, sive mandata, sive oblationes, et si quas sunt reliqua, ut homo justus redderetur (S. Chrysost., hom. 17 in Rom.).*

On veut que saint Augustin démente ces saints docteurs et tant d'autres que je pourrais citer, qui étant instruits avec docilité dans le sein de l'Eglise catholique, et l'ayant éclairée par leur doctrine, ont mérité d'en être tout ensemble et les enfants et les Pères : c'est l'éloge que saint Augustin leur donne (S. Aug., lib. iv Oper. Imp., n. 112). Jansénius nous ferait-il accroire que saint Augustin a contredit le bon sens? Qui a jamais ouï parler d'une loi portée à dessein qu'on ne l'accomplît pas? Une loi n'est-elle pas la volonté même du législateur touchant ce qui en fait la matière?

Cette idée naturelle que nous avons de la loi n'est-elle pas appliquée à la loi de Moïse par le Saint-Esprit? Chez les auteurs sacrés, la loi et la volonté de Dieu n'est-ce pas la même chose? Dieu a fait connaître aux enfants d'Israël ses volontés, dit David : *Notas fecit vias suas Moysi, filiis Israel voluntates suas (Psalm. cii, 7).* Enseignez-moi, dit-il au Seigneur, à faire votre volonté, c'est-à-dire à accomplir votre loi : *Docete me facere voluntatem tuam (Psalm. cxxlii, 10).* Et on ose avancer qu'au sentiment de saint Augustin, Dieu n'a pas eu dessein qu'on accomplît sa loi, c'est-à-dire que Dieu n'a pas voulu ce qu'il a voulu.

Pour qui Jansénius prend-il saint Augustin? Croit-il que, parce qu'il a eu soin de revêtir sa pensée des expressions du saint docteur, on sera moins en droit de l'estimer un vrai délire et l'égarement d'un esprit dévoué à l'erreur? Jansénius nous ferait-il accroire que saint Augustin s'est contredit lui-même? Le saint docteur non seulement reconnaît que la loi de Dieu n'est pas distinguée de la volonté de Dieu, *Voluntas Dei ipsa est lex Dei (Serm. 3 in psalm. xxxvi, n. 5)*, mais il réprovoque clairement l'opinion contraire, dont Jansénius n'a pas craint de mettre la fausseté et l'horreur à l'abri du nom respectable de ce grand saint.

Les pélagiens avaient reproché au saint docteur d'avoir dit que la loi de l'Ancien Testament n'avait point été donnée afin qu'elle contribuât à la justification de ceux qui l'accompliraient, mais afin qu'elle devînt la cause d'un péché plus grief : *Legem Veteris Testamenti nos aiunt dicere non ob hoc datam fuisse ut justificaret obedientes, sed ut gravioris fieret causa delicti (S. Aug., lib. iii ad Bonif., cap. 2, n. 2).* Or, saint Augustin traite ce reproche de calomnie, et il avoue que la loi a été donnée, afin qu'elle contribuât à la justification de ceux qui l'accompliraient, pourvu qu'on convienne que l'obéissance qu'on rend à la loi est un effet de la grâce; il accuse les pélagiens de ne pas entendre son sentiment touchant la loi : *Prorsus non intelligunt quid de lege dicamus... Quis enim dicat non justificari eos qui sunt legi obedientes, quando nisi justificarentur non possent esse obedientes? Sed dicimus lege fieri ut Deus quid velit audiatur : gratia vero fieri ut legi obediatur (S. Aug., ibid.).*

Je vous prie de relire attentivement la proposition que les pélagiens attribuaient à saint Augustin, et de juger si ce n'est pas la même que Jansénius attribue au saint docteur, et si Jansénius ne prend pas cette proposition dans le même sens que les pélagiens la prenaient. L'évêque d'Ypres est donc ici convaincu

A d'avoir cherché à vérifier les reproches que les pélagiens faisaient à saint Augustin, et d'avoir donné leurs calomnies pour les véritables sentiments du saint docteur.

Certainement saint Augustin était bien éloigné de ce dogme impie et absurde, qui donne à la volonté législative de Dieu, pour fin principale, directe et immédiate, l'abondance et la multiplication du péché. C'est la seconde partie de la proposition de Jansénius, qui est rapportée ci-dessus, et que, d'accord avec les pélagiens, il impute à saint Augustin. Je dis que ce dogme est impie et absurde : ne blesse-t-il point la sagesse autant que la sainteté et la bonté infinie de Dieu?

Je tombe d'accord que rien n'est plus convenable à ces trois divins attributs que de tirer le bien du mal, de faire servir à l'exécution des plus nobles et des plus aimables desseins la désobéissance des hommes et leur résistance à la volonté de Dieu, laquelle est renfermée et exprimée dans le précepte. Mais choisir le péché, se le proposer pour objet principal, direct et immédiat en qualité de moyen et de disposition, qui prépare les voies à la grâce; vouloir positivement que les hommes soient méchants et criminels, afin que leur méchanceté et leurs crimes les amènent à la justice et à la sainteté, est-il rien de plus opposé et de plus injurieux à tous les attributs divins? Saint Augustin était-il capable d'admettre ou d'approuver une telle idée, dont le travers n'est pas moindre que l'horreur?

Jansénius néanmoins avance avec une extrême hardiesse que cette doctrine est très-bien établie dans l'Ecriture, et que saint Augustin l'a répandue en une infinité d'endroits de ses écrits, comme étant digne, à cause de son importance, d'être fortement inculquée au peuple chrétien (*Jans., tom. III, lib. 1, cap. 11, p. 43*). Ne dirait-on pas que Jansénius n'a rien ici prêté à saint Augustin que de fort édifiant? Vous avez vu que la première partie de sa proposition est formellement contraire à l'Ecriture; et la seconde n'est-elle pas réprochée par ces paroles : Les hommes impies ne sont pas nécessaires à Dieu? *Non enim necessarii sunt ei homines impii (Eccl. xv, 12)*. Jansénius dira-t-il au Sage : Vous n'y pensez pas, Dieu avait besoin que toute votre nation fût impie, pour faire désirer la grâce?

Ecoutez-le, lui et ses disciples, qui citent d'abord quelques textes de saint Paul, pour nous accabler ensuite d'une foule de passages de saint Augustin. L'Apôtre n'assure-t-il pas que la loi a été établie à cause des crimes, *Lex propter prævaricationes posita est (Gal. iii, 19)*? que l'Ecriture a tout compris sous le péché, *Concluit Scriptura omnia sub peccato (Ibid., 22)*? Ne marque-t-il pas assez nettement, dans plusieurs endroits de son Eptre aux Romains, que la loi a été établie à cause du péché? Mais pourquoi, quand l'Apôtre dit simplement que la loi a été établie à cause des crimes, entendent-ils que la loi a été établie pour faire commettre des crimes et les punir? Pourquoi, quand il dit que l'Ecriture a tout compris sous le péché, entendent-ils que la loi écrite a uniquement pour but le péché, et non pas plutôt que l'Ecriture sainte a enveloppé tout le monde, tant les Juifs que les gentils, dans la conviction manifeste du péché, et qu'elle a montré que tous, sans distinction ni exception, étaient coupables?

Les jansénistes se flattent d'avoir le don d'intelligence au regard des écrits de saint Paul; saint Paul, saint Augustin et la vérité sont incontestablement de leur côté; ils le disent, flex-vous-en à leur parole, et ne manquez pas de les appeler paulistes, augustiniens et le parti de la vérité. Dussé-je pourtant leur paraître ridicule, je tiens que ni leur maître ni eux n'ont pas si bien pris que les saints Pères le véritable sens de l'Eptre aux Romains.

Saint Jean Chrysostome, expliquant ces paroles : *Les*

subintravit, ut abundaret delictum, a soin d'avertir qu- la particule ut ne marque point en cet endroit la cause, mais le simple événement : car, dit-il, « la loi n'a point été donnée afin que le péché devint plus abondant, mais plutôt afin de le diminuer et de le retrancher : il en est autrement arrivé, non par la nature de la loi, mais par la lâcheté et la faute de ceux qui ont reçu la loi : *Hic hæc vox ut non dicit causam sed rei eventum denotat. Neque enim lata lex est ut abundaret, sed lata ut minueret et tolleret peccatum; evenit autem non a legis natura, sed ab eorum ignavia et socordia qui legem acceperunt* (S. Chrys., hom. 10 in Rom. v, 20). »

Théodoret, dans l'exposition qu'il fait de ces paroles : Que dirons-nous donc? est-ce que la loi est péché? Rien moins. Mais je n'ai connu le péché que par la loi : *Quid ergo dicemus? Lex peccatum est? Absit. Sed peccatum non cognovi, nisi per legem* (Rom. vii, 7). « L'Apôtre, dit-il, a montré qu'une pareille interrogation était un blasphème, quand il a employé cette expression négative rien moins. Ensuite il montre l'utilité de la loi, en ajoutant : *Mais je n'ai connu le péché que par la loi. Non-seulement il ne dit pas : La loi apprend à commettre le péché, mais il dit : La loi accuse le péché : Blasphemiam hanc percontationem esse docuit, cum usus est voce negativa, Absit. Postea docet legis utilitatem, sed peccatum non cognovi nisi per legem. Non solum dicit : Lex non est peccati magistra, absit; sed e contrario peccati accusatrix* (Theodoretus in Rom. vii, 7).

Saint Jean Chrysostome, étant venu à ces mots : *A l'occasion du précepte, le péché m'a séduit*, « Si c'est le crime de la loi, dit-il, que le péché ait commencé à son occasion, on trouvera la même chose dans le Nouveau Testament : *Quod si crimen legis hoc est, quod peccatum per eam occasionem esse cœperit, idipsum etiam in Novo Testamento reperietur* (S. Chrys. hom. 42 in Rom. p. 156. edit. Paris. 1633). » — « Pourquoi vous étonnez-vous, dit saint Ambroise, que la loi donne la mort à quelques-uns, puisque l'avènement salutaire du Seigneur, par lequel nous avons été rachetés, donne aussi la mort : *Quid miraris, si lex quibusdam morti sit, cum morti sit et Domini salutaris adventus, per quem redempti sumus* (S. Ambr., lib. 1 de Jacob et vita beata, n. 14)? »

Les jansénistes ne feront point beaucoup de cas de ces autorités. Pour les accommoder, il faudrait réduire tous les écrivains sacrés à saint Paul, tous les interprètes de saint Paul à saint Augustin, et tous les interprètes de saint Augustin à Jansénius avec Luther et Calvin; si l'on veut, ils ne chicaneront point, pourvu qu'on rapporte l'interprétation de ces hérésiarques sans les nommer. La bienséance le demande. Le malheur est que saint Paul s'accorde avec tous les autres écrivains sacrés, saint Augustin avec tous les autres Pères, et que Jansénius n'a rien de commun avec saint Augustin, que des expressions détournées de leur véritable sens.

Car sur quel fondement Jansénius attribue-t-il à saint Augustin d'enseigner que le dessein très-salutaire, dit-il, pour réformer le peuple des Juifs en leur donnant la loi, ne fut pas qu'ils vécussent bien en observant cette loi par le secours de la grâce? sur ce que saint Augustin dit qu'il est impossible d'éteindre tout à fait en cette vie la concupiscence, et que par conséquent la loi du Décalogue, *Non concupisces*, Vous ne convoiterez point, qui fut donnée à Moïse sur le mont Sina, ne peut être en cette vie parfaitement observée, et qu'elle ne l'a pas même été par saint Paul, à qui Dieu refusa la grâce de le délivrer des importunités que lui causait l'aiguillon de la chair : sur ce que saint Augustin, distinguant la loi positive, Vous ne convoiterez point, *Non concupisces*, de la loi naturelle, dont elle est l'expression, et voulant lui assigner une fin propre et particulière, la caractérise par le sentiment, qu'elle fait naître, du besoin que l'homme a d'être secouru pour accomplir

la loi naturelle : sur ce que saint Augustin, qui ne s'est jamais délié qu'on le ferait penser qu'une loi n'est pas une loi, c'est-à-dire qu'elle n'a pas pour fin principale et directe son accomplissement, du moins imparfait, s'est attaché à des fins subordonnées et indirectes.

On ne saurait trop considérer que le saint docteur était obligé d'en user ainsi en disputant soit contre les manichéens, soit contre les pélagiens; car il avait à justifier contre les premiers la sagesse et la bonté de Dieu, qui avait donné une loi, quoiqu'il prévît qu'elle ne devait pas être observée. C'est pourquoi, comme la première intention de Dieu, qui était qu'on obéît à la loi, n'avait eu son effet que dans un petit nombre de justes, il fallait que saint Augustin montrât que la loi avait été utile même au grand nombre de ceux qui l'avaient négligée et violée, en ce qu'elle les avait fait s'humilier devant Dieu, reconnaître et avouer leurs péchés, et ainsi les a disposés à recourir à la grâce, afin d'obtenir miséricorde. C'est l'explication naturelle des témoignages que Jansénius cite du Commentaire de l'Épître aux Galates (Nouv. 24), et des écrits de saint Augustin contre les manichéens (Lib. xix contra Faustum, c. 7; lib. n contra adv. legis, etc., cap. 7; lib. 1 de Actibus cum Felice, cap. 11).

Outre cela, le saint docteur ayant à démontrer l'insuffisance de la loi sans la grâce, les pélagiens le réduisaient à ne pouvoir le faire qu'en s'appuyant de cette fin subalterne de la loi, qui est d'humilier et de confondre l'homme après sa chute; ce qui prouvait que la chute avait été causée par l'absence de la grâce, qu'une orgueilleuse confiance dans les forces de la nature et les seules lumières de la loi avait écartée. C'est la véritable explication du passage que Jansénius a cité du livre de l'Esprit et de la lettre (Cap. 6, n. 9). La fin que Dieu se proposa à lui-même en instituant la loi doit vous paraître entièrement éclaircie; et vous n'attendez pas que la fin qu'il proposa aux Israélites souffre beaucoup plus de difficulté.

II. De la fin que Dieu proposa aux Israélites en instituant la loi.

J'entends par la fin que Dieu proposa aux Israélites la récompense qu'il promit aux fidèles observateurs de la loi mosaïque. Jansénius assure que dans l'Ancien Testament rien absolument de spirituel n'est promis, mais seulement des choses charnelles : *Nihil omnino spirituale in Veteri Testamento promittitur, sed sola carnalia* (Jans., tom. III, lib. vi, c. 6, p. 278). La Synagogue, ajoute-t-il, considérée comme Synagogue, n'était qu'une troupe de peuple terrestre, et une assemblée d'hommes charnels, qui ne s'occupaient que de biens terrestres et charnels, et qui dans la seule vue de les obtenir adoraient un seul Dieu : *Synagoga, considerata ut Synagoga, non erat aliud quam terreni populi turba, hominumque carnalium congregatio solis terrenis et carnalibus incubantium, et propter illa sola colentium unum Deum* (Jans., ibid.).

Que veut dire Jansénius? Quoi! l'espérance du royaume des cieux n'était pas jointe à la loi du Messie futur, dont les Juifs faisaient profession? La libéralité de Dieu envers ce peuple chéri se bornait aux avantages et aux douceurs qu'on peut goûter dans ce bas monde, et ne s'étendait pas au delà du cours et du terme de la vie présente? Quand Dieu dictait à Moïse ces paroles, pour les adresser en son nom à tout le peuple d'Israël : Gardez mes lois et mes jugements; tout homme qui sera fidèle à les observer aura par eux la vie : *Custodite leges meas atque judicia, quæ faciens homo vivet in eis* (Levit. xviii, 5), ne promettait-il que la récompense d'une vie temporelle? Saint Paul a néanmoins entendu ce texte de la justification, qui contient le droit à la vie éternelle. « La fin de la loi, dit-il, c'est Jésus-Christ, afin que ceux qui croient soient justifiés. Aussi Moïse a écrit que l'homme qui pratiquera la justice qu'er-

donne la loi, aura par elle la vie : *Finis enim legis Christus, ad justitiam omni credenti. Moyses enim scripsit, quoniam justitiam quæ ex lege est qui fecerit homo vivet in ea* (Rom. x, 4, 5).

Cette belle sentence, *Le juste vit de la foi*, dont le même saint Paul fait si souvent usage, n'atteste-t-il point qu'il l'a empruntée de l'Ancien Testament, *Sicut scriptum est, justus autem ex fide vivit* (Rom. i, 17; Gal. iii, 12; Hebr. x, 38)? Consultons le texte cité par l'Apôtre: Voilà ce qui va arriver, celui qui est incrédule n'aura point dans lui-même une âme droite; mais le juste vivra de la foi: *Ecce qui incredulus est, non erit recta anima ejus in semetipso; justus autem ex fide sua vivet* (Habac. ii, 4). L'Apôtre et le prophète Habacuc parlent d'une vie qui est le gage, le commencement et l'avant-goût de la vie éternelle, et le prophète la promet aux fidèles Israélites, à tous ceux qui de son temps n'étaient pas du nombre des incrédules. Ecoutez un autre prophète, qui s'explique ainsi: « Voilà le livre des commandements de Dieu, et la loi qui est pour l'éternité. Tous ceux qui la pratiquent parviendront à la vie, et ceux qui l'ont abandonnée aboutiront à la mort: *Hic liber mandatorum Dei, et lex quæ est in æternum; omnes qui tenent eam perveniunt ad vitam; qui autem dereliquerunt eam, ad mortem* (Baruch. iv, 1).

Comparez ce texte avec la demande que fit un Juif, qui, s'approchant de Jésus-Christ, lui dit: « Bon Maître, qu'ai-je de bon à faire pour obtenir la vie éternelle? *Magister bone, quid boni faciam, ut habeam vitam æternam?* » et avec la réponse du Sauveur: « Si vous voulez parvenir à la vie, gardez les commandements: *Si autem vis ad vitam ingredi, serva mandata* (Math. xix, 16). » Vous conviendrez que les paroles du prophète et celles de Jésus-Christ ont le même sens.

De plus, rapprochez la demande que fit le Juif du discours que le vieux Tobie adressait à son fils: « Nous sommes les enfants des saints, et nous attendons cette vie que Dieu doit donner à ceux qui ne se départent jamais de la foi qu'ils ont en lui: *Filii sanctorum sumus, et vitam illam expectamus quam daturus est Deus his qui fidem suam nunquam mutant ab eo* (Tob. ii, 18). Vous mépriserez la vaine défaite de Jansénius, qui prétend que la vie éternelle ne fut promise et proposée avant Jésus-Christ qu'à des hommes extraordinaires, lesquels n'appartenaient point à la loi de Moïse. Car n'est-il pas évident que le vieux Tobie et le Juif qui interrogea le Sauveur exprimaient la créance et l'espérance commune de la nation?

Le Sage dit que les justes vivront éternellement: *Justi autem in perpetuum vivent* (Sap. v, 16). Le second des enfants Machabées disait en expirant: « Le Roi du monde, après la mort que nous souffrons pour la défense de ses lois, nous ressuscitera à la vie éternelle: *Rex mundi defunctos nos pro suis legibus æternæ vitæ resurrectione suscitabit* (II Mach. xii, 44). » Ce n'était point là un sentiment particulier, mais public; il servit de motif aux oblations que le grand Machabée fit faire pour les morts; il se conserva par la tradition dans la plus saine partie de la Synagogue jus qu'au temps de Jésus-Christ, où le dogme de la résurrection distinguait les Juifs orthodoxes, qu'on appelait pharisiens, de ceux qui étaient hérétiques, et qu'on nommait sadducéens. Saint Paul, en parlant de ce dogme, ne se contente point de dire: Je prie ce que Dieu a promis à nos pères: *In spe quæ ad patres nostros repromissionis facta est a Domino* (Act. xxvi, 6), mais il ajoute aussitôt: Et à quatorze tribus espèrent de parvenir: *In quatuordecim tribus nostræ nocte ac die sperant devenire* (Ibid., 7). Il est donc de la foi que Dieu avait promis aux patriarches de l'Ancien Testament et à toute leur postérité la résurrection à la vie éternelle pour récompense de leurs bonnes œuvres; il est donc de la loi que l'espérance de parvenir à la vie éternelle par

les bonnes œuvres subsistait dans les douze tribus au temps de saint Paul. Et sans doute elle avait toujours subsisté, et n'avait jamais été entièrement éteinte. Que veut-on davantage? Opposera-t-on saint Augustin à l'Écriture? s'en est-il jamais écarté? et quand elle nous est favorable, nous sera-t-il contraire?

Ce saint docteur enseigne qu'avant la loi et au temps de la loi on a été justifié par la foi du Médiateur en vivant avec piété, quoique la loi, dit-il, parût avoir des promesses charnelles dans les figures des choses spirituelles: *Quamvis in figuris rerum spiritualium habere videretur promissæ carnalia* (Lib. i de Civ., cap. 25). Il répète ailleurs la même pensée; et par conséquent il a cru que dans la vérité la loi avait des promesses spirituelles, et que des Israélites ne pouvaient que par leur faute s'arrêter à l'apparence et se contenter de la figure (Lib. iv Quæst. in Num., q. 53, n. 1).

Mais Jansénius va nous accabler de passages de saint Augustin. Et que prouvent ces passages? que le royaume des cieux appartenait en propre au Nouveau Testament, aussi bien que la grâce et non au teur; que c'était un bien étranger à l'état de la loi, mais pourtant attaché et assuré à l'observation fidèle de la loi; qu'il n'était point la récompense des œuvres purement légales, mais de l'esprit intérieur dont la grâce les animait, laquelle grâce était elle-même un fruit anticipé de la religion chrétienne; enfin, que ce royaume était promis et attendu comme le Messie et avec le Messie; qu'il devait être ouvert et possédé hors de l'état de l'ancienne loi et dans celui de la loi nouvelle. C'est peu quoi les Pères ont raison de dire que le royaume des cieux n'a été prêché que dans l'Évangile, et qu'on n'entend parler du royaume des cieux que dans l'Évangile; car on ne publia que ce royaume était proche qu'à l'avènement de Jésus-Christ (S. Hier., dial. 1 adv. Pelag., p. 50 et 51 edit. Rom., an. 1576).

Jansénius, qui tant médité sur les erreurs de Pélagie, n'a-t-il point remarqué que cet hérésiarque, en vilant le péché originel, mit en même temps que la nature humaine eût perdu par la prévarication d'Adam le droit au royaume céleste; et que par conséquent ce droit nous eût été rendu par la rédemption du Sauveur? A-t-il ignoré qu'il était essentiel au pélagianisme de maintenir qu'avec l'innocence originelle le gage assuré de la jouissance de Dieu et d'une éternité de bonheur s'était toujours conservé parmi les hommes, et n'était pas plus le propre fond de la loi évangélique que de la loi de nature et de la loi de Moïse? Si ce point important du système pélagien ne lui est pas échappé, comment n'a-t-il point conçu que saint Augustin, voulant contredire Pélagie, n'avait pas besoin de soutenir que le royaume des cieux n'était pas promis à tous les vrais adorateurs du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, mais seulement qu'il ne leur était pas promis en vertu d'une autre alliance et d'une autre loi que celle de Jésus-Christ.

Voulez-vous voir si le saint docteur n'a pas plus dit qu'il était nécessaire de dire? Consultez les remarques qu'il a faites sur les actes du concile de Diospolis. « On recita, dit-il, un autre article, que Pélagie avait écrit dans sa profession de foi, savoir, que le royaume des cieux avait été promis dans l'Ancien Testament. Pélagie répondit qu'on pouvait prouver cela par les Écritures, et que les hérétiques qui le maintinrent de décrier l'Ancien Testament. Après avoir reçu cette réponse de Pélagie, le concile dit que cela encore n'était point éloigné de la foi ecclésiastique (Lib. de Gestis Pelag., cap. 5, n. 13). » Quelles réfections saint Augustin fait-il là-dessus? Il distingue deux notions de l'Ancien Testament: la première, qui signifie la loi donnée à Moïse sur le mont Sina, la seconde, qui signifie tout le corps des Écritures saintes, où sont contenus les livres de la loi et des prophètes. Au premier sens, dit-il, le Vieux Testament est une loi de

servitude, comment le royaume des cieux, qui est propre de la liberté, lui appartiendrait-il? Mais le royaume des cieux, ajoute-t-il, a pu être promis dans le Vieux Testament, si l'on entend par ce mot les livres de la loi et des prophètes de la même manière qu'on y trouve la promesse du Nouveau Testament, à qui le royaume des cieux appartient. Le saint docteur déclare ensuite que ceux qui vivaient sous l'Ancien Testament étaient aussi compris dans la promesse du Nouveau, au regard des avantages anticipés dont ils pouvaient jouir, et des secours de grâces qui les aidaient à devenir les héritiers du Nouveau Testament : *Itam distinctionem, qui etiam illo tempore per Dei gratiam intelligentes, filii promissionis effecti sunt, Novi Testamenti heredes in occulto Dei judicio deputati sunt (Ibid., n. 4).*

Je n'examine point encore si la grâce dont il est parlé dans ce texte, suivant la doctrine du saint docteur, était offerte à tous les Israélites. Il me suffit de démontrer qu'il n'est point contraire au but que se propose le saint docteur, de prétendre que cette grâce était offerte à tout le monde, ni par conséquent de soutenir que le royaume des cieux était promis à tous les Israélites.

L'unique but de saint Augustin, en distinguant deux notions différentes de l'Ancien Testament, est de détruire l'égalité que Pélagé mettait entre l'Ancien et le Nouveau : *Novo fit injuria, si Veteri acquetur.* Or, cette égalité est détruite dès lors que le royaume des cieux n'est pas promis aux Juifs en vertu de l'alliance que Dieu fit avec eux sur le mont Sina par le ministère de Moïse, quoiqu'elle leur fût promise en vertu de l'alliance que Dieu fit avec le genre humain sur le Calvaire, par l'effusion du sang de Jésus-Christ, dont l'efficacité, si j'ose m'exprimer de la sorte, fut rétroactive, et se fit sentir dans tous les temps. Et c'est ce qu'exprime la distinction établie par saint Augustin.

Car si la promesse d'une autre vie n'est ni une partie ni une condition essentielle de l'alliance que Dieu fit avec le peuple hébreu sur le mont Sina, et si elle se trouve seulement dans les endroits des livres de la loi et des prophètes où l'affinité de l'Ancien et du Nouveau Testament est désignée, n'est-il pas clair que l'autre vie n'est pas un bien qui vienne de la loi et qui appartienne à la loi? Et saint Augustin a pu dire que le Vieux Testament ne promettait qu'une félicité terrestre, sans exclure les Juifs de la part que Dieu leur a faite ou leur a offerte par anticipation des promesses de l'Evangile : *Non invenitur promitti aperiissime nisi terrena felicitas (S. Aug. loc. cit.).*

Comment Jansénius a-t-il pu imaginer que saint Augustin fit une pareille exclusion? Qu'on demande à l'évêque d'Ypres et à ses disciples si c'est mal fait que d'aimer les biens temporels pour eux-mêmes, et de les regarder comme sa dernière fin? Ils s'écrieront qu'on leur fait injure de douter un moment qu'ils ne tiennent cela pour un très-grand crime; et concevez, si vous pouvez, que c'est Jansénius lui-même et ses disciples qui pensent et qui osent faire penser à saint Augustin que Dieu a proposé au peuple hébreu la prospérité, les richesses et les avantages de la vie présente, afin qu'ils aimassent ces biens pour eux-mêmes, et qu'ils les regardassent comme leur dernière fin, et que Dieu n'eût aucune volonté ni aucune intention que le commun des Israélites prit ces biens comme des images et des figures propres à leur représenter, à leur faire désirer et espérer les biens spirituels et éternels. Les jansénistes croient-ils qu'un blasphème cessera de l'être, quand, à l'imitation de Calvin, ils en auront fait saint Augustin complice et auteur? Et n'est-ce pas un vrai blasphème que ce sentiment, où l'on est obligé de nier qu'il soit permis de s'attacher et d'aspirer à ce que Dieu promet, de la manière qu'il le promet, et d'avouer que Dieu a porté les Israélites au crime par ses promesses?

Au contraire, dans le système catholique, cette nation pouvait légitimement demander à Dieu et attendre de lui comme une récompense temporelle de sa piété, comme une marque de sa bienveillance et du soin paternel de Dieu à son égard, les richesses, la puissance, les succès, les agréments et le repos de la vie, parce que leur demande et leur attente, non-seulement étaient un témoignage de la foi qu'ils avaient que Dieu était le maître et le dispensateur de ces biens, mais encore parce que ces biens étaient les gages d'une faveur plus solide et d'une libéralité plus digne de la sainteté et de la sagesse de Dieu.

Cependant approfondissons un peu, je vous prie, la nature des promesses des biens temporels que Dieu fit aux Juifs. Elles sont principalement détaillées dans le xxviii^e chapitre du Deutéronome. Dieu s'engage à élever le peuple d'Israël au-dessus de toutes les nations, s'il observe avec fidélité la loi qui venait d'être promulguée. Il lui assure l'abondance des récoltes, la fécondité des troupeaux, le profit du commerce, le succès des armes, la supériorité sur tous les peuples voisins. *Si vous marchez dans la voie de mes préceptes, dit-il ailleurs, si vous gardez et si vous pratiquez mes commandements, je vous enverrai la pluie à propos, votre terre produira des grains à saison, et vos arbres seront chargés de fruits; l'abondance de la moisson sera suivie de celle de la vendange, et à la vendange succédera un temps commode et à souhait pour les semences, etc. Je vous donnerai la paix, etc. L'épée de vos ennemis ne passera point jusqu'à vos frontières, ils fuiront et seront abattus devant vous, etc. (Levit. xxvi).*

Je ne vois rien là de personnel et qui s'adresse à chacun des Israélites en particulier : ces promesses regardent toute la république, elles ont pour objet le bonheur commun de l'Etat, et nullement celui qui distinguerait un homme des autres, et qui rendrait sa condition plus agréable que celle de ses compatriotes. Car croyez-vous, je vous prie, qu'en vertu de ces promesses le champ d'un Juif qui s'acquittait exactement des devoirs de sa religion fût toujours de meilleur rapport que le champ d'un autre Juif qui vivait en impie, et que quand une terre changeait de maître, elle était féconde ou stérile suivant la bonne ou la mauvaise vie du possesseur; que la pluie et le beau temps venaient à propos sur les héritages d'un honnête homme, tandis que la sécheresse ou les inondations désolaient ceux de son voisin qui était scélérat; que dans une incursion d'ennemis les ravages et les pillages fussent miraculeusement dirigés et mesurés, en sorte qu'ils tombassent sur les biens des familles à proportion qu'elles étaient plus ou moins criminelles; que l'hypocrisie ne pût avoir lieu dans le peuple d'Israël, et qu'en visitant les terres, les vignes, les troupeaux qui appartenaient à un chacun, on connût évidemment l'état de sa conscience? Non, sans doute, et il ne fut pas, vrai pour la première fois du temps de Jésus-Christ que Dieu fait lever son soleil sur les gens de bien et sur les méchants et qu'il fait tomber la pluie sur les justes et sur les pécheurs : *Solem suum oriri facit super bonos et malos, et pluit super justos et injustos (Matth. v, 45).* Les Tobie, les Mardochee, les Eschiel partageaient les maux de la captivité avec ceux qui l'avaient attirée par leur idolâtrie; et si l'Ecriture fait mention de plusieurs justes comblés de bénédictions temporelles, ne représente-t-elle pas aussi plusieurs impies heureux? Dans le temps de la plus grande prospérité du peuple d'Israël, n'était-il aucun prévaricateur de la loi qui participât au bonheur public? Et dans le temps de la plus grande calamité, n'était-il aucun bon et fidèle Israélite qui souffrit du commun malheur?

Ces promesses de récompenses temporelles ne regardaient donc que le corps de la république, et non pas les particuliers; il s'agissait de bénédictions qui

verselles et répandues sur la nation entière, de biens communs et publics, dont chaque Israélite, bon ou mauvais, devait jouir, pourvu que le culte de Dieu et l'observation de la loi fussent en vigueur, que la piété et la religion fussent dominantes, et que le plus grand nombre, en un mot, contribuât par son application et par son zèle à maintenir les bonnes mœurs et les pratiques qui étaient commandées. Cela étant ainsi, quelle devait donc être la récompense des particuliers, qui étaient obligés de servir Dieu, et de remplir tous leurs devoirs, non-seulement avec la multitude, mais encore malgré la multitude, et de résister au torrent du mauvais exemple dans le temps de perversion? Dieu n'avait-il rien à leur donner? Il faut le dire, ou avouer qu'outre les biens temporels qui étaient promis à la nation, l'espérance du ciel et de la vie éternelle était proposée à chaque Israélite.

Appellera-t-on encore ici à saint Augustin, qui ne se contente pas d'assurer que Dieu destina aux Juifs des récompenses charnelles et temporelles, mais qui ajoute que ces seuls biens étaient proportionnés à l'esprit charnel et grossier de ce peuple, et que les biens spirituels et éternels étaient au-dessus de sa portée? *Notum esse jam debet carnali adhuc populo congruenter carnalia et temporalia præmia fuisse promissa* (Lib. contra Adim., cap. 18), c'est-à-dire qu'il fallait amener les Juifs à la réalité par les figures, et promettre à la nation des biens charnels et temporels, afin que les particuliers aspirassent aux biens spirituels et éternels. Car Dieu voulait empêcher, dit le saint docteur, qu'ils ne périssent tout à fait, ne penitus interirent (Tract. 3 in Joan., n. 19). Était-ce leur perte temporelle et non pas plutôt leur perte éternelle, que, selon la pensée du saint docteur, Dieu voulait empêcher?

Au reste, il n'est pas question de raisonner ici sur ce qui est arrivé, mais sur le dessein et l'intention de Dieu. Qu'on accumule donc autant qu'on voudra de témoignages de saint Augustin qui énoncent le fait, savoir que les Juifs s'attachèrent véritablement aux seuls biens charnels et temporels, on n'avancera pas plus que si l'on prétendait que Dieu leur donna pour fin l'idolâtrie, parce qu'ils adorèrent les idoles. La décision complète de tout ceci dépend des deux articles suivants.

III. Des secours de grâces que Dieu accorda sous la loi de Moïse.

Après avoir lu dans l'Augustin de Jansénius, à la tête du chapitre 11 du livre premier de la Grâce du Sauveur, ces paroles : « On découvre le mystère du conseil de Dieu, qui lui a fait porter la loi, laquelle n'opère que la prévarication et la colère : *Aperitur mysterium divini consilii, quo legem tulit, quæ non nisi pravaricationem et iram operatur* (Jans., tom. III, l. 1, cap. 1, pag. 43); » je ne fus pas étonné de voir que dans le titre du chapitre 7 du livre III, Jansénius se propose de montrer que « les hommes qui vivaient sous la loi n'eurent point de grâce suffisante pour l'observer, ni pour accomplir aucun des préceptes : *Non affuisse hominibus sub lege viventibus gratiam sufficientem servandi legem vel ullum præceptum ejus* (Ibid., p. 284). »

Mais je fus surpris au dernier point qu'il eût intitulé ainsi le chapitre 8 du même livre : « L'état figuratif et prophétique de l'Ancien Testament n'apportait pas aux Juifs une grâce suffisante, mais empêchante : *Status Veteris Testamenti figurativus et propheticus non afferbat Judæis gratiam sufficientem, sed impedientem* (Pag. 288). » Que ses disciples viennent nous dire maintenant qu'il ne faut point de grâce pour pécher; car c'est ainsi qu'ils nous insultent, quand de l'existence du péché nous concluons celle de la grâce suffisante, comme si nous donnions à cette grâce un autre objet que le pouvoir de s'abstenir du péché. Voilà leur maître qui admet une grâce

pour l'action même du péché, grâce efficace du péché, qu'il nomme *empêchante*. Que veut-il dire? Appelle-t-il grâce *empêchante* un empêchement à la grâce? N'en doutez point, il rentre par là finement dans le dogme de Calvin, qui ouvertement et formellement fait Dieu auteur du péché. Car vous croiriez peut-être que Jansénius prend cette grâce *empêchante* pour une grâce du démon? Point du tout, il la fait provenir de l'état figuratif et prophétique où Dieu avait mis les Juifs, et par conséquent il veut que ce soit une pure grâce de Dieu.

Cette grâce ne manque point à présent parmi les hommes. N'allez pas croire que l'état figuratif et prophétique ait cessé après la venue de Jésus-Christ, et que le monde soit délivré de cette source malheureuse de grâces *empêchantes*. Jansénius met généralement tous les pécheurs dans un état figuratif et prophétique; je vous en ai déjà avertis, tout pécheur est Juif selon le nouveau système, et dans le langage du parti je suis devenu Juif, et je suis tombé en péché mortel, c'est la même chose. Pour le terme de grâce *empêchante*, je ne sais pas trop s'il a fait fortune: il ne paraît point dans les écrits publics des jansénistes. Je ne doute pas néanmoins que ce ne soit là un des mots fins dont l'explication est réservée à ceux qui se montrent dignes d'être initiés dans leurs plus secrets mystères.

On peut dire en deux sens que la grâce ne se trouvait point dans l'Ancien Testament : le premier consiste à enseigner que la loi de Moïse ne donnait point aux hommes par elle-même et par sa propre vertu les secours de grâces intérieurs qui étaient nécessaires pour l'observer, et qu'elle n'avait pas constitué les Juifs dans un état auquel le fond de ces grâces appartient. Le second sens est de soutenir que Jésus-Christ, auteur du Nouveau Testament, ne fit aucune part à ceux qui vivaient sous la loi de Moïse et au peuple juif, du trésor de grâce que dès lors il pouvait répandre sur eux, comme un fruit anticipé du mérite de sa mort et de sa passion. Le premier sens est la pensée de saint Paul et de saint Augustin, le second sens est la pensée de Jansénius.

Tous les héritiers de l'Ancien Testament, dit-il, étaient extrêmement éloignés, non-seulement d'invoquer Jésus-Christ et d'implorer le secours de sa grâce, mais même de reconnaître ni l'un ni l'autre : *Effectum est ut quemadmodum ab ipso Christo, ita quoque ab ipsa gratia non solum invocanda, sed etiam agnoscenda longo intervallo omnes heredes Veteris Testamenti distarent* (Jans., tom. III, lib. III, cap. 8, p. 292). Une telle grâce, dit-il ailleurs, était diamétralement opposée à l'institution de la loi et au but de Dieu : *Talis gratia latiori legis ac scopo Dei capitaliter repugnabat* (Eod. lib., cap. 15, p. 271); et la raison qu'il en apporte, c'est que l'Ancien Testament n'avait pas été établi afin que ses promesses et la fidélité à l'observer missent en sûreté le salut éternel des Juifs, ni même leur servissent de moyen prochain pour y parvenir : *Non ea de causa ut per hujusmodi Testamenti promissiones et observationem eorum salus æterna in tuto collocaretur, vel etiam de propinquo curaretur* (Ibid., p. 278).

Je n'ai garde de demander sérieusement si Jansénius croyait à l'Écriture, mais je suppose pour un moment qu'il n'y crût point, aurait-il trouvé un meilleur moyen pour la tourner en ridicule? Dieu fait ce reproche aux Israélites : « Jusqu'à quand refusez-vous d'observer mes commandements et ma loi? *Usquequo non vultis custodire mandata mea et legem meam* (Exod. xvi, 28)? » Jansénius est leur avocat, et il leur fournit cette réponse : Jusqu'à ce que vous-même, Seigneur, vous vouliez que nous les observions. Mais en nous faisant des commandements, votre dessein n'a pas été que nous les gardassions, et la volonté que nous aurions de les garder serait diamétralement opposée, aussi bien que votre grâce,

à l'institution de la loi et au but que vous vous êtes proposé en nous la donnant.

David blâme sa nation de la sorte : « Ils n'ont point gardé le Testament de Dieu, et ils n'ont point voulu marcher dans la route qu'il leur avait tracée par sa loi : *Non custodierunt testamentum Dei, et in legibus noluerunt ambulare (Psalm. LXXVII, 10)*. » Jansénius leur suggère encore une bonne excuse : Nous savions que ce testament n'était point fait pour être gardé ; et si la route que nous avons tenue est contraire à la loi, elle est conforme à la fin de la loi. Nous n'avons pas voulu ce que Dieu ne voulait pas. Pourquoi nous réprimande-t-on et nous blâme-t-on, comme si l'on supposait que nous avons la grâce, ou comme si l'on ignorait que nous ne l'avons pas, et qu'il répugne même que nous l'ayons, que nous la demandions et que nous la connaissions ?

Mais Dieu avait été toute ressource à la justification des infraiteurs de la loi et à l'hérésie de Jansénius par ce fameux texte d'Isaïe : « Hommes de Juda, soyez jugés entre moi et ma vigne. Qu'ai-je dû faire de plus à ma vigne que je ne lui ai fait ? Et m'accusera-t-on de l'avoir négligée, parce que je me suis attendu qu'elle produirait de bons raisins, et que néanmoins elle n'a produit que des lambrouches : *Viri Juda, judicate inter me et vineam meam. Quid est quod ultra debui facere vineæ meæ, et non feci ei ? An quod expectavi ut faceret uvas, et fecit labruscas (Isai. v, 4)* ? » Dieu reconnaît ici qu'il a dû donner aux Juifs la grâce qui leur était nécessaire, parce qu'il exigeait et qu'il attendait véritablement d'eux le fruit des bonnes œuvres, et il les fait juges eux-mêmes qu'il n'a pas manqué de la leur donner.

Jansénius se propose la difficulté qu'on tire de ce passage contre sa doctrine, et il avoue sans peine qu'il s'agit là de la grâce, et que non-seulement Dieu reconnaît avoir dû la donner, mais qu'il atteste même l'avoir donnée. Vous concluez sans doute, ou qu'il se rend à la vérité ou qu'il est bien embarrassé ; l'un ou l'autre devrait être : mais point, il a pitié du peu de jugement qu'il y a à lui faire une pareille objection : *Miror, dit-il, quo judicio locus iste ad hoc propositum adducatur (Tom. III, lib. III, cap. 17, p. 361)*.

Nous sommes assez bons, nous autres, pour nous persuader que dans cet endroit de l'Écriture il est question de la grâce due et donnée aux Juifs pour leur rendre possible l'accomplissement de la loi de Moïse. Aveuglement pitoyable. Il paraît à Jansénius que Dieu parle de la grâce qu'il a dû donner et qu'il a donnée à Adam pour lui rendre possible l'accomplissement du précepte par lequel il lui avait défendu de toucher à l'arbre de la science du bien et du mal. Et par où cela lui paraît-il évident ? N'est-il pas clair, dit-il, qu'une grâce qui est due ne peut être que celle qui convient à l'homme innocent ? Il nous ramène fort mal à propos son paradoxe erroné sur la nature de la grâce d'Adam : car, comme une chose peut être due en deux manières, ou bien absolument et en vertu d'un droit proprement dit, ou bien conséquemment à une promesse et une volonté libre qui ait précédé, n'est-il pas plus évident que le passage d'Isaïe doit être expliqué d'une grâce donnée aux Juifs, et non pas d'une grâce donnée à Adam, qu'il n'est clair que ce passage doit être expliqué d'une grâce due absolument et en vertu d'un droit proprement dit ?

Sans m'arrêter donc à détruire l'erreur qui a fait nier à Jansénius la gratuité de la grâce d'Adam, je vais démontrer, comme s'il en était besoin, que ce passage n'a aucun rapport à Adam, et que Dieu n'a eu en vue que les seuls Juifs.

L'explication que Dieu lui-même donne à ses paroles ne prévaut-elle point sur le commentaire de Jansénius ? Celui-ci apporte un fort beau passage de saint Augustin, par lequel il prouve qu'on peut reprocher à l'homme le péché originel, et de là il

A conclut que dans le passage d'Isaïe Dieu reproche aux Juifs le péché originel. Ainsi la vigne, selon Jansénius, est la figure d'Adam, ou du genre humain dans Adam, que Dieu avait plantée dans le paradis terrestre, et qui avait reçu une culture qui lui était due ; et Dieu, selon lui, reproche aux Juifs qu'il avait attendu que cette vigne portât de bons raisins, et qu'elle n'avait porté que des fruits sauvages. Il pouvait faire ce reproche à toutes les nations du monde. Dieu dit au contraire : « La vigne du Seigneur des armées est la maison d'Israël, et tout homme de la tribu de Juda est le rejeton qu'il a cultivé avec complaisance ; et j'ai attendu de la droiture, et voilà de l'iniquité ; de la justice, et voilà du scandale : *Vinum enim Domini exercituum domus Israel est, et viri Juda germen ejus delectabile ; et expectavi ut faceret judicium, et ecce iniquitas ; et justitiam, et ecce clamor (Isai. v, 7)*. »

Ce texte a un manifeste rapport à un autre de Jérémie, où Dieu parle ainsi aux Israélites : « Je vous ai plantée comme une vigne choisie, et composée de germes francs et sans défaut ; comment avez-vous donc dégénéré entre mes mains, vigne sauvage : *Ego autem plantavi te vineam electam, omnes semen verum ; quomodo ergo conversas es mihi in pravam, vinea aliena (Jerem. II, 21)* ? » Dans l'un et dans l'autre endroit, et partout ailleurs, c'est le peuple d'Israël qui est représenté sous la figure d'une vigne plantée par les mains de Dieu dans la Palestine, et non pas le genre humain dans le paradis terrestre. David dit au Seigneur : « Vous avez transporté une vigne de l'Égypte, vous avez chassé les nations de ce pays, et vous l'y avez plantée : *Vineam de Ægypto transtulisti, eiecisti gentes et plantasti eam (Psal. LXXIII, 9)*. »

Enfin, l'endroit même d'Isaïe dont nous disputons est employé par Jésus-Christ dans une de ses paraboles, et uniquement appliqué aux Juifs. « Il y avait, dit le Sauveur, un père de famille qui planta une vigne : après l'avoir environnée d'une haie, il y creusa un pressoir et y bâtit une tour : *Homo erat perfectissimus qui plantavit vineam, et septem circumdedit, et fodit in ea torcular, et edificavit turrim (Matth. XXI, 33)*. » Tous ces termes sont empruntés d'Isaïe, car le prophète commence ainsi : « Mon bien-aimé est une vigne qui était située sur un coteau très-fertile. Après l'avoir environnée d'une haie et en avoir ôté les pierres, il la planta de ceps choisis, il bâtit une tour au milieu, et il y creusa un pressoir : *Vinea facta est dilecto meo in cornu filio olei, et sepivit eam, et lapides elegit ex illa, et plantavit eam electam, et edificavit turrim in medio ejus, et torcular extruxit in ea (Isai. v, 1)*. » Toute la différence qu'il y a entre la parabole d'Isaïe et celle de Jésus-Christ, c'est que dans Isaïe la vigne représente la nation juive, au lieu que dans l'Évangile la vigne représente la vraie Église que Dieu avait établie dans la nation juive, laquelle est elle-même figurée par les vignons ; mais la culture de cette vigne est supposée d'une et d'autre part dans la Palestine, et non pas dans le paradis terrestre. Vous trouverez peut-être que je m'étends trop là-dessus ; je n'ai pourtant pas encore fait.

Je me souviens d'un prédicateur janséniste qui dans ses discours introduisait quelquefois Dieu adressant la parole aux chrétiens, et qui ne manquait jamais alors de mettre dans la bouche du Seigneur un passage de saint Augustin avec ces mots : *Comme dit fort bien mon serviteur saint Augustin*.

Il faut que je m'accommode au goût de ces messieurs ; ils ne croiront point que Jansénius soit bien rélité au regard de sa mauvaise interprétation des paroles d'Isaïe, à moins que je ne joigne l'autorité de saint Augustin à celle de Dieu et de Jésus-Christ. « De peur qu'on ne se persuade, dit le saint docteur, que Dieu parlait d'une vigne telle qu'on en voit ordinairement, il conclut ainsi : La vigne du Seigneur

des armées est la maison d'Israël, et l'homme de Juda est son jeune plant chéri. Il faisait donc des reproches à cette même vigne, dont il s'était attendu qu'il recueillerait du raisin, et qui n'a produit que des épines : *Ne quis putaret de vinea ista visibili dicere, sic concludit : Vineam autem Domini Sabaoth donum Israel est, et homo Juda novellum dilectum. Ergo ipsam vineam increpabat, quam exspectavit ut faceret utram, fecit autem spinas* (S. Aug., in psal. xxxv, n. 8). » Si saint Augustin avait écrit ceci de peur qu'on ne se persuadât que le texte d'Isaïe pût être entendu d'Adam et d'une vigne plantée dans le paradis terrestre, aurait-il mieux rempli son dessein ?

Que dira-t-on maintenant de cet endroit des Actes des apôtres où saint Etienne atteste que les Juifs ont toujours eu une grâce suffisante ? Oui, une grâce suffisante ; ce n'est point en raillant sur le mot qu'on fera disparaître la chose du texte sacré, qui l'exprime nettement : car qu'est-ce qu'une grâce suffisante ? c'est un mouvement du Saint-Esprit qui nous excite et nous offre le secours nécessaire à l'observation de la loi, et auquel l'homme résiste ; or saint Etienne reprochait aux Juifs que de tout temps leur nation avait résisté à ce mouvement. « Gens indociles et incircconcis de cœur et d'oreilles, vous résistez toujours au Saint-Esprit ; ce qu'ont fait vos pères vous le faites aussi : *Dura cervice et incircumcisis cordibus et auribus, vos semper Spiritui sancto resistitis : sicut patres vestri, ita et vos* (Act. vii, 51). »

Jansénius n'a fait aucune mention de ce passage ; il s'est reposé sur l'explication de Calvin, que ses disciples ne devaient pas manquer de consulter. Or voici le commentaire de Calvin : « Ceux qui rejettent avec obstination les vérités que le Saint-Esprit a dictées aux prophètes, sont dits résister au Saint-Esprit ; car il ne s'agit point ici des révélations secrètes que Dieu inspire intérieurement à chacun, mais du ministère extérieur : *Resistere Spiritui dicuntur, qui cum in prophetis loquentem contumaciter rejiciunt. Neque enim de arcanis revelationibus hic agitur, quas Deus cuique intus inspirat, sed de externo ministerio* (Calvinus in Acta, cap. vii).

Mais, disent nos controversistes, en écrivant contre Calvin (Stapleton, tom. III, Antidot. Apost. in acta, cap. vii), n'est-il pas trop clair que saint Etienne parle de la révélation et du mouvement intérieur du Saint-Esprit, pour avoir besoin de le prouver ? L'opération propre du Saint-Esprit, n'est-ce pas d'ébranler intérieurement quand la prédication extérieure se fait entendre ? Si le Saint-Esprit ne touche point le cœur, opère-t-il quelque chose dans ceux qui l'écoutent ? et s'il n'opère rien dans eux, peut-on dire qu'ils lui résistent ou qu'ils lui obéissent ? Celui donc qui méprise le discours d'un prophète ou d'un prédicateur, sans éprouver dans soi aucun mouvement intérieur, ne résiste pas au Saint-Esprit, il résiste à la personne qu'il écoute et aux raisons qu'elle apporte : cette personne non plus que ces raisons ne sont pas le Saint-Esprit. Outre cela, si résister au Saint-Esprit n'est rien autre chose que résister au ministère et à la prédication extérieure, il faudra donc dire au-si qu'obéir au Saint-Esprit n'est rien autre chose qu'obéir au ministère et à la prédication extérieure, et cette erreur quadrerait-elle avec l'hypothèse de Jansénius ou de Calvin ? Enfin, pourquoi saint Etienne appelle-t-il les Juifs, non-seulement incircconcis d'oreilles, mais encore incircconcis de cœur, s'il ne veut exprimer que leur résistance aux paroles dont leurs oreilles étaient frappées, et non pas celle qu'ils opposaient à la grâce qui cherchait à s'insinuer dans leur cœur ?

Calvin et les jansénistes abusent ici du langage de saint Augustin, qui suppose presque partout qu'entendre du cœur ou dans le cœur c'est toujours se rendre et obéir à la grâce ; car, quoique le saint docteur signifie ordinairement par ces mots les touches de la grâce acceptée et consentie il ne laisse point

de reconnaître des sentiments indéléborés du cœur, qui viennent de la grâce, et qui ne sont pas admis, comme je le ferai voir dans la suite.

Arrêtons-nous peu à l'autorité des autres saints Pères. Je n'en produirai que deux. Saint Cyrille d'Alexandrie, expliquant ces paroles d'Isaïe : Comment la cité fidèle est-elle devenue une prostituée : *Quomodo facta est meretrix civitas fidelis* (Isai. i, 21) ? « Cette ville, dit-il, qui a reçu tant de moyens de s'insinuer, et de plus des secours spirituels en abondance, s'est laissée aller peu à peu à l'infidélité et à l'apostasie : fidèle autrefois, et soigneuse de pratiquer les œuvres de la justice : *Quæ tot ad intelligendum occasiones accepit, imo vero quæ spiritualibus adjumentis abundavit : in defectionem et apostasiam deflexit, olim fidelis et justitiæ operatrix* (S. Cyrill. Alex., Comm. in Isai., lib. i, orat. 1).

Voici comment s'explique saint Léon : « Dieu apporta aux misères du genre humain un remède qui ne fut point l'effet d'un dessein récemment formé, ni d'une compassion tardive. Mais dès le commencement du monde il établit une seule et même cause de salut. Aussi la grâce de Dieu, qui a constamment servi à la justification de tout ce qu'il y a jamais eu de saints, n'a point commencé, mais s'est accrue à la naissance de Jésus-Christ. Et ce mystère d'une grande miséricorde, dont tout le monde a été rempli, fut si efficace même dans les figures qui l'annonçaient, que ceux qui le crurent, lorsqu'il était simplement promis, n'en tirèrent pas moins d'avantages que ceux qui le possédèrent quand il fut enfin accordé : *Non enim novo consilio Deus rebus humanis nec serâ miseratione consuluit ; sed a constitutione unam eandemque causam salutis instituit. Gratia autem Dei, quæ semper est universitas justificata sanctorum, aucta est Christo nascente, non cepta. Et hoc magna pietatis sacramentum, quo totus mundus impletus est, tam potens etiam in suis significationibus fuit, ut non minus adepti sint, qui illud crediderunt promissum, quam qui suscepere donatum* (S. Leo, serm. 5 de Nativ.). » Combien saint Léon aurait-il eu d'horreur pour le dogme de Jansénius, qui fait regarder l'état figuratif et prophétique comme une grâce épéchant, c'est-à-dire comme un empêchement à la grâce et quelque chose de pis !

Mais je combats des adversaires avec lesquels j'avance pas le moins du monde, tandis que je dilère à examiner à fond le sentiment de saint Augustin : Voici l'arrêt de leur condamnation prononcé par ce saint docteur : « Qui d'entre les catholiques dit ce que les pélagiens publient que nous disons, savoir, que le Saint-Esprit ne prête point son secours à la vertu dans l'Ancien Testament : *Quis enim catholicus dicat, quod nos dicere tacitant, Spiritum sanctum adjutorem virtutis in Veteri Testamento non fuisse* (S. Aug., lib. iii ad Bovif., cap. 4, n. 6) ? Ce sont les jansénistes qui le disent, et c'est saint Augustin lui-même qui les retranche du nombre des catholiques. C'est saint Augustin lui-même qui reconnaît la grâce suffisante dans l'Ancien Testament, quand il assure que « les Juifs, présumant trop d'eux-mêmes, rejetaient la grâce, et que pour cela ils ne croyaient point en Jésus-Christ : *De se præsumentes gratiam repellebant, et propterea in Christum non credebant* (Lib. de Grat. et lib. arb., cap. 12, n. 24), » quand il déclare qu'outré la grâce de la vocation, qui fut offerte à Esau, Dieu « lui aurait donné celle de vouloir et de courir, s'il n'était point devenu réprouvé par le mépris qu'il fit de la grâce de la vocation : *Qui ei etiam velle et currere vocando præstaret, nisi vocatione contempta reprobis fieret* (Lib. i ad Simplic., q. 2, n. 10). »

Que voudriez-vous davantage pour convaincre les plus obstinés sectateurs de Jansénius ? Que saint Augustin eût fait mention un peu plus souvent de la grâce suffisante qui a été accordée aux Juifs, afin que les jansénistes ne pussent se jouer des témoignages

que je viens de citer, par le *distinguo* de la grâce et de la vocation extérieure? Mais lorsque saint Augustin nomme simplement la grâce et la vocation, n'entend-il pas toujours la grâce et la vocation intérieure? Donnerait-il lui-même dans l'équivoque qu'il a tant condamnée dans les pélagiens? Quel bon sens y aurait-il dans les deux textes précédents, s'il parlait de la grâce et de la vocation extérieure? Les Juifs auraient cru en Jésus-Christ, s'ils n'avaient pas rejeté la grâce extérieure? Dieu aurait donné à Esau la grâce de vouloir et de courir s'il n'avait pas méprisé la vocation extérieure? C'est-à-dire Dieu aurait donné aux Juifs et à Esau la grâce intérieure, s'il leur avait donnée? Le *distinguo* est donc misé-able et insoutenable.

Cependant la multitude des témoignages ne manque pas, et quoique je me détermine pour cette fois à suivre la coutume de Jansénius, en décrivant une longue liste de textes de saint Augustin, vous verrez que je ne l'omite point en décrivant, comme il le fait d'ordinaire, une longue liste de textes qui ne prouvent rien de ce qu'il prétend. Le reproche que je lui fais ici ne sera-t-il point pleinement vérifié, lorsque j'aurai employé avec succès les mêmes passages qu'il nous objecte, et que je ferai voir la grâce suffisante des Juifs établie là où il en a vu la proscription?

Avant toute chose, il me faut exactement expliquer une des divisions de la grâce que Jansénius a pris à tâche d'obscurcir. Il y a une grâce imparfaite, faible, commencée et éloignée; et il y en a une autre parfaite, forte, entière et prochaine. La première ne se borne pas aux mouvements indéterminés qu'avant tout mérite le Saint-Esprit cause dans notre entendement et dans notre volonté, afin d'exciter dans nous un commencement de bonne volonté; mais cet e grâce comprend aussi les mouvements délibérés qui viennent ensuite, et que la grâce coopérante nous aide à former, lorsque nous voulons le bien que nous ne pouvons pas faire encore. La seconde grâce est celle qui nous donne assez de force pour exécuter le bien et pour accomplir le précepte.

« La grâce de Dieu, dit saint Augustin, est toujours bonne, et elle fait que l'homme est de bonne volonté après avoir été de mauvaise volonté : *Gratia vero Dei semper est bona et per hanc fit ut sit homo bonæ voluntatis* (S. Aug., lib. de Grat. et lib. arb., cap. 15, n. 31.) » Voilà la première grâce, que j'appelle imparfaite, faible, commencée et éloignée. Le saint docteur continue et décrit ainsi la seconde grâce, que je nomme parfaite, forte, entière et prochaine : « Elle fait aussi que cette bonne volonté s'augmente et devient si grande qu'elle peut accomplir tous les préceptes divins qu'elle voudra, quand elle voudra, fortement et parfaitement : *Per hanc fit ut ipsa bona voluntas quæ jam cepit esse, augeatur, et tam magno fiat, ut possit implere divina mandata quæ voluerit, cum valde perfecteque voluerit* (S. Aug., *ibid.*). »

La grâce commencée tire de l'homme qui est fidèle à y correspondre le libre aveu de sa propre infirmité, que la loi lui démontre en deux manières, 1^o lorsqu'elle est promulguée, car alors la connaissance du péché défendu par la loi irrite la concupiscence, et celle-ci gourmande et tyrannise la raison qui se trouve trop faible pour lui résister. Les justes aussi bien que les pécheurs éprouvent cette misère, qui ne vient pas du défaut de la loi, mais de la corruption de la nature; et la loi ancienne n'a rien en cela de particulier, le même effet convient à la loi nouvelle. 2^o La loi démontre à l'homme son infirmité, quand il transgresse la loi et qu'il consent aux mouvements déréglés de la concupiscence; et alors la loi est une occasion de mort et de péché, non par elle-même, mais par la faute des hommes.

Il est maintenant aisé de prouver que dans tous les endroits où saint Augustin dit que la loi a été donnée pour vaincre l'homme de son infirmité et de sa faiblesse il suppose toujours une grâce com-

mencée et éloignée, qui accompagne la loi et qui en est inséparable. Car, selon saint Augustin, ou la loi démontre à l'homme son infirmité par l'irritation de la concupiscence, laquelle lui fait sentir ce qui lui manque, pour pouvoir accomplir la loi; ou cette même loi fait sentir à l'homme son infirmité par la prévarication qu'il commet, et qui, l'humiliant, l'oblige à reconnaître qu'il a trop compté sur ses forces. Or, dans l'un et l'autre cas, le saint docteur suppose toujours qu'une grâce commencée et éloignée est inséparable de la loi.

Pourquoi la loi est-elle survenue, en sorte que le péché devint plus abondant? « C'est, dit le saint docteur, afin que l'homme, convaincu et confondu par ce moyen, conçût qu'il n'avait pas seulement besoin d'un maître qui l'éclairât, mais d'un Dieu tout-puissant qui le secourût, qui le dirigeât dans ses voies, pour le soustraire à l'empire du péché, et qui le guérît, s'il avait recours à sa divine miséricorde : *Ut eo modo convictus atque confusus videret non tantum doctorem sibi esse necessarium, sed adiutorem Deum, a quo ejus itinera dirigentur, ne dominetur ei omnis iniquitas, et confugiendo ad opem divinæ misericordiæ sanctur* (Lib. de Spir. et litt., c. 6, n. 9, cit. à Jansénius, tom. III, lib. 1, cap. 11, pag. 45.) » Dieu avait donc intention, Dieu voulait que l'homme conçût le besoin qu'il avait du divin secours; Dieu avait intention, Dieu voulait que l'homme eût recours à sa divine miséricorde. Quel était le terme et l'effet de cette intention et de cette volonté de Dieu, si ce n'est la grâce qui rendait l'homme capable de concevoir son besoin et d'implorer la miséricorde de Dieu?

Quand, sur le mont Sina, Dieu donnait avec tant d'appareil une loi qu'il savait bien devoir être violée, s'arrêta-t-il au seul dessein d'abattre l'orgueil des Juifs par la honte de leur prévarication? et ne se proposa-t-il pas une autre fin ultérieure, qui lui était plus glorieuse en même temps qu'elle leur était plus utile? Sans doute, dit saint Augustin; car s'il avait en vue d'humilier son peuple par la transgression, il prétendait bien que cette humiliation les portât à chercher la grâce de la charité, qu'ils ne pouvaient recevoir que dans l'humiliation, et sans laquelle il leur était absolument impossible d'accomplir les préceptes de la loi : *Superbient ergo populus les posita es, ut quoniam gratiam charitatis nisi humiliatus accipere non possent, et sine hac gratia nullo modo præcepta legis impleat, transgression humiliaretur et quæreret gratiam* (Covarr. in Gal. num. 24, cit. à Jans. *ibid.*, pag. 45). En permettant donc le péché, Dieu préparait son peuple à recevoir la grâce de la charité; il avait intention, il voulait que dans l'état du péché ce peuple cherchât la grâce. Et certainement il n'avait pas intention, il ne voulait pas que les Juifs cherchassent la grâce de la charité par des efforts naturels et par leurs propres forces. Ne s'en suit-il pas que cette intention et cette volonté de Dieu prévenait les Juifs d'une grâce commencée et éloignée, qui leur rendit possible la recherche d'une grâce entière et prochaine? Mais puisque l'intention et la volonté de Dieu étaient que les Juifs cherchassent la grâce de la charité, l'état figuratif de la Synagogue ne répugnait donc pas à la charité?

Comment cette réflexion n'est-elle pas venue à l'esprit de Jansénius? Comment n'a-t-il pas compris par les paroles suivantes, qu'il cite aussi bien que les précédentes avec exactitude, comment, dis-je, n'a-t-il pas compris que, selon la doctrine de saint Augustin, le Fils de Dieu a versé son sang pour délivrer les Juifs, pour leur remettre leurs péchés, pour les réconcilier à Dieu et leur donner une nouvelle vie; et que, dans la vue de procurer aux prévaricateurs de la loi, au temps même de la loi, tous ces avantages spirituels, il leur avait réservé après leur chute une grâce commencée et éloignée, qui les obligeait d'avouer qu'ils avaient besoin de la grâce et

de la miséricorde du Seigneur: *Ut ipsa mediator liberaret jam coactos confiteri, opus sibi esse gratiam et misericordiam Domini; ut sibi peccata dimitterentur, et in nova vita per eum, qui pro eis sanguinem sudit, reconciliarentur Deo* (S. Aug., *ibid.*).

Je lis encore dans Jansénius un texte de saint Augustin, où il est dit que la loi fit des prévaricateurs, afin qu'étant humiliés par ce moyen, ils apprissent à appartenir à la grâce par la foi, et afin qu'ils ne fussent plus soumis au joug de la loi par le péché, mais associés à la loi par la justice: *Reos etiam prævaricationis effecerat, ut eo modo humiliati discerent, ad gratiam pertinere per fidem, ut jam non essent legi subditi per reatum, sed legi sociati per justitiam* (Lib. xix contra Faustum, cap. 7, cit. a Jans. *ibid.*). Jansénius, en niant que cette fin de la loi fût accompagnée d'aucune grâce suffisante, veut que les paroles de saint Augustin soient entendues ainsi: La loi fit des prévaricateurs, afin qu'ils apprissent ce qu'ils ne pouvaient apprendre, et qu'ils fussent ce qu'ils ne pouvaient être. Cela n'est-il pas singulier?

Passons à un autre endroit. « La loi, dit saint Augustin, fut donnée à des hommes superbes, et qui présument tout de leurs propres forces, afin que, ne pouvant accomplir la loi qui leur avait été donnée, ils fussent reconnus prévaricateurs, et qu'étant devenus coupables sous la loi, ils demandassent miséricorde à l'auteur de la loi: *Data est enim lex superbis hominibus et viribus suis totum tributibus, ut cum implere non possent legem datam, prævaricatores invenirentur, et facti rei sub lege, peterent misericordiam a legis conditore* (Lib. II de Actis cum Felice, cap. 11, cit. a Jansénius). » c'est-à-dire, selon Jansénius, afin qu'ils demandassent miséricorde sans pouvoir la demander, ou bien afin qu'ils priassent sans la grâce de la prière: l'un est absurde et l'autre pélagien; et par conséquent cette fin de la loi marque une grâce suffisante au moins pour la prière, non pas une grâce suffisante qui ne suffit pas. Les jansénistes s'en sont moqués avec raison, comme j'ai raison de me moquer d'une intention qui ne serait pas une intention, et d'une volonté qui ne serait pas une volonté, que Jansénius attribue à Dieu, quand il prétend que Dieu permit les péchés des Juifs, afin qu'ils recourussent à la grâce et demandassent miséricorde, sans les prévenir d'aucune grâce commencée et éloignée.

Je parle d'une grâce vraiment suffisante et (le croira-t-on?) d'une grâce qui eût son effet. Qui le dit? Saint Augustin. Où trouvera-t-on un pareil témoignage du saint docteur? Étonnez-vous, c'est Jansénius qui le rapporte à la suite du texte que je viens d'exposer: jugez-en vous-même. « La manifestation du péché humilié (le Juif) superbe, l'humiliation le rendit pénitent, et, par sa pénitence, il obtint miséricorde: *Apparens autem peccatum humiliavit superbum, humiliatus superbus factus est pœnitens, de pœnitentia impetrata est misericordia* (S. Aug., *ibid.*). » La grâce entière et prochaine est venue après la grâce commencée et éloignée, la grâce efficace après la grâce suffisante.

Poursuivons. Dieu, dit ailleurs saint Augustin, en donnant une loi qu'il prévoyait que les Juifs ne garderaient pas, « avait en vue que leur infirmité, qui ne serait pas guérie, mais convaincue par la loi, cherchât le remède de la grâce: *Ut gratiæ medicinam non sanata per legem, sed convicta infirmitas quæreret* (Epist. 190, olim 157, ad Optatum, n. 7, cit. a Jans., *ibid.*, p. 46). » Dieu certes n'avait pas en vue que les Juifs vérifiassent l'opinion des semi-pélagiens, et qu'ils cherchassent la grâce sans le secours d'une autre grâce qui les prévint: « La loi, dit encore ailleurs saint Augustin, tient pour coupables ceux qui n'accomplissent pas ce qui leur est commandé, afin que, gémissant sous le poids de leurs péchés et ne pouvant accomplir ce qui leur est commandé, elle les tourne vers la grâce du Libérateur: *Non imple-*

tes jussa reos tenet, ut eos gementes et non valentes implere, quæ jussa sunt, ad gratiam Liberatoris aliquando convertat (Lib. 83 Quæst., quæst. 66, n. 1, cit. a Jans., *ibid.*). » Remarquez ces mots, *Afin que la loi les tourne vers la grâce*. La loi toute seule? Non, cela serait semi-pélagien; mais la loi jointe avec la grâce commencée et éloignée.

Tous les passages que j'ai examinés jusqu'ici dans l'ordre que Jansénius les a décrits expriment une grâce suffisante, laquelle, étant donnée aux Juifs après leurs prévarications, les disposait à se convertir. Si l'on y prend garde, la plupart montrent aussi qu'une pareille grâce ne leur manqua point avant leur chute, mais que le plus souvent leur orgueil et leur présomption la rendit inutile. Sans revenir à aucun des textes ci-dessus exposés ou indiqués, celui qui se présente nous apprend que l'ordre établi de Dieu « fut que la grâce vint après la loi, et qu'elle trouvât l'homme non-seulement sans forces, mais aussi déjà confessant sa faiblesse et disant: Je suis bien malheureux! qui me délivrera de ce corps mortel? afin que le médecin vint à propos: *Ut veniret gratia post legem, inveniret hominem, non solum jacentem, sed etiam confitentem et dicentem: Miser ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus? ut opportune veniret medicus* (In psal. LXXXIII, n. 10, cit. a Jans., *ibid.*). »

Je voudrais bien demander aux jansénistes laquelle des deux, ou la nature ou la grâce, fait naître ce sentiment, et dire ces paroles: Homme infortuné que je suis! qui me délivrera de ce corps de mort? S'ils répondent que c'est la grâce, je conclus du témoignage précédent que la loi était accompagnée d'une grâce commencée et éloignée, qui préparait les voies à une grâce consommée et parfaite; s'ils répondent que c'est la nature, je conclus qu'ils font saint Augustin semi-pélagien, puisqu'il nous déclare que ce sentiment et ces paroles étaient en disposition à la venue du divin médecin. Ils ne disconviennent point qu'avoir pitié et faire miséricorde ne soit dans Dieu la même chose que donner sa grâce; tel est au moins le langage constant de saint Augustin: or, dit le saint docteur, en cela même que la loi commande, l'auteur de la loi a pitié, il fait miséricorde: *Lex ergo jubet, dator legis miseretur in eo quod lex jubet* (Tract. 3 in Joan., n. 2, cit. a Jans. *ibid.*, pag. 47). La loi n'est donc jamais sans quelque grâce, elle en est inséparable.

En vérité, dans tout ce chapitre, où Jansénius a eu dessein d'établir et de bien munir un principe d'où il pût ensuite conclure que toute grâce de Jésus-Christ était incompatible avec l'état des Juifs et de l'Ancien Testament, il semble qu'il se soit étudié à rassembler une multitude de textes de saint Augustin, les plus propres à détruire les conséquences qu'il se promettait de fonder sur ce principe. Je lis, à la suite du texte précédent, que ceux-là mêmes à qui la loi fut donnée implorèrent le secours du Libérateur après leur chute: *Facti rei sub lege imploraverunt Liberatoris auxilium* (S. Aug., *ibid.*); que l'homme lié sous la loi crie vers Dieu avant la venue du médecin: *Jam clamat de ligatura* (Ibid.). Je vois après cela que l'homme, devenu prévaricateur par la loi, est exhorté à reconnaître la nécessité de la grâce: *Per legem factus es prævaricator, agnosce gratiam* (Serm. 26, olim 11, de Verbis Apostoli, cap. 8, n. 9, cit. a Jansénius, p. 47). Je vois ensuite non-seulement que la fin de la loi était qu'on cherchât le médecin, *ut medicus quæreretur*, mais qu'effectivement le médecin a été cherché, *quæsitus est medicus* (Serm. 156, olim 13, de Verbis Apost., cap. 4, n. 4, cit. a Jansénius, p. 48). Ce sont là, dit ailleurs le saint, en répétant la même pensée, les voies secrètes que Dieu fit connaître à Moïse, par lequel il donna la loi: *Istæ sunt viæ occultæ, quas notas fecit Moysi, per quem legem dedit* (Enarr. in psal. cii, n. 15, cit. a Jans. pag. 48).

Les lecteurs de saint Augustin, qui n'ont point fait assez de réflexion sur sa manière de penser et de parler touchant le dogme de la perfection de la justice, se figureront que cette grâce, qui donne le sentiment de la misère et de la maladie du péché qui excite le désir de la guérison, qui fait implorer et rechercher le secours du médecin, laquelle grâce, selon saint Augustin, est toujours offerte avec la loi, et qui, comme on le voit dans les passages que je viens de citer, est quelquefois purement suffisante, quelquefois aussi efficace; ces lecteurs, dis-je, se figureront que cette grâce est supposée par le saint docteur ne survenir presque jamais qu'après la chute dans le péché formel, et le consentement donné à la tentation, par lequel l'homme s'est rendu proprement coupable.

Jansénius fournit à propos un témoignage qui semble fait exprès pour les détromper. « L'auteur des Psaumes enseigne, dit saint Augustin, que la loi a été donnée pour convaincre les pécheurs, et pour les dispenser à recevoir la grâce en invoquant le divin médecin. C'est ainsi que fut convaincu cet homme que l'Apôtre nous représente en sa propre personne, lorsqu'il dit : Homme infortuné que je suis, qui me délivrera de ce corps de mort? *Docet datam legem, ut convincerentur peccatores, et ad gratiam accipiendam medicum invocarent. Unde ille convictus est, quem in se transfugarit Apostolus dicens : Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus (Jans., ibid., p. 49)?* » De quelle sorte de péché la grâce de Dieu, jointe toujours à la loi, opère-t-elle ici la conviction du désordre indélébile de la concupiscence, du péché opposé à la perfection de la justice, du péché matériel, dont les plus grands saints ne sont pas exempts? Ce témoignage démontre donc que la loi est toujours accompagnée d'une grâce qui prévient la chute, et à laquelle résistent les orgueilleux, que saint Augustin dit ne pouvoir être humiliés que par de véritables et de lourdes fautes.

Je crois que vous êtes las de passages qui disent tous à peu près la même chose; mais vous êtes étonné sans doute que Jansénius n'ait point pris garde que tous ces textes attachaient à la loi, et assuraient aux hommes qui recevaient la loi une véritable grâce. Cessez de vous étonner : il y a bien pris garde, il s'en est évidemment aperçu. Car tous ces textes expriment l'intention que Dieu avait de faire reconnaître aux hommes, à qui il donnait sa loi, la nécessité de la grâce, d'exciter dans leurs cœurs le désir, et de les engager à la recherche de cette grâce.

Jansénius a conçu qu'une pareille intention dans Dieu était une volonté sincère de donner sa grâce avec la loi, qu'elle était une offre présente et réelle de la grâce commencée et éloignée. Il a réfléchi sur les paroles du saint docteur, qui signifient que cette intention de Dieu a souvent eu son effet, et que les hommes qui avaient reçu la loi, sentant aussitôt leur faiblesse, ou étant enfin humiliés par la honte de leurs péchés, ont confessé le besoin qu'ils avaient du secours de Dieu, l'ont imploré, et l'ont même obtenu, se sont convertis et ont été justifiés. *Humiliatus superbus factus est penitens, de penitentia impetrata est misericordia (Lib. II de Actis cum Felice, cap. 11, cit. a Jansenio, ibid., p. 46).*

Je redouble voire étonnement au lieu de le faire cesser. Vous rappelez ces paroles de Jansénius : Les héritiers de l'Ancien Testament étaient extrêmement éloignés, non-seulement d'invoquer Jésus-Christ et d'implorer le secours de sa grâce, mais même de reconnaître ni l'un ni l'autre : *Effectum est ut quemadmodum ab ipso Christo, ita quoque ab ipsa gratia non solum invocanda, sed etiam agnoscenda longo intervallo omnes hæredes Veteris Testamenti distarent (Jans., tom. III, lib. III, cap. 8, p. 292).* Vous voyez bien que Jansénius regarde comme une grâce le pouvoir de reconnaître la grâce et d'invoquer son secours; votre embarras est de le concilier avec lui-même.

A D'un côté, pour retrancher toute grâce à l'Ancien Testament, il lui ôte tout pouvoir de reconnaître et d'implorer le secours de la grâce; d'un autre côté, il fait une longue liste de passages de saint Augustin qui prouvent que Dieu, en donnant la loi aux hommes par le ministère de Moïse, a prétendu qu'ils reconnaissent sa grâce et en implorassent le secours; qu'avec la loi il leur a donné une grâce commencée et éloignée, qui a souvent eu son effet et les a conduits à une grâce prochaine et entière. Cependant au fond Jansénius ne se contredit point.

B Il faut vous initier dans le sec et mystère de ses pensées. Voici celle qu'il attribue au saint docteur : Les Juifs reçurent la loi, afin que les chrétiens pussent reconnaître la grâce. Les Juifs firent de vains efforts pour accomplir la loi de Moïse, afin que les chrétiens fissent des efforts utiles pour accomplir la loi de Jésus-Christ. La loi irrita la concupiscence des Juifs, afin que les chrétiens sentissent leur propre faiblesse, et que ceux-ci implorassent le secours de la grâce, dont ceux-là avaient eu besoin. Les Juifs furent orgueilleux, afin que les chrétiens devinssent humbles. Les Juifs furent malades, afin que les chrétiens fussent guéris. Les Juifs tombèrent, afin que les chrétiens se relevassent.

C Quelle extravagance! direz-vous. Saint Augustin ne dit-il point des mêmes hommes que la loi leur fut donnée, qu'elle irrita leur concupiscence, qu'ils sentirent leur faiblesse avant ou après leur chute, qu'ils furent humiliés, qu'ils implorèrent le secours de la grâce et le remède aux maladies de leur âme, qu'ils obtinrent ce secours et ce remède, qu'ils furent guéris, qu'ils se relevèrent de leurs chutes et obtinrent miséricorde? Il dit cela des mêmes hommes, c'est-à-dire du même genre humain, vous répondra Jansénius; et qu'aurez-vous à lui répliquer? N'a-t-il point une raison admirable de dire que le dessein de Dieu fut très-salutaire pour réformer le peuple juif, c'est-à-dire le genre humain, dont le peuple juif faisait partie, en sorte néanmoins que la réformation ne fut pas dans le peuple juif, mais seulement dans le peuple chrétien? *Consilium Dei reformando Judæorum populo saluberrimum (Jans. tom. III, lib. I, cap. 11, p. 45).*

Jansénius croit parler le langage de saint Augustin; et le grand art de ce faux interprète du saint docteur est d'expliquer de l'état des Juifs tout ce que le saint dit de la loi; par exemple, ces paroles : La loi commandait et n'accomplissait pas, parce que là où n'était point la grâce, la chair résistait invinciblement : *Lex enim jubebat et non implebat, quia caro, ubi non erat gratia, invictissime resistebat (S. Aug. serm. 5, olim 3, de Verbis Apostoli, cap. 7, n. 7).* En cet endroit et en mille autres semblables il s'agit de la vertu propre de la loi considérée sans la grâce, au lieu qu'il est ici question des Juifs qui ont reçu la loi. Il y a une extrême différence entre ces deux propositions : La loi ne secourait point, et Ceux qui vivaient sous la loi étaient sans secours; la première est de saint Augustin, et la seconde est de Jansénius qui nous fait un portrait affreux de la Synagogue en tant que Synagogue. Je vais l'expliquer.

IV. De l'état de la Synagogue considérée comme telle et en tant que Synagogue.

Saint Augustin distingue deux sortes de personnes dans le peuple hébreu : Les uns étaient Juifs terrestres et charnels, qui bornaient leurs vœux et leurs désirs aux seuls biens temporels que Dieu leur avait promis, et dans lesquels ils ne voyaient point que les biens éternels fussent figurés et annoncés. Les autres étaient les bons Israélites, ou les Juifs spirituels, qui avaient l'intelligence des mystères représentés dans toutes les pratiques et les cérémonies de leur religion, et qui s'attachaient à cette intelligence (S. Aug., lib. xv contra Faustum, cap. 2).

Si l'on s'en rapporte à Jansénius et à ses disciples.

la dernière espèce de Juifs, c'est-à-dire les saints A faire circoncire; d'offrir les sacrifices, et de garder toutes les cérémonies et les observances prescrites par le Lévitique.

Saint Augustin ne nie pas, mais plutôt suppose cette notion. Il déclare ensuite que le sens qu'il adopte regarde uniquement la loi, *Vous ne convoiterez pas*, que les chrétiens même doivent observer, et que la prédication de l'Évangile a mis dans le plus grand jour : *Sed hoc ipsum quod lex dicit, Non concupisces, quod fatemur certe christianos debere observare, atque evangelica maxime illustratione debere prædicari (Ibid.)*. Ce n'est pas simplement être sous la loi et appartenir à la loi, mais être sous la loi et appartenir à la loi, pour sa faute et en qualité de coupable, qui est l'idée que se forme saint Augustin, et selon lui saint Paul en quelques endroits. Le saint docteur l'applique à tous les hommes, soit juifs, soit chrétiens, que la loi, *Vous ne convoiterez point*, fait coupables, parce qu'ils ne l'accomplissent point, tandis que, ignorant la nécessité de la grâce de Dieu, dont ils ont besoin pour obéir aux préceptes, ils se laissent aller à une orgueilleuse présomption de leurs forces : *Hos ergo damnabiliter dicit esse sub lege; quos reos facit lex, non implentes legem, dum non intelligendo gratiæ beneficium, ad faciendâ Dei præcepta quasi de suis viribus superba elatione præsumunt (Ibid.)*.

Mais s'il y a deux manières d'appartenir à l'Ancien Testament et d'être sous la loi, il y a aussi deux manières d'appartenir au Nouveau Testament et de n'être point sous la loi : la première est la même chose qu'être déchargé du joug de la loi de Moïse en ce qui concerne les observances, parce qu'on est affranchi par le baptême, où l'on a contracté l'obligation de se soumettre à la seule loi du Nouveau Testament, que Jésus-Christ a portée et que les apôtres ont publiée. La seconde manière d'appartenir au Nouveau Testament et de n'être point sous la loi, est de correspondre à la grâce de Jésus-Christ, qui a prévenu les hommes dans tous les temps, pour les aider à observer fidèlement et religieusement la loi divine, quelle qu'elle soit, et la loi même de Moïse.

C'est seulement en ce dernier sens qu'à parler le langage de saint Augustin, Moïse et les autres saints personnages, qui ont vécu avant l'avènement du Sauveur, appartenaient à l'Évangile et n'étaient point sous la loi. Ils n'étaient point sous la loi, c'est-à-dire, ils ne la violaient point, ils n'encouraient point les peines décernées par la loi; la loi ne les tenait point sous elle comme des coupables sur qui elle avait droit d'exercer sa puissance coercitive ou vindicative; ils appartenaient à l'Évangile, c'est-à-dire, la grâce, qui les prévenait, qui les aidait dans leurs actions, et le royaume des cieux, qu'ils méritaient par leurs bonnes œuvres, étaient le fonds et le propre bien de l'Évangile. Participants des bénédictions que le Messie promis attirait sur le genre humain depuis le commencement du monde, ils furent faits les enfants de la promesse, destinés à posséder le royaume des cieux, que l'auteur du Nouveau Testament devait ouvrir par sa passion et par sa mort; ils furent réputés, dans le conseil secret de Dieu, pour les héritiers du Nouveau Testament : *Filii promissionis effecti sunt, Novi Testamenti heredes in occulto Dei judicio deputati sunt (S. Aug., lib. de Gestis Pelagii, c. 5, n. 11)*.

Mais cessaient-ils pour cela d'être de l'Ancien Testament, dans le sens véritable, propre, exact et rigoureux? N'en étaient-ils que parce qu'ils vivaient au temps de Moïse? N'en étaient-ils point surtout et principalement parce qu'ils étaient obligés de garder cette loi? Leur sainteté ne consistait-elle point en ce qu'ils marchaient, sans qu'on leur pût rien reprocher, dans la voie de tous les commandements et de toutes les lois que le Seigneur avait imposés à son peuple, comme il est dit de Zacharie et d'Elisabeth (*Luc. 1, 6*)? en ce que non-seulement ils allaient à Jérusalem dans tous les temps marqués par la loi, pour adorer le Seigneur Dieu d'Israël dans son temple,

En effet, il y deux manières d'entendra cette expression, appartenir à l'Ancien Testament, être sous la loi. La première est de se tenir au sens de saint Paul, quand il dit : Je proteste à tout homme qui se fait circoncire qu'il est obligé de pratiquer la loi tout entière, *Tes ifcor autem rursus omni homini circumcidanti se, quoniam debitor est universæ legis facienda (Gal. v, 3)*. » Suivant cette notion, qui est la plus naturelle et qui est de l'Écriture sainte, appartenir à la loi et être sous la loi, c'est avoir contracté l'obligation de garder la loi, en vertu du pacte et de l'alliance que Dieu a faits avec les Israélites. Tous les enfants de Jacob, les plus saints patriarches et les prophètes appartenant de cette sorte à la loi et étaient sous la loi : car si saint Paul dit d'eux tous et de lui-même : « Avant que la loi parût, nous étions sous la loi, qui nous servait de garde et de défense, en attendant la loi qui devait être révélée : *Præsertim autem quam veniret fides, sub lege custodiebamur conclusi in eam fidem quæ revelanda erat (Gal. iii, 25)*. » Et ailleurs ne comprend-il pas tous les Israélites, tant bons que mauvais, en déclarant que « tout ce que dit la loi, c'est à ceux qui sont sous sa loi qu'elle le dit? *Quoniam quæcumque lex loquitur, iis qui in lege sunt loquitur (Rom. iii, 19)*. »

La seconde manière d'entendre cette expression, appartenir à la loi et être sous la loi, est de suivre le sens que saint Augustin a donné. Il s'en sert pour signifier qu'on n'obéit point à la loi et qu'on la viole. « Il me paraît, dit-il, qu'une grande question est de savoir ce que c'est qu'être sous la loi, quand l'Apôtre prend ce terme en mauvaise part, et qu'il blâme la chose qui est désignée : *Magna mihi videtur questio quid sit esse sub lege, sic quemadmodum Apostolus culpavit (S. Aug., Epist. ad Hieron. 82, olim 19, cap. 2, n. 20)*. » Il reconnaît donc une autre notion de ce terme, selon laquelle l'Apôtre la prend en bonne part et ne blâme point la chose désignée. « Je ne crois point, continue-t-il, que l'Apôtre songe alors à la circoncision, ni aux sacrifices, ni aux autres observances qu'on pratiquait autrefois, et qui ne sont point en usage parmi les chrétiens : *Neque enim hoc eum propter circumcissionem arbitror dicere, aut illa sacrificia, quæ tunc facta a patribus, nunc a christianis non sunt, et cætera hujusmodi (S. Aug., ibid.)*. » Cette notion suivant laquelle appartenir à la loi et être sous la loi se prend en bonne part, est donc celle qui marque l'obligation d'accomplir la loi de Moïse, comme de se

mais encore en ce qu'ils offraient avec fidélité toutes les prémices et les dîmies, et que tous les trois ans ils distribuèrent toute la dîme de leurs revenus aux prosélytes et aux étrangers, comme il est écrit de Tobie (Tob. 1. 6) ? en ce qu'ils étaient prêts à donner leur vie et à souffrir les plus cruels tourments pour ne pas violer la moindre des ordonnances légales, comme firent le saint vieillard Eléazar et les enfants Machabées (11 Mach., 6 et 7) ?

Quand saint Augustin dit que ces saints étaient chrétiens en effet, et qu'il ne leur en manquait que le nom, quelle est sa pensée? *Eadem igitur fides et in illis qui nondum nomine, sed re ipsa fuerunt antea Christiani, et in istis qui non solum sunt, verum etiam vocantur* (Lib. III ad Bonif., cap. 4, n. 11). Prétend-il qu'ils ne fissent pas plus de cas que nous faisons maintenant de la circoncision, des purifications, des abstinences et du choix des viandes, des néoménies et des autres solennités judaïques? Veut-il qu'ils aient été baptisés, confirmés, qu'ils se confessassent à leurs prêtres comme nous, qu'ils aient sanctifié le dimanche au lieu du sabbat? Cela est faux et absurde. Il entend seulement que l'eau vive de la grâce, dont la source est dans le christianisme, rejaillissait sur eux et les rendait dignes de la vie éternelle, dont le prix est dans le christianisme. Voilà pourquoi aussi, *tous ces gens-là*, dit saint Paul, *à qui leur foi a rendu un témoignage si authentique, n'ont point reçu* (au temps de l'Ancien Testament) *ce qui avait été promis; Dieu, par sa providence, disposant quelque chose de meilleur pour nous, afin qu'ils ne parvinssent point sans nous à la consommation du bonheur et de la gloire* (Hebr. XI, 39).

Quel abus de faire servir cette doctrine de saint Augustin pour décrier, sans aucun respect de l'institution divine, un état et une société dont Dieu avait formé le plan, réglé l'économie, disposé le gouvernement extérieur tant au regard de la religion que de la police! La Synagogue, en tant que Synagogue, comprenait tous ceux qui étaient obligés de pratiquer la loi de Moïse; elle était composée non-seulement des Juifs charnels, qui n'avaient que les dehors et les apparences du culte et du service de Dieu, mais encore des vrais adorateurs qui, s'acquittant avec exactitude de tous les devoirs prescrits par la loi, étaient animés intérieurement d'un esprit de piété, lequel approchait de la pureté évangélique. Car la Synagogue, en tant que Synagogue, doit être considérée indépendamment de la sainteté ou de l'impunité des sujets qui se trouvaient dans son sein; elle n'a du rapport qu'à la nature et à la qualité seule de l'alliance que Dieu fit avec les Israélites, et il me semble, pour la bien définir, que c'était la multitude ou la communauté des enfants d'Israël, en tant qu'ils étaient engagés à garder les lois et les conditions de l'alliance qu'ils avaient contractée avec Dieu par le ministère de Moïse.

Tout cela supposé, je démontre que l'Ancien Testament, comme tel, n'était pas, ainsi que Jansénius l'assure, un état de péché et de mort, mais qu'il était plutôt un état de vie et de salut; que la Synagogue, en tant que Synagogue, était bonne en elle-même et de sa nature, qu'elle était digne de Dieu. Car enfin l'Ancien Testament, comme tel, et la Synagogue, en tant que Synagogue, c'est l'Ancien Testament et la Synagogue, comme ayant Dieu pour auteur, et en tant que l'idée de cet état et de cette société est conforme au dessein que Dieu avait et à la fin qu'il se proposait en l'instituant. Cela est clair, ou bien il faut dire que Dieu n'est pas l'auteur de l'Ancien Testament, ou bien il faut avouer qu'on ne peut considérer l'Ancien Testament et la Synagogue selon leur idée précise et formelle, sans les regarder expressément comme ayant Dieu pour auteur, et en tant que cette idée est conforme au dessein que Dieu avait et à la fin qu'il se proposait en instituant cet état.

Certainement l'homme, en tant qu'homme, est envisagé selon le rapport essentiel qu'il a à son auteur,

A et on le prend pour un ouvrage qui est entièrement conforme au dessein que Dieu avait et à la fin qu'il se proposait en créant l'homme. Or, peut-on soutenir que l'Ancien Testament fût un état de péché et de mort, peut-on nier qu'il ne fût un état de justice et de salut, et que la Synagogue ne fût bonne et digne de Dieu, quand on se les représente comme ayant Dieu pour auteur et en tant que c'était un état conforme au dessein que Dieu avait et à la fin qu'il se proposait en l'instituant?

Nos adversaires nieront-ils, avec les manichéens, que Dieu soit l'auteur de l'Ancien Testament? En tous cas, voici un passage de saint Augustin qui le prouve: « Dieu a donc fait l'Ancien Testament, parce qu'il a plu à Dieu de couvrir jusqu'à la plénitude des temps les promesses du ciel sous le voile des promesses de la terre, qui semblaient être proposées pour récompenses, et de graver sur des tables de pierre une loi toute spirituelle, afin de la donner à un peuple avide de biens terrestres, et qui à cause de cela avait le cœur dur: *Vetus igitur Testamentum Deus condidit, quia Deo placuit usque ad plenitudinem temporis promissis terrenis tanquam in præmio constitutis promissa velare cælestia, et populo terreis bonis inhiantis, ac propterea aurum cor habenti, quamvis spiritulem, tamen in tabulis lapideis legem dare* (S. Aug., lib. III ad Bonif., cap. 4, 10). »

De plus, l'Ancien Testament, comme tel, la Synagogue, en tant que Synagogue, n'avaient-ils pas Jésus-Christ pour chef? N'étaient-ils pas l'Eglise de Dieu? « Jésus-Christ, dit saint Ambroise, était le chef de l'ancienne Synagogue, que Moïse a fondée et établie: *Christus erat caput veteris Synagoga, quam Moyses fundavit et condidit* (S. Ambr., *Enarr. in psal. XLIII, n. 62*). » Saint Augustin l'appelle l'Assemblée du peuple de Dieu, et il ajoute, que, « quoiqu'on dise proprement la Synagogue des Juifs et l'Eglise des chrétiens, cependant le nom d'Eglise est quelquefois donné à la Synagogue: *Quamvis enim proprie dicatur Synagoga Judæorum, Ecclesiæ vero Christianorum...*, tamen et illam dictam invenimus, *Ecclesiam* (S. Aug., *Enarr. in psal. LXXVII, n. 3*). » Le même argument revient: Une société dont Jésus-Christ est le chef, et qui est l'Eglise de Dieu, est-elle un état de péché et de mort? N'est-elle pas plutôt un état de justice et de salut? N'est-elle pas essentiellement bonne, digne de Jésus-Christ et digne de Dieu?

Feuilletez les saintes Ecritures, parcourez les ouvrages des saints Pères, combien de témoignages ne trouverez-vous point où les Hébreux, les Israélites, les Juifs, à raison de la nature et de la constitution de leur république, sont nommés une nation sainte et le peuple de Dieu! Quels titres pour un état de péché et de mort, pour une société d'hommes uniquement attachés à la terre, et bannissant par profession et par état les pensées du ciel!

Il ne sert de rien à Jansénius d'accumuler des textes de saint Augustin sans nombre, qui prouvent que la plupart des Juifs étaient pécheurs, charnels, et qu'ils n'avaient ni foi ni espérance au regard des biens spirituels et éternels; c'est contre toute raison et avec impiété que lui et ses sectateurs font retomber sur la Synagogue, en tant que Synagogue, qui était l'œuvre de Dieu, le crime et la honte du gros de la nation; comme il serait déraisonnable et impie d'attribuer à l'Eglise chrétienne les vices et les désordres qui régnaient aujourd'hui parmi les chrétiens.

Il y a des théologiens qui répondent, sur quelques-uns de ces passages de saint Augustin les plus difficiles, qu'il a exagéré, qu'il a parlé trop durement quand il a dit, par exemple, que l'opinion commune de la Synagogue était que Dieu lui donnait, comme une récompense bien magnifique, les richesses et la bonheur de ce monde, et qu'il n'avait rien de meilleur dont il pût gratifier ceux qui l'amaient et le servaient avec zèle: *Putavit hoc pro magno dare Deum, nec habere melius quod dare posset diligentibus se ei*

servientibus sibi (S. Aug., in psal. lxxii, n. 6). Est-il A croyable, disent ces théologiens, que la plupart des Israélites fussent dans une erreur si grossière et si absurde, qu'elle ne saurait être attribuée même aux païens ?

Quoi qu'il en soit, il est toujours très-assuré que le saint docteur ne regarde point en cet endroit la Synagogue, en tant que Synagogue mais en tant qu'elle était composée d'hommes charnels par leur propre faute, qui avaient des sentiments indignes de Dieu, que la perversité de leur cœur, et non pas la défectuosité de leur loi et de leur religion leur inspirait. Et c'est bien à tort que Jansénius impute à un si grand et si savant défenseur de la foi une monstrueuse hérésie, par l'infidèle commentaire qu'il fait des textes du saint docteur, dont la pensée est différente du sens que lui donne son faux interprète, comme le jour l'est de la nuit.

Dire que la plupart des Juifs, et ceux même à qui rien ne manquait des dehors extérieurs de la piété, étaient dans une telle disposition d'esprit qu'ils n'espéraient de Dieu que des biens terrestres et des avantages mondains, ce n'est pas dire, ce me semble, B que la Synagogue, en tant que Synagogue, et par conséquent en tant que l'ouvrage de Dieu, était une assemblée d'hommes charnels; ce n'est pas dire que la destination spéciale de la loi de Moïse était de promettre tout ce qui entretient et fomenta la cupidité terrestre pour prix des actions dont elle est le principe.

Et qu'on ne dise pas avec Jansénius (Tom. III, lib. III, cap. 6, p. 280) que saint Augustin fait manifestement entendre la même chose par ces paroles : « L'Ancien Testament, qui contient des promesses terrestres, semble porter à ne point aimer Dieu gratuitement, mais le motif de l'aimer est ce qu'il donne sur la terre : *Illud enim Vetus Testamentum habens promissa terrena, hoc videtur suadere, ne gratis colatur Deus, sed quia aliquid dat in terra ideo diligitur* (S. Aug. Enar. in psal. lxxix, n. 14). » Ce mot *videtur* C (il semble) avertit de ne pas confondre la loi avec l'abus qu'on en fait, l'esprit de la loi avec l'intelligence charnelle de la lettre. « Car la loi, dit le saint docteur, est spirituelle; elle ne contraind pas les hommes à l'expliquer dans un sens charnel; mais il faut s'en prendre aux vices de ceux dont les sentiments charnels corrompent ce qu'ils ont reçu, à quoi ils ajoutent plusieurs choses de leur invention, par lesquelles, comme dit le Seigneur, ils rendent inutile le commandement de Dieu en faveur de leurs traditions : *Lex enim spiritualis est, nec carnaliter se cogit intelligi : sed illorum vitium est qui et illa quæ acceperunt carnaliter sentiunt, et multa etiam sua tradiderunt, dissolventes, sicut Dominus dicit, mandatum Dei propter traditiones suas* (Expos. in Gal., n. 7). »

Je finis cet article par l'examen d'un passage de saint Augustin sur lequel Jansénius appuie beaucoup : « Celui, dit le saint docteur, qui se soumet à la loi de Dieu dans la vue de recevoir de lui les biens terrestres, est héritier de l'Ancien Testament : *Qui propter illa terrena suscipit legem Dei, ipse est hæres Veteris Testamenti* (Lib. de Gestis Pelagii, cap. 5, n. 14). » Toute l'espérance des Juifs, toute leur charité envers Dieu, tout le culte qu'ils lui déléraient, furent donc charnels, et par conséquent vicieux, concluent les novateurs, et cela ne venait point de l'abus, mais de la nature même de l'Ancien Testament.

S'ils prenaient la peine d'éclaircir un peu leurs idées, ils apercevraient qu'il y a trois différentes manières d'aimer et de servir Dieu en vue des récompenses temporelles. La première est de l'aimer et de le servir avec la résolution de ne l'aimer et de ne le servir pas, s'il refusait des biens temporels ou s'il les enlevait. Cet amour est vicieux et condamnable : mais, loin qu'il fût propre de l'ancienne loi, elle le défendait et le réprouvait expressément, puisqu'elle ordonnait d'aimer Dieu par-dessus toutes choses.

La seconde manière d'aimer et de servir Dieu en vue des récompenses terrestres est celle qui exclut la disposition perverse dont je viens de parler, en faisant seulement abstraction des sentiments que l'on pourrait avoir, et ne réfléchissant nullement à la situation d'esprit et de cœur où l'on se trouverait, si ceux qui aiment et qui servent Dieu n'avaient à attendre de lui aucunes récompenses temporelles. Cet amour est imparfait, parce qu'il ne suffit point pour la justice, et comme il n'est pas néanmoins opposé, mais plutôt qu'il prépare et conduit à la justice, il n'est point vicieux, car il détourne du péché et il incline à l'observation de plusieurs préceptes. La loi ancienne ne commandait point cet amour, elle y donnait seulement occasion en proposant des récompenses temporelles.

La troisième manière d'aimer et de servir Dieu par ce motif est quand on lui demande et qu'on espère de sa libéralité les biens et les avantages de ce monde, comme un prix imparfait et passager de la piété de l'homme, et comme une simple marque de la bienveillance de Dieu, qu'on aime d'ailleurs et qu'on sert pour lui-même, qu'on préfère sans balancer à tous les biens créés; ce qui met l'âme dans une disposition toute semblable à celle où était le saint homme Job, quand il disait : *Dieu m'a donné ces biens, Dieu me les a ôtés, que le nom du Seigneur soit béni* (Job, I, 21). Or la loi de Moïse commandait expressément cette disposition par ces premiers mots du Décalogue : « Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur, et de toute votre âme, et de toute votre force : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex tota fortitudine tua* (Deut. vi, 5). »

Entendez-vous les jansénistes qui disent que le précepte de l'amour de Dieu fut intimé aux Juifs afin que les chrétiens seuls l'observassent ? Est-il possible ? La grâce qui est nécessaire pour accomplir le précepte de l'amour de Dieu fut donc aussi promise aux Juifs, afin que les chrétiens seuls l'obtinissent ? Et les Juifs demandaient souvent à Dieu cette même grâce, afin qu'il l'accordât aux seuls chrétiens ?

Ces paroles du Deutéronome ne contiennent-elles point une promesse que Dieu fait au peuple hébreu, de lui donner la grâce qui est nécessaire pour accomplir le précepte de l'amour de Dieu ? « Le Seigneur votre Dieu circoncevra votre cœur et le cœur de vos enfants, afin que vous aimiez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur et de toute votre âme : *Circumcidet Dominus Deus tuus cor tuum et cor seminis tui, ut diligas Dominum Deum tuum in toto corde tuo et in tota anima tua* (Deut. x, 6). » Un psaume qu'on peut prouver avoir été chanté dans le temple par tout le peuple hébreu au moins une fois chaque année, et qui était, ainsi que tous les autres psaumes, une formule de prière à l'usage des Israélites, ne commença-t-il pas ainsi : « Mon Dieu, qui êtes ma force, que je vous aime ! *Diligam te, Domine, fortitudo mea* (Psal. xvii, 1) ! » Ils ont prié, et nous avons obtenu ; on leur a promis, et nous avons reçu ; on leur a commandé, et nous avons obéi : car à leur égard cette prière était un péché, cette promesse était une tromperie, ce précepte était un piège : voilà la doctrine janséniste.

Ma's pourquoi donc s'int Augustin appelle-t-il héritier de l'Ancien Testament celui qui se soumet à la loi de Dieu dans la vue de recevoir de lui les biens terrestres ? parce que la coutume de saint Augustin est de prendre l'Ancien Testament selon ce qu'il a de propre et qui ne lui est point commun avec le Nouveau Testament ; ce qu'il a pu faire à l'exemple de saint Paul, et ce qu'il a dû faire à cause des pélagiens, comme je l'ai montré ci-dessus. Pour vous tenir parole sur les quatre controverses que je vous ai promises de vous développer, il ne me reste plus qu'à vous faire un parallèle du manichéisme et du jansénisme par rapport à l'ancienne loi.

V. Parallèle du manichéisme et du jansénisme par rapport à l'ancienne loi.

« Le pivot, ainsi que l'exprime Jansénius, sur lequel tournait la volonté de ceux qui vivaient sous la loi de Moïse, n'était point la foi qui opère par un véritable amour de Dieu ; mais, comme saint Augustin l'a enseigné plus d'une fois (quelle imposture!), c'était la cupidité terrestre, à qui la loi, par sa propre destination, promettait tout ce qui entretient et fomenté cette cupidité, pour prix des actions dont elle est le principe : *Cardinem enim voluntatis rapiebat, non fide, quæ per veram Dei dilectionem operatur, sed, ut non semel Augustinus docet, terrena cupiditas, cujus fomentum ac primum lex illa ex professo promittebat* (Jans., t. m. III, cap. 6, sub fin., p. 285). »

Et que dit-on penser de cette cupidité terrestre? Écoutez encore Jansénius : « Aimer Dieu, dit-il, pour les biens charnels, ce n'est point un amour gratuit, mais mercenaire, et par conséquent impur, charnel et vicieux : *Propter carnalia diligere Deum, non gratuitus, sed mercenarius amor est, ideoque impurus, carnalis, vitiosus* (Ibid., p. 279). » Ailleurs, le sujet et le titre d'un de ses chapitres est celui-ci : « On ne peut sans péché s'arrêter par une affection d'amour à une créature : *Affectus amoris non potest sine peccato hæere in creatura* (Jans., tom. II, lib. II de *Statu nature lapsæ*, cap. 12, p. 347). »

Comme donc, suivant cette doctrine de Jansénius, la loi de Moïse, par sa propre destination, excitait et nourissait la cupidité terrestre en lui présentant des allèchements et des amorces, et en lui proposant des récompenses ; comme, dans les principes du même auteur, l'amour des choses terrestres ou charnelles est vicieux et impur, et qu'en un mot l'affection qu'on a pour toute chose créée est un péché, il s'en suit évidemment que la loi de Moïse, par sa propre destination, portait au péché ; il s'ensuit encore évidemment que plus un Juif était attaché à sa religion, plus il était soigneux de se conformer à l'esprit et à l'intention de sa loi, plus aussi en l'observant, il avait d'ardeur pour les choses terrestres et charnelles, et plus il commettait de péchés.

Jansénius avoue et tire lui-même cette conséquence ; craignant qu'elle n'échappât à son lecteur, il déclare que « tout ce qu'il a dit de l'esprit charnel des enfants du V. eux Testament ne doit pas être entendu des mauvais Israélites, mais plutôt de ceux qui semblaient être les plus gens de bien : *Nec vero ista omnia, quæ carnalibus istis animis filiorum Veteris Testamenti diximus, de improbis intelligenda sunt, sed potius de illis qui probiores esse viderentur* (Jans., tom. III, lib. III, cap. 6, p. 279). » Avec cela rappelez-vous ce que dit Jansénius de la fin et du dessein de Dieu dans l'établissement de la loi de Moïse. Ce fut, assure-t-il, la multitude et l'abondance des péchés que Dieu se proposa pour but en l'instituant.

Il n'y a donc pas le moindre doute que les manichéens et les jansénistes ne conviennent en ce qu'ils pensent les uns et les autres que la loi de Moïse est mauvaise en elle-même, et qu'elle a été instituée à mauvais dessein et à mauvaise intention. S'ils différaient en un point, savoir, en ce que les manichéens veulent qu'un Dieu mauvais, et les jansénistes que le bon et le véritable Dieu soit auteur de cette loi, la cause des jansénistes n'en devient pas meilleure.

Exigerez-vous de moi les preuves de ce que j'avance? En premier lieu, le consentement et l'accord de Jansénius et de Manès à enseigner que la loi de Moïse est mauvaise en elle-même et de sa nature ne vous paraît-il pas aussi clair que le jour? Peut-on donner une notion plus précise et moins équivoque d'une loi mauvaise par elle-même et de sa nature, qu'en disant qu'elle est proprement et spécialement destinée à fomenté et à récompenser une vicieuse cupidité? Que l'Ancien Testament, comme tel, c'est-à-dire en lui-même et de sa nature, est un état de

A péché et de mort? Que la Synagogue, en tant que Synagogue, c'est-à-dire par sa nature et son institution, est une assemblée d'hommes charnels? Manès n'aurait-il point été fort satisfait de cela? Tous les hérésiarques qui ont méprisé ou blâmé l'ancienne loi, auraient-ils demandé rien de plus? Qu'y trouvaient-ils à reprendre, si ce n'est qu'elle commandait le crime et qu'elle fomentait la cupidité? Or, voilà ce que dit Jansénius : il enseigne donc que la loi de Moïse est mauvaise en elle-même et de sa nature.

En second lieu, Jansénius et Manès ne conviennent-ils pas tous les deux que la loi de Moïse a été établie à mauvais dessein et à mauvaise intention? Car, demandez à Jansénius si le dessein de Dieu, en donnant la loi, ne fut pas que les péchés se multiplissent et devinssent abondants? N'est-ce point à cause de cela qu'il semblerait que la grâce était diamétralement opposée à l'institution de la loi et au but que Dieu se proposait en l'établissant? L'opposition visible au péché est diamétralement opposée à la grâce ; donc la loi de Moïse est diamétralement opposée à la grâce. Tel est le raisonnement de Jansénius (Tom. III, lib. III, cap. 5, p. 271). Il croit donc avec Manès que l'auteur de la loi a voulu directement et formellement le péché en faisant la loi, et par conséquent que la loi a été faite à mauvais dessein et à mauvaise intention.

En troisième lieu, n'est-il pas plus supportable de dire qu'un Dieu mauvais est auteur du péché et du crime, que d'assurer cela du Dieu bon? N'est-il pas plus insensé de faire travailler le Dieu véritable et infiniment saint à étendre et à augmenter le règne de l'iniquité et de la corruption, que de charger de cet emploi les divinités fausses et profanes, qui ne sont autres que les démons?

Il ne faut pourtant point condamner Jansénius sans entendre ses moyens de défense, et sans examiner les termes dont il a usé quelquefois pour diminuer l'horreur de ses sentiments : « La loi, dit-il, a rendu le péché plus abondant, et elle a opéré la colère ; mais la manière dont cela s'est fait met Dieu à couvert de tout reproche. Car il est ainsi arrivé par accident au regard de Dieu : *Et modus quidem quo accessu legis abundavit peccatum, reatusque hominis cumulator factus est, Deum extra omnem culpam collocat. Hoc enim per accidens contigit ex parte Dei* (Jans., tom. III, lib. I, c. 10, p. 42). » — « La loi, ajoute-t-il, tend par elle-même à restreindre les saillies impétueuses de la cupidité : *Legis ergo accessus per se quidem tendit ad restringendum cupiditatis impetum* ; elle n'est point par elle-même le foyer qui enflamme une ardente passion, mais plutôt une digue qui l'arrête : *Lex enim per se non fomes, sed limes ardoris est* (Jans., *ibid.*). »

Je ne puis comprendre, je l'avoue, que ce qui vient de la nature de la loi, ce qui est la destination propre de la loi, ce qui convient à la Synagogue comme Synagogue, et à l'Ancien Testament comme tel, ce qui est conforme au but et au dessein formel que Dieu avait en donnant la loi ; je ne puis comprendre, dis-je, que tout cela soit arrivé par accident au regard de Dieu et de la loi ; je ne puis comprendre que la loi par elle-même ait tendu à une chose, et que sa nature, sa propre destination fut de tendre à une autre chose ; ou plutôt je comprends que Jansénius a voulu jeter de la poussière aux yeux, et que, pour ne point trop effaroucher ses lecteurs, il a semé de temps en temps dans ses écrits quelques termes contradictoires à ses principes et à toute sa doctrine. Il se préparait une ressource telle quelle contre le scandale et les clamours.

Cependant, j'ai d'ailleurs beaucoup de peine à me persuader que Jansénius ait craint ou respecté ses lecteurs ; car, voulant dire que l'Ancien Testament était bon, en ce qu'il était la figure du Nouveau, de quelle façon s'exprime-t-il? Il ne fut rien autre chose, dit-il hardiment, qu'une espèce de grande co-

médie qui se jouait, non point tant pour elle-même que pour ce qu'elle représentait, savoir, pour le Nouveau Testament et pour l'Eglise, qui est la princesse (c'est Jansénus qui parle) et l'héritière du Nouveau Testament. Les acteurs étoient les Juifs, nation propre à faire personnage : *Nihil aliud fuisse Testamentum illud perspicuum est, quam MAGNAM QUANDAM COMEDIAM, quæ non tam propter se ipsam, quam propter id, cui præfigurando deserviebat, hoc est propter Testamentum Novum, ejusque principem et hæredem Ecclesiam, ab illa gente tanquam ab hoc idonea ageretur* (Jans., tom. III, lib. 1, pag. 282).

Peut-on parler de l'Ancien Testament et de Dieu son auteur avec une irrévérence plus insolente? N'est-ce point là braver la piété des lecteurs et insulter à leurs lumières, en faisant mine de les ménager? Et que nous démontre cette indigne comparaison, sinon que véritablement Dieu choisit, se proposa, procura les crimes, afin qu'ils fussent les images, et les figu-

res des choses saintes? Mais la gentilité même ne put supporter un pareil excès dans les auteurs de ses comédies; elle ne leur pardonna point d'avoir mis sur la scène des infamies dont l'allusion et la moralité était honnête.

Car, comme dit fort bien Maxime de Tyr, présenter une chose infâme pour servir d'allégorie à une chose bonne et honnête, et donner en spectacle ce qui est nuisible pour faire entrevoir ce qui est utile, cela ne convient point à qui veut faire le bien, mais plutôt à qui veut faire le mal, parce que dans ce procédé l'utilité est obscure et cachée, le dommage est présent et assuré : *Rem bonam et honestam sub re turpi subjicere, et quæ utilia sunt per ea quæ detrimetosa sunt ostentare, non est ejus qui prodesse velit (quippe utilitas est ibi latens et obscura), sed potius obesse cupientis : hoc enim est in promptu* (Maxim. Tyrius, orat. 8, edit. Henr. Stephan., pag. 50, in Græc.).

SANCTI AUGUSTINI QUATUOR OPUSCULA

EDITA PRIMUM A FONTANI

BIBLIOTHECÆ RICCARDIANÆ PRÆFECTO,

IN COLLECTIONE CUI TITELUS : *Novæ deliciae eruditorum, seu, veterum ἀνεκδότων Collectanea*

OPUSCULUM PRIMUM *,

SIVE

LIBER DE ORATIONE.

Evangelica præcepta, fratres dilectissimi, nihil aliud sunt quam magisteria divina, fundamenta edificandæ spei, firmamenta roborandæ fidei, nutrimenta fovendi cordis, gubernacula dirigendi itineris, præsidia obtinendæ salutis, quæ dum dociles credentium mentes in terris instruunt, ad coelestia regna perducunt. Multa per prophetas suos dici Dominus voluit et audiri, sed quanto majora sunt quæ Filius Dei loquitur, quæ Dei sermo, qui in prophetis suis fuit, propria voce testatur, non jam mandans ut pareretur venienti via, sed ipse veniens, et viam nobis aperiens ostendit, qualiter qui in tenebris mortis errantes improvidi et prius cæci fuimus, suæ gratiæ luce illuminati iter vitæ ipso Domino rectore teneremus. Qui inter cætera salutaria sua monita et præcepta sua divina quibus populos suos consuluit ad salutem, etiam orandi ipse formam dedit; ipse quid precaremur monuit et instruxit; qui fecit vivere, docuit et orare, ea benignitate scilicet qua et cætera dare et conferre dignatus est ut, dum prece et oratione quam Filius docuit apud Patrem loquimur, facilius audiamur. Jam prædixerat horam venire quando verè adoratores adorarent Patrem in spiritu, et implevit quando promisit, ut qui spiritum et verita-

tem de ejus sanctificatione percepimus, de traditione quoque ejus vere et spiritualiter adoremus. Quæ enim potest esse magis spiritualis oratio quam quæ nobis a Christo, a quo nobis et Spiritus Sanctus missus est? Quæ vero magis apud Patrem precatio, quam quæ a Filio, qui est veritas de ejus ore prolata, ut aliter orare quam docuit non ignorantia sola sit, sed culpa, cum ipse posuerit et dixerit, *Rejicite mandatum Dei ut traditionem vestram statuatis*. Oremus itaque, fratres dilectissimi, sicut magister Deus docuit et amica et familiaris est oratio Domini de suo rogare, ad aures ejus ascendere Christi orationem. Agnoscat Pater Filii sui verba cum precem facimus; qui habitat intus in pectore, ipse sit et in voce; cum habeamus ipsum apud Patrem advocatum, pro peccatis nostris precemur, advocati nostri verba propinamus. Nam cum dicat, quia *quodcumque petieritis Patrem in nomine meo dabit vobis*: quanto efficacius impetrabimus quod petimus Christi nomine, si petamus ipsius oratione? Sit enim orantibus sermo et precatio cum disciplina quietem continens et pudorem. Cogitemus nos sub conspectu Dei stare; placendum est divinis oculis et habitu corporis, et modo vocis; nam ut imprudentis est clamoribus strepere, ita congruit e-

* Mendocum canina nec semper intellectui pervium, quamvis in multis locis correxerimus.

Edr.