



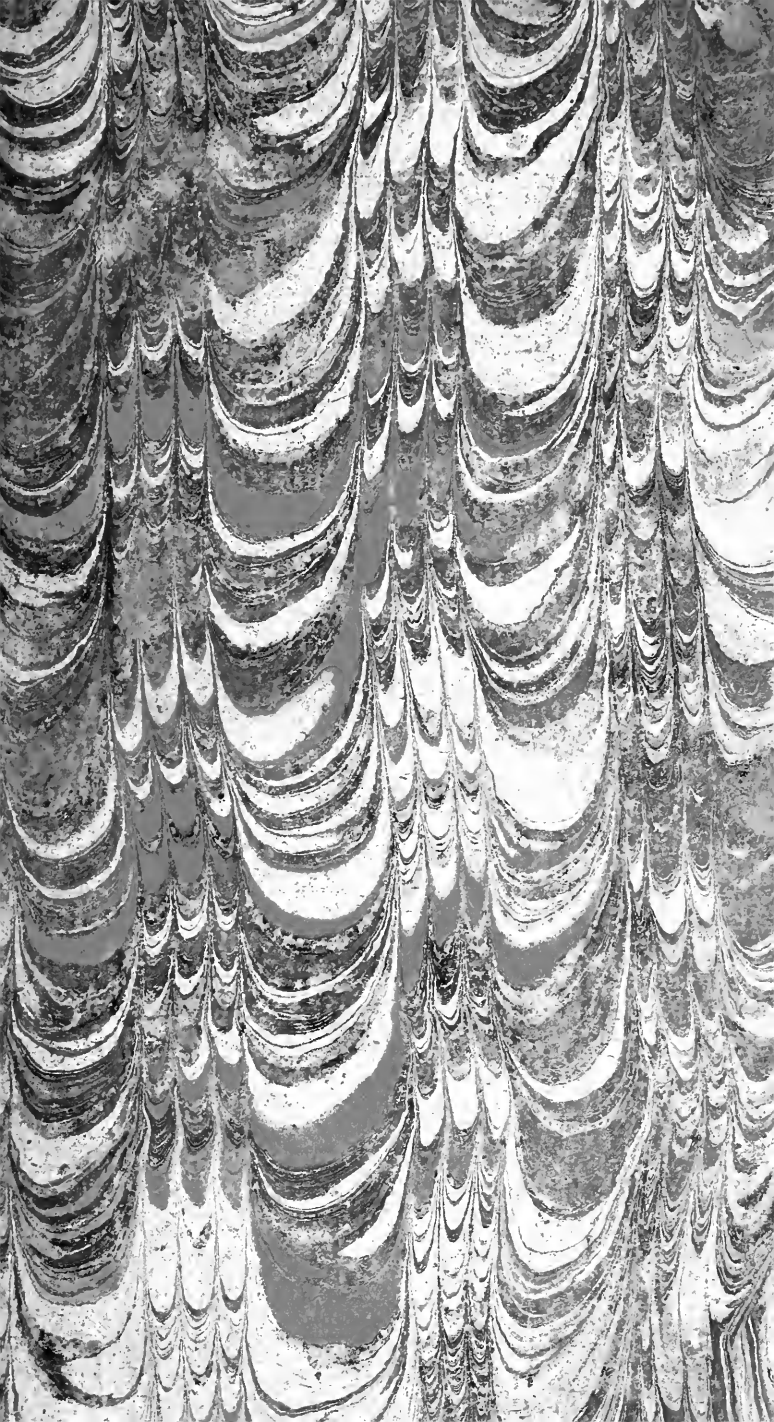
John Adams
Library.



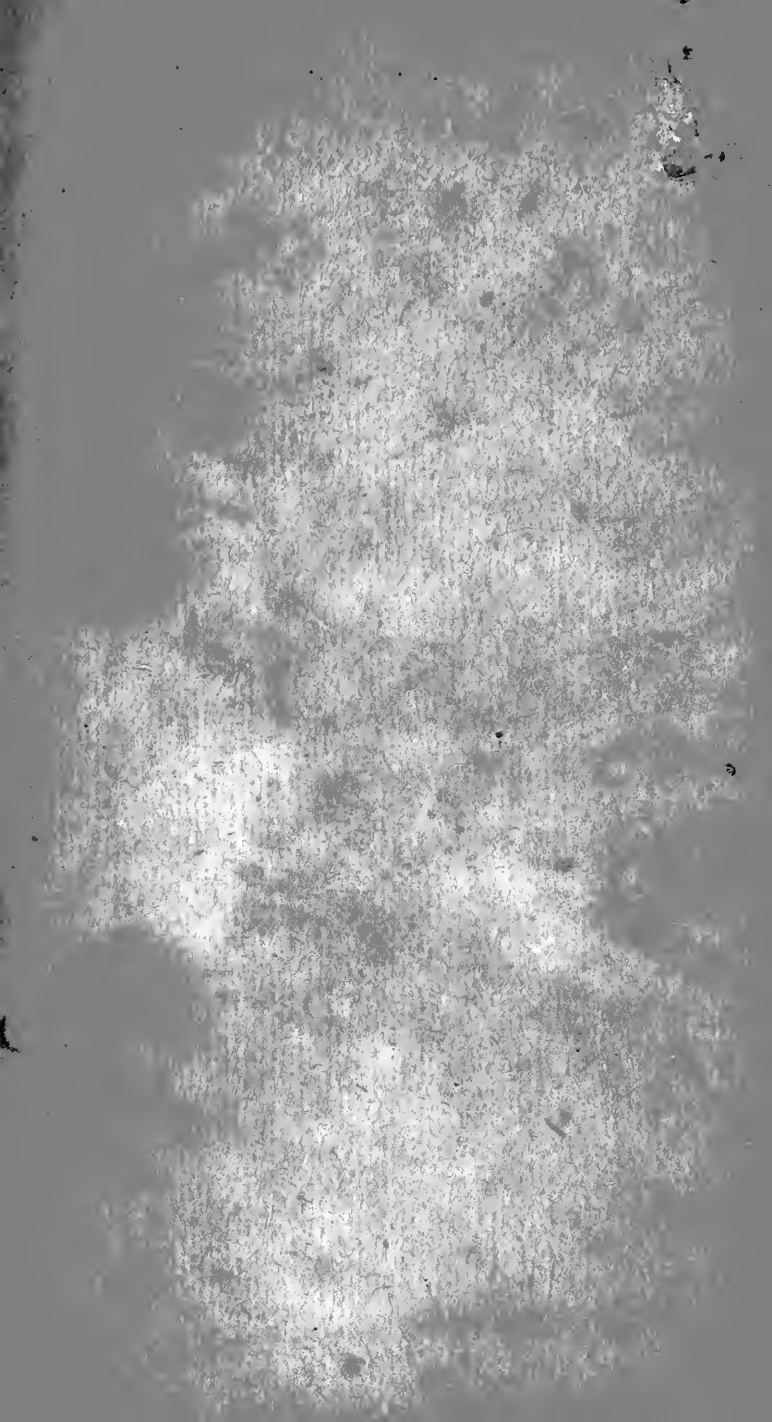
IN THE CUSTODY OF THE
BOSTON PUBLIC LIBRARY.

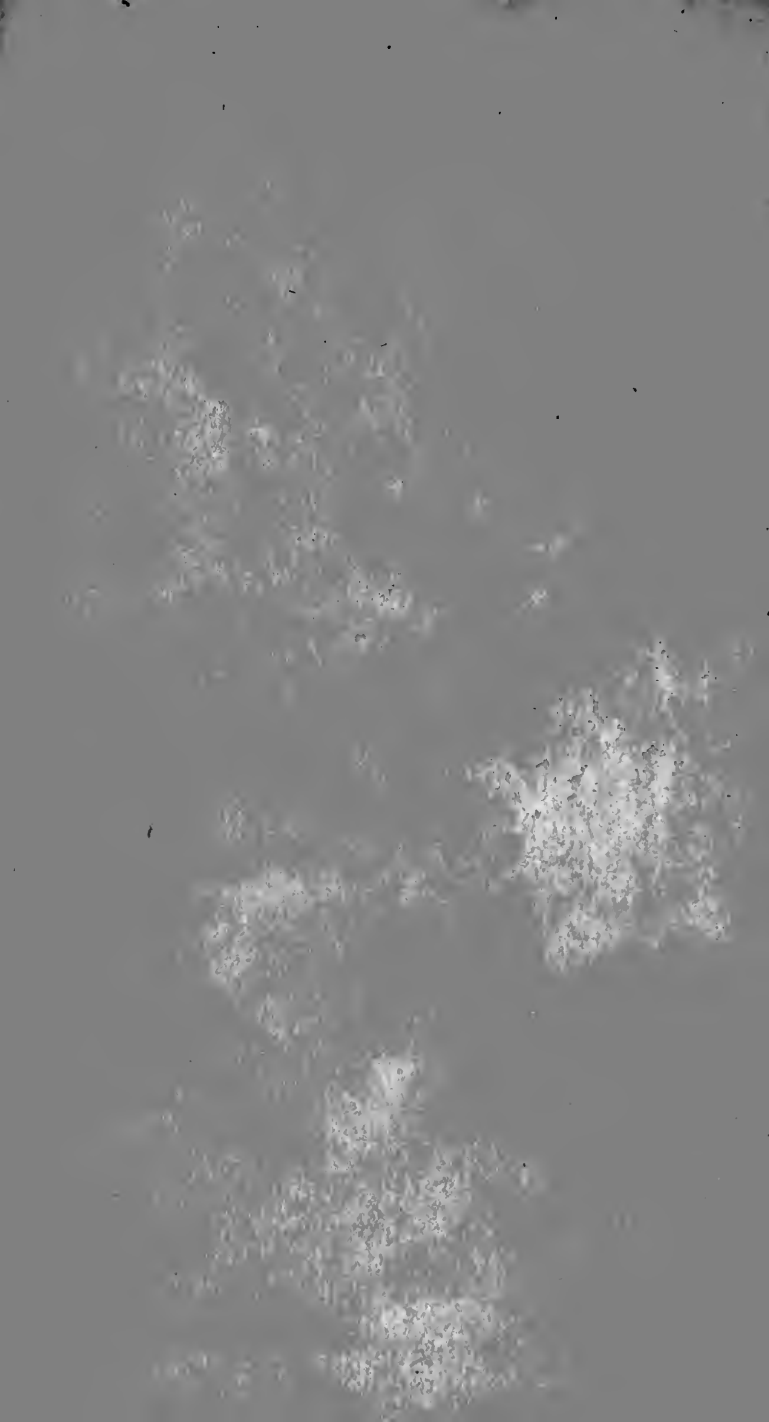


SHELF N^o.
ADAMS
264.11









William

1772



William & John Adams

TRAITE
DES
BONNES
OEUVRES
EN
GENERAL.

Par JEAN LA PLACETE, *Pasteur*
de l'Eglise Françoise de Copenhague.



A AMSTERDAM,
Chez DANIEL PAIN, Marchand
Libraire sur le Voorburgwal,
proche du Stilsteege.

M. DCC.

ADAMS 264.11



T A B L E

D E S

C H A P I T R E S

*Contenus dans le Traité des bonnes œuvres
en general.*

Chapitre I. **I**ldée generale des bonnes œu-
vres. pag. 1

II. *Quelles sont les œuvres dont on a dessein
de parler, & quelle est la bonté qu'on
leur attribüe. Conditions necessaires
pour cet effet.* 8

III. *Premiere condition. Une action pour être
bonne doit être conforme à la Loi de
Dieu.* 16

IV. *Qu'il faut qu'une action soit commandée
de Dieu pour être bonne.* 24

V. *Qu'il ne suffit pas qu'une action soit per-
mise, ou commandée, si on ne sait
avec certitude qu'elle l'est.* 30

VI. *Seconde condition necessaire à une bonne
œuvre. Elle doit être volontaire.* 36

VII. *Troisième condition. L'action ne doit
rien avoir, qui ne convienne aux*

T A B L E

- circonstances qui l'accompagnent.* 46
- VIII. *Quatrième condition. Une bonne action doit avoir une bonne fin.* 55
- IX. *Cinquième condition. L'amour de Dieu doit être le principe de nos bonnes œuvres.* 65
- X. *Que l'amour de Dieu, qui doit être le principe de nos bonnes œuvres est un amour désintéressé.* 80
- XI. *Que cet amour de Dieu, qui doit être le principe de nos bonnes œuvres, est un amour dominant, & qui préfère Dieu à toutes choses.* 89
- XII. *Sixième condition. Une bonne œuvre doit être faite avec foi.* 96
- XIII. *Septième condition nécessaire pour faire de bonnes œuvres. Les faire sans répugnance.* 107
- XIV. *Que lors qu'on a fait une bonne œuvre il ne faut pas regretter le bien temporel qu'elle a fait perdre.* 117
- XV. *Huitième condition. Nos bonnes œuvres doivent être accompagnées de tous les sentimens d'une profonde humilité.* 128
- XVI. *Que nos bonnes œuvres sont les effets & les productions de la grace.* 135
- XVII. *Que les enfans de Dieu font des œuvres qui sont véritablement bonnes.* 144
- XVIII. *Que les œuvres des enfans de Dieu ne sont bonnes qu'imparfaitement.* 152
- XIX. *Comment il se peut que nos actions étant imparfaites elles soient véritablement*

DES CHAPITRES.

- ment bonnes.* 159
- XX *D'où vient que nos bonnes œuvres sont imparfaites.* 169
- XXI. *Si les bonnes œuvres sont nécessaires. Qu'elles le sont au moins de cette espèce de nécessité, qu'on appelle communément de precepte.* 175
- XXII. *Que les bonnes œuvres sont nécessaires en ce sens, qu'il est impossible d'être sauvé, si on n'en fait aucune.* 189
- XXIII. *De quelle nature est la nécessité des bonnes œuvres. Si c'est une nécessité de moyen.* 194
- XXIV. *Où l'on répond à quelques questions touchant la nécessité des bonnes œuvres.* 200
- XXV. *Si nos bonnes œuvres sont méritoires. Reflexions sur le sentiment de quelques Docteurs de la Communion Romaine sur ce sujet.* 210
- XXVI. *Qu'il n'y a point d'égalité entre la bonté de nos œuvres & la récompense que Dieu nous promet.* 221
- XXVII *Si le droit que les bonnes œuvres nous donnent sur la vie éternelle est un droit qui tire son origine de la justice.* 231
- XXVIII. *Où l'on répond aux objections.* 243
- XXIX. *Si nos bonnes œuvres satisfont à la justice de Dieu pour la peine temporelle due à nos pechez.* 255
- XXX. *Diverses preuves, qui font voir que nos*

T A B L E.

	<i>nos bonnes œuvres ne sont pas satisfaites.</i>	261
XXXI.	<i>Si les bonnes œuvres nous justifient.</i>	271
XXXII.	<i>Réflexions sur ce que S. Jaques dit sur ce sujet.</i>	282
XXXIII.	<i>Veritables effets des bonnes œuvres</i>	295
XXXIV.	<i>Que rien n'est plus juste que de s'appliquer à la pratique des bonnes œuvres.</i>	305
XXXV.	<i>Ce que c'est qu'on doit faire pour remplir le devoir marqué dans le chapitre précédent.</i>	321





TRAITE
DES
BONNES
OEUVRES
EN GENERAL.

CHAPITRE I.

Idee generale des bonnes œuvres.



Es bonnes œuvres doivent faire la principale, ou pour mieux dire l'unique, & la perpetuelle occupation de l'enfant de Dieu sur la terre. Ce font les fruits que cet arbre mystique
A doit

doit porter en toute faifon. On peut dire que nous ne fommes dans le monde que pour cela feul, & que dés que nous ceffons de nous y appliquer, nous fommes du nombre de ces miferables, dont le Prophète dit * *qu'ils ont été rendus inutiles.* Témoin ce que Jéfus-Chrift fait dire dans la parabole (a) au pere de famille, fur le fujet du figuier, *Coupés le, car à quoi bon occuperait-il la terre?* Et témoin encore ce que dit S. Paul (b), *que nous fommes l'ouvrage de Dieu, créés en Jéfus-Chrift pour les bonnes œuvres, que Dieu a préparées, afin que nous marchions en elles.*

Mais c'est peu de chofe de dire, que les bonnes œuvres font la fin à laquelle, non feulement l'homme naturel, mais encore le Chrétien; & l'enfant de Dieu, eft destiné. Elles font encore la fin, je dis la fin prochaine & immédiate, de tout ce que Dieu a fait pour nous, foit dans le
temps,

* Rom. III. 12.

(a) Luc. XIII. 6.

(b) Eph. II. 10.

temps, soit dans l'éternité. Pourquoi nous a-t-il élus, & prédestinés par ses decrets éternels? C'est afin que nous nous appliquions à la pratique des bonnes œuvres. *Il nous a élus en lui*, dit S. Paul, (a) *avant la fondation du monde, afin que nous fussions saints, & irrépréhensibles devant lui en charité.* Et S. Pierre assure (b) *que nous sommes élus selon la Providence de Dieu en sanctification d'esprit à obéissance.* Pourquoi nous a-t-il donné son saint Fils? Pourquoi l'a-t-il envoyé sur la terre? C'est, dit S. Pierre, (c) *pour retirer chacun de nous de ses méchancetés.* C'est, dit Zacharie, (d), *pour adresser nos piés au chemin de paix.* Pourquoi ce grand Sauveur est-il mort? C'est dit S. Pierre (e) *afin qu'étant morts au péché, nous vivions à la justice.* Il s'est donné soi-même pour nous, dit S. Paul (f), *afin qu'il nous rachetât de toute iniquité, & nous purifiât pour lui être un peuple particulièrement attaché, & adonné aux bonnes œuvres.*

A 2

D'ail-

(a) Eph. I. 4.

(b) I. Pier. I. 2.

(c) Act. III. 26.

(d) Luc. I. 79.

(e) Pier. II. 24.

(f) Tit. II. 14.

D'ailleurs, nos bonnes œuvres font des effets admirables. Elles glorifient Dieu. *Faites luire*, disoit Jesus-Christ en ce sens (a) *faites luire vos bonnes œuvres devant les hommes, afin que les hommes voyant vos bonnes œuvres glorifient votre Pere qui est dans les Cieux.* Elles édifient nos prochains. Ayez, dit S. Pierre (b) *vôtre conversation honnête envers les Gentils, afin qu'au lieu qu'ils médissent de vous comme de malfaiteurs, ils glorifient Dieu au jour de la visitation pour vos bonnes œuvres qu'ils auront vues.* Elles nous procurent toutes les bénédictions de Dieu, tous les effets de son amour & de sa bonté, soit pendant la vie, soit après la mort, ce qui fait que l'Écriture nous les représente en divers endroits comme un grain mystique que nous semons, & qui produit dans la suite une moisson abondante. *Ce que l'homme aura semé,* dit S. Paul (c), *il le moissonnera aussi. Car celui qui sème à sa chair, moissonnera de la chair la corruption, mais celui*
qui

(a) Matt. V. 16. (b) I. Pier. II. 12.

(c) Gal. VI. 7. 8.

qui sème à l'esprit, moissonnera de l'esprit la vie éternelle. Elles avancent l'ouvrage de nôtre sanctification, & ajoutent de nouveaux traits à l'image de Dieu, que son Esprit a tracée dans nôtre cœur, ou du moins les rendent plus vifs & plus lumineux, ce qui fait dire à S. Pierre (a), qu'elles affermissent nôtre vocation, & nôtre élection.

En un mot, elles sont si utiles & si excellentes que l'Écriture, nous les représente comme un thésor qu'on s'amasse, & que Dieu s'oblige de nous garder avec soin. Témoin ce que S. Paul dit à Timothée (b) sur le sujet des riches d'Ephese. *Qu'ils fassent du bien. Qu'ils soient riches en bonnes œuvres, qu'ils soient faciles à distribuer, communicatifs, se faisant un thésor d'un bon fondement pour l'avenir, afin qu'ils appréhendent la vie éternelle. Et avant lui Jésus Christ même (c). Ne vous amassez point de thésor en la terre, où la tigne & la rouille gâtent tout, & où*

A 3

les

(a) II. Pier. I. 10. (b) I. Tim. VI. 18. 19.

(c) Matt. VI. 19. 20.

les larrons percent & dérobent. Mais amassés vous des thrésors au ciel, où la tigne & la rouille ne gâtent rien, & où les larrons ne percent, ni ne dérobent. Admirable thrésor qui nous reste après même que nous avons tout perdu, & qui nous accompagne même après la mort! témoin ce que le S. Esprit dit dans l'Apocalypse (a). Bienheureux sont dès maintenant les morts qui meurent au Seigneur. Oiii pour certain, dit l'Esprit, car ils se reposent de leurs travaux, & leurs œuvres les suivent.

Ces œuvres sont d'ailleurs si nécessaires, que si nous les négligeons, il est impossible que nous ayons aucune part à ce grand salut, que Jesus-Christ nous offre dans son Evangile, & que nous évitions les supplices de l'éternité. *Tout arbre, dit S. Jean Baptiste en ce sens, (b) tout arbre qui ne porte point de fruit s'en va être coupé, & jetté au feu.*

On peut voir par là combien il importe

(a) Apoc, XIV. 13.

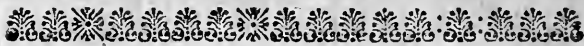
(b) Matt, III. 10.

porte d'être bien instruit sur un tel sujet. Car enfin qu'est-ce qui nous peut être plus nécessaire, que de ne rien ignorer de ce qui concerne ce qui fait l'un des plus saints & des plus indispensables de nos devoirs, l'un des moyens les plus efficaces dont Dieu se sert pour produire l'ouvrage de nôtre salut?

Il est même d'autant plus nécessaire de s'y appliquer, que cette matiere a ses difficultez, sur lesquelles il ne peut-être qu'utile de s'éclaircir. Il y a d'ailleurs bien des erreurs, & des erreurs grossieres & dangereuses, dont plusieurs sont prevenus sur ce sujet, & dont il importe de les defabuser. Ainsi il n'y aura point de mal à s'appliquer avec quelque soin à donner du jour à une matiere si belle, & si importante.

Mais avant que de l'entreprendre il sera bon de dire en un mot ce qu'on entend par ces bonnes œuvres, dont on a dessein de parler, & d'expliquer un peu les deux termes, dont on se

8 T R A I T E ' D E S
fert pour les designer. C'est ce qu'on
va faire en peu de mots dans le cha-
pitre suivant.



C H A P I T R E II.

*Qu'elles sont ces œuvres dont on a dessein
de parler, & quelle est la bonté qu'on
leur attribue. Conditions nécessaires pour
cet effet.*

J'Entends premièrement par les
œuvres toute sorte d'actions, in-
ternes, ou externes, visibles, ou
invisibles. Ainsi je prends cette ex-
pression dans un sens bien plus éten-
du que celui auquel on l'entend or-
dinairement, lorsqu'on distingue les
œuvres des paroles & des pensées.
J'entends en general tout ce que nous
faisons, soit interieurement, & en
nous mêmes, soit exterieurement, &
sensiblement. Je n'exclus pas même
de la signification de ce terme un
simple refus d'agir, parce qu'en effet
ce refus est quelquefois une œuvre

ex-

excellente, & un acte de la volonté, qui ne laisse pas d'être positif en lui-même, quoi qu'il se termine à quelque chose de négatif.

Mais quoi que je prenne ce mot dans cette signification étendue, je n'ai pourtant pas dessein de parler de toute sorte d'actions sans exception. Car pour ne rien dire des actions purement physiques & naturelles, je ne dois pas même traiter de toutes les actions morales. Il y en a de trois ordres, de bonnes, de mauvaises & d'indifferentes. Cependant mon dessein n'est pas de parler présentement, ni des indifferentes, ni des mauvaises. Je me propose de m'attacher uniquement aux bonnes, me réservant de parler des autres dans un autre ouvrage.

Il est bon même de savoir plus distinctement en quoi c'est que consiste cette bonté, qui fait cette espèce d'œuvres, qu'on appelle bonnes. Personne n'ignore qu'il y a trois diverses espèces de bien, l'honnête, l'utile, & l'agréable. Mais on com-

prend aussi en même temps que la bonté d'une action ne consiste ni en ce qu'elle est utile, ni en ce qu'elle est agreable. Si cette action est simplement utile ou agreable, sans être honnête, on ne dira jamais que c'est une bonne action. On ne designe par là que les autres qui ont cette bonté particuliere qu'on nomme *morale*, qui est la matiere de l'approbation & de la louiange, & qui est distincte de celle qu'on nomme *physique* ou *meta-physique*.

Cette bonté morale, au moins telle qu'elle est dans nos actions, tire son origine de deux choses, l'une que nous sommes libres, l'autre que nôtre liberté n'est pas infinie. Si nous n'avions point du tout de liberté, nos actions ne seroient ni bonnes, ni mauvaises, d'où vient que celles des bestes n'ont ni l'une, ni l'autre de ces qualités. Elles le seroient aussi peu si nôtre liberté étoit si vaste, & si étendue, qu'il nous fût permis de faire absolument, & sans exception, ce qu'il nous plairoit. Mais comme
d'un

d'un côté nous avons quelque liberté, & que de l'autre cette liberté est assés bornée, cela fait que nous pouvons agir bien & mal, parce que nous pouvons, ou nous contenir dans ces bornes, qui nous sont prescrites, ou les franchir.

On comprendra ceci plus distinctement si l'on considère qu'il y a une double liberté, l'une qu'on nomme *de fait*, & l'autre *de droit*. La liberté de fait consiste à avoir les forces physiques & naturelles, qui sont nécessaires pour faire une action. La liberté de droit consiste à pouvoir faire cette action innocemment, & sans crime. Chacun par exemple a assez de force pour tuer un de ses prochains au cas que l'envie l'en prenne, mais il n'y a presque personne à qui cela soit permis. Chacun a donc à cet égard la liberté de fait, & non pas celle de droit.

Lors qu'on fait un bon usage de la première, & qu'on se renferme dans les bornes de la seconde, nos actions sont bonnes, comme au contraire el-

les font mauvaises, lors qu'on passe ces bornes, & qu'on fait ce qu'il n'étoit pas permis de faire, ou qu'on néglige ce qu'il falloit pratiquer.

En un mot, comme nous ne sommes pas de nous mêmes, nous ne sommes pas les maîtres de nos actions. Nous avons pour supérieur & pour maître ce même Dieu qui nous a créés, & nous a faits être ce que nous sommes. Il a par là même le droit de nous commander & de nous défendre tout ce qu'il lui plaît. Il a usé de ce droit. Il nous a donné une loi pour servir de regle à nos actions. Si nous nous écartons de cette regle, nous péchons. Si nous nous y conformons, nos actions sont bonnes, & telles qu'elles doivent être.

Il faut ajouter encore que quand on parle d'une bonne action, cette façon de parler designe deux choses tres différentes, selon les divers sujets auxquels on l'applique. S'il est question de tout un genre, ou de toute une espece d'actions, & qu'on en dise qu'elles sont bonnes, on veut
dire

dire simplement qu'elles sont commandées de Dieu. Mais si on parle d'une action singuliere & individuelle, & qu'on dise qu'elle est bonne, on dit quelque chose de plus. On dit non seulement que cette action a été commandée de Dieu, mais encore qu'elle a été faite en la maniere en laquelle Dieu veut qu'on la fasse.

Par exemple, si on dit que la prière, ou que l'aumône, est une bonne œuvre, on veut dire simplement que Dieu nous a commandé de l'invoquer, & d'assister nos prochains. Mais si on dit que la prière du bon larron, ou celle de S. Etienne, & les aumônes de Corneille & de Tabitha, étoient de bonnes actions, on veut dire que ces prières & ces aumônes avoient toutes les qualités nécessaires pour être agréables à Dieu.

Il peut arriver fort facilement qu'une action bonne en son genre soit mauvaise en ce qu'elle a de singulier & d'individuel. Telles étoient, par exemple, les prières & les aumônes des Pharisiens, dont Jesus-Christ

par-

parle au chapitre VI. de S. Matthieu. Elles étoient bonnes en leur genre, mais tres mauvaises en ce qu'elles avoient de singulier & d'individuel, parce qu'ils les faisoient mal, ne les faisant que par vanité. Mais quoi qu'une action bonne en son genre, puisse être mauvaise, en ce qu'elle a de singulier, il ne s'ensuit pas qu'une action singuliere puisse être bonne, si elle est mauvaise en son genre. La raison en est qu'une des conditions les plus essentielles pour faire une action bonne dans l'individu; c'est qu'elle soit bonne en son genre.

La bonté individuelle d'une action resulte de l'union & de l'assemblage de toutes les conditions nécessaires à la production de cet effet. Il ne suffit pas en effet qu'une ou deux de ces conditions s'y trouvent. Il faut qu'il n'y en manque pas une, suivant la maxime constante des Theologiens, *Bonum ex integrâ causâ, malum ex quovis defectu.*

Il y a au reste deux sortes de conditions nécessaires à une bonne œuvre.

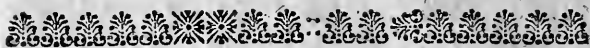
vre. Les unes sont necessaires à toutes les œuvres, quelles qu'elles soient, & de quelque nature qu'elles puissent être. Les autres sont particulieres aux œuvres d'un certain ordre, & d'une espece particuliere.

Je mets au premier rang les suivantes. Afin qu'une action soit bonne, il faut qu'elle soit commandée de Dieu, il faut qu'elle soit faite volontairement, qu'elle ait une bonne fin, qu'elle soit faite avec foi, avec charité &c.

Les conditions du second ordre sont en tres grand nombre, chaque espece particuliere de bonnes œuvres ayant ses conditions particulieres. Autres par exemple sont celles de la priere, autres celles de l'aumône, & ainsi du reste.

Mon dessein n'est pas de parler maintenant des conditions particulieres. Cela me meneroit extrêmement loin, & d'ailleurs tout cela n'est pas de mon sujet. Je me contenterai de parler de celles, qui sont communes à toutes, parce qu'en effet le sujet de
ce

16 T R A I T E ' D E S
ce Traité n'est autre chose que les bon-
nes œuvres en général.



C H A P I T R E I I I .

*Premiere condition. Une action pour être
bonne doit être conforme à la loi
de Dieu.*

LA première condition nécessaire pour faire une bonne action, c'est qu'elle soit conforme à la loi de Dieu. Ceci même suffit pour faire que cette action soit bonne en son genre. Mais afin qu'elle le soit absolument il faut quelque chose de plus, comme on le verra dans la suite.

Cette conformité emporte deux choses. L'une que Dieu n'ait pas défendu cette action; l'autre qu'il l'ait commandée. La première est d'une nécessité absolüe. Si ceci seul manque, tout le reste ne sert de rien, n'é-

n'étant jamais permis de faire le mal, tel qu'est toujours ce que Dieu défend, non pas même lors que ce mal peut procurer quelque bien. Je fais que ceci est directement opposé aux sentimens du vulgaire, qui s'imagine qu'une bonne intention peut rendre, non seulement innocentes, mais louables & vertueuses, les actions les plus criminelles. Mais je fais aussi que rien n'est plus faux que cette imagination, comme il me seroit aisé de le démontrer, si je ne l'avois déjà fait dans mon discours de l'Intention, qu'on peut voir dans la première partie de mes Essais de Morale. C'est ce qui m'empêche de m'y arrêter. Je tâcherai seulement de lever deux difficultés, que je n'ai pas touchées dans cet endroit-là.

Il semble en premier lieu que Jesus Christ décide formellement le contraire, & par son exemple, & par sa doctrine. Dieu avoit expressément défendu de faire aucun travail le jour du Sabbat. Cepen-

Cependant S. Matthieu rapporte au chapitre XII. de son Evangile que les Apôtres pressés de la faim, avoient pour la soulager cueilli quelques épis, & les avoient froissés, nonobstant la solemnité de cette journée. Jesus Christ lui même avoit en ce même jour guéri miraculeusement un homme qui avoit une main sèche. Les Pharisiens condamnerent sans hésiter ces deux actions, & soutinrent que c'étoient autant de profanations du jour du repos. Mais Jesus Christ leur fit voir manifestement le contraire. Il leur allega l'exemple de David, & de ceux de sa suite, qui bien que Laïques, mangerent des pains de proposition, dont la loi ne permettoit l'usage qu'aux seuls Sacrificateurs. Il leur allega ces paroles de Dieu rapportées par le Prophète Ozée, *Je veux misericorde, & non point sacrifice*, qui prouvent invinciblement que la charité autorise à faire de certaines choses que Dieu a défendues. Il leur représenta qu'il n'y avoit personne, qui trouvant une bre-

bis

bis tombée dans une fosse se fit un scrupule de la relever le jour du Sabbat. D'où il conclut que tant son action, que celle de ses Disciples, étoit innocente.

Il semble qu'on peut conclure de là qu'une bonne intention, & en particulier celle de faire du bien au prochain, donne le droit de faire ce que Dieu a défendu. Il ne faut pas en effet s'imaginer de pouvoir éluder la difficulté en disant que la Loi du Sabbat étoit une loi positive. Car pour ne pas m'engager maintenant dans cette discussion, qui me meneroit un peu loin, il me suffit de savoir que jusqu'à ce qu'une loi positive soit abrogée, elle oblige de même que les naturelles, & qu'on ne fauroit même la violer sans pécher contre la loi naturelle, qui veut qu'en toute sorte d'occasions la creature obeisse à son Createur.

Pour lever absolument la difficulté je dis qu'il y a bien de la différence entre faire à bonne intention une chose que la loi condamne dans le

cas

cas même où se trouve celui qui agit, & faire une chose que la loi condamne en de certains cas, mais qu'elle ne condamne pas dans le cas particulier où l'on se trouve. Le premier n'est jamais permis, mais le second l'est toujours.

Il y a des loix qui obligent en toute sorte de cas. Telles sont celles qui condamnent les actions mauvaises de leur nature, le mensonge, le parjure, la calomnie, l'incrédulité, la haine de Dieu &c. Il y en a d'autres qui n'obligent qu'en de certains cas. Telles sont en general toutes les loix positives, pas une desquelles n'oblige lors qu'elles se trouvent opposées aux loix naturelles.

C'est ce qui avoit lieu dans les exemples marqués dans l'objection. L'obligation où l'on est de conserver sa propre vie, & de faire du bien au prochain vient de la Loi naturelle. Celle du Sabbat, qui sembloit le défendre, & qui défendoit peut-être de faire les mêmes choses en d'autres cas, étoit une loi positive. Elle
n'obli-

n'obligeoit donc pas en ce cas-là, & ni Jesus Christ, ni ses Apôtres, ne la violoient pas, à parler proprement & exactement.

Sur ce fondement on permet aux Medecins de manquer aux exercices de pieté, pour assister des malades, qu'ils ne pourroient negliger sans les exposer au danger de perdre la vie.

Je crains que ce que je viens de dire paroisse à plusieurs, non seulement faux, mais tres dangereux. J'ai dit que les loix positives n'obligent point dans les cas où l'on ne peut les observer sans perdre la vie. On dira que les anciens Juifs en jugerent tout autrement, lors qu'ils aimerent mieux se laisser massacrer par les ordres du Roi Antiochus, que de manger des viandes, dont la loi ceremonielle condamnoit l'usage. On dira que les Martyrs étoient aussi bien éloignez de mon sentiment, lors qu'ils aimoient mieux s'exposer aux plus horribles tourmens, que de jeter deux grains d'encens sur un foyer auprès d'une idole.

Mais

Mais il est aisé de répondre que manger des viandes, que la loi cérémonielle avoit deffenduës, & jeter quelques grains d'encens dans le feu, sont à la verité deux actions indifférentes de leur nature, mais qu'à les considérer dans les circonstances particulières, où ces Martyrs se trouvoient, c'étoient deux actions directement opposées à la loi Morale : C'étoient autant de defaveus de la verité. C'étoient d'ailleurs des actions tres propres à scandaliser le prochain. Ainsi les faire ç'auroit été violer, non quelques loix positives, mais les plus saintes, & les plus indispensables des loix naturelles.

Il faut donc entendre ce que j'ai dit, que les loix positives n'obligent point, lors qu'on ne peut les observer sans perdre la vie, il faut, dis-je, l'entendre en ce sens, & avec cette exception, *à moins qu'en les violant, on ne viole aussi quelque loi naturelle*, ce qui peut arriver fort facilement.

Cela suffira sur le sujet de la première difficulté. La seconde est un peu
moins

moins embarrassante. On dira peut-être que si une action contraire à la loi de Dieu ne peut jamais être bonne, il faudra condamner celle d'un enfant né d'adultère; mais qui ignore invinciblement la honte de sa naissance, & qui voyant celui qu'il prend pour son père maltraité par celui qui l'est véritablement, prendroit le parti du premier contre le second. Il violeroit le cinquième commandement. Mais comme il le violeroit sans le savoir, non seulement il ne seroit pas coupable, mais toute la terre approuveroit son action.

Je répons que l'action de cet enfant est bonne en effet, mais qu'elle n'est point du tout contraire à la loi. La loi n'ordonne pas d'honorer le véritable pere. Si cela étoit il y auroit des cas où elle ordonneroit l'impossible. Elle ordonne seulement d'honorer celui qu'on regarde comme son pere, & qu'on a raison de regarder comme tel. Ainsi l'enfant dont il s'agit ne violant pas cette loi, son action est bonne, & la difficulté ne subsiste plus. En

En un mot, il faut que l'erreur qui fait agir contre la lettre de la loi soit une erreur innocente, & vienne d'une ignorance invincible & involontaire. S'il en est autrement, la meilleure intention du monde n'empêchera pas que ce qu'on fait ne soit un peché. Témoin l'action de ceux dont Jesus Christ dit qu'ils croiroient rendre service à Dieu en faisant mourir ses Apôtres. Leur intention étoit bonne. Mais comme leur erreur étoit volontaire, leur action étoit tres mauvaife.



C H A P I T R E I V.

Qu'il faut qu'une action soit commandée de Dieu pour être bonne.

CE que je viens de dire fait voir qu'afin qu'une action soit bonne, il faut qu'elle n'ait rien de contraire à la loi de Dieu. Mais ce n'est pas tout. Il faut qu'elle y soit conforme, & que Dieu l'ait commandée,
ou

ou *directement*, ou *indirectement*. Cette distinction est importante, & refout diverses difficultés. Ainsi il est bon de l'éclaircir.

On dit que Dieu commande *directement* une action, lors qu'il la commande en elle même. C'est ainsi qu'il nous commande de l'invoquer, de l'aimer, de lui obeir, de donner l'aumône &c. Mais il commande *indirectement* tout ce qui est nécessaire pour faire ce qu'il commande *directement*. Ainsi si je ne puis sans m'incommoder, & sans me priver d'un plaisir innocent, assister un povre qui en a besoin, je dois me priver de ce plaisir, & Dieu me le commande *indirectement* en m'ordonnant d'assister ce povre. Je n'en donne point d'autre exemple. Chacun peut en imaginer une infinité.

Afin qu'une action soit bonne, il suffit qu'elle soit commandée *indirectement*, & par consequent qu'elle soit nécessaire pour en faire une que Dieu nous ait commandée. Il ne faut pas même que cette nécessité soit ab-

B solué.

soluë. Il suffit que pour observer le commandement il faille nécessairement faire, ou l'action indifferente, dont nous parlons, ou quelque autre chose de semblable. Par exemple, un povre a un besoin pressant d'un habit. J'en ai deux, de l'un desquels je puis me passer. Je puis le lui donner. Mais je puis aussi le retenir, en lui donnant de l'argent pour en acheter un autre. Par conséquent ni l'un, ni l'autre n'est nécessaire absolument, & déterminément: Mais l'un ou l'autre l'est indéterminément. Cela suffit pour faire que quel que ce soit de ces deux partis que je prenne, je fasse une bonne action.

Cela posé de la sorte, je dis qu'une action ne sauroit être bonne, si elle n'est commandée en quelqu'une de ces manières. Il faut bien que cela soit, puis que Dieu lui-même rejette ces cultes abominables des anciens idolâtres, qui immoloient leurs enfans au faux Dieu Moloch, il les rejette, dis-je, par cette seule raison qu'il ne les avoit pas prescrits. *Ils ont*, dit-il.

(a), élevé

(a), élevé les hauts lieux de Tophet, pour brûler au feu leurs fils & leurs filles, ce que je ne leur ai point commandé, & à quoi je n'ai jamais pensé. Quelle seroit cette conséquence, si une action pouvoit être bonne sans avoir été commandée?

Aussi Dieu nous deffend expressement dans sa loi, & de rien retrancher de ce qu'il ordonne, & d'y rien ajoûter. *Vous n'ajouterez rien à la parole que je vous commande, & n'en diminuerez rien* Deut. IV. 2. & XII. 32.

Sur ce fondement Jesus Christ condamne les observations que les Juifs avoient ajoûtées à la loi de Dieu, & que leurs Docteurs recommandoient comme autant de Traditions venuës de Moïse, & par conséquent de Dieu même. En effet, S. Marc nous apprend que les Pharisiens s'étant plaints à ce grand Sauveur, de ce que ses Disciples n'observoient point les Traditions des Anciens, & particulièrement celle de laver leurs mains, il leur répondit, *Certainement Esaïe a bien prophétisé de vous, hypocrites, comme il est*

B 2

écrit,

(a) Jer. VII. 31.

écrit, *Ce peuple-ci m'honore de ses levres, mais leur cœur est bien fort éloigné de moi.*

Mais en vain m'honorent-ils, enseignant des doctrines, qui ne sont que des commandemens des hommes. Marc VII. 6. 7.

S. Paul de même rejette les devotions volontaires introduites par les faux Docteurs de son temps, disant aux Coloffiens, *Que nul ne vous maîtrise à son plaisir par humilité d'esprit, & service des Anges, s'ingerant dans les choses qu'il n'a point veües, étant témérairement enflé du sens de sa chair. Si donc vous êtes morts avec Jesus Christ, quant aux rudimens du monde, pourquoi vous charge-t-on d'ordonnances, comme si vous viviez au monde, savoir, ne mange, ne goute, ne touche point? qui sont toutes choses périssables par l'usage, étant établies suivant les commandemens & les doctrines des hommes; lesquelles ont toutesfois quelque apparence de sagesse, en devotion volontaire, & humilité d'esprit, & en ce qu'elles n'épargnent nullement le corps, & n'ont aucun égard au rassasiment de la chair.. Col. II. 18. 20. 21. 22. 23.*

On peut voir par là l'état qu'on doit faire

faire de la plûpart des devotions qu'on pratique dans la communion Romaine, telles que font les disciplines, les pelerinages, la distinction des viandes, l'usage des scapulaires, & les autres pratiques semblables. Je ne dirai pas maintenant qu'elles font contraires, pour la plûpart, à la loi de Dieu. Comme cette consideration n'est pas de ce lieu, je me contente de dire que Dieu ne nous les a jamais commandées, & qu'ainsi il peut dire sur leur sujet, *qui a requis cela de vos mains?* Ceci seul fuffit pour faire voir que toutes ces observations font absolument inutiles.

On dira, peut être, que je viens moi même de reconnoitre qu'afin qu'une action soit bonne, il fuffit que Dieu nous l'ait commandée *indirectement*. On ajoûtera que Dieu a commandé de cette maniere ces menuës devotions dont j'ai parlé, puis qu'il nous a commandé d'écouter l'Eglise, & d'obeir à nos Conducteurs, & que cette Eglise, & ces Conducteurs recommandent fortement ces choses.

Ce raisonnement seroit convaincant s'il étoit vrai que Dieu eût donné à l'Eglise le pouvoir de faire des loix distinctes des sieunes, & qui obligent la conscience hors des cas de mépris & de scandale. Dans cette supposition j'avouë qu'il faudroit pratiquer ces choses, & que le faire ce seroit faire de bonnes actions. Mais comme nous n'admettons point cette supposition, l'objection, qui n'a que ce fondement tombe d'elle même. On peut voir ce que j'ai dit sur ce sujet dans mon *Traité de la Conscience*, livre I. chapitre X.



C H A P I T R E V.

Qu'il ne suffit pas qu'une action soit permise, ou commandée, si on ne sait avec certitude qu'elle l'est.

CE que je viens de dire ne suffit pas, & n'épuise point tout ce qu'il y a d'indispensable dans cette première condition. Ce n'est pas assez

fez qu'une action soit conforme à la loi de Dieu en la maniere qu'on vient d'indiquer. Il faut encore qu'on sache qu'elle l'est, & qu'on en ait quelque certitude. Imaginons nous en effet que dans la verité de la chose l'action soit permise, ou même commandée de Dieu, mais qu'on se figure le contraire, & qu'on la regarde comme deffenduë. Si nonobstant ce faux jugement qu'on en fait, on ne laisse pas d'agir, on pèche, & on tombe dans une faute, qui en de certaines occasions n'est pas moindre que celle que l'on commet en faisant ce que Dieu a deffendu. C'est ce que je croi avoir prouvé dans mon *Traité de la Conscience*, liv. II. chap. VIII.

Mais pour éclaircir tout ceci un peu davantage, il faut remarquer qu'il peut arriver que l'esprit se trouve à cet égard en cinq differens états lors que l'on agit. On peut I. regarder l'action que l'on fait, comme criminelle, soit qu'elle soit telle en elle même, soit qu'elle soit innocente, ou même louable. II. On peut douter si

elle est bonne ou mauvaise, je parle d'un doute proprement dit, qui consiste à suspendre son jugement, & à s'abstenir de prononcer, soit parce qu'on ne voit point de raison, qui incline l'esprit à prendre, ni l'un, ni l'autre des deux partis, soit parce que les raisons des deux partis paroissent d'une égale force. III. On peut soupçonner que ce que l'on fait est criminel, & en avoir quelque crainte, quoiqu'on juge positivement le contraire. IV. On peut penser qu'il est innocent, & le penser d'un côté sans avoir de bonnes raisons de le croire, & de l'autre sans avoir aucun soupçon du contraire. V. On peut-être assuré que ce qu'on fait est innocent.

J'ai déjà dit que le premier est très certainement criminel, & je l'ai prouvé dans l'endroit que j'ai cité. J'ai fait voir dans ce même endroit que le second n'est pas innocent, & en effet agir dans le temps qu'on doute si l'action est bonne ou mauvaise, & qu'on regarde l'un & l'autre comme également possible, c'est faire voir qu'on
n'a

n'a ni amour pour Dieu, ni respect pour sa volonté, ni aucune sensibilité pour le grand intérêt de nôtre salut. Car enfin si on avoit aucun de ces sentimens, on ne s'exposeroit pas au danger terrible d'offenser Dieu, & de se perdre, comme on fait en agissant de la sorte.

Que diroit-on d'un homme, qui étant averti qu'une viande qu'on lui sert est empoisonnée, & n'ayant pas plus de raison de croire qu'elle ne l'est point, que de se persuader qu'elle l'est, ne laisseroit pas d'en manger? N'agiroit-il pas avec une brutalité digne d'une bête? on peut dire la même chose de celui qui agit avec un tel doute, & s'il y a quelque différence, elle consiste uniquement en ce que le danger auquel il s'expose en péchant, est incomparablement plus grand que celui qu'on court en mangeant d'une viande, qui peut être empoisonnée.

C'est pour cette raison que saint Paul parlant de ceux qui n'étant pas instruits de la liberté, où Jésus

Christ nous a mis à l'égard des viandes, dont la Loi de Moïse avoit défendu l'usage, craignoient de pécher s'ils en mangeoient, dit aux Romains, *Celui qui fait scrupule est condamné s'il en mange, car il n'en mangepoint par foi. Or tout ce qui n'est point de foi est un péché.* Rom. XIV. 23.

Le troisiéme est au fond ce qu'on appelle ordinairement des scrupules. J'ai dit dans mon Traité de la Conscience liv. II. chap. XIII. ce que je pense sur ce sujet, & rien ne m'oblige à y revenir.

Le quatriéme n'est pas sans difficulté. En effet, il y a, ce semble, de la dureté à condamner toutes les actions qu'on fait sans avoir de bonnes raisons pour s'asseurer qu'elles sont permises. Dans cette supposition combien peu en feront les simples, qui soient vraiment bonnes; eux dont les lumiéres sont si courtes, & les notions si confuses?

Mais aussi d'un autre côté si de méchantes raisons, sur lesquelles on se persuade qu'une action est bonne, peu-

peuvent faire qu'elle le soit, les péchés mêmes pourront être de bonnes actions. En effet un homme qui fait une bonne action, n'ayant que de méchantes raisons pour se persuader qu'elle l'est, n'agit pas plus prudemment qu'un autre, qui par de semblables raisons se persuade qu'une action, que je suppose mauvaise, est permise. Ainsi il est impossible que celle du second soit mauvaise, si celle du premier est bonne.

Je croi qu'on peut appliquer ici ce que j'ai dit ailleurs sur le sujet de la foi. Il y a bien de la différence entre avoir de bonnes raisons, qu'on ne peut pas, & n'en avoir que de mauvaises. Le premier n'empêche pas qu'une action ne soit bonne. Mais le second ne sauroit suffire. Si donc les simples ont de bonnes raisons, encore qu'ils n'en comprennent pas toute la force, leur action ne laissera pas d'être bonne. Mais elle ne sauroit l'être s'il n'ont que de méchantes raisons pour fonder le jugement qu'ils en font.

Le dernier n'a point de difficulté. On agit bien lors qu'on est bien seur que ce qu'on fait est commandé de Dieu. C'est de quoi on ne peut douter.



C H A P I T R E VI.

Seconde condition necessaire à une bonne œuvre. Elle doit être volontaire.

IL faut en deuxième lieu qu'une œuvre pour être bonne soit volontaire, & cette seconde condition n'est pas moins necessaire que la précédente. Qu'une œuvre en effet soit aussi excellente en son genre, & aussi fortement recommandée de la part de Dieu qu'on voudra. Si on ne la fait que par force, & si la volonté n'y a point de part, elle ne sauroit être bonne & agreable à Dieu.

Une action est volontaire lors qu'elle est, ou un acte immédiat de la volonté, & ou un effet, une suite d'un tel acte. En effet, il y a des actions
que

que la volonté produit immédiatement, & par elle même, sans l'intervention d'aucune faculté inférieure. Tels sont par exemple l'amour, la haine, le desir, la crainte. Il y en a d'autres qui outre le mouvement de la volonté demandent l'action de quelque autre faculté. Par exemple l'aumône, qui outre la volonté de donner emporte le don actuel, par lequel la main transporte ce que l'on donne, & le remet entre les mains de celui qui le reçoit.

Il suffit qu'une action soit volontaire en l'une, ou en l'autre de ces deux manieres, pour être bonne. Mais si elle est absolument involontaire, elle ne sauroit être, ni bonne, ni mauvaise. Or deux choses rendent les actions involontaires, la contrainte, & l'ignorance.

Par la contrainte on entend l'effet d'une violence étrangere, qui fait qu'on agit, à la verité, mais qu'on agit malgré soi, & contre son inclination. Mais il est bon de savoir qu'il y a une double contrainte. L'une est une contrain-

trainte pleine, parfaite, & entiere, qui consiste à faire des choses, auxquelles la volonté repugne positivement, absolument, & à tous égards. Telle est, par exemple, la contrainte d'un homme, à qui on tient la main, & qu'on force malgré lui à signer un contract qu'il deteste, & qu'il ne signeroit jamais si on ne l'y contraignoit. L'autre est une contrainte imparfaite, ou comme quelques-uns l'appellent, une demi-contrainte, qui emploie, non la force, mais les menaces, les coups, & les autres violences semblables, & s'en fert à porter les autres à faire ce qu'ils ne feroient point d'eux mêmes. C'est ainsi que les voleurs forcent les passans à leur donner leur argent.

La contrainte pleine & parfaite ruine de telle sorte la liberté, que les actions qu'elle porte à faire, n'ont, ni aucune bonté, ni aucune malice morale, & ne sont imputées, ni à vice, ni à vertu. Mais il n'en est pas de même de la contrainte imparfaite. Elle fait que les actions qu'elle

le

le porte à faire, quoi que commandées de Dieu, ne sont pas bonnes. Mais elle n'empêche pas que celles qu'il a deffenduës ne soient mauvaises.

Cette seconde verité est incontestable. Si elle ne l'étoit pas, on ne pourroit, ni blâmer, ni condamner ceux qui defavouent la verité parmi les supplices, & le martyre seroit l'action du monde la plus insensée. On pourroit s'en dispenser, & defavouer la verité, sans offenser Dieu, & cette action qui est si criminelle, seroit innocente, puis qu'elle ne seroit pas pleinement & parfaitement volontaire, & qu'on ne s'y porteroit que pour éviter les supplices, & les autres mauvais traitemens, dont on est menacé.

Mais quoi que cette contrainte imparfaite ne suffise pas pour rendre innocent ce qui est deffendu, elle suffit pour faire que ce qui est commandé ne soit pas louable. Elle ruine la bonté de l'action, quoi qu'elle n'en ôte pas la malice. Ceci est surprenant, mais

mais en effet rien n'est plus certain. Car enfin un homme qui ne fera une action que Dieu a commandée, que parce qu'on l'y force par des coups, & par des menaces, ne fera pas une bonne action, & personne ne croira qu'il en doive être loüé.

La raison est que, comme S. Augustin l'a fort judicieusement remarqué, c'est dans le cœur que la volonté de Dieu s'exécute. C'est ce cœur qu'il demande sur toutes choses, & c'est à ce cœur qu'il donne principalement ses loix. Or dans le cas proposé le cœur est opposé à la volonté de Dieu. Il hait ce bien même qu'on fait exterieurement. On souhaiteroit de ne le pas faire. Par consequent l'action ne peut être bonne.

Mais, dira-t-on, quelle est la raison de la différence? Et d'où vient qu'un certain degré de liberté, qui suffit pour faire un peché, ne suffit pas pour faire une bonne action? Je répons que cela vient de la vérité de la maxime que j'ai indiquée dans
le

le second chapitre de ce Traité. C'est qu'il y a cette grande différence entre le bien & le mal, qu'un seul défaut suffit pour faire le mal, au lieu que plusieurs perfections ne suffisent point pour faire le bien. La présence de la plûpart ne fait rien lors qu'il y en manque une seule.

Une action à demi forcée, soit commandée, soit deffenduë, est un composé de bons, & de mauvais mouvemens. Elle est donc mauvaise à tout prendre, parcé qu'elle a nécessairement quelque défaut essentiel. C'est ce qui paroîtra plus clairement par cet exemple.

Imaginons-nous deux hommes, l'un orthodoxe, l'autre hérétique, qu'on force tous deux par des coups, ou par des menaces, à abjurer leur Religion. Il y a trois choses dans l'action de l'un & de l'autre. Il y a premièrement l'action externe. C'est la souscription de l'abjuration. Il y a en deuxième lieu une volonté efficace de faire cette action externe, je veux dire

dire de figner ce qu'ils regardent comme faux. Il y a en troisiéme lieu une repugnance, qui naît d'un amour foible, j'en conviens, mais sincere, pour la verité, soit réelle, soit putative.

Cet acte d'amour pour ce qu'on regarde comme veritable, est bon sans doute. Mais comme la volonté efficace qui triomphe de cet amour, & qui est suivie de l'action externe, est tres criminelle dans l'un & dans l'autre, le composé qui resulte de l'action externe, & des mouvemens interieurs, est mauvais, & fait dans l'un & dans l'autre un véritable péché.

Je conclus de là qu'une action à demi contrainte peut fort facilement être mauvaise, puis qu'il y a toujours une volonté efficace, opposée à la volonté de Dieu. Mais elle ne sauroit être bonne, y ayant toujours un, ou même plusieurs deffauts essentiels, qui étouffent le peu de bien qu'il y peut avoir. Par conséquent il faut beaucoup plus de liberté pour faire

une

une bonne action, que pour un péché, & cette proposition, qui paroît d'abord un paradoxe incroyable, est une vérité solide & certaine.

Que si la crainte d'un mal, dont on est menacé par les hommes, empêche que l'action, qu'elle porte à faire, quoi que commandée de Dieu, ne soit bonne, comment peut-on douter que la crainte de la punition de Dieu ne fasse le même effet? Comment peut-on douter que ce ne soit fort inutilement qu'on fait le bien, lorsqu'on ne le fait que par l'apprehension de l'enfer? *Lors, dit S. Augustin, qu'on fait le bien, non par l'amour de la justice, mais par la crainte de la punition, on ne fait pas bien le bien même, & ce qu'on semble faire au dehors, ne se fait pas dans le cœur, puis qu'on aimeroit mieux ne le pas faire, si on le pouvoit impunément.*

On voit encore par là ce qui fait que la simple attrition n'est pas capable de convertir le pécheur, & de plaire véritablement à Dieu. En effet celui qui ne se repent d'avoir péché, que parce qu'il craint d'en être puni,

44 T R A I T E' D E S
puni, hait bien la punition, mais il ne
hait pas le peché. Il l'aime toujourns, &
le rechercherait toujourns, s'il le pou-
voit impunément. Et n'est-ce pas là
une tres mauvaise disposition?

J'ai dit en deuxiême lieu que l'igno-
rance rend les actions involontaires,
& la raison en est évidente. C'est que
la volonté n'a pour objet que le bien
ou le mal connu. Ainsi il est impossi-
ble de vouloir ce qu'on ne connoit
point. Par conséquent afin qu'une
action soit volontaire, comme elle
doit l'être pour être bonne, il faut
nécessairement qu'on la connoisse.
Cette connoissance même doit avoir
deux divers objets, ce qu'elle a de
bon & de louable, & ce qu'elle a de
contraire à nos intérêts temporels.

Car pour le premier, lors qu'on
fait une action bonne en elle même,
sans savoir qu'elle le soit, & la cro-
yant mauvaise, ou indifferente, on ne
fait pas une bonne action. On en fait
une mauvaise, ou indifferente, selon
l'opinion qu'on en a.

Il n'en est pas de même des actions
crimi-

criminelles en elles mêmes. Elles ne deviennent pas bonnes, encore qu'on les croie telles, à moins que l'erreur qui les fait prendre pour bonnes, ne soit innocente & involontaire. Car ceci posé elles peuvent devenir bonnes, comme on l'a veu dans l'un des chapitres précédens.

Pour le second, il arrive assez souvent qu'on fait par un bon principe des actions qu'on ne feroit pas si on savoit tout le danger auquel on s'expose en les faisant. Par exemple on prête une somme d'argent à un homme, de qui on espère de la retirer, ne sachant pas qu'il est insolvable. On perd cette somme, & cette perte qui augmenteroit considérablement le prix de l'action, si on l'avoit preveuë, n'est comptée pour rien lors qu'on ne la regarde pas comme possible.

Je conclus qu'afin qu'une action soit bonne il faut qu'on sache distinctement ce qu'on fait, & que voiant toutes les raisons, qui peuvent porter à la faire, & toutes celles qui peuvent en détour-

tourner, on méprise ces dernières, & on leur préfere les premières. C'est alors que l'action fera véritablement bonne. Elle le fera au moins à proportion que cette connoissance sera plus distincte, & plus étendue.



CHAPITRE VII.

Troisième condition. L'action ne doit rien avoir qui ne convienne aux circonstances qui l'accompagnent.

LA bonté d'une action ne dépend pas seulement de ce qu'elle est en elle même, & dans sa nature, mais encore des circonstances qui l'accompagnent. Ces circonstances font un tel effet, que ce qui est bon & louable dans de certaines conjonctures, est mauvais & criminel en d'autres. Ceci est tres ordinaire, & l'on en trouvera des exemples dans ce que je vai ajoûter.

On compte ordinairement jusqu'à sept

sept principales circonstances. La première comprend les qualités de celui qui agit. La seconde est la qualité, ou la quantité de l'objet. La troisième est le lieu. La quatrième les moyens qu'on emploie, & les secours qu'on a. La cinquième est la fin qu'on se propose. La sixième la manière en laquelle on agit, & la septième le temps.

Parmi ces sept circonstances il y en a une beaucoup plus importante que les autres, & qui a une influence particulière sur la bonté, ou la malice de l'action, savoir la fin qu'on se propose. Elle n'est pas d'ailleurs sans difficulté. C'est pourquoi nous la séparerons des autres, & renverrons au chapitre suivant ce que nous avons à dire sur son sujet. Dans celui-ci nous ne parlerons que des six autres.

La première est très importante. Pour bien juger d'une action il faut prendre garde aux qualitez de celui qui la fait, ou qui doit la faire. Car il est certain, non seulement que ce qui convient à l'un, ne convient pas
 tou-

toûjours à l'autre, mais encore que ce qui est bon & loüable en l'un, est souvent criminel dans l'autre. Cent choses sont permises à un Prince, qui ne le sont pas à un sujet. Il y en a d'autres qui conviennent assez à des sujets, & qu'on ne pardonneroit pas à des Princes. Autres sont les devoirs d'un maître, & autres ceux d'un serviteur. Un Pere n'est pas dans les mêmes engagements qu'un enfant, & ceux d'un enfant sont tout autres que ceux d'un Pere. L'âge, le sexe, la profession, le genre de vie, la pauvreté & les richesses, la bassesse & l'élevation, le pouvoir & l'impuissance, & le reste des qualitez semblables, mettent une difference considerable entre les devoirs des personnes en qui elles se trouvent, Ainsi cette circonstance est une de celles qui meritent le plus qu'on y ait égard.

Je dis la même chose de la seconde. Elle comprend les qualitez & la quantité de l'objet sur lequel on agit. Celle-ci fait encore le même effet.

Ce

Ce qui est innocent, ce qui est même bon & nécessaire par rapport à un certain objet, est criminel par rapport à un autre. Il est permis à un pere de châtier son enfant. Il est permis à un Magistrat de punir un de ses sujets, qui a failli. Mais il ne l'est pas à un enfant, ou à un sujet de punir son pere, ou son Juge. Un Juge fait fort bien en faisant mourir un criminel, & il feroit fort mal s'il faisoit souffrir le même supplice à un innocent.

La quantité est encore très considérable. L'aumône est quelquefois si petite, & si peu proportionnée à l'indigence du povre, que Dieu ne la compte pour rien. Quelquefois aussi elle est si grande, qu'elle est excessive, & fait paroître plutôt de la prodigalité que de la charité. Un Juge peut faire souffrir à un criminel un supplice, & trop doux, & trop rigoureux. Un larron pêche plus ou moins à proportion que ce qu'il dérobe est plus ou moins précieux, & plus ou moins nécessaire. Un hom-

me qui tue est plus coupable que celui qui se contente de battre, & ainsi du reste.

La troisième circonstance est celle du lieu. Cela seul change quelquefois la nature de l'action. Qui ne fait qu'il y en a de celles qui sont innocentes lors qu'on les fait en secret, & qui seroient tres mauvaises si on les faisoit en public? Combien aussi n'y en a-t-il pas, qui sont permises & necessaires dans un lieu profane, dans une maison, sur la ruë, ou à la campagne, & qui ne le seroient pas dans un temple?

Je dis la même chose de la quatrième circonstance, qui comprend les moyens dont on se sert pour faire ce que l'on fait. Ces moyens sont quelquefois innocens, & alors l'action est permise. Quelquefois aussi ils sont criminels, & alors l'action est mauvaise. Il y a une infinité de péchés qui ne viennent que de cela seul. Il est, par exemple, permis d'amasser du bien. Mais il ne l'est pas d'en amasser par la fraude, par la violence, par

l'in-

l'injustice. Il est permis de se faire une bonne reputation. Mais il ne l'est pas de n'en être redevable qu'à l'hypocrisie. Il est permis d'amener les errans à la connoissance de la verité, mais il ne l'est pas de les forcer à l'embrasser, & de les persecuter dans ce dessein. On pourroit produire une infinité d'exemples semblables. Mais comme chacun peut les trouver de soi-même, il n'est pas nécessaire de s'y arrêter.

Je passe la cinquième circonstance, qui est la fin, & je m'arrête à la sixième, qui est la manière. Elle diversifie fort souvent la qualité des actions. Il y en a de celles qui sont bonnes, lors qu'on les fait avec vehemence, & qui sont mauvaises lors qu'on les fait nonchalamment & languissamment, témoin la priere, & l'exercice du saint ministere. Il y en a plusieurs qui sont bonnes lors qu'on les fait avec discernement, & avec douceur & qui sont mauvaises lors qu'on les fait aigrement & étourdiement, par exemple, les reprehensions.

sions. D'autres qui sont louables lorsqu'on les fait de bon cœur, & avec plaisir, & qui ne sont comptées pour rien lorsqu'on les fait à regret & à contrecœur, comme l'aumône, & les autres secours qu'on donne à ceux qui en ont besoin. La manière en laquelle on se nourrit, on se loge, on s'habille, fait, ou la frugalité, la sobriété, & la modestie, ou le luxe & l'intemperance. La manière en laquelle on parle de soi, ou des autres, fait aussi des effets directement opposés.

Enfin la dernière circonstance est celle du temps. Elle mérite aussi bien que les autres qu'on y ait égard. En effet, tout ne convient pas à tout temps, & le Sage a remarqué que chaque chose a le sien. Ce qui est bon le jour, ne l'est pas la nuit. Ce qui est permis un jour sur semaine ne l'est pas un jour de Dimanche. D'ailleurs la durée de l'action peut en changer la nature. Il est permis, par exemple, d'employer une certaine quantité de temps à manger,

à s'habiller, à dormir à se reposer, à se divertir. Mais il ne s'ensuit pas de là qu'on ne pèche en consommant trop de temps à quelle que ce soit de ces choses. Il est certain même que cela seul fait une infinité de péchez.

N'y ayant donc aucune de ces circonstances qui ne puisse changer la nature de nos actions, & les rendre mauvaises, de bonnes qu'elles peuvent être d'elles mêmes, il est clair que nous n'en devons jamais faire aucune, sans prendre garde s'il n'y a rien dans la conjoncture particulière où nous nous trouvons, qui fasse cet effet à l'égard de l'action que nous allons faire, & que négliger ce soin c'est s'exposer au danger de pécher & d'offenser Dieu en faisant les choses mêmes qu'il a commandées.

On peut voir encore par-là combien il est difficile de juger de la bonté d'une action. En effet, pour ne s'y pas tromper il faudroit premièrement connoître toutes les circonstances qui l'accompagnent, & savoir ensuite ce

que chacune de ces circonstances contribuë à la rendre bonne ou mauvaife. Il faudroit les comparer exactement les unes avec les autres, parce qu'en effet il y en a de celles qui ne font leur effet que lors qu'elles font feules, & qu'il arrive fouvent qu'elles font effacées & contrebalancées par d'autres. Comme il n'y a peut-être perfonne, qui puiffè fe vanter de connoître exactement tout ceci, fur tout à l'égard de châque action particulière, il eft clair qu'il n'y a perfonne qui foit en état de prononcer là-deffus. C'est ce qu'il feroit à fouhaitter que l'on voulût bien confiderer. Rien ne feroit plus efficace pour reprimer cette liberté, ou pour mieux dire cette licence exceffive & infupportable, que la plûpart fe donnent de juger des actions de leurs prochains, & de prononcer là deffus d'un ton auffi ferme, & d'une maniere auffi décisive, que s'ils avoient toutes les lumieres neceffaires pour ne courir aucun rifque de s'y tromper.



CHAPITRE VIII.

Quatrième condition. Une bonne action doit avoir une bonne fin.

Rien n'est plus essentiel à une bonne action, qu'une bonne fin. La fin est dans la Morale ce que sont les premiers principes à l'égard de la connoissance. Tout dépend de là, & si la fin qu'on se propose est mauvaise, l'action quelle qu'elle soit d'ailleurs, ne sera jamais innocente. C'est la doctrine constante de S. Augustin. Il soutient que ce qui distingue les vertus des vices ne consiste pas tant dans ce que l'on fait, que dans la fin qu'on se propose en le faisant. *Noverris, dit-il (a), non officiis, sed finibus, à vitiis discernendas esse virtutes; officium est autem quod faciendum est; finis propter quem faciendum est. Cum itaque facit homo aliquid, ubi peccare non videtur, si non propter hoc facit, propter quod facere*

C 4

de-

(a) Aug. cont. Jul. lib. 4. cap. 3.

debet peccare convincitur. C'est pour-
 quoi il conclut que la meilleure ac-
 tion qu'il soit possible d'imaginer, si
 elle n'a pas une bonne fin, non seule-
 ment n'est pas bonne, mais est cri-
 minelle. *Quicquid boni fit ab homine,
 & non propter hoc fit, propter quod fieri
 vera sapientia precipit, etsi officio videat-
 ur bonum, ipso non recto fine peccatum
 est.*

Mais avant que de désigner cette
 fin, il faut remarquer qu'il ne s'agit
 pas ici de la fin prochaine & immé-
 diate, mais de la dernière. En effet,
 la fin prochaine & immédiate n'est
 d'ordinaire qu'un simple moyen.
 C'est la dernière fin qui mérite pro-
 prement ce nom, & c'est elle aussi
 qui fait constamment & universelle-
 ment les bonnes & les mauvaises ac-
 tions.

Cela posé, je dis que la dernière
 fin que nous devons nous proposer
 dans nos actions c'est Dieu. Comme
 il est le premier principe de toutes
 choses, il est juste qu'il en soit aussi
 la dernière fin. Et c'est-là aussi ce
 que

que l'Écriture nous apprend en plusieurs endroits. *Dieu a fait tout pour lui même*, nous dit le Sage (a). *En lui, par lui, & pour lui sont toutes choses*, nous dit l'Apôtre S. Paul (b). Par conséquent c'est lui seul que nous devons nous proposer pour dernière fin de nos actions. Mais c'est ce qui emporte trois diverses choses, qu'il est bon de ne pas confondre.

I. Nous devons avoir pour but dans toutes nos actions de posséder Dieu. En effet il est naturel à l'homme, non seulement de souhaiter le bonheur, mais encore de ne rien faire que dans ce dessein. Ainsi le bonheur de l'homme ne consistant qu'en la possession de Dieu, il est évident que cette possession doit être la fin de nos actions. Par conséquent le principe de ces actions doit être cet amour de Dieu, qu'on appelle communément amour de concupiscence, ou amour d'intérêt.

II. Dans tout ce que nous faisons nous devons penser à plaire à Dieu, & à le servir. *Nous nous étudions*,

C 5

dit

(a) Prov. XVI. 4.

(b) Rom. XI. 36.

dit S. Paul (a), de lui être agréables *présens & absens*. Et S. Pierre dit (b) que nous sommes une *sacrificature*, pour offrir des *sacrifices spirituels agréables à Dieu par son Fils*. S. Paul de même assure (c) que *Jesus Christ est mort pour tous*, afin que ceux qui vivent, ne vivent plus à eux mêmes, mais à celui qui est mort, & *resuscité pour eux*.

III. Nous devons avoir en veüe d'avancer par nos actions la gloire de Dieu. *Faites luire votre lumière devant les hommes*, nous dit Jesus Christ (d) afin que les hommes voyant vos bonnes œuvres glorifient votre Père qui est dans les Cieux. Et S. Paul (e), *Soit que vous mangiez, ou que vous beuviez, ou que vous fassiez quelque autre chose, faites le tout à la gloire de Dieu*. Ailleurs (f) il veut que les Philippiens soient remplis de fruits de justice, à la gloire & louange de Dieu.

Voilà ce que c'est que rapporter nos actions à Dieu, & qu'en faire la dernière fin de tout ce qu'on fait. Je dis

(a) II. Cor. V. 9.

(b) I. Pier. II. 5.

(c) II. Cor. V.

(d) Matt. V. 16.

(e) I. Cor. X.

(f) Phil. I. 11.

dis maintenant que ce devoir est d'autant plus juste, qu'on ne fauroit y manquer sans tomber dans un desordre effroyable. En effet, si Dieu n'est pas la dernière fin de nos actions, il faut nécessairement ou que nous en ayons quelque autre, ou que nous n'en ayons aucune.

Je ne fai si ce dernier est possible. Selon tous les Philosophes, l'homme ne fauroit agir sans se proposer quelque but. Mais supposons que cela se puisse. Il est certain au moins qu'agir sans savoir pourquoi on agit, & sans avoir aucun but, aucune fin qu'on se propose, ce n'est pas agir sagement & judicieusement. C'est agir d'une maniere fole & étourdie, & par consequent indigne d'un homme, & à plus forte raison d'un Chrétien.

Que si on a quelque fin distincte de Dieu, il faut de nécessité que ce soit une creature. Mais y a-t-il aucune creature, quelque excellente qu'elle puisse être, dont on puisse faire sa dernière fin? Lui donner cet-

te qualité n'est-ce pas se rendre coupable d'un double excès, l'un de ravir à Dieu ce qui lui appartient, l'autre de donner à cette créature ce qui ne lui appartient point? N'est-ce pas là encore une véritable idolâtrie? Car enfin rapporter tout à Dieu comme à nôtre dernière fin est le plus grand honneur qu'on puisse lui rendre. C'est le culte le plus parfait, & l'adoration la plus profonde, qu'il soit possible de lui offrir. Par conséquent deferer ce culte, cette adoration, cet honneur, à une créature quelle qu'elle soit, c'est idolâtrer.

C'est principalement sur ces veritez que S. Augustin a fondé ce qu'il enseigne si constamment en divers endroits de ses Oeuvres, & que les Peres qui l'ont suivi, ont soutenu avec tant de force, savoir que les Infidelles, qui ne connoissent point le vrai Dieu, ne sauroient faire de bonnes œuvres. Il dit que ces œuvres peuvent bien avoir de l'éclat & de l'apparence, mais qu'elles ne sauroient avoir de véritable bonté.

(a) *Sunt opera quæ videntur bona sine fide Christi.*

(a) Aug. in Joan. Tract. 25.

Christi, & non sunt bona, quia non referuntur ad eum finem ex quo sunt bona. Il y a des œuvres faites sans la foi de Jesus-Christ, qui paroissent bonnes, mais qui ne le sont pas, parce qu'on ne les rapporte pas à la fin qui fait les bonnes. Je ne rapporte pas les autres endroits de ce Pere, & de ses Disciples, où ils foûtiennent les uns & les autres cette verité. On peut les trouver dans Jansenius de statu nature lapsa. Lib. IV.

Les Jesuites, & plusieurs autres, répondent qu'à la verité ces Infideles, qui ne connoissent point le vrai Dieu, ne fauroient lui rapporter formellement & expressement les œuvres qu'ils font, mais que rien n'empêche qu'ils ne les lui rapportent d'une maniere implicite, qui consiste à faire des choses, qui peuvent servir à glorifier Dieu. Ils disent qu'encore que les Infidelles ne sachent pas que ce qu'ils font peut avoir cet usage, & qu'ainsi ils n'ayent garde d'y penser lors qu'ils agissent, cela seul que Dieu peut en être glorifié suffit pour rendre leurs actions bonnes & louables.

Mais

Mais outre que S. Augustin, & les Peres qui l'ont suivi en ont jugé autrement, il me semble que cette pensée est, non seulement fausse, mais absurde, & insupportable. Car enfin si pour faire une bonne action, il suffisoit qu'elle puisse servir à avancer la gloire de Dieu, non seulement les actions indifferentes, telles que sont les civiles & les naturelles, mais encore les plus criminelles, pourroient être bonnes. Car qui peut douter qu'elles ne servent toutes à avancer la gloire de Dieu. Qui peut douter que l'action des Juifs qui crucifierent nôtre Sauveur n'ait contribué extrêmement au salut du monde, & par conséquent à la gloire qui en revient, à la sagesse & à la miséricorde de Dieu? qui ne fait ce que Joseph disoit à ses freres, *vous l'avez pensé en mal, mais Dieu l'a pensé en bien?*

Il faut donc quelque chose de plus que ce rapport implicite dont on nous parle, pour faire de bonnes actions. Il faut un rapport exprés & formel, inseparable d'une pensée actuelle, &

par

par conséquent d'une connoissance de la fin à laquelle on rapporte ce qu'on fait. Sans cela il n'y fauroit avoir d'œuvre qui soit vraiment bonne.

En effet, on ne peut douter que rapporter directement & formellement nos actions à Dieu, comme à nôtre dernière fin, ne soit quelque chose de bon & de louable, & qui par conséquent plaît à Dieu. Mais si cela est pourquoi ne veut-on pas qu'il nous l'ait commandé dans les endroits que j'ai rapportés, & dont on ne peut nier que le sens propre & naturel ne soit celui-ci? Pourquoi par exemple ne veut-on pas que S. Paul ait regardé à ceci lors qu'il nous a dit, *Quoique ce soit que vous fassiez, faites-le tout à la gloire de Dieu, ou pour la gloire de Dieu?* Pourquoi faut-il donner la gêne à ce passage, & aux autres semblables, pour leur faire dire quelque autre chose?

Enfin, on ne peut nier, ni que Dieu ne doive être, & ne soit de droit, la dernière fin de toutes choses, ni que

que s'en proposer quelque autre ne soit un renversement criminel. Comme donc il est impossible de ne pas rapporter formellement ses actions à Dieu, sans les rapporter formellement à quelque autre chose, je ne voi pas comment on peut soutenir qu'on peut faire une bonne action sans penser à Dieu. A quelque autre chose qu'on pense on dérobe à Dieu ce qui lui appartient, & on le transporte à des objets auxquels cet honneur n'appartient point, ce qui fait, non seulement un peché, mais un double peché.

Il faut cependant remarquer que lors qu'on dit qu'il faut rapporter expressément & formellement nos actions à Dieu, on n'entend pas qu'il y faille penser actuellement pendant tout le temps qu'on met à agir. Cela n'est pas nécessaire. Il suffit d'un côté qu'on y ait pensé lors qu'on a résolu l'action, & de l'autre que cette destination de l'action n'ait pas été révoquée par une destination nouvelle. Lors qu'un homme va
quel-

quelque part, il n'est pas nécessaire qu'à chaque pas qu'il fait il pense actuellement au lieu où il va. Il suffit qu'il y ait pensé lors qu'il est parti, & que dans la suite il n'ait point changé de dessein. La même chose a lieu dans toute sorte d'actions, & par conséquent dans les bonnes.



CHAPITRE IX.

Cinquième condition. L'amour de Dieu doit être le principe de nos bonnes œuvres.

Cette condition est une suite immédiate, ou peut-être même une simple explication de la précédente. En effet, il faut savoir que dès là même qu'on agit pour une fin, on aime cette fin, puis que si on la haïssoit, ou même si on la méprisoit, & si on la regardoit avec indifférence, elle ne porteroit pas à agir. C'est pourquoi selon toute la Philosophie

il

il est essentiel à la fin d'être bonne, ou véritablement, & en elle même, ou du moins dans l'imagination de celui qui se la propose. *Bonum & finis convertuntur*, disent d'ordinaire les Philosophes.

Si donc Dieu doit être la dernière fin de nos actions, il est évident que son amour doit en être le principe, & c'est là bien moins une conséquence, qui joigne ensemble deux vérités distinctes, qu'une même vérité exprimée diversement, & proposée en deux manières un peu différentes.

Quoi qu'il en soit, il est certain que l'amour de Dieu est absolument nécessaire à toute sorte de bonnes œuvres. C'est ce que S. Paul fait entendre fort clairement lors qu'il dit que souffrir le martyre, & donner tout son bien aux peuples, sans charité, n'est ne rien faire. Dire ceci n'est-ce pas dire que la charité doit être le principe de ces deux actions, & par conséquent de toutes les autres?

C'est là encore ce qu'il insinuë lors qu'il assure que la charité est l'accomplis-

plissement de la loi, ce qui a beaucoup de conformité avec ce que Jesus Christ dit dans l'Evangile, que toute la loi, & tous les Prophètes se reduisent à ces deux points, que nous aimions Dieu de tout nôtre cœur, & nôtre prochain comme nous mêmes. *La fin du commandement*, dit ailleurs l'Apôtre S. Paul, *c'est la charité qui procède d'un cœur pur, & d'une bonne conscience, & d'une foi non feinte.* I. Tim. I. 5.

On dira peut être que cette charité, dont il est parlé dans tous ces endroits, n'est pas l'amour de Dieu, mais uniquement l'amour du prochain, & qu'ainsi la preuve que j'en tire n'est pas solide. Mais j'ai deux choses à repliquer.

La première, que quand même ce qu'on prétend seroit véritable, ma preuve ne laisseroit pas de subsister. En effet, si nous aimons regulierement le prochain, nous ne l'aimerons qu'à cause de Dieu, parce qu'il est l'enfant de Dieu, parce qu'il porte l'image de Dieu, parce que Dieu l'aime, parce que Dieu veut que nous l'aimions.

Une

Une affection qui viendroit d'une autre principe feroit une affection purement humaine, de l'ordre de celles qu'on voit parmi les Payens, & parmy les Turcs, mais ce ne feroit pas une veritable charité. Comme donc c'est aimer Dieu que d'aimer le prochain à cause de Dieu, il est clair que dire que l'amour du prochain est nécessaire pour faire de bonnes œuvres, c'est dire qu'on ne peut se passer pour cela de l'amour de Dieu.

J'ajoute en deuxiême lieu que ce que cette objection suppose n'est pas veritable. Ce n'est pas l'amour du prochain qui est la fin & l'accomplissement de la Loi. Elle est tout au plus la fin & l'accomplissement de la seconde Table. Encore n'est-ce qu'en la maniere que je viens d'indiquer, c'est à dire en renfermant l'amour de Dieu. Mais pour ce qui regarde la premiere Table, elle tend directement & formellement à l'amour de Dieu. C'est pourquoi Jesus Christ dit expressement
que

que la Loi & les Prophètes se reduisent à ces deux devoirs, l'un que nous aimions Dieu de tout nôtre cœur, l'autre que nous aimions nôtre prochain comme nous-mêmes.

J'ajoute qu'il y auroit quelque chose de bizarre à dire que l'amour du prochain est le but, la fin, & le centre de cette partie de la Loi de Dieu, qui nous ordonne de croire en lui, de l'aimer, de l'adorer, de le craindre, de lui obeir. Quoi donc sans la consideration du prochain nous ne serions pas tenus de nous acquitter de tous ces devoirs? Rien ne me paroît plus absurde que cette pensée, au lieu que rien n'est plus raisonnable que de dire que tout ce que Dieu nous prescrit dans sa sainte Loi aboutit à l'aimer, & à aimer le prochain.

Ceci est d'autant plus naturel que l'Ecriture nous apprend ailleurs que l'amour de Dieu est le grand motif,

70 T R A I T E ' D E S
motif , qui nous porte à faire ce qu'il
ordonne. Témoin ce que Jesus-Christ
nous dit au chap. X. de l'Évangile se-
lon S. Jean , *Celui qui a mes commande-
mens, & les garde, c'est celui qui m'aime. Si
quelqu'un m'aime, il gardera ma parole. Ce-
lui qui ne m'aime point ne garde point mes
paroles. Si vous m'aimez, gardez mes com-
mandemens. Et S. Jean. L'amour de Dieu
est vraiment accompli en celui qui garde sa
parole I. Cath. II. 5. C'est ici l'amour de
Dieu, que nous gardions ses commandemens.*
V. 3.

Je suis donc persuadé que par cette
charité dont il est parlé dans les en-
droits que j'ai rapportés, il faut en-
tendre l'amour de Dieu, & de tout
ce que nous aimons à cause de Dieu.
Ainsi une telle charité devant être le
principe de nos bonnes œuvres, il est
certain qu'elles ne fauroient être véri-
tablement bonnes, si ce ne sont les
suites & les effets de l'amour de Dieu.

Je viens de rapporter un passage, qui
prouve directement cette vérité. *Celui
qui ne m'aime point, dit le Fils de Dieu,
ne garde point mes paroles. Rien ne feroit
plus*

plus faux que ceci si on pouvoit faire des œuvres véritablement bonnes par quelque autre principe que par celui de l'amour de Dieu. Dans cette supposition on garderoit sa parole, & on ne l'aimeroit point. Ainsi Jesus Christ disant que cela est impossible, il nous fait entendre par là que ce n'est pas faire ce qu'il ordonne, que de ne le pas faire pour l'amour de lui.

C'est ce qu'on peut encore prouver par une autre consideration. L'Écriture en une infinité d'endroits promet la vie éternelle, & toute la gloire du Ciel, à nos bonnes œuvres. Elle fait cependant entendre que ce Ciel n'est pas destiné pour ceux qui n'aiment point Dieu. *Si quelqu'un, nous dit l'Apôtre S. Paul, n'aime le Seigneur Jesus, qu'il soit anatheme maranatha. Si quelqu'un, disoit-il lui même, aime son pere ou sa mere plus que moi, il n'est pas digne de moi.*

Le moyen d'accorder ces deux veritez autrement qu'en disant que ces œuvres auxquelles l'Écriture promet la gloire du Ciel, sont des œuvres dont l'amour de Dieu est le principe?

En

En effet, s'il en étoit autrement on pourroit faire de bonnes œuvres sans aimer Dieu. Et si cela étoit, que deviendrait-on? seroit-on sauvé? Mais si on l'étoit, comment subsisteroit ce que l'Écriture nous dit, qu'il est impossible de l'être si on n'aime Dieu? Serait-on damné? Mais si on l'étoit, que deviendroient les promesses que Dieu fait en tant d'endroits à nos bonnes œuvres? Il n'y a donc point d'autre voie pour accorder tout ceci, que de dire qu'il n'y a point de bonnes œuvres sans l'amour de Dieu.

Sur ce fondement S. Augustin fait entrer l'amour de Dieu dans la définition de toutes les vertus morales, comme une chose qui leur est essentielle, & qu'il est impossible d'en séparer sans les détruire. Il dit que la prudence n'est autre chose qu'un amour circonspect & précautionné, qui fait discerner ce qui plait à Dieu d'avec ce qui l'offense; que la justice est l'amour soumis, qui se contente de la portion que Dieu lui a assignée, sans porter la main sur la portion

tion

tion des autres ; que la force est l'amour constant , qui fait entreprendre & exécuter les choses les plus difficiles , & supporter les plus rudes , pour plaire davantage à l'objet aimé ; que la temperance est l'amour pur , qui fait se conserver tout entier à ce même objet.

Ce même Pere , aussi bien que Leon I. soutient qu'il n'y a que deux amours , qui soient les principes de nos actions , l'amour du Créateur , & celui de la créature. Il dit que le premier est le principe des bonnes œuvres , & le second celui des pechez. Voyez Jansenius *de statu nature lapsa Lib. 3. cap. 19.*

Ce sentiment a divers partisans dans la communion Romaine , mais il y a aussi beaucoup d'adversaires. Plusieurs soutiennent que la charité & la cupidité ne sont pas les seuls motifs qui nous font agir. Ils en indiquent un troisième , qui est , selon eux , la beauté des actions louables & vertueuses , & leur conformité avec les maximes de la droite raison. Ils

D disent

difent qu'on peut aimer la vertu pour la vertu même, & fans faire aucune attention aux avantages qui peuvent en revenir. Ils foûtiennent qu'il y a eu plusieurs Payens qui n'ont eu que ce feul motif pour faire ces grandes actions qui les ont faits admirer, & cela poſé ils prétendent que fi ces actions n'avoient pas cette eſpece de bonté, qu'ils appellent une bonté *Theologique* & *ſurnaturelle*, elles avoient au moins cette autre bonté, qu'ils nomment *morale*, & *Philoſophique*, & qui les rendoit dignes de loüange, bien loin que ce fuſſent autant de pechez.

Mais premièrement ils s'éloignent en cela du ſentiment de S. Auguſtin, qui n'a pas ſeulement ſoûtemu que ces actions n'étoient pas véritablement bonnes, mais a dit fans rien ménager que c'étoient de véritables pechez.

Il ne s'eſt pas contenté de le dire. Il l'a prouvé par pluſieurs raiſons, dont l'une des plus conſiderables eſt celle-ci, que la vertu étant une créature, s'y arrêter, ne la rechercher que pour elle-même, & par conſe-

quent

quent en faire sa dernière fin, c'est faire sa dernière fin d'une créature, ce qui ne peut être que criminel, cette gloire n'appartenant qu'au seul Créateur.

On pourroit peut-être ajouter que la vertu séparée de toute relation à Dieu, & considérée telle qu'elle seroit, si par une supposition impossible, Dieu n'existoit pas, n'est rien qu'un fantôme, qui n'a, ni aucune beauté, ni aucune nécessité. Mais comme ceci souffre de grandes difficultés, & ne peut être éclairci si on n'entre dans de longues discussions, qui ne font pas de ce lieu, je n'oserois m'y appuyer, ni conseiller à mon Lecteur de le faire.

J'aimerois mieux dire une autre chose, qui est plus sensible. C'est qu'aimer la vertu pour elle même, & à cause de sa propre beauté, c'est uniquement l'aimer parce qu'elle nous rend plus parfaits, & plus accomplis. C'est par conséquent l'aimer à cause de nous mêmes, & par un mouvement d'amour propre. Par

consequent encore c'est l'aimer criminellement, puis que c'est faire de soi même sa dernière fin.

Ce n'est pas, je l'avoue, aimer la vertu, parce qu'on la considère comme le moyen de plaire aux autres. Mais c'est l'aimer parce qu'on la considère comme le moyen de se plaire à soi même, & de s'applaudir à soi-même. C'est toujours se chercher soi-même, & vouloir jouir de soi-même.

On dira peut-être qu'à la vérité ce que je viens de dire peut arriver, mais qu'il peut arriver aussi qu'on aime tellement la vertu, qu'il n'entre aucun mouvement d'amour propre, aucune vue d'intérêt, dans cet amour qu'on lui porte. On dira qu'il paroît bien qu'on l'aime quelquefois de cette manière, puis qu'on l'aime, non seulement en soi-même, mais dans les autres, sans en excepter les plus mortels ennemis : d'où l'on conclura que ce que je viens de dire n'est pas perpétuel, ce qui suffit pour détruire la preuve que j'en ai tirée.

Cette

Cette objection est assez specieuse, mais elle n'a point de solidité. J'avouë qu'on peut aimer & estimer la vertu dans les autres, même dans des ennemis. Mais je ne conviens pas que l'amour propre n'y ait aucune part. Je soutiens au contraire que c'en est le véritable principe. Il y entre même en plusieurs façons.

On aime la vertu dans un ennemi, pour pouvoir se dire à soi même qu'on est équitable, & qu'on fait rendre justice au mérite par tout où on le voit, sans se laisser aveugler par la passion.

On aime la vertu par tout, parce qu'elle est utile par tout. Ainsi on souhaiteroit que tout le monde en suivît les loix, parce qu'on en profiteroit, & qu'on seroit incomparablement plus heureux qu'on n'est.

On aime la vertu dans les autres, parce qu'on est bien aise de se pouvoir dire que les autres en jugent de même que nous, & qu'ainsi nous avons raison de nous y appliquer. En un mot, nous sommes bien aises de voir

que les autres aiment ce que nous aimons, par la même raison qui fait que nous sommes ravis de voir qu'il croient ce que nous croyons, & qu'ils pensent sur chaque chose ce que nous en pensons. Nous voulons avoir des garents de la solidité de nos jugemens, & de la regularité de nôtre conduite.

En un mot, l'amour propre se mêle toujours dans ce que nous croyons faire sans intérêt, & il n'y a qu'un moyen de s'affranchir de ses illusions & de ses surprises. C'est de n'aimer que Dieu, & de ne rien faire qu'à cause de lui.

Il me reste encore une difficulté à éclaircir. Quelqu'un peut-être dira qu'il y a bien de la différence entre rapporter ses actions à Dieu, & les faire par amour pour Dieu. En effet on peut les faire par un pur esprit d'obeïssance & de soumission pour ses volontez, ce qui ne paroît pas moins louable, que de les faire par un mouvement d'amour. Car enfin sa grandeur suprême nous engage aussi fortement

tement à lui obeir, que sa bonté à l'aimer.

Mais il est aisé de répondre qu'à la verité la soumission pour la volonté de Dieu est un motif excellent pour nous porter à faire de bonnes œuvres. Mais c'est à condition qu'elle soit jointe à l'amour, & qu'elle en soit même l'effet & la suite. Il n'en est pas de même si elle vient d'ailleurs. En effet, si on ne se soumet à la volonté de Dieu, que parce qu'on apprehende d'en être puni, c'est une obeissance d'esclave, à laquelle Dieu n'a aucun égard. Mais si on lui obeit, parce qu'on ne veut pas lui déplaire, il paroît par là même qu'on l'aime, & ainsi ce motif n'est pas distinct du premier. C'est ce que Jesus Christ nous apprend lors qu'il dit que si quelqu'un l'aime, il gardera ses commandemens. Il faut entendre par là qu'on ne lui obeit que parce qu'on l'aime.

Il est d'ailleurs impossible de lui obeir sans l'aimer, car il n'y a rien qu'il nous recommande plus fortement que de l'aimer. Par conséquent ne le pas

aimer c'est lui desobeir, c'est violer la plus fainte, & la plus indispenfable de fes loix.



CHAPITRE X.

Que l'amour de Dieu, qui doit être le principe de nos bonnes œuvres, est un amour de bienveillance.

JE fuis donc perfuadé qu'une œuvre ne peut être bonne, fi l'amour de Dieu n'en est le principe. Mais de quel ordre faut-il que foit cet amour? On convient dans les Ecoles de la Theologie qu'il y a un double amour de Dieu, l'un qu'on appelle *de bienveillance*, & l'autre de *concupifcence*. Par ce dernier nous-nous attachons à Dieu comme à nôtre fouverain & unique bien. Nous l'aimons, parce que nous voulons être heureux, & que nous ne pouvons l'être qu'en
le

le possédant. Par le premier nous souhaittons de lui obeir, de le servir, de le glorifier, & de le voir servi, & glorifié par toute la terre. Nous sommes sensibles aux outrages qu'on lui fait par tout, & si nous ne sommes pas en état de lui procurer, ni même de lui souhaitter des biens qu'il n'ait pas, puis qu'il les possède tous sans exception, nous sommes du moins bien aises de savoir qu'il en est pourvû si abondamment, & de le voir ainsi élevé par dessus le reste des Etres. L'amour propre est le principe de l'amour de concupiscence. Mais celui de bienveillance a son origine, en partie dans l'admiration de ce que Dieu est en lui-même, & en partie dans la reconnoissance que nous avons de ce qu'il a fait pour nous. Ce dernier est un mouvement direct, par lequel nous rapportons tout à Dieu, & le premier est un mouvement réfléchi, par lequel nous rapportons en quelque sorte Dieu à nous-mêmes. On demande

D. 5. donc

donc lequel de ces deux amours doit être le principe de nos bonnes œuvres.

C'est à quoi je réponds sans hésiter que c'est l'amour de bienveillance. La principale raison que j'ai de le dire, c'est que si l'on pouvoit faire de bonnes œuvres sans avoir pour Dieu cette espece d'amour, qu'on appelle de bienveillance, on pourroit en faire sans charité. En effet, tous les Theologiens conviennent, que cet amour de Dieu, qu'on appelle de concupiscence, n'appartient pas à la charité, mais à l'esperance Chrétienne. L'esperance emporte deux choses, l'amour du bien qu'on espere, & l'assurance qu'on a de le posséder. Car on n'espere, ni ce qu'on méprise, ni ce qu'on regarde comme impossible. Ainsi l'esperance Chrétienne ayant pour objet Dieu même, & sa possession, ce qui fait qu'on l'appelle une vertu Theologique & surnaturelle, Il est clair qu'elle renferme essentiellement cet amour de Dieu qu'on appelle de concupiscence.

Il est certain, au reste, que l'espe-

ran-

rance est une vertu distincte de la charité. Car outre que toute la terre en convient, S. Paul ne nous permet pas d'en douter disant d'un côté que la foi, l'esperance, & la charité, sont trois choses. *Or maintenant ces trois choses demeurent*; & soutenant de l'autre que la charité est la plus grande, & la plus excellente des trois, ce qui ne pourroit subsister si la charité étoit la même chose que l'esperance.

Rien donc n'est plus vrai que ce que j'ai dit que si l'on pouvoit faire de bonnes œuvres sans cette espece d'amour de Dieu, qu'on appelle de bienveillance, on pourroit en faire sans charité. Cette consequence est necessaire, & on ne peut la nier sans rejeter le principe d'où je la tire. Elle est pourtant fausse, comme on a peu le voir dans le chapitre précédent. Ainsi il n'y a point de doute que le principe ne le soit, & qu'ainsi il ne soit vrai de dire que l'amour de Dieu, qui est si necessaire pour faire de bonnes œuvres est un amour de bienveillance.

II. Voici une seconde preuve, qui confirmera cette première. Si l'amour de bienveillance n'étoit pas nécessaire pour faire de bonnes œuvres, on pourroit en faire sans être, ni justifié, ni regeneré, ni par consequent en état de grace. La raison en est que rien n'est plus essentiel à l'état de grace que cet amour de Dieu qu'on appelle de bienveillance. Imaginons-nous un homme absolument dépourveu de cet amour. Imaginons-nous qu'il n'ait aucun mouvement de zele pour la gloire de Dieu, aucun desir de le voir servi & adoré, aucune douleur des outrages que les Impies lui font chaque jour. Qui croira qu'un tel homme puisse se vanter d'être du nombre de ses enfans? Qui croira qu'il ait reçu, ni la justification, ni la regeneration? Qui croira en un mot qu'il soit en état de grace?

C'est pourtant une chose certaine & incontestable, qu'on ne fera jamais de bonnes œuvres, si on n'a été regeneré par la grace de Jesus Christ.

C'est

C'est ce grand Sauveur qui nous apprend cette vérité. *Vous les connoîtrez à leurs fruits. Cueille-t-on des grapes des épines, ou des figues des chardons? Ainsi tout bon arbre fait de bons fruits, mais le mauvais arbre fait de mauvais fruits. Le bon arbre ne peut faire de mauvais fruits, ni le mauvais arbre faire de bons fruits. Matt. VII. 16. 17. 18. Comme le sarment ne peut de lui même porter de fruit, s'il ne demeure au sep, ni vous aussi semblablement, si vous ne demeurez en moi, car hors de moi vous ne pouvez rien faire. Jean XV. 4. 5. Et S. Jean I. Ep. II. 5. Celui qui garde sa parole, l'amour de Dieu est vraiment accompli en lui, & par cela nous savons que nous sommes en lui. Et II. 29. Quiconque fait justice est né de Dieu.*

N'étant donc pas possible, ni de faire de bonnes œuvres sans être regeneré, ni d'être regeneré sans aimer Dieu d'amour de bienveillance, il faut reconnoître que l'amour de bienveillance doit être absolument nécessaire pour faire de bonnes œuvres.

III. On ne peut nier que ne pas aimer
Dieu

Dieu d'amour de bienveillance ne soit un peché. Quoi? n'être pas touché de tout ce que Dieu a fait pour nous. Savoir qu'il nous a créés, qu'il nous a rachetés, qu'il nous a donné son Fils, son propre Fils, qu'il l'a exposé pour nous à la cruelle mort de la Croix, qu'il nous réserve son Ciel, qu'il veut être lui même nôtre portion, & nous admettre à la possession des trésors de son essence immortelle, favoir, dis-je, toutes ces choses, & n'en être nullement touché, n'avoir aucun mouvement de reconnoissance pour tant de bontez, n'avoir aucun desir de plaire à un Dieu si bienfaisant & si charitable, ne vouloir rien faire pour le servir. N'est-ce pas là l'insensibilité du monde la plus criminelle ?

Comment donc est-il possible qu'un homme qui non seulement se rend coupable d'un tel peché, mais qui s'y obstine, & qui passe toute sa vie sans s'en affranchir, en pratiquant le devoir qui lui est opposé, soit l'objet de l'amour de Dieu, comme il le seroit si dans cet état il pouvoit faire de bon-

bonnes œuvres? L'état où il demeure toujours n'est-il pas un état de péché, & d'opposition à la Loi de Dieu? Mais ce n'est pas tout. N'est-il pas vrai qu'il péche actuellement toutes les fois qu'il fait quelque acte de cette autre espèce d'amour, qu'on appelle de concupiscence? Par cet amour il desire de posséder Dieu, & par conséquent il suppose que Dieu veut se laisser posséder à nous. Mais penser actuellement à ceci, avoir dans l'esprit que Dieu est assez bon pour nous admettre un jour à sa possession, & n'être pas touché dans ce moment même de cet excès de bonté, n'est-ce pas un crime effroyable?

IV. Si l'amour de concupiscence suffisoit pour porter à faire de bonnes œuvres, l'apprehension de l'enfer pourroit faire le même effet. Car enfin craindre l'enfer, c'est craindre de perdre Dieu, & craindre de perdre Dieu, & desirer de le posséder, est dans le fond une même chose.

V. On distingue d'ordinaire trois divers ordres de personnes, qui s'ap-
pli-

pliquent bien ou mal à faire ce que Dieu commande, les esclaves, les mercenaires, & les enfans. Les premiers le font par un mouvement de crainte, & pour éviter la punition que meritent ceux qui ne le font pas. Les seconds le font par un principe d'intérêt, & pour se procurer la récompense que Dieu promet aux observateurs de ses Loix: & les derniers le font par amour pour la justice, & par reconnoissance pour les bienfaits de celui qui leur prescrit ces devoirs. Si l'amour de concupiscence pouvoit être le principe de nos bonnes œuvres, ce seroit fort mal à propos qu'on feroit cette distinction. Les enfans ne seroient en rien differens soit des esclaves, soit des mercenaires. Ainsi il faut renverser tout ceci, ou reconnoître que l'amour de Dieu, qui est le principe de nos bonnes œuvres, est un amour de bienveillance.

CHAPITRE XI.

Que cet amour de Dieu, qui doit être le principe de nos bonnes œuvres, est un amour dominant, & qui préfère Dieu à toutes choses.

JE suis donc très persuadé que pour faire une bonne œuvre, il faut la faire par un mouvement de cet amour de Dieu, qu'on appelle de bienveillance. Mais voici une seconde question qui paroît beaucoup plus embarrassante que celle que je viens de décider. On demande si cet amour de Dieu, de quelque nature qu'il soit, doit être un amour dominant, & qui préfère Dieu à tout sans exception. On demande si un homme, qui aime quelque chose plus qu'il n'aime Dieu, fait une bonne action en aimant Dieu plus que quelque chose, & en s'en privant volontairement pour l'amour de lui.

Pour

Pour soulager l'imagination arrêtons nous au cas que j'ai posé dans le second volume de mes Essais. Imaginons nous un de ces idolâtres du faux honneur, qui ont mieux aimé perdre tout leur bien, & tous les avantages qu'ils trouvoient en France, que d'abandonner leur Religion, & qui neantmoins sont toujours prêts à se venger des outrages qu'on pourra leur faire, & à pousser leur vengeance jusqu'aux dernières extremitez. Tous ceux-là ont aimé Dieu plus qu'ils n'aimoient ce qu'ils ont perdu pour l'amour de lui, comme ils aiment le faux honneur plus qu'ils n'aiment Dieu. On demande si le sacrifice qu'ils ont fait à Dieu en sortant de France est une bonne action, dont Dieu leur tienne compte, ou si c'est une action inutile, & par consequent mauvaise.

Jansenius, Contenson, & Huygens docteur de Louvain, ne s'y arrêtent point. Ils soutiennent que toute action qui part d'un véritable amour pour Dieu, soit fort, soit foible,

ble, est une bonne action, & à laquelle Dieu a égard. Il est vrai qu'autant que j'en puis juger par tout ce qu'ils disent sur d'autres sujets, ils ne veulent pas que cette action mérite la vie éternelle. Car ils prétendent qu'une action ne sauroit être méritoire de la vie éternelle, si un amour dominant n'en est le principe.

Je ne connois pas un seul de nos Theologiens qui ait traité cette question. Ils n'ont pas accoutumé d'entrer dans de tels détails; Mais je ne doute pas que s'ils s'y fussent appliqués ils ne l'eussent décidée d'une manière opposée au sentiment des trois Auteurs que j'ai indiqués. En effet, nos Theologiens conviennent de deux veritez, dont ce que je dis est la suite. L'une que ceux que la grace n'a pas encore regenerés, ne sauroient faire de bonnes œuvres. L'autre que ceux qui n'aiment pas Dieu par dessus tout ne sont pas encore regenerés. Si on admet ces deux veritez il faut nécessairement avouer que ceux
qui

qui aiment quelque chose plus qu'ils n'aiment Dieu ne sont pas en état de faire de bonnes œuvres.

Cependant ces deux vérités sont incontestables. L'Écriture les atteste nettement & formellement. Elle nous dit qu'un mauvais arbre ne sauroit porter de bons fruits. Elle nous dit que de nous-mêmes, comme de nous-mêmes, nous ne saurions avoir une bonne pensée, bien loin de pouvoir faire une bonne action. Elle nous dit que la chair ne se rend point sujette à la Loi de Dieu, ajoutant même qu'elle ne le peut. Elle dit enfin que si quelqu'un ne hait son père & sa mère, sa femme & ses enfans, ses frères & ses sœurs, même sa propre ame, c'est à dire sa propre vie, il ne peut être le Disciple de Jesus Christ.

Je ferai voir dans la suite qu'il n'y a point de bonnes œuvres sans la foi, & j'ai fait voir ailleurs que la foi est inséparable de la piété, & incompatible avec un péché d'habitude, tel qu'est sans doute un amour permanent qui préfère quelque chose à Dieu. Si on

m'a-

m'avouë ces deux veritez on ne fauroit menier que l'amour de Dieu, je dis un amour dominant, ne soit absolument necessaire pour faire de bonnes œuvres.

Le caractere par lequel Jesus Christ distingue la foi justifiante de la foi à temps, c'est que la premiere est un grain semé dans le cœur, & qui dans la suite porte du fruit, au lieu que la seconde n'en porte point. Ce fruit n'est autre que les bonnes œuvres. C'est ce qui ne souffre point de difficulté. Mais si cela est, la foi à temps ne fauroit produire de bonnes œuvres. Il est cependant certain que la foi de ceux qui aiment quelque chose plus qu'ils n'aiment Dieu, n'est pas une foi justifiante. C'est tout au plus une foi à temps. Ceci encore est incontestable dans nos principes. Il doit l'être par consequent, en supposant ces mêmes principes, que ceux qui aiment quelque chose plus qu'ils n'aiment Dieu, ne font jamais aucune œuvre qui soit véritablement bonne.

C'est

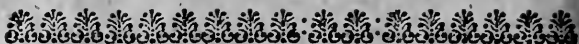
C'est ce qu'on peut encore prouver par une autre considération. Il n'y a point de bonnes œuvres, dont le dehors ne paroisse dans la vie, & dans les actions de ceux qui aiment quelque chose plus qu'ils n'aiment Dieu. Ils prient Dieu. Ils paroissent zelés pour sa verité. Ils en soutiennent les interets. Ils souffrent pour elle. Ils se laissent enlever leurs biens. Quelquefois même ils se laissent ôter la vie. Ils font des aumônes considérables. En un mot, si on ne peut pas dire que parmi ces gens là il y en ait de ceux qui pratiquent toutes les bonnes œuvres sans exception, il est certain au moins qu'il n'y a point de bonne œuvre que quelqu'un d'entre eux ne fasse.

Si ces œuvres étoient véritablement bonnes, comment se pourroit-il que ces gens-là vinssent à perir? Car enfin il n'y a aucune de ces œuvres à laquelle l'Ecriture ne promette le salut & la vie éternelle. Peut-on soutenir la verité immuable de ces promesses, à moins que de
dire

dire qu'elles ne s'adressent qu'à ceux qui, non seulement font ces œuvres, mais qui les font en la manière en laquelle Dieu veut qu'on les fasse, & qu'ainsi celles de ces gens n'ont que le dehors des bonnes œuvres, & n'en ont pas l'interieur & la vérité?

Tout cela me persuade que les œuvres de ceux qui aiment quelque chose plus qu'ils n'aiment Dieu, ne sont pas véritablement bonnes. Mais quand même on ne voudroit pas me l'avouer, on ne me contestera pas au moins qu'elles ne soient inutiles, & qu'elles ne laissent périr éternellement ceux qui les ont faites. Cela me suffit, & réduit la dispute à très-peu de chose. Car enfin quelle peut être la bonté de ces œuvres, qui n'empêchent pas ceux qui les font d'être les objets de la haine de Dieu sur la terre, & les victimes de sa justice dans la vie à venir? Ne faut-il pas que ce soit une bonté bien mince, & nullement en état d'entrer en comparaison avec les œuvres qui sont les fruits d'un amour dominant, & qui préfère Dieu à toutes choses?

CHA-



C H A P I T R E XII.

Sixième condition. Une bonne œuvre doit être faite avec foi.

IL n'y a peut-être point de condition que S. Augustin, & les autres Peres, exigent plus souvent, ni plus formellement que la foy. Ils soutiennent que les Infidelles ne sauroient faire de bonnes œuvres. *Quelle bonne œuvre, dit S. Augustin (a) y peut-il avoir avant la foi, puis que l'Apôtre nous dit que tout ce qui est fait sans foi est un péché? Quelque état, disoit-il ailleurs (b) qu'on fasse des œuvres des Infidelles, nous savons que le jugement de S. Paul est certain & incontestable, Tout ce qui est fait sans foi est un péché. S. Prosper de même (c).*

*Car si nos actions quoi que bonnes en soi,
Ne sont des fruits naissans du germe de la
foi, Quel-*

(a) Aug. in Joan. Tract. 86. (b) De gest, Pel. cap. 14, (c) Prosp. de ingrat. cap. 16.

*Quelque attrait specieux qui nous les rend
de aimables ,*

*Elles sont des péchez qui nous rendent cou-
pables.*

Et leur gloire sterile enflant la volonté ,

Augmente son supplice avec sa vanité.

Tous nos Theologiens soustiennent la même chose , mais tous n'en donnent pas les mêmes preuves. La plupart font exactement valoir ces paroles de S. Paul , que S. Augustin aussi a produites dans les endroits que j'ai rapportez. *Tout ce qui est fait sans foi est un péché* (a). Mais je crains que cette preuve ne soit pas solide. Selon toutes les apparences la foi en cet endroit-là n'est pas cette vertu qui nous justifie. C'est une persuasion forte de la bonté & de l'innocence de ce qu'on fait. S. Paul parle de ceux qui n'osoient manger des viandes que la loi avoit deffendues , & dit sur ce sujet , *Mais celui qui en fait scrupule , est condamné s'il en mange , car il n'en mange point avec foi. Or tout ce qui n'est point de la foi est un péché.*

E

II

(a) Rom. XIV. 23.

Il oppose la foi à la crainte qu'on a de pécher en faisant une action qui n'est pas évidemment innocente. Cependant il est certain qu'on ne s'affranchit pas toujours de cette sorte de crainte par des actes de foi divine. Il est même assez rare qu'on le puisse. Il suffit qu'on ait une certitude raisonnable, & fort au dessous de la foi, comme je l'ai fait voir dans mon *Traité de la Conscience*. Ainsi il est fort croyable que cette foi dont parle S. Paul est très-différente de celle dont nous parlons.

Je croi qu'il y a plus de solidité dans la preuve de cette vérité, qu'on prend de ce que S. Paul disoit Heb. XI. 6. *qu'il est impossible de plaire à Dieu sans la foi*. En effet, S. Pierre nous apprend au livre des Actes (a) que Dieu n'a point d'égard à l'apparence des personnes, mais qu'en toute nation celui qui le sert, & s'adonne à la justice, lui est agréable. Si donc les Infidèles pouvoient faire de bonnes œuvres, ils pourroient être agréables à Dieu. Et s'ils pouvoient
l'être,

(a) Act. X.

l'être, que deviendrait ce que dit S. Paul qu'il est impossible de lui être agréable sans la foi ?

D'ailleurs l'Écriture nous apprend que la foi purifie nos cœurs. C'est ce que S. Pierre assure en autant de mots au livre des actes (a). Elle fait par conséquent entendre par là que ceux qui ne possèdent pas cette vertu sont remplis d'ordure & d'impureté, comme en effet S. Paul dit expressément (b) que rien n'est pur aux souillés & aux Infidèles, mais que leur entendement & leur conscience sont souillés ; qu'à la vérité ils font profession de connoître Dieu, mais qu'ils le venient par leurs œuvres, étant abominables & rebelles, & reprouvés à toute bonne œuvre. Cela étant que faut-il attendre de ces gens là ? Des âmes aussi impures, que le sont celles des Infidèles, selon l'Écriture, sont-elles capables de faire des œuvres véritablement bonnes ? Ne faut-il pas que l'effet porte l'impression des qualitez de la cause qui le produit ? *Qui est-ce qui tirera le net de ce*

E 2

qui

(a) Act. XV. 9.

(b) Tit. I. 15. 16.

qui est souillé? disoit en ce sens le saint homme Job. (a).

Enfin cette verité est une suite necessaire de celles que j'ai prouvées dans les chapitres précédens. J'ai fait voir que pour faire une bonne action il faut la rapporter à Dieu, comme à sa dernière fin. Et comment le fera-t-on, si on ignore, d'un côté que Dieu est la dernière fin de toutes choses, & de l'autre qu'il est de nôtre devoir de lui rapporter nos actions? Et comment découvrira-t-on des veritez de la nature de celles-ci sans la foi?

Pour faire une bonne œuvre il faut aimer Dieu souverainement, & par dessus tout. Et comment l'aimera-t-on de cette maniere, si on ne le croit assez misericordieux pour nous faire grace? Et comment le croira-t-on tel sans la foi?

On objecte ce que dit S. Paul (b) que *les Gentils qui n'ont point de foi font naturellement les choses qui sont de la Loi.* Mais il est aisé de répondre qu'il y a bien de la difference entre faire ce

que

(a) Job. XIV. 4.

(b) Rom. II. 14.

que la loi ordonne , & le faire en la maniere en laquelle la loi ordonne de le faire. Les Payens font le premier , je l'avouë. Ils font plusieurs choses que la loi prescrit. Ils rendent à chacun ce qui lui appartient. Ils honorent ceux qui les ont mis au monde. Ils s'abstiennent de l'homicide , de l'adultère , du larcin , du faux témoignage. Mais ils ne font pas tout cela par un bon principe. Ils ne rapportent pas ces actions à Dieu. Ils marchent , mais hors du chemin , & par consequent plus ils s'avancent , plus ils s'égarerent. Je sai qu'on donne d'autres sens à ce passage , mais celui-ci me paroît le plus naturel.

On objecte encore ce que l'Ecriture dit que les Sages-femmes d'Egypte craignirent Dieu , & que Dieu recompensa le refus qu'elles firent d'obeir aux ordres injustes de Pharaon. Mais il est étonnant qu'on se serve d'une preuve aussi foible que celle-ci. Car enfin comment prouve-t'on que ces femmes fussent infidelles ? C'est , dit-on ,

qu'elles étoient Egyptiennes. Je veux qu'elles le fussent. Est-ce qu'on n'a jamais veu de Payen amené à la foi? Est-il plus difficile de croire que la grace ait pû donner la foi à des femmes Egyptiennes, qu'à Rahab, ou à Corneille le Centenier?

Mais j'ajoute que l'Ecriture dit expressement que ces Sages-femmes étoient Hebreuës. *Le Roy d'Egypte*, dit-elle (a) *commanda aux Sages-femmes Hebreuës &c.*

Rien donc ne nous doit empêcher de reconnoître qu'on ne fera jamais de bonnes œuvres si on n'a la foi. Mais quelle est cette foi, qui est si nécessaire pour cet effet? Contenson Thomiste moderne, & fort éloigné en tout le reste des sentimens des Jesuites, ne demande qu'une foi humaine, & naturelle, qui fasse connoître Dieu comme premier principe de toutes choses. Jansenius demande une foi divine, Chrétienne, & surnaturelle. Mais il ne croit pas qu'il soit nécessaire que ce soit une foi formée, & accom-

(a) Exod. 1. 15.

accompagnée de la charité. Mais tout ce que j'ai dit jusqu'ici fait voir le contraire.

En effet, les preuves que j'ai données dans ce chapitre même de la nécessité de la foi, ou ne prouvent rien, ou prouvent que c'est la foi justifiante qui est nécessaire. Et d'ailleurs j'ai fait voir dans le chapitre précédent que pour faire de bonnes œuvres il faut non seulement aimer Dieu, mais encore l'aimer souverainement, & par dessus tout. Cela seul ne fait-il pas voir que la foi nécessaire pour faire de bonnes œuvres est une véritable foi, une foi justifiante, & inséparable de la charité?

D'ailleurs si pour faire une bonne action, il ne falloit autre chose qu'une foi humaine, & naturelle, comme Contenson le prétend, on pourroit faire de bonnes œuvres sans le secours de la grace. Car dans l'esprit de qui pourroit-il tomber que la grace soit nécessaire pour la production d'une foi humaine, & naturelle? Dès là

qu'elle est telle, elle est la production de la nature, & n'est nullement l'ouvrage du S. Esprit. Dire cependant qu'on peut faire de bonnes œuvres sans la grace, c'est le Pelagianisme tout pur. C'est ce qui a attiré les anathemes de l'ancienne Eglise sur cette heresie.

Le sentiment de Jansenius paroît un peu plus raisonnable que celui de Contenson. Il demande une foi divine & surnaturelle, en quoi il est bien fondé. Mais il se trompe en ce qu'il se contente d'une foi informe. Car outre que la foi informe n'est pas une foi divine, comme je l'ai prouvé dans le Traité que j'ai publié sur cette matiere, outre cela, dis-je, s'il ne falloit qu'une foi informe pour faire de bonnes œuvres, il seroit très-possible d'en faire de telles sans la charité. Et ceci posé que deviendra ce que dit S. Paul qu'il ne sert de rien sans la charité de donner son corps pour être brûlé, & de distribuer tout son bien pour la nourriture des pauvres? Est-ce donc qu'il
ne

ne sert de rien de faire de bonnes œuvres? n'est-ce pas là le comble de l'absurdité?

Je conclus de tout ce que je viens de dire que pour faire de bonnes actions il faut, non seulement une foi divine & surnaturelle, mais une foi operante par la charité, une foi vraiment justifiante, & qui nous mette en état de plaire à Dieu.

Quelques-uns de nos Theologiens en rendent une raison, qui ne me paroît pas bien solide. Ils disent que ce qui rend la foi justifiante si nécessaire pour faire de bonnes œuvres, c'est qu'il n'y a qu'une telle foi qui nous applique le mérite de Jesus Christ, & que c'est ce mérite qui couvre les défauts & les imperfections de nos œuvres.

Si on se contentoit de dire que la foi est nécessaire pour faire de cette manière que Dieu accepte nos bonnes œuvres, & en supporte les imperfections, on ne diroit rien que de véritable, rien qui ne soit très conforme à ce

que dit l'Apôtre S. Pierre, que nos sacrifices spirituels sont agréables à Dieu par Jesus Christ. Mais ce n'est pas là tout ce qui fait toute la bonté de nos actions. Elles la tirent d'ailleurs, de la grace, comme de sa source & de son principe, & de la conformité qu'elles ont avec la Loi de Dieu, tant dans leur substance, que dans la maniere en laquelle nous les faisons, comme de ce qui en fait la forme & l'essence. C'est-là ce qui les rend bonnes, non le merite de Jesus Christ, qui en couvre les imperfections.

Il ne faut donc pas s'arrester à cette raison, & le meilleur est de se contenter des autres que j'en ai données.



CHAPITRE XIII.

*Septième condition nécessaire pour faire de
bonnes œuvres. Les faire sans re-
pugnance.*

Toutes ces conditions ne suffi-
sent pas pour faire des œuvres
qui soient vraiment bonnes. Il y en
a une septième, qui est très-neces-
saire. C'est qu'on les fasse avec joie,
ou du moins sans repugnance. C'est
ce que S. Paul nous apprend sur le su-
jet de l'aumône, l'une des plus ex-
cellentes de nos bonnes œuvres. *Que
chacun, dit-il, fasse selon qu'il a proposé
en son cœur, non point à regret, ou par con-
trainte, car Dieu aime celui qui donne gaie-
ment. II. Cor. IX. 7.* S. Jaques veut
même que la joie accompagne les ac-
tes de la patience. Témoin ce qu'il dit
dès l'entrée de son Epître. *Mes fre-
res, tenez pour une parfaite joye, lors que
vous tomberez en diverses tentations.* Et

tous les Apôtres étoient si penetrez de cette verité, qu'ayant été fouietez par les Juifs, ils faisoient paroître des transports de joie, *d'avoir été rendus dignes de souffrir de l'opprobre pour le nom de Jesus Christ.* Enfin le Roi Salomon nous apprend que cette joye doit accompagner toute sorte de bonnes œuvres sans exception. *C'est, dit-il, de la joie au juste de faire ce qui est droit.*

Il est certain, en effet, que lors qu'on fait le bien à regret & avec repugnance, on le fait fort mal, & on corrompt par là tout ce qu'il peut y avoir de louïable dans l'action même. Mais comme ceci, quoi que veritable, peut être mal pris, il sera bon de se donner quelque soin pour l'expliquer un peu nettement.

Je suppose en premier lieu qu'il n'est que trop ordinaire de voir dans les autres, & d'éprouver en nous mêmes, que lors qu'il se presente quelque occasion de faire de bonnes œuvres d'un certain ordre, on ne peut, ni s'y résoudre, ni sur tout en
exé-

exécuter la résolution fans de grands combats, & fans se faire de la violence. Ceci, je l'avouë, n'est ni égal, ni perpetuel. En effet, il y a de ces œuvres qui ne coûtent rien, & qu'on peut faire d'un côté fans renoncer à aucun intérêt tant soit peu considerable, & de l'autre fans s'opposer à pas un de nos penchans, du moins à pas un de ceux qui sont un peu forts; & Et alors on s'y résout fans beaucoup de peine. Faut-il, par exemple, qu'un homme riche, & qui n'est pas naturellement avare, se fasse une fort grande violence pour se résoudre à donner un très-petit secours à un povre, à qui il est nécessaire, & qui peut se passer d'un plus grand?

Mais il est vrai aussi qu'il y a de certaines œuvres qu'on ne peut faire fans se priver de tout ce qu'on aime le plus, & sans gêner terriblement nos plus fortes, & plus naturelles inclinations. Quels efforts, par exemple, ne faut-il pas à un homme naturellement intéressé pour se résoudre, soit à abandonner tout son bien, pour

la deffense de la verité, soit à s'en priver volontairement pour faire une restitution qu'il croit nécessaire? Quels combats n'est pas obligé à se livrer un homme qui aime la vie, & que Dieu appelle à sceller par le martyre la profession de sa verité? Quelle violence n'est-on pas contraint de se faire pour se voir outragé insolemment sans s'en émouvoir?

Je suppose en deuxiême lieu que les repugnances qu'on sent dans ces occasions sont injustes & criminelles. Elles viennent premierement d'un mauvais principe, d'une attache excessive aux biens sensibles & perissables, d'un amour aveugle & déréglé de nous mêmes, en un mot, de tout ce qu'il y a de plus criminel en nous, & qui s'oppose le plus efficacement à nôtre salut. Car enfin si nous étions à cet égard dans les dispositions où nous devrions être, il n'y a point de doute que nous ne fissions avec plaisir, & sans aucune repugnance tout ce qui se presente à faire dans ces occasions.

En deuxiême lieu, elles marquent,
ou

ou une incrédulité totale, ou du moins une extrême foiblesse de foi. Car enfin si nous étions persuadés un peu fortement des veritez du salut, tous les intérêts de la terre ne nous feroient rien. Nous les regarderions avec le dernier mépris, & il ne nous faudroit point faire d'effort pour y renoncer toutes les fois qu'ils feroient obstacle à l'acquisition des biens éternels, que Dieu reserve à ses enfans dans le Ciel. Ainsi ne pouvoir se résoudre à quitter les biens de la terre, c'est faire voir qu'on ne compte gueres sur ceux du Ciel, ce qui est visiblement un défaut de foi.

Sur tout ces repugnances font voir qu'on manque d'amour pour Dieu. Car enfin si on l'aimoit, comme on devroit, ne se porteroit-on pas avec plaisir, & de tout son pouvoir, à faire tout ce qu'il pourroit exiger de nous? Ainsi ne le faisant qu'avec peine, il paroît clairement que nous ne l'aimons que foiblement & languissamment, ce qui ne peut être qu'insupportable.

Ces repugnances étant si visiblement criminelles, je dis en premier lieu que plus on en a à faire quelque bonne action, moins l'action est bonne, & qu'au contraire plus on a de joye & de plaisir à la faire, plus l'action est louable, & agréable à Dieu. C'est là à mon sens une chose qui ne souffre point de difficulté.

Mais, dira-t-on, ces repugnances corrompent-elles de telle sorte la bonté de l'action, qu'elle doive passer pour mauvaise & pour criminelle dès là qu'il a falu se faire quelque violence pour s'y résoudre? C'est à quoi la difficulté se réduit.

Pour la lever je répons qu'il y a des repugnances de telle nature, qu'elles rendent l'action absolument mauvaise, & qu'il y en a aussi de telles, qu'elles ne la rendent qu'imparfaitement bonne. Tout dépend de savoir ce qu'on fait à l'égard de ces repugnances. Les approuve-t-on? Les souffre-t-on? Les combat-on même sans aucun succès, en sorte qu'elles durent, & qu'elles subsistent.

tent pendant tout le temps qu'on agit? Si cela est, l'action n'est pas bonne, & tout ce que j'ai dit dans le commencement de ce chapitre le prouve assez.

Mais si on les combat, si on les surmonte, si on les étouffe, il arrive deux choses. L'une que l'action n'est pas parfaitement bonne, l'autre qu'elle ne laisse pas de l'être véritablement. S'il en étoit autrement à peine arriveroit-il aux plus saints de faire de bonnes œuvres. Et en effet, pour ne sentir jamais de ces repugnances il faudroit que l'amour du bien sensible fût absolument détruit & aneanti dans nos cœurs. Il faudroit que l'amour de Dieu fût non seulement le principe dominant, mais l'unique principe de nos actions. En un mot, il faudroit que nôtre sainteté fût parfaite, & semblable à celle des Anges. Comme il s'en faut beaucoup que cela ne soit, & que la chair demeure toujours au dedans de nous avec l'esprit, il arrive qu'elle s'oppose aux inspirations de l'esprit, & que
tout

tout ce que l'esprit peut faire, c'est de vaincre ses repugnances. Mais cette victoire suppose un combat, & par consequent des efforts, & des mouvemens opposez à ceux de l'esprit.

Je croi donc qu'il faut distinguer trois différentes manieres d'agir. La première consiste à faire le bien avec une joye parfaite, & sans aucun mouvement de repugnance, qu'il faille combattre. La seconde c'est de le faire avec des mouvemens de repugnance, que l'on combat, que l'on surmonte, & que l'on étouffe. La troisième de le faire avec des mouvemens de repugnance, qui durent, & qui subsistent, soit qu'on les combatte, soit qu'on les approuve.

La première de ces trois manieres d'agir est le partage des parfaits, tels que sont les Anges, & les Esprits bienheureux. La troisième est celle des pécheurs. La seconde est celle des enfans de Dieu sur la terre. La première rend l'action parfaitement bonne. La seconde la rend criminelle. La troisième fait qu'elle n'est bonne qu'imparfaitement. Tout

Tout cela fait voir clairement qu'un des plus grands soins que nous devons prendre, lors qu'il se presente quelque occasion de faire de bonnes œuvres, c'est celui d'étouffer promptement ces repugnances dont nous venons de parler, & de considerer l'effet qu'elles ne manqueroient pas d'operer, si nous negligions de prendre ce soin. Elle nous feroient perdre le fruit de nos bonnes œuvres, & de cette maniere nous priveroient à la fois, & du bien spirituel, que la bonne œuvre étoit en état de nous procurer, & du temporel, auquel la bonne œuvre nous fait renoncer.

En ne faisant pas la bonne œuvre, on perd le bien spirituel, & on conserve le temporel. En la faisant bien, on perd le temporel, & on se procure le spirituel. En la faisant mal, comme on fait en la faisant avec repugnance, on perd, & le temporel, & le spirituel tout ensemble.

Cela étant, qui ne voit qu'il est de nôtre devoir d'étouffer ces repugnances, dès le moment qu'elles se for-

ment

ment dans nôtre cœur? Mais comme il est difficile, ou pour mieux dire impossible d'étouffer ces repugnances, si on laisse subsister le principe qui les produit, & que ce principe n'est autre que l'attache excessive que nous avons pour les biens sensibles, le principal soin que nous devons prendre pour cet effet, c'est de nous affranchir de cette malheureuse imperfection, qui est la principale source de tous nos desordres. Je ne dis pas au reste ce qu'il faut faire pour y reussir, en ayant parlé assez amplement dans le second Tome de mes Essais de Morale. Disc. III.

CHAPITRE XIV.

*Que lors qu'on a fait une bonne action
il ne faut pas regretter le bien temporel
qu'elle a fait perdre.*

CE que je viens de dire me fait souvenir d'un autre défaut fort semblable à celui dont j'ai parlé, puis qu'il part d'un même principe, & produit le même effet, qui est celui de nous faire perdre le fruit de nos bonnes œuvres. Je parle du regret que nous avons après avoir fait l'action, au bien temporel, auquel cette action nous fait renoncer.

Ce défaut est fort ordinaire, parce qu'il l'est extrêmement d'aimer avec excès le bien temporel. On croit communément que ce fut là ce qui fit périr la femme de Lot. Elle regarda en arriere en se sauvant de Sodome, & selon toutes
les

les apparences ce regard fut une suite du mouvement de son cœur. Elle regretta ce qu'elle avoit quitté dans cette detestable ville, & ce sentiment injuste lui attira le malheur qui l'accabla, étant changée en une statuë de sel.

Les murmures des Israëlités dans le desert sont encore un exemple de ce que je dis. Ces ingrats ne se souvenoient plus parmi les douceurs de la liberté dont ils jouïssent, des rigueurs & des amertumes de leur servitude. Ils avoient oublié les traitemens barbares & insupportables, qui les avoient fait gemir. Ils ne faisoient attention qu'aux avantages qu'ils y trouvoient. Ils regrettoient les viandes grossieres dont ils s'y gorgeoient. Ce fut là ce qui leur attira la plûpart des fleaux, qui les accablerent.

Toute l'Epître aux Hebreux ne tend qu'à prémunir les fidelles, auxquels elle est adressée, contre le danger, auquel ils étoient exposez, de tomber dans un manquement semblable. Ils avoient embrassé l'Evangile avec
beau-

beaucoup d'ardeur & de fermeté. Ils avoient surmonté courageusement les tentations, auxquelles leur foi naissante se trouva exposée. Ils avoient souffert avec joye le ravissement de leurs biens. Mais S. Paul apprehendoit qu'ils se relâchassent de cette première ferveur, & qu'avec le temps ils vinssent à regretter, d'un côté le repos dont ils avoient joui dans le Judaïsme, & de l'autre la pompe & l'éclat sensible de cette Religion charnelle. C'est pour leur inspirer les sentimens opposez à ces manquemens qu'il leur écrit cette Epître, & c'est là le but qu'il se propose depuis le commencement jusqu'à la fin.

L'état où il a pleu à Dieu de nous réduire, nous expose à une tentation perpetuelle, qui nous porte fortement à ce grand péché, & nous met dans un danger visible de le commettre. Il nous a mis dans la nécessité de nous bannir de nôtre patrie; & de nous priver de toutes les douceurs, & de tous les avantages que nous y trouvions. Il nous a dispersez en divers
en-

endroits, & il permet que nôtre dispersion soit accompagnée de presque tous les dégoûts, qui suivent ordinairement les exils. C'est ce qu'il n'est pas nécessaire d'exaggerer. Nous ne le sentons que trop, & si l'idée que nous nous en faisons n'est pas juste, ce n'est pas qu'elle soit trop foible, c'est qu'elle est trop forte, & que nous ne sentons pas assez les douceurs dont ces dégoûts sont accompagnez.

Qu'il est naturel dans cette situation de regretter ce qu'on a quitté! Qu'il est difficile que cela n'arrive, non une fois ou deux, mais très-souvent; & si je l'ose dire, à toute heure! Qu'il faut être tout autrement détaché de la terre, que nous ne le sommes, qu'il faut avoir un tout autre fonds de pieté, & d'amour pour Dieu, & pour sa verité que ce que nous en avons, pour ne tomber jamais dans ce manquement!

Il n'est aussi que trop ordinaire de voir qu'on y tombe. Cependant y tomber c'est répondre très-mal à nôtre devoir. Car premièrement il paroît

roît par là qu'on a agi temerairement & imprudemment lors qu'on a formé la résolution de faire la bonne œuvre qui a fait perdre le bien qu'on regrette. Il paroît qu'on n'en prévoyoit pas toutes les suites, & qu'on ne savoit pas à quoi on s'engageoit. Il paroît qu'on n'a pas pratiqué l'avis que le Sauveur du monde nous donne dans son Evangile : *Qui est celui d'entre vous, qui voulant bastir une tour, premièrement ne s'assye, & ne calcule les dépens, s'il a pour la parachever? De peur qu'après qu'il aura posé le fondement, & n'aura peu achever, tous ceux qui le verrent ne commencent à se moquer de lui, disant cet homme a commencé de bâtir, & n'a peu achever. Ou qui est le Roy qui parte pour donner bataille à un autre Roy, qui premièrement ne s'assye, & ne consulte, s'il pourra avec dix mille aller rencontrer celui qui vient avec vingt mille contre lui? Autrement ce Roy là étant encore loin il envoie une Ambassade, & demande les moyens de paix. Ainsi donc chacun de vous qui ne renonce à tout ce qu'il a ne peut*

F

être

être mon Disciple. Luc. XIV. 28--33.

Si on avoit suivi exactement cette règle, si avant que d'entreprendre la bonne action qu'on a faite, on s'étoit assis, & qu'on eût bien balancé les deux partis qui se presentoient, si on en eût préveu les inconveniens & les consequences, & que nonobstant tout cela on eût pris déterminément la résolution qu'on a formée, on ne s'en repentiroit pas dans la suite. On verroit qu'il n'arrive rien qu'on n'ait préveu, & méprisé, le regardant comme infiniment au dessous de l'avantage qu'on trouve au parti qu'on a pris. Comme on en juge autrement après avoir fait l'action, il paroît qu'avant que de l'entreprendre on n'avoit pas examiné avec assez de maturité & d'application ce qui se presentoit à faire, & qu'ainsi on a agi témérairement.

Quelqu'un peut-être dira que cette consequence n'est pas nécessaire. Il est tres possible qu'on ait tout préveu, lors qu'on a formé la résolution dont il s'agit, & qu'on ait jugé alors qu'il
falloit

faloit la prendre , mais que presentement on en juge d'une autre maniere. Dans cette supposition l'action aura été bonne , & ainsi on ne peut pas dire qu'on ait agi temerairement.

J'avouë que ceci n'est pas impossible. Je pretends seulement qu'il est rare , & que le contraire arrive le plus souvent. J'ajoute que si la disposition où l'on se trouvoit , lors qu'on a fait , ou resolu l'action , étoit bonne , celle où l'on se trouve lors qu'on a du regret au bien que l'on a perdu , est très-mauvaise. Alors on ne balançoit pas à preferer son devoir à l'intérêt temporel. Aujourd'hui au contraire on est plus sensible à l'intérêt temporel , qu'à tout ce que le devoir a de plus inviolable & de plus sacré ; ce qui fait voir clairement deux choses.

La première qu'on n'est pas presentement dans la disposition , que Jesus Christ represente comme si absolument necessaire , dans les paroles qui precedent immediatement celles que j'ai rapportées , *Si quelqu'un veut*

venir après moi, & ne hait son pere & sa mere, sa femme & ses enfans, ses freres & ses sœurs, même sa propre ame, il ne peut être mon Disciple. Et quiconque ne charge sur soi sa Croix, & ne vient après moi, il ne peut être mon Disciple. Luc. XIV. 26. 27.

Il paroît qu'on ne hait pas le bien temporel, qu'on regrette, c'est à dire qu'on ne l'aime pas moins que Jesus Christ, puis que si on le faisoit, l'avantage qu'on trouve à s'attacher à Jesus Christ, feroit oublier ce vain intérêt. Il paroît encore qu'on est précisément dans la disposition que Jesus Christ désigne dans un autre endroit de son Evangile, lors qu'il assure que *celui qui met la main à la charruë, & regarde en arriere, n'est pas bien disposé pour le Royaume des Cieux.*

La seconde chose qui paroît par tout ce que je viens de dire, c'est qu'on est bien éloigné de remplir un autre devoir que l'Evangile prescrit. Il veut que nous marchions *de force en force*, & que chacun de nos progrès soit un acheminement à un plus grand. C'est ce

ce que j'ai prouvé amplement dans le troisième Traité de ma Morale abrégée. Dans la supposition que j'examine on fait le contraire. Non seulement on n'avance pas, mais on recule. On avoit commencé par l'esprit, comme les Galates, & on finit par la chair. Au lieu de croître en J. C. on devient petit, procédé insupportable, & dont on ne sauroit avoir trop d'horreur.

On dira peut-être que ceci même n'est, ni nécessaire, ni perpetuel. On dira que ces regrets ne vont pas toujours jusqu'à condamner l'action qu'on a faite, que peut-être la feroit-on encore aujourd'hui, si elle étoit à faire, & qu'à tout prendre on est bien aise de l'avoir faite, mais que tout cela n'empêche pas qu'on ne sente les incommoditez où l'on s'est jetté.

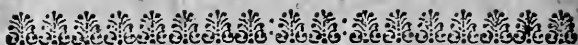
J'avouë encore une fois que ceci n'est pas impossible. Mais dans cette supposition je dirai que cette sensibilité qu'on ne nie pas qu'on n'ait pour les incommoditez qui suivent l'action qu'on a faite, n'est en rien différente des repugnances, dont j'ai parlé dans le chapitre

precedent. J'ai fait voir au reste que ces repugnances sont insupportables, & gâtent toute la bonté de l'action, lors qu'elles durent trop long temps, & que l'amour de Dieu ne les étouffe pas tout incontinent. Mais quand est-ce qu'on peut dire avec plus de raison & de fondement qu'elles durent trop long-temps, que lors qu'elles subsistent, non seulement pendant tout le temps qu'on met à faire l'action, mais encore après que l'action est faite, quelquefois même des années entières après l'action, comme il arrive dans le cas particulier, où nous-nous trouvons?

Je conclus de tout ce que je viens de dire que lors qu'on a fait quelque bonne action, il faut en avoir de la joye, & que cette joye doit être pure, parfaite & entiere. Il faut s'en feliciter soi même, & en rendre graces à Dieu, sans faire aucune attention aux biens temporels, que cette action peut coûter. Il faut se mettre dans la disposition de celui dont Jesus Christ parle dans son Evangile, & qui ayant
seu

feu qu'il y avoit un trésor inestimable caché & enfoui dans un champ, a acheté ce champ, & y ayant trouvé le trésor, est bien éloigné d'avoir du regret à ce qu'il lui coûte.

C'étoit la disposition de S. Paul, lors qu'il disoit aux Philippiens, *Si quelqu'un s'estime avoir de quoi se confier en la chair, j'en ai encore davantage, moi qui ai été circoncis le huitième jour, qui suis de la race d'Israël, de la tribu de Benjamin, Hebreu, né des Hebreux, Pharisien de Religion; quant au zele, persecutant l'Eglise, quant à la justice qui est en la loi, étant sans reproche. Mais ce qui m'étoit gain, je l'ai réputé m'être dommage pour l'amour de Jesus Christ. Mais je réputé toutes choses m'être dommage pour l'excellence de la connoissance de Jesus Christ mon Seigneur, pour l'amour duquel je me suis privé de toutes ces choses, & les regarde comme de l'ordure afin que je gagne Jesus Christ. Phil. III. 4. 5. 6. 7. 8.*



CHAPITRE XV.

Huitième condition. Nos bonnes œuvres doivent être accompagnées de tous les sentimens d'une profonde humilité.

LA joye dont j'ai parlé dans les chapitres precedens, & que j'ai dit que nos bonnes œuvres doivent nous donner, peut bien être aussi vive, & aussi sensible que l'on voudra, pourveu qu'elle soit exempté d'orgueil & de vanité. Mais rien ne fauroit la rendre plus criminelle, & pour dire quelque chose de plus fort, rien ne fauroit rendre nos bonnes œuvres plus odieuses, & plus insupportables à Dieu, que l'orgueil, qui en naît quelquefois, & dont elles sont le principe & le fondement. C'est ce qui arrive en deux manieres, qu'il importe de ne pas confondre.

La première a lieu, lors que sans jetter aucun regard sur les autres, & ne

ne faisant attention qu'à nous-mêmes, nous sommes contents de nous-mêmes, en consequence des bonnes actions que nous avons faites, nous-nous en felicitons, nous-nous en applaudissons en secret, & trouvons que nous sommes bien éclairés, bien judicieux, bien vertueux, & pour tout dire en un mot, bien louables, & bien dignes de nôtre estime, d'avoir fait ce que nous venons de faire. C'est-là ce que l'Écriture appelle *encenser ses propres rets, & sacrifier à ses filez*. C'est en un mot s'attribuer la gloire du bien que l'on fait, & faire voir qu'on ignore deux veritez, que j'espere de prouver fortement & évidemment dans la suite.

La première, que nos meilleures œuvres ont de grands deffauts, qui font qu'elles ont besoin de tout le support, & de toute l'indulgence de Dieu, pour faire qu'elles ne provoquent pas efficacement sa colere. Car enfin si nous étions bien fortement persuadés de cette verité; ce qu'il y a de defectueux dans nos bonnes actions

auroit bien plus de force & d'efficace pour nous humilier, & pour nous confondre, que tout ce qu'il peut y avoir de bon n'en fauroit avoir pour nous porter à nous applaudir.

La seconde que ce peu même qu'il y a de bien dans nos actions, ne vient pas de nous, & n'est pas la production de nôtre miserable nature. C'est un effet de la grâce, qui, comme le dit l'Écriture, *produit en nous avec efficace la volonté & l'action selon son bon plaisir.* Cela étant, la veuë de ce bien qui est en nous, doit bien nous inspirer de la reconnaissance pour les bontez de celui qui l'a operé en nous, elle doit encore nous inspirer de la joye par cette consideration que ce sommes nous-mêmes qui sommes les objets de cette bonté, mais elle ne doit nullement nous porter à nous en estimer davantage. Nous devons toujours nous dire à nous mêmes, *Qu'as-tu, ô homme, que tu n'ayes reçu, & si tu l'as reçu pourquoi t'en glorifies-tu, comme si tu ne l'avois point reçu?* Nous devons imiter l'excellent Apôtre, qui nous a fourni ces paroles, & qui venant de dire
qu'il

qu'il a travaillé plus que tous, n'a pas oublié ce correctif, *Toutefois non point moi, mais la grace de Dieu, qui est avec moi.*

L'autre maniere en laquelle l'orgueil corrompt nos bonnes actions, est plus ordinaire, & en quelque sorte plus dangereuse. Elle consiste à jeter un regard secret sur les autres hommes, dans la conduite desquels on ne remarque pas l'action dont on s'applaudit. On se dit à soi même, *Tel & tel n'en font pas autant. Ils ont les mêmes moyens, les mêmes motifs, & les mêmes occasions. Cependant ils ne font pas ce que je fais*, ce qui revient à peu près à la priere du Pharisien, qui disoit à Dieu, *Seigneur, je te rends graces, de ce que je ne suis pas comme le reste des hommes, ravisseur, injuste, adultere, ni même comme ce péager. Je jeûne deux fois la semaine, & paye la dîme de tout ce que je possède.*

Voici en effet une remarque, que je croi importante, & que je ne me souviens pas d'avoir faite dans mon *Traité de l'orgueil*. Nous n'avons pas beaucoup de repugnance à nous abaif-

fer pourveu que nous abaissions toute la terre avec nous. Qu'il s'agisse du genre humain en general. Nous en dirons sans peine tout le mal possible, & nous ne nous soucierons pas même de nous en excepter. Nous ne sommes nullement sensibles sur le chapitre de tout ce qui nous est commun avec tous les autres. Qu'on l'éleve, ou qu'on l'abaisse, c'est ce qui nous importe fort peu. C'est sur ce que nous avons de particulier & de personnel que nous sommes extrêmement délicats. Nous voulons toujours qu'il y ait quelque distinction à faire de nous aux autres. Nous descendrons aussi bas que l'on voudra, pourveu que l'on mette les autres encore plus bas. C'est cette distinction qui est le dernier retranchement de l'orgueil, & c'est sur quoi il ne peut souffrir qu'on l'attaque.

Cela étant, nous n'aurons pas beaucoup de peine à avouër que le bien que nous faisons est imparfait, & qu'il vient de Dieu, pourveu que
d'ail-

d'ailleurs on nous permette de croire que nous faisons quelque chose que les autres ne font pas, & qu'ainsi il nous est permis d'avoir plus d'estime & de complaisance pour nous, que pour eux.

Mais pour forcer l'orgueil jusques dans ce dernier retranchement, il faut considerer ce que dit saint Paul, *Qu'est-ce qui te discerne*, & qui met de la difference entre toi & un autre? Il faut reconnoître que ce qui nous distingue des autres, ne vient pas de nous, mais de Dieu. Il faut demeurer convaincu que si Dieu eût donné les mêmes secours, internes, & externes, à ceux qui ne font pas ce que nous faisons, ils le feroient de même que nous. Il ne faut que cela seul pour anéantir nôtre orgueil, & en effet je ne voi pas quel fondement, quelle raison, quel pretexte même, il peut nous rester après cela pour nous élever.

On peut au reste, appliquer ici tout ce que je viens de dire des repugnances qu'on sent en faisant le bien, & chacun le pouvant faire
de

de foi même, je ne m'amuserai pas à redire sur l'un de ces sujets ce que j'ai déjà dit sur l'autre.

J'ajouterais seulement que lors qu'en faisant quelque bonne action nous sentons, soit quelque repugnance, soit quelque mouvement de vanité, il ne faut pas cesser pour cela d'agir. Il faut seulement combattre ce mouvement interieur, que nous condamnons. C'est la regle qu'on dit que S. Bernard avoit accoutumé de suivre. Lors qu'en faisant quelque bonne action il sentoit en soi-même quelque chatouillement de vanité, il lui adressoit la parole, & disoit, *Tu ne me l'as pas fait entreprendre, & tu ne m'empêcheras pas de l'exécuter. Non suscepi propter te, nec deseram propter te.* Rien ne me paroît plus judicieux que cette conduite, & je souhaite que chacun en fasse autant lors qu'il se trouvera dans le même cas.



CHAPITRE XVI.

Que nos bonnes œuvres sont les effets & les productions de la grace.

CE sont là les conditions les plus nécessaires pour faire que nos œuvres soient vraiment bonnes. Cela seul fait voir clairement qu'on n'en fauroit faire de telles par les seules forces de la nature. Il faut pour cela un secours surnaturel. Il faut que le S. Esprit nous assiste, & que sa grace nous fortifie.

I. Car premièrement j'ai fait voir qu'il est impossible de faire de bonnes œuvres, si on n'a la foi & la charité. Mais le moyen d'avoir ces deux vertus sans la grace? N'est-ce pas elle qui les produit dans nos cœurs? ne voyons nous pas que S. Paul prie Dieu qu'il lui plaise de rendre les Thessaloniens dignes de sa vocation, qu'il accomplisse en eux tout le bon plaisir de sa bon.

bonté, & l'œuvre de la foy puissamment (a). Ne dit-il pas aux Philippiens, (b) qu'il leur a été donné gratuitement pour Jesus Christ, & de croire & de souffrir pour son nom? Et pour ce qui regarde l'amour de Dieu, ne savons nous pas ce que Moyse dit à l'ancien peuple (c) *L'Eternel ton Dieu circonciera ton cœur, & le cœur de ta posterité, afin que tu aimes l'Eternel ton Dieu de tout ton cœur, & de toute ton âme, & que tu vi-
ves.* Ne voyons nous pas que saint Paul (d) voulant faire l'énumération des fruits de l'Esprit met la charité au premier rang? *Les fruits de l'Esprit sont la charité, la joye, la paix, &c.* Ne voyons nous pas que saint Jean dit expressement (e), que *la charité est de Dieu, & que quiconque aime est né de Dieu?* Ainsi la foy & la charité étant les productions de la grace, il est évident que cette grace est absolument nécessaire pour faire de bonnes œuvres, puis que les œuvres ne sont
jamais

(a) II. Theff. I.

(b) Phil. I. 29.

(c) Deut. XXX. 6.

(d) Gal. V. 22.

(e) I. Jean. IV. 7.

jamais bonnes, si elles ne sont faites avec foi & avec charité.

II. Mais outre cette preuve indirecte nous en avons un grand nombre d'autres, qui sont plus directes, & en même temps convaincantes. Car premièrement l'Écriture nous dit nettement & sans détour, que nous sommes de nous-mêmes incapables de faire le bien. *Le mauvais arbre*, dit Jesus Christ (a), *ne peut porter de bons fruits*, Sans moi, disoit-il ailleurs (b) *vous ne pouvez rien faire. Comment pourriez vous bien parler étant méchans*, disoit-il aux Pharisiens (c). *Nul ne peut venir à moi si le Pere qui m'a envoyé ne le tire* (d). S. Paul n'est pas moins formel sur ce sujet. Il dit (e) *que de nous mesmes, nous ne sommes pas suffisans de penser seulement une bonne chose*. Il dit (f) *que la chair ne se rend pas sujette à la Loi de Dieu, & que mesme elle ne le peut*.

III. Tous

(a). Matt. VIII. 13.

(b) Jean. XV. 4. (c) Matth. XII. 34.

(d) Jean VI. 44. (e) II. Cor. III. 5.

(f) Rom. VIII. 7.

III. Tous ces passages disent nettement & formellement que l'homme dans son état naturel se trouve réduit à une impuissance absolüe de faire le bien. On peut y en ajouter plusieurs autres, qui à la verité sont figurez, & metaphoriques, mais qui désignent visiblement la même chose. Ce sont ceux qui nous apprennent que l'homme est aveugle à l'égard des choses du Ciel, & que son esprit est rempli d'épaissés tenebres, qu'il est esclave du peché & du demon, qu'il est foible & impuissant, qu'il est malade, & enfin qu'il est mort.

On y peut ajouter encore tous ceux qui nous représentent les opérations de la grace comme une illumination, comme un affranchissement, comme une creation, comme une vivification, & comme une victoire que Jesus Christ remporte sur nous, sur le peché, & sur le Demon, qui s'étoit rendu maître de nos cœurs. Tout cela joint ensemble nous donne une grande idée de la dépravation de nôtre nature, & nous fait entendre bien nette-

nettement que pour faire le bien il nous faut de toute nécessité un secours surnaturel, qui nous mette en état de faire ce que nous ne ferions jamais de nous mêmes.

IV. Outre tout cela l'Écriture nous assure positivement que la grace produit en nous les bonnes œuvres qu'il nous arrive de faire. Que peut-on imaginer de plus fort que ce que S. Paul dit aux Philippiens (a) que *c'est Dieu qui produit en nous avec efficace le vouloir & le parfaire selon son bon plaisir ? Il vous a été donné gratuitement pour Christ,* dit ailleurs ce même Apôtre, *de croire & de souffrir pour son nom.* C'est pourquoi ce saint homme attribué à la grace tout ce qu'il fait de plus éclatant. *J'ai travaillé plus que tous, toutefois non point moi, mais la grace de Dieu, qui est avec moi. Je suis crucifié avec Jésus Christ, & vis, non point maintenant moi, mais J. Christ vit en moi.* Pouvoit-il dire d'une manière plus forte que tout ce que nous faisons de bien est un effet de la grace, qui le fait en nous ?

V. Si

(a) Phil.

V. Si nos bonnes œuvres étoient les productions de nôtre nature, il ne faudroit que nous exhorter à les faire, pour nous y porter efficacement, & il y auroit quelque chose d'absurde & de ridicule à demander à Dieu que nous les fissions. Cette conséquence est nécessaire, & si évidente, que les Payens eux mêmes l'ont apperçue. En effet Cicéron, qui ne favoit ce que c'est que la grace, disoit (a) que tous les hommes du monde conviennent, qu'il faut bien demander le bonheur à Dieu, mais que chacun doit chercher la sagesse en soi même. *Judicium hæc omnium mortalium est, fortunam à Deo petendam, à se ipso sumendam esse sapientiam.*

Il est pourtant vrai que les Saints ont toujours demandé à Dieu, & pour eux-mêmes, & pour les autres, la grace nécessaire pour faire de bonnes œuvres. C'a été toujours l'un des principaux articles de leurs prières. Ils ont conçu cette demande en

(a) Cic. de nat. Deor. lib 3.

en des termes extrêmement forts. Voici, par exemple, ce que S. Paul dit aux Hebreux (a). *Le Dieu de laix, qui a ramené des morts le grand Pasteur des brebis par le sang de l'alliance éternelle, savoir nôtre Seigneur Jesus Christ, vous rende accomplis en toute bonne œuvre, pour faire sa volonté, faisant en vous ce qui lui est agréable par Jesus Christ. Ses dernières paroles ne sont-elles pas décevues ? Ce qu'il dit aux Theſſaloniens n'est pas moins fort. Le Dieu de paix veuille vous sanctifier entièrement, & votre esprit entier, & l'ame & le corps, & soit conservé sans reproche à la venue de nôtre Seigneur Jesus Christ. I. Theſſ. 7. 23.*

VI. Si nos œuvres étoient nos propres productions, ce seroit à nous à les promettre à Dieu, & ce ne seroit pas à Dieu à nous les faire, & à nous les donner. C'est pourtant ce que nous voyons qu'il fait. Témoin ces paroles d'Ezechiel (b). *Je ferai qu'ils n'auront ni un cœur, & mettrai en eux un Esprit*

NON-

(a) Heb. XIII. 20. 21.

(b) Ezech. XI. 19. 20

142 T R A I T É D E S
nouveau, & j'ôterai le cœur de pierre hors
de leur chair, & leur donnerai un cœur
de chair, afin qu'ils marchent en mes statuts,
& qu'ils gardent mes ordonnances, & qu'ils
les fassent. Et ailleurs (a). Je mettrai
mon Esprit au dedans de vous, & ferai que
vous marcherez en mes statuts, & que vous
garderez mes ordonnances, & les ferez.

VII. Si les bonnes œuvres venoient
uniquement de nous, nous pourrions
bien nous en féliciter nous mêmes
mais il y auroit quelque chose de ridi-
cule à en rendre grâces à Dieu. Comme
chacun se procure la vertu, disoit Cice-
ron, il n'y a jamais eu de Sage qui en ait
rendu grâces à Dieu. La conséquence
est nécessaire, il faut l'avouer, mais
il faut bien que le principe soit faux.
Car enfin les Saints, plus sages sans
comparaison que les Philosophes du
Paganisme, ont remercié Dieu
& de leurs bonnes œuvres, & de
celles de leurs prochains. Nous
devons toujours, disoit S. Paul aux fi-
dèles de Thessalonique (b), rendre
grâces à Dieu de vous comme c'est
bien

(a) Eze. XXXVI. 27. (b) II. Theff. I. 3.

rien-raison, d'autant que vôtre foi croit grandement, & que la charité de chacun de vous abonde de l'un envers l'autre. Il dit à peu près la même chose aux fidelles des autres Eglises, à qui il écrit, & on n'a pour s'en assurer, qu'à lire les premières paroles de ses Épîtres. On y verra que cet Apôtre les commence toutes par des actions de grâces qu'il présente à Dieu en reconnaissance de la grace qu'il a faite aux fidelles, leur donnant le moyen de faire les œuvres, dont le bruit est parvenu jusqu'à lui.

Ce sentiment même est si commun dans l'Eglise, que le Fils de Dieu l'attribue à ce Pharisien, qu'il nous représente comme un monstre de vanité. *Seigneur*, lui fait-il dire, *je te rends grâces de ce que je ne suis pas comme le reste des hommes, ni même comme ce Péa-ter &c.*

VIII. Si nous étions les seuls auteurs de nos bonnes œuvres, il nous seroit permis de nous en applaudir, & de nous en glorifier, *On nous loue à cause de la vertu*, disoit Cicéron, & nous nous en glorifions, ce que nous ne ferions pas

si

si c'étoit un don de Dieu. Mais comme l'Ecriture nous le defend, il faut croire que nos œuvres viennent d'ailleurs que de nous. Qu'as-tu, ô homme, que tu n'ayes reçu? Et si tu l'as reçu, pourquoy t'en glorifie tu, comme si tu ne l'avois point reçu?



CHAPITRE XVII.

Que les enfans de Dieu font des œuvres qui sont véritablement bonnes.

C'Est là ce qu'il y a de plus nécessaire pour faire de bonnes œuvres. De sorte que si on en fait de celles qui ne manquent d'aucune de ces conditions, il n'y a point de doute qu'on n'en fasse de celles qu'on peut appeller bonnes, sans s'écarter de la propre & naturelle signification de ce mot. Il est pourtant vrai que toutes ces conditions se trouvent dans plusieurs des œuvres des enfans de Dieu.

Elles

Elles sont commandées de Dieu, & conformes dans leur fonds, & dans leur substance, à sa sainte Loi. Il nous a commandé de croire en lui, de le re-
verer, de l'aimer, de l'adorer, de l'invoquer, de lui rendre graces de ses bienfaits, de rendre à chacun le sien, d'assister les povres, d'instruire les ignorans, de consoler les affligés, de protéger ceux qu'on opprime, de souffrir les maux dont il lui plaît de nous visiter; Et plusieurs le font.

Ils font d'ailleurs tout cela en la maniere en laquelle Dieu veut qu'on le fasse. Ils le font volontairement. Ils le font avec foi & avec amour. Ils le font pour plaire à Dieu, & pour avancer sa gloire. Qui peut douter après cela que ce ne soient de bonnes actions?

Mais rien ne prouve plus fortement cette verité, que l'origine de ces actions. Nous avons fait voir qu'elles ne viennent pas de la nature, mais de la grace. Nous avons prouvé que ce sont les productions & les ouvrages du S. Esprit. Cela seul ne fait-il pas voir que

ce ne font pas des péchez¹, comme on nous accuse de l'enseigner? Car d'un côté ne seroit-ce pas blasphemer contre ce glorieux Esprit, que de l'accuser de produire en nous des péchez? Et de l'autre sommes nous de telle façon disposez qu'il nous faille un secours surnaturel pour commettre quelque péché que ce soit?

Nos œuvres sont agréables à Dieu. C'est ce que l'Écriture assure en divers endroits. Il faut donc qu'elles soient bonnes. Car si elles ne l'étoient pas, elles lui déplairoient. Selon le Prophète, *ses yeux sont trop purs pour voir le mal*, c'est à dire pour l'approuver.

On dira peut-être que si nos œuvres lui sont agréables, ce n'est pas par elles-mêmes qu'elles le sont, mais par Jesus Christ, dont le mérite en couvre les imperfections. C'est ce que je n'ai garde de nier. Mais je dis qu'il y a bien de la différence entre couvrir les défauts d'une œuvre imparfaitement, mais aussi véritablement bonne, & obtenir le pardon d'une action mauvaise.

Le

Le mérite de Jesus Christ fait le premier de ces deux effets à l'égard de nos bonnes œuvres, comme nous le verrons dans la suite. Mais il ne fait le second qu'à l'égard de nos pechez. Et comme, bien que le mérite de Jesus Christ nous obtienne la remission de nos pechez, on ne peut pas dire qu'il rend ces pechez agréables à Dieu, comme l'Ecriture le dit de nos œuvres, il faut nécessairement reconnoître que ces œuvres, que le mérite de Jesus Christ rend agréables à Dieu, ne doivent pas être des pechez, mais des œuvres véritablement bonnes, quoi que mêlées de plusieurs défauts.

Dieu n'approuve pas seulement nos œuvres. Il les recompense encore magnifiquement. *Abraham, ne crain point, je suis ton bouclier & ta recompense. Rejouissez-vous, car votre recompense est grande dans le Ciel. Un verre d'eau froide ne demeurera pas sans recompense.* Ceci arriveroit-il si toutes nos bonnes œuvres étoient des pechez? *Recompense-t'on les outrages?*

ges? Et n'est-ce pas une grande grace de les oublier? n'est-ce pas là aussi ce que Dieu promet?

Nos œuvres sont nécessaires, comme j'espère de le faire voir dans la suite. Le feroient-elles, si elles étoient de véritables pechez? Faut-il pecher pour parvenir au salut?

Les pechez nous éloignent du Ciel, & les bonnes œuvres nous y conduisent. Elles sont le chemin qui nous mène au trône, quoi que ce ne soient pas le fondement du droit que nous y avons. Nous en approcheroient elles, si c'étoient autant d'outrages que l'on fit à Dieu?

Nos œuvres glorifient Dieu. C'est ce que j'ai justifié dès le premier chapitre de ce Traité. Elles répandent de tous côtez la bonne odeur de l'Evangile. Elles confondent les ennemis de la vérité. Feroient-elles tous ces effets, si c'étoient autant de pechez?

C'est-là la véritable & constante doctrine de nos Eglises, comme M. le Blanc l'a fait voir, & par le témoignage

gnage de nos meilleurs Ecrivains, & par les propres paroles de nos Confessions de foi. De sorte que rien n'est plus injuste, que l'accusation dont on nous charge, soutenant que nous croyons & enseignons le contraire.

Je sai que pour appuyer cette accusation, on produit quelques expressions un peu dures d'un petit nombre de nos Auteurs. Mais outre que les excès de quelques particuliers ne doivent pas être imputez à tout le corps qui les defavoue, il est certain que ces expressions mêmes peuvent recevoir un bon sens, & il paroît d'ailleurs que ce sens est celui qu'il leur faut donner, cela, dis-je, paroît par d'autres endroits, où ces mêmes Auteurs ont dit sans détour ce que nous croyons, savoir que nos œuvres sont bonnes, & le sont véritablement.

On dira, peut-être, que quoi qu'il en soit de nos Theologiens, Esaïe dit formellement le contraire, soutenant que *toutes nos justices sont comme*

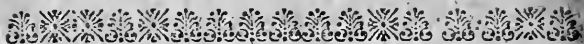
un drapeau soüillé. Ef. LXIV. 6. Mais il est aisé de répondre que ce que le Prophète dit en cet endroit, ne regarde, ni tous les hommes, ni même tous les pécheurs, mais seulement les Juifs de son temps. C'est une humble confession qu'il fait à Dieu de l'état déplorable de l'ancienne Eglise, & des pechez par lesquels elle avoit attiré sur elle cet épouventable fleau, qui l'accabla quelque temps après, je veux dire la captivité de Babilone:

C'est ce qui paroît clairement si l'on considère l'endroit dans toute son étendue. Le voici. *Nous sommes tous devenus comme une chose soüillée, & toutes nos justices sont comme le drapeau soüillé; nous sommes tous décheus comme les feuilles, & nos iniquitez nous ont transportez comme le vent. Et il n'y a personne qui reclame ton nom, qui se réveille pour se tenir ferme à toi. C'est pourquoi tu as caché ta face arriere de nous, & nous as faits fondre par la force de nos iniquitez.*

Qui ne voit qu'il s'agit là, non de tous les justes qui ont jamais été, &

qui

qui seront jamais dans le monde, non même des justes d'alors, mais des pecheurs seuls? Encore n'est-ce pas tout. Qui ne voit qu'il s'agit de ces seuls pecheurs, qui dans ce temps-là vivoient dans la communion extérieure de l'Eglise? En effet pourroit-on dire des justes, qu'ils ne reclamoient pas le nom du Seigneur, & qu'ils ne s'excitoient pas pour tenir ferme devant lui? Quels justes auroient-ils été, si on eût peu leur faire de tels reproches? Ceci donc ne regarde pas les gens de bien; mais les impies, & les reprouvez, qui faisoient par tout le grand nombre. C'est ce que Calvin reconnoît dans son Commentaire sur ce passage.



CHAPITRE XVIII.

*Que les œuvres des enfans de Dieu ne sont
bonnes qu'imparfaitement.*

CE que je viens de dire fait assez voir que les œuvres des enfans de Dieu ont une véritable bonté. Mais il faut bien se garder de s'imaginer que cette bonté soit une bonté parfaite & achevée. Elle a ses défauts & ses manquemens, qui font que les plus excellentes de ces œuvres ont besoin du support & de la miséricorde de Dieu, & sont hors d'état de soutenir l'examen de sa severe justice, suivant cette parole célèbre de S. Augustin, *Malheur à la vie des hommes, quelque louable qu'elle puisse être, si Dieu la regarde sans miséricorde.*

Je fai que ces œuvres sont bonnes dans leur fond & dans leur substance, étant toutes commandées de Dieu, &
étant

étant en cela même conformes à la sainte loi, la regle parfaite de la justice. Je fai encore qu'elles sont bonnes dans la forme & dans la maniere, étant accompagnées des conditions, qui leur sont les plus necessaires. Je fai enfin qu'on les fait par de bons principes, étant faites avec foi, & par un mouvement d'amour pour Dieu, par un veritable desir de lui plaire. Mais je fai aussi que ces principes internes de nos actions ne sont pas tels qu'ils devroient être

Nôtre foi est toujours foible, & beaucoup moins ferme, qu'il ne seroit juste qu'elle fût. C'est pourquoi les Saints ont toujours demandé à Dieu qu'il lui plût de la fortifier & de l'affermir. Témoin la prière des Apôtres, *Seigneur augmente nous la foi*, & celle du Pere de l'enfant lunatique, *Je croi, Seigneur, mais subvien à mon incredulité*. De là vient que saint Paul après avoir rendu témoignage à la foi des Ephesiens, ne laisse pas de demander à Dieu en leur faveur l'Esprit de sagesse & de revelation,

G 5 favor,

154. T R A I T E' D E S
savoir, ajoûte-t-il, les yeux de leur
entendement illuminez, afin qu'ils
sachent quelle est l'espérance de leur
vocation, & quelles sont les richesses
de la gloire de leur héritage.

Je dis la même chose de l'amour de
Dieu, qui est un principe plus pro-
chain & plus immédiat de nos œuvres
que la foi même. Cet amour n'a ja-
mais la ferveur & la véhémence qu'il
devroit avoir. Jamais nous n'aimons
Dieu de tout nôtre cœur, de tou-
te nôtre ame, & de toute nôtre
pensée. Jamais nous n'aimons Dieu
avec les mêmes transports & la même
ardeur, avec laquelle les ambitieux
soupirent après les vaines grandeurs
du monde, les avarés après leurs ri-
chesses, les voluptueux après les plai-
sirs.

*Personne, dit S. Augustin dans sa 29.
Lettre à S. Jérôme, personne n'a pen-
dant cette vie, cette charité pleine & par-
faite, qui ne peut plus être augmentée. Que
si elle peut être augmentée, ce qui lui man-
que de ce qu'elle devroit avoir, fait un dé-
faut, & ce défaut fait qu'il n'y a point de
juste.*

juste sur la terre, qui fasse du bien, & qui ne pèche. Ce défaut fait que nul vivant ne sera justifié en présence de Dieu. Ce défaut fait que si nous disons que nous n'avons point de péché, nous-nous trompons nous-mêmes, & la vérité n'est pas en nous. C'est pourquoi aussi quelques progrès que nous puissions faire, nous devons dire, Seigneur, pardonne nous nos péchez. Et dans un autre endroit. On pèche, & lors qu'on n'a point de charité, & lors qu'on n'en a pas autant qu'il faudroit, soit qu'on puisse éviter ceci, soit qu'on ne le puisse. De perfect. justit. resp. 15.

Mais cette vérité est si évidente qu'il ne faudroit que s'observer avec tant soit peu de soin, & que prendre garde à ce qui se passe au dedans de nous, pour en demeurer convaincu. On ne fait jamais une œuvre, qui ait quelque beauté, & conséquemment quelque difficulté particulière, sans être obligé à vaincre des repugnances que la chair y oppose, & qu'elle souleve au fond de nos cœurs. Quels combats, par exemple, ne faut-il pas soutenir contre les foiblesses de

la nature, lors qu'on est appellé, soit à abandonner tout son bien pour la profession de la verité, soit à sceller cette verité par le martyre? Je fai qu'on en vient à bout. Mais je fai aussi qu'il en coûte cher à la nature, & qu'on ne remporte cette victoire qu'après de rudes combats, qui font que l'action n'est pas à beaucoup près aussi belle qu'elle seroit, si l'esprit étoit tellement maître de la chair, qu'il ne trouvât point de resistance qu'il lui falût vaincre.

Les distractions qui nous arrivent dans nos prieres, dans l'ouïe & la lecture de la parole de Dieu, prouvent encore la même chose. Les plus saints n'en font pas exempts, & il n'y a personne qui ne s'en plaigne. Peut-on cependant nier que cela n'altère & ne diminue considérablement la bonté de nos actions? Je dis la même chose de certains mouvemens de vanité, dont on se sent chatouiller lors qu'on fait quelque action d'éclat, & qui a quelque chose

se d'extraordinaire. On les reprime, on les étouffe, je l'avouë. Mais on ne les étouffe qu'après qu'ils se sont formez, & qu'ils ont par consequent fait l'action qui en est le sujet.

La raison de tout ceci c'est que lors que la grace nous regenere, elle ne détruit pas tout à fait ce principe de corruption qu'elle trouve en nous. Elle se contente de le mortifier, & de l'affoiblir, jusqu'à ce qu'il soit aneanti par la mort. Il subsiste toujours dans les plus saints jusqu'aux derniers momens de la vie, & s'oppose de toute sa force à tout ce que nous pouvons faire de meilleur. C'est là ce combat de la chair contre l'esprit, dont parle saint Paul Gal. V. 17. *La chair, dit-il, convoite contre l'esprit, & l'esprit contre la chair, & ces choses sont opposées l'une à l'autre, tellement, ajoute-t-il, que vous ne faites pas ce que vous voudriez.*

De là vient que nos meilleures œuvres reçoivent l'impression de ce double principe, & que ce que la
grace

grace y met de bien est affoibli, & offusqué par la chair. De là vient encore que nos meilleures œuvres ont besoin que le mérite de Jesus Christ en couvre les imperfections. Et c'est là aussi ce que S. Pierre nous fait clairement entendre, lors qu'il assure que les sacrifices spirituels que nous offrons à Dieu, lui sont agréables par Jesus Christ. Ils le feroient par eux-mêmes, s'ils n'avoient point de défauts. Mais il faut bien qu'ils en aient, puis que nous avons besoin du mérite de ce grand Sauveur pour les rendre agréables à son Pere, à qui nous les presentons.



CHAPITRE XIX.

Comment il se peut que nos actions estant imparfaites, elles soient veritablement bonnes.

JE conclus de tout ce que je viens de dire que nos œuvres sont bonnes, & vraiment bonnes, & qu'avec cela neantmoins elles ne laissent pas d'avoir des défauts. Mais, dit-on, n'est-ce pas là une véritable contradiction? Car n'est-il pas vrai qu'il y a cette différence entre le bien & le mal, qu'un seul défaut suffit pour faire le mal, & que plusieurs perfections ne suffisent pas pour faire le bien, lors qu'il y en manque une seule qui étoit nécessaire? *Bonnum ex integrâ causâ, malum ex quovis defectu*, dit-on ordinairement. Si donc nos œuvres ont un seul défaut, ce seront de véritables pechez, & à plus forte raison si elles en ont plusieurs.

D'ail-

D'ailleurs, dans cette supposition quelle difference y aura-t-il entre les actions des enfans de Dieu, & celles de plusieurs pecheurs. Celles-ci sont bonnes dans leur substance, & ne sont mauvaises que dans la maniere. Si celles des enfans de Dieu ont le même défaut, d'où vient que Dieu accepte les unes, & rejette les autres? Un tel procedé n'est-il pas directement opposé à ce que dit l'Apôtre saint Pierre? *En verité j'apperçois que Dieu n'a point d'égard à l'apparence des personnes, mais qu'en toute nation celui qui le craint, & s'adonne à la justice, lui est agréable.* Act. X. verset 34. 35.

Ces deux objections paroissent pressantes, mais nos Docteurs y ont répondu fort solidement. Ils ont remarqué que nos actions peuvent avoir deux divers ordres de défauts, les uns qu'on peut nommer essentiels, les autres accidentels. Je mets au premier rang l'absence de quelqu'une des conditions, que j'ai indiquées dans les chapitres précédens. De cette

te

te maniere une action est defectueuse, lors qu'elle n'est point commandée, ou que l'étant elle n'est pas volontaire, ou qu'étant commandée & volontaire on ne la rapporte pas à Dieu comme à sa dernière fin, lors que la foi & la charité ne portent pas à la faire.

Les défauts accidentels sont ceux, qui consistent dans l'imperfection de ces mouvemens intérieurs, qui font leur bonté. Par exemple, lors que la foi n'est pas assez ferme, ni la charité assez fervente. Cela fait, non une imperfection d'essence, mais une imperfection de degrez, & par consequent une imperfection accidentelle.

Les défauts du premier ordre rendent mauvaise l'action où ils se trouvent: Et c'est ce qu'on voit dans les actions des pecheurs, que la grace n'a pas encore regeneré. Elles manquent toujours de quelque condition essentiellement nécessaire, tel qu'est en particulier le rapport de l'action à Dieu comme à sa dernière fin. Ce défaut étant essentiel, il fait que

que l'action n'est nullement bonne, ou ne l'est du moins qu'en apparence. Mais les défauts du second ordre ne font pas le même effet. Ils font bien que l'action n'est bonne qu'imparfaitement, mais ils ne font pas qu'elle soit mauvaise.

Il y a donc bien de la différence entre les actions de Dieu, & celles des pecheurs. Celles des derniers ont des défauts essentiels, & par conséquent font de véritables pechez. Celles des premiers n'ont que des défauts accidentels, & par conséquent ne laissent pas d'être bonnes. Ainsi il n'est pas étonnant que Dieu rejette les unes & accepte les autres.

Un Scholaftique moderne, & fort estimé dans la communion Romaine, nommé Vincent Contenson, va beaucoup plus loin. Il soutient qu'une action peut être bonne, étant faite par deux motifs, l'un bon, & l'autre mauvais. Voici l'exemple qu'il en donne. Un homme va à l'Eglise pour y faire ses devotions. Il trouve à la porte un povre qui lui deman-

de

de l'aumône. Il est assez charitable pour la lui donner. Mais peut-être ne la donneroit-il pas si promptement, ou si largement, si personne ne le regardoit. Il fait qu'il est veu de plusieurs, qui prennent garde à ce qu'il fera. Ainsi la vanité se joint à la charité, & fait qu'il s'empresse à donner, & donne même plus abondamment qu'il ne feroit sans cela. Par conséquent la charité & la vanité s'unissent ensemble pour porter cet homme à donner l'aumône.

Le cas est, non seulement possible, mais tres ordinaire. Toute la question se réduit à savoir si une telle aumône doit passer pour une bonne œuvre, ou pour un peché. Contenson s'outient qu'elle est l'un & l'autre. Il passe même jusqu'à s'outenir que s'il en étoit autrement à peine les plus saints feroient-ils de bonnes œuvres, n'y en ayant presque aucune, dont quelque défaut semblable n'altère la pureté. Voici ses paroles. *Ratio à posteriori est, quia sapè, & ferè semper, contingit actus bonos supervenientis finis, vel*
cir-

circumstantiarum malitiâ, veluti terreno halitu obnubilari: cum enim nullus fere sit actus bonus in viris etiam sanctis quantumvis vigilantibus, cui in hac vitâ non desit aliqua circumstantia; vel non admisceatur aliqua mala, licet levis, sequeretur nullum dari actum meritorium, si quavis circumstantiâ veniali in actum quemlibet heroicum irrepente, tota bonitas extinguatur; meritum enim soli innixum est bonitati, quâ assumptâ omnis operum fructus perdatur necesse est. Consequens autem est valde durum, imò & Patrum doctrina, & suavi, & solito summi Provisoris modo agendi repugnans. Et enim licet Sancti fateantur omnes justitias suas esse tanquam pannum menstruate, ideoque se servos inutiles prædicent, non tamen despondent animum, nec corde cadunt, sed bonis operibus incessanter insistent, scientes quod Deus, qui scrutatur renes, & corda, separabit pretiosum à vili. &c. Cont. Theol. mentis & cordis lib. VI. Diss. 2. cap. 2. spec. 2.

Il attribué le meme sentiment à Cajetan, & à un Dominicain Espagnol,

gnol, fort estimé dans son ordre, nommé Jean de saint Thomas. Les raisons qu'il en donne dans la suite me paroissent un peu abstraites. Mais en voici de plus aisées à comprendre, & de plus proportionnées à la capacité de toute sorte d'esprits.

Premierement, on ne peut douter que Dieu n'ait diverses fois récompensé de cette sorte d'actions. L'exemple des Sages-femmes d'Egypte, & celui de Rahab, le font voir avec évidence. Elles firent de bonnes actions, les premières en épargnant les enfans des Israélites, & la seconde en cachant leurs Espions. Mais elles fouillerent la bonté de leurs actions par des mensonges. Et Dieu nonobstant ces mensonges récompensa leurs actions. Ne peut-on pas en conclure qu'il y avoit quelque chose de bon dans ces actions? Car enfin est-il concevable que Dieu ait récompensé des pechez?

On dira peut être que cette raison n'est pas bonne, puis que selon S. Augustin
Dieu

Dieu recompensa les vertus morales des anciens Romains en leur donnant l'Empire de l'Univers, quoi que selon ce Pere ces vertus ne fussent que des pechez éclatans, *splendida peccata*. Je répons que je ne faurois admettre cette pensée de S. Augustin. Il y avoit tant d'injustice, tant d'ambition, tant d'orgueil, dans ces vertus Romaines, que je ne puis me persuader que Dieu les ait recompensées. D'ailleurs la recompense ne me paroît pas digne de Dieu. Les Romains ne se rendirent les maîtres du monde que par leurs victoires, & ils remporterent ces victoires par tant d'actions de violence, d'injustice, & de cruauté, que je ne puis me résoudre à les regarder comme des bénédictions de Dieu. Elles me paroissent plutôt des effets redoutables de sa colère. Ainsi ma raison subsiste, & cette objection ne l'affoiblit point.

II. Je ne croi pas qu'on me nie que toute action inspirée en partie par la charité, ne soit, au moins à cet égard, l'effet de la grace, & que le S. Esprit ne

ne soit le véritable Auteur de toute la part que la charité y peut avoir. Et en effet d'où est-ce que cette charité, soit actuelle, soit habituelle, pourroit venir que de la grace? & si sans la grace on pouvoit agir en partie par charité, en partie par vanité, pourquoi sans cette même grace ne pourroit-on pas agir uniquement par la charité? Que si le S. Esprit a quelque part dans cette action, qui peut douter qu'elle ne soit bonne, au moins en partie? Car enfin ne seroit-ce pas un blasphème que de dire qu'il est l'Auteur d'un péché?

III. L'aumône, dont il s'agit, est composée de trois actes. Il y a premièrement un mouvement de charité. Il y a en deuxième lieu un chatouillement de vanité, Il y a enfin une action externe & sensible. Il n'est pas impossible que ces trois actes soient distincts, & séparés l'un de l'autre, quoi qu'ils se suivent de près. Il est très possible qu'on resolve d'abord par un principe de charité de donner l'aumône, qu'en suite la vanité s'y mêle,

mêle, & qu'enfin on la donne en vertu, & par la force de ces deux actes. Il est même croyable que c'est-là ce qui arrive ordinairement. Cependant ceci posé il n'y a point de doute que le premier acte ne soit bon, & toute la difficulté se réduit au troisième. Mais comme les actes externes n'ont d'eux mêmes aucune bonté, ni aucune malice morale, & que c'est proprement dans les internes que cette bonté & cette malice résident, c'est fort improprement qu'on appelle les externes bons ou mauvais. Ainsi à cet égard la question se réduit à tres-peu de chose, & n'est peut-être qu'une pure question de mots.

Tout cela fait que le sentiment de Contenson me paroît assez probable. C'est tout ce que j'en puis dire, & je n'ai garde de le donner pour certain.

CHAPITRE XX.

D'où vient que nos bonnes œuvres sont imparfaites.

TOut ce que je viens de dire fait voir que nos bonnes œuvres ne sont jamais sans quelque défaut. Mais, dira-t-on, d'où cela vient-il? Il n'y a point de doute que la véritable source de ce désordre ne soit la dépravation de la nature, à laquelle la grace ne remédie qu'imparfaitement. Elle ne détruit pas absolument cette chair, ce principe de mal, que nous avons porté en venant au monde. Elle se contente de l'affoiblir. Comme d'ailleurs il se mêle dans toutes nos actions, il n'est pas étrange qu'elles soient si defectueuses.

Mais, dira-t-on, d'où vient que la grace ne détruit pas absolument ce principe de corruption & de désordre? Il y a bien des Theologiens qui

H

sou-

souâtiennent que Dieu ne trouve pas à propos de le faire , parce qu'il veut nous tenir en exercice d'humilité , n'y ayant rien de plus mortifiant pour nous que de voir que quelques efforts que nous puissions faire , il ne nous arrive jamais de faire rien d'achevé.

Mais il est étonnant que d'habiles gens aient pû se payer d'une pensée , si fausse , & si je l'ose dire , si absurde. Car comme nôtre corruption n'a rien de plus criminel que l'orgueil , ni la sainteté quoi que ce soit de plus essentiel que l'humilité , dire que Dieu laisse subsister nôtre corruption pour nous humilier , c'est dire qu'il laisse subsister nôtre orgueil afin de nous rendre plus humbles , ce qui est visiblement ridicule. En effet si nous étions parfaitement saints , nous serions parfaitement humbles , & nous n'aurions aucun besoin de cet étrange secours pour triompher de l'orgueil.

Je ne saurois donc admettre cette raison , & je trouve quelque chose de bien plus plausible dans les suivantes.

L. Cha-

I. Chacun peut remarquer sans peine que la maxime la plus constante de la Sagesse infinie, c'est de ne faire jamais passer les sujets d'une extrémité à l'autre, que par un milieu, où elle les retient pendant quelque temps. On le voit dans la nature. On passe par l'enfance, par l'adolescence, par la jeunesse, avant que de venir à l'âge viril. Un arbre ne se forme pas en un jour. Ce n'est d'abord qu'un grain de semence. Quelque temps après ce grain pousse un germe. Ce germe croît & se fortifie par des progrès insensibles, & il faut bien des années avant que ce soit un grand arbre. Le crépuscule joint ensemble la nuit & le jour. On peut remarquer la même chose dans toutes les Economies de la grace. Pourquoi trouveroit-on étrange qu'on le voie dans la sainteté? N'est-il pas naturel qu'on ne passe des ordures du peché regnant à la parfaite sanctification, que nous espérons de posséder un jour dans le Ciel, qu'on n'y passe, dis-je, qu'en parcourant tous les degrez d'une sainteté imparfaite & defectueuse.

II. La règle de S. Paul me paroît très-juste & très-raisonnable. *Nul ne sera couronné, s'il n'a légitimement combattu.* Il est juste que nous luttons contre nos imperfections, avant que de posséder l'honneur du triomphe. Si d'abord après nôtre conversion nôtre sainteté étoit parfaite & accomplie, nôtre état seroit un état de paix & de calme. Mais n'est-il pas juste d'acheter en quelque façon les douceurs de cette paix par les fatigues & par les efforts du combat? Ne faut-il pas que la guerre précède la victoire, & la victoire le triomphe?

III. J'ai de la peine à me persuader que s'il y avoit quelque homme parfait sur la terre, Dieu l'y laissât un moment. Il cueilliroit d'abord ce fruit, qui seroit parvenu à une telle maturité. Et en effet, une terre remplie de tant de désordres, où l'ignorance, l'erreur, & le vice dominant avec tant d'empire, est-elle un séjour digne d'un homme, dont la sainteté n'eût point de défaut? C'est-ce qu'il est malaisé de s'imaginer.

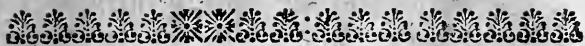
ner. Comme donc le monde ne pouvoit se passer de sainteté, & qu'il n'en pouvoit avoir de parfaite, il étoit de la bonté de Dieu de lui en donner une qui eût des imperfections.

IV. Rien ne fait voir plus évidemment le neant de la creature, que cette imperfection de nos bonnes œuvres. Comment seroit-il possible de s'en convaincre plus fortement, qu'en considérant que même avec le secours d'une grace surnaturelle, nous ne pouvons, ni nous empêcher de commettre divers péchez, ni faire des œuvres qui soient sans défaut? Comme donc il étoit bon pour la gloire de Dieu que la foiblesse de l'homme parût, il n'est nullement étonnant qu'il ait permis cet effet, qui sert au moins à ce grand usage.

V. J'ajoute que rien ne met dans un plus grand jour toute l'étendue de la bonté & de la miséricorde de Dieu. Ne faut-il pas qu'elle soit immense & inépuisable, puis que non seulement il supporte de telles imperfections dans ses chers enfans, mais encore

que nonobstant ces imperfections, il les couronne de toute la felicité de son Ciel? Ainsi la gloire de Dieu étant la derniere fin de toutes choses, ces imperfections, qui lui donnent tant de relief, ne doivent en aucune façon nous surprendre.

Je ne prétends pas au reste que ces raisons soient précisément celles qui ont déterminé la sagesse éternelle à ce qu'elle a fait. Je suis très éloigné d'une pensée si présomptueuse. Mon dessein est de faire voir qu'à ne juger de cette conduite de Dieu que par des veues purement humaines, on la trouvera pleine de sagesse, & digne de lui, ce qui n'empêche nullement qu'il n'ait eu de tout autres raisons, incomparablement plus grandes & plus sublimes, que toutes celles que nous pouvons découvrir, pour faire ce qu'il a fait.



CHAPITRE XXI.

Si les bonnes œuvres sont nécessaires. Qu'elles le sont au moins de cette espece de necessité, qu'on appelle communément de precepte.

LA question qui fait la matiere de ce chapitre, & des deux suivans, est de la derniere importance. On demande si les bonnes œuvres sont nécessaires. Il y a quelques Theologiens Protestans, tant Lutheriens, que Reformez, à qui cette necessité a fait peur. Ils ont craint que si une fois elle étoit reçue, on en conclût dans la suite que les bonnes œuvres sont meritoires, ce qu'ils regardoient avec raison comme un écueil qu'on doit éviter. C'est pourquoi ils ont creu qu'on doit se garder d'attribuer de la nécessité à nos bonnes œuvres.

Mais en premier lieu il est certain que la crainte qui les a retenus n'a au-

cun fondement. Il n'y a point de consequence à tirer de la necessité au mérite, & il y a dans le monde, & dans la Religion une infinité de choses, qui passent pour absolument nécessaires, & que personne ne regarde comme meritoires. Il n'y a point d'emploi, ni de dignité, civile, ou Ecclesiastique, qu'on puisse obtenir sans avoir, ou un certain âge, ou une certaine naissance, ou de certaines qualitez. Personne pourtant ne dira que, ni cet âge, ni cette naissance, ni ces qualitez, meritent ces emplois & ces dignitez.

Mais n'allons pas si loin. Ceux-là mêmes qui ne peuvent souffrir qu'on dise que les bonnes œuvres sont nécessaires, ne laissent pas de dire que la foi l'est. Ils ne croient pourtant pas que la foi mérite ce qu'elle obtient. Personne même ne le croit, & l'Eglise Romaine en particulier, qui comme chacun fait garde si peu de mesures sur cette matiere, ne croit pas que la foi mérite ce que Dieu lui accorde, comme on le verra dans la suite.

Il n'y a donc point de conséquence à tirer de la nécessité au mérite, ni dans les principes de l'Eglise Romaine, ni dans les nôtres, & j'ajoute qu'il y a de l'imprudencce à soutenir le contraire. Car si cela passoit une fois pour constant, il seroit extrêmement difficile d'empêcher la plûpart du monde de croire que les bonnes œuvres sont meritoires, puisqu'il est si certain qu'elles sont ce que toute la terre entend par le terme de nécessaires. Voici en effet le raisonnement qu'on fera.

Vous reconnoissez qu'on ne peut nier que les bonnes œuvres ne méritent le Ciel, s'il est vrai qu'elles soient nécessaires pour le posséder. Or est-il qu'elles sont nécessaires pour cet effet. Donc elles sont meritoires. Rien n'est plus aisé que de prouver la mineure, pourveu qu'on la prenne au sens auquel toute la terre entend cette façon de parler comme on le verra dans la suite. Ainsi la conséquence passera pour incontestable.

On aura beau après cela chicaner sur le sens du mot. L'usage constant qu'il

a dans le langage de tous les hommes prévaudra fans peine sur tout ce que l'on pourra dire, & empêchera que ceci ne fasse aucune impression sur l'esprit. Voilà ce qu'on gagne à vouloir trop fuir une erreur. On y retombe à force de tâcher de s'en éloigner, & on l'affermit en ne se prenant pas comme il faut à faire ce qu'on peut pour la ruiner.

Il y a encore un autre danger, auquel on s'expose par là. En effet, s'il passoit une fois pour certain que les bonnes œuvres ne sont pas nécessaires, il n'y auroit rien de plus naturel que d'en conclure qu'on peut en négliger la pratique sans renoncer au salut. Je veux même que cette conséquence ne soit pas juste. On ne peut au moins me nier qu'elle ne le paroisse à tous ceux qui ne sont pas Theologiens. On ne peut nier qu'elle n'ait quelque chose qui frappe & qui éblouit, & qui fait une impression extrêmement vive sur les esprits du vulgaire. Qu'on voye cependant s'il est possible d'imaginer un dogme plus pernicieux, ni plus détes-

détestable que celui de dire qu'on peut négliger la pratique des bonnes œuvres sans se fermer la porte du Ciel. C'est à quoi il eût été à souhaiter qu'on eût fait autant d'attention, qu'on en a fait au vain & imaginaire danger de donner quelque avantage aux défenseurs du mérite.

Au fond je suis fort trompé si toute la contestation qu'il y a sur ceci ne vient de ce qu'on n'a pas observé en cette occasion ce que les nouveaux Philosophes recommandent si fortement sur toute sorte de matières. C'est de n'entreprendre jamais de décider aucune question, qu'après en avoir défini exactement tous les termes. Si on avoit pratiqué cette règle en cette occasion, si on avoit bien fixé la signification du terme de *nécessaire*, la déterminant à un certain sens clairement & nettement exprimé, chacun auroit vu sans peine si on doit l'admettre, ou le rejeter.

Le terme de *nécessaire* est fort équivoque. Il a plusieurs significations, parmi lesquelles il y en a de celles

qu'on peut appliquer aux bonnes œuvres, & d'autres qui ne leur conviennent point. Il y a en premier lieu une certaine nécessité, qu'on appelle communément *de precepte*, & qui convient à tout ce qui nous a été commandé de Dieu, & qu'on ne peut négliger sans lui desobeir & sans l'ofenser. De cette manière le nécessaire est opposé, d'un côté à ce qui n'est que permis, & de l'autre à ce qui n'est que conseillé comme un bien plus grand, à la vérité, & plus excellent, mais dont on peut se passer.

Mais peut-on nier que les bonnes œuvres ne soient nécessaires en ce sens là? N'est-il pas vrai que Dieu ne se contente pas de nous permettre, ou de nous conseiller de les faire, mais qu'il nous le commande, nous l'ordonne, & nous y oblige, nous menaçant même de sa vengeance, au cas que nous venions à les négliger? N'est-il pas vrai même qu'il y a tout un ordre de pechez, qui ne consistent qu'en cela seul? Je parle de ceux d'omission.

Mais ceci est si incontestable, que ce seroit abuser de la patience de mes Lecteurs, que de m'amuser à en donner

ner des preuves. Il fera bien plus à propos de dire un mot sur une question importante, qui se presente sur ce sujet. On demande quand c'est que l'omission des bonnes œuvres est criminelle.

Pour répondre à cette question je dis en premier lieu qu'elle ne l'est pas toujours. Si elle l'étoit toujours, il ne seroit jamais permis de dormir, puis qu'en dormant on ne peut faire aucune bonne œuvre. Au surplus les Theologiens ont accoutumé de dire que les preceptes affirmatifs, qui sont ceux qui prescrivent les bonnes œuvres, obligent à la verité *toûjours*, mais n'obligent pas *à toûjours*, c'est à dire qu'à la verité on y est toûjours assujetti, mais qu'on n'est pas obligé à travailler sans relâche à les observer.

Il est donc certain que l'omission des bonnes œuvres est quelquefois criminelle, & que quelquefois aussi elle ne l'est pas. Mais quand est-ce qu'elle l'est? Plusieurs disent qu'elle est criminelle, lors que trouvant l'occasion de faire quelque bonne œuvre on ne la fait pas. Mais en effet cette réponse n'est pas solide. Car ce que deux considerations font voir clairement. La

La première, qu'il est certain qu'on ne péche pas toutes les fois qu'ayant l'occasion de faire quelque bonne œuvre, on ne la fait pas. Il arrive tres-souvent que deux bonnes œuvres sont incompatibles, & qu'il faut omettre l'une pour faire l'autre. C'est ce qui arrive en mille façons, que chacun peut imaginer. Figurons-nous donc que l'occasion de ^{faire} deux, ou plusieurs de ces bonnes œuvres se présente tout à la fois. Il est certain qu'on ne péche pas en omettant l'une pour faire l'autre, & ainsi il n'est pas vrai que les bonnes œuvres soient nécessaires toutes les fois qu'on en trouve l'occasion.

La seconde considération qui fait voir que la nécessité des bonnes œuvres doit avoir quelque autre règle que l'occasion, c'est qu'il ne faut pas toujours attendre que l'occasion d'en faire s'offre d'elle-même. Il faut quelquefois la chercher. Qui doute que la véritable amitié ne porte souvent à rechercher les moyens & les occasions de rendre du service à ceux que l'on aime?

aime? & qui peut douter que la piété ne doive être tout au moins aussi agissante, & aussi empressée, que la plus tendre amitié?

D'autres disent que l'omission est criminelle, lors que d'un côté on peut, & que de l'autre on doit faire l'action qu'on omet. Cette règle est certaine, mais elle est de très-peu d'usage. Car la difficulté consiste à savoir quand c'est qu'on doit faire l'action commandée, & c'est ce que cette règle ne nous apprend pas.

Pour tâcher de dire quelque chose de plus précis, il faut remarquer en premier lieu qu'il y a trois sortes de commandemens, qu'on trouve dans l'Écriture. Les premiers marquent eux-mêmes les temps & les occasions, où nous les devons observer. Tel est le commandement de la circoncision, celui du Sabbat, celui de la Pâque, &c. Les seconds sont des commandemens vagues & indéterminés, qui ne marquent aucune occasion particulière, où l'on doive les observer, tels que sont ceux qui nous ordonnent de croire

croire en Dieu, de l'aimer, d'aimer le prochain &c. Les dernières tiennent quelque chose des uns & des autres. Il marquent quelques occasions particulières, où l'on doit faire ce qu'ils ordonnent, & laissent les autres sans le marquer. Tel est le commandement de la prière, & tel encore celui de l'aumône. L'Écriture nous marque divers cas auxquels on doit remplir ces devoirs, mais elle ne les marque pas tous, & se contente de nous dire sur la plûpart des choses assez générales.

Il n'y a aucune difficulté à l'égard des actes commandez par les preceptes du premier ordre, & même pour ceux du troisiéme dans les cas marquez par la Loi. L'omission est visiblement criminelle, lors qu'on laisse passer les occasions auxquelles il falloit les faire. Ainsi la difficulté se réduit aux actes qui ne sont prescrits que par des preceptes indeterminez.

Il faut remarquer en deuxiéme lieu que selon S. Paul la fin du commandement est la charité, & que d'ailleurs
cette

cette vertu doit être le principe & la source de nos bonnes œuvres. Ainsi on ne doit pas craindre de se tromper si on dit que les bonnes œuvres sont nécessaires, lors que la charité demande qu'on les fasse. Cette charité au reste a trois objets, Dieu, notre prochain, & nous-mêmes. Nous devons aimer Dieu, & l'aimer de tout notre cœur, de toute notre ame, & de toute notre pensée. Nous devons aimer notre prochain comme nous-mêmes. Nous devons nous aimer nous-mêmes, mais nous aimer sagement, & judicieusement, tâchant de nous procurer les vrais biens, qui sont les spirituels & les éternels.

Il faut remarquer en troisième lieu que non seulement il n'y a aucun de ces trois amours, qui ne nous oblige à faire quelque bonne œuvre, mais qui ne nous y portât actuellement & efficacement, s'il étoit tel qu'il devroit être. En effet si nous aimions Dieu de tout notre cœur, pourrions-nous nous dispenser de
faire

faire les œuvres, qui d'un côté peuvent servir à avancer sa gloire & de l'autre peuvent nous mettre en état de lui plaire, & de nous attirer de plus en plus son amour? Si nous aimions tous nos prochains comme nous mêmes, négligerions-nous aucune de choses, qui peuvent avancer leur salut, ou remédier à leurs necessitez soit corporelles, soit spirituelles? Si nous nous aimions regulierement nous mêmes, ne ferions-nous pas tout ce qui peut servir à avancer l'ouvrage de nôtre propre salut, & à nous affermir de plus en plus dans la foi, & dans la pieté?

C'est ce qui ne souffre point de difficulté. Cependant tout ceci posé, qui ne voit que toutes les œuvres, auxquelles l'un ou l'autre de ces trois amours nous porteroit efficacement, si nous le possédions dans sa perfection, sont nécessaires de nécessité de précepte, & qu'on péche si on ne les fait?

Qu'on juge par là du prodigieux nombre des pechez, que les plus justes

tes

tes & les plus parfaits commettent, je ne dirai pas dans tout le cours de leur vie, mais dans chacune des parties tant soit peu considérables de cette vie. Qu'on juge jusqu'à quel excès il faut que Dieu porte son support & son indulgence pour ne pas perdre éternellement tous les hommes sans exception. Qu'on juge de la reconnaissance que nous lui devons de ce qu'il ne se tient pas à cet égard à la rigueur de ses droits. Que l'on considère enfin à quel point nous devons nous humilier, ou pour mieux dire nous anéantir en sa présence, puis que ceci seul nous fait voir d'une manière si sensible & si évidente l'abîme de différence qu'il y a entre nôtre conduite & nôtre devoir.

En effet à peine y a-t-il aucun moment en la vie, où l'un ou l'autre de ces trois amours ne nous obligent à agir. Et cependant il y en a incomparablement davantage, où, je ne dirai pas les Chrétiens froids & relâchés, mais les plus fervens, & les plus parfaits, ne font rien qui puisse passer
pour

pour une bonne œuvre, que de ceux où ils s'appliquent à ce travail. Il y en a donc tres-peu où ils ne pehent. C'est-ce qui ne souffre point de difficulté.

Mais pour revenir à nôtre sujet on demandera si cette regle, qui est si constante dans le sens affirmatif, l'est aussi dans le negatif, je veux dire si comme il est certain que toutes les actions particulieres, auxquelles l'un ou l'autre de ces trois amours nous engage, sont necessaires, on peut dire aussi qu'il n'y a que ces memes actions qui le soient.

C'est de quoi je ne doute point. Ce qui me le persuade c'est que s'il y avoit quelque action qui fût necessaire, sans que la charité nous y appellât, il ne seroit pas vrai de dire que cette vertu est l'accomplissement de la loi, comme l'Apôtre l'asseure en autant de mots. Jesus Christ encore n'aura pû dire que toute la loi, & tous les Prophètes, dépendent de ces deux points, que nous aimions Dieu de tout nôtre cœur, & nôtre prochain
com-

comme nous mêmes. Enfin je suis persuadé qu'on ne fauroit indiquer aucune action nécessaire à laquelle la charité ne nous porte efficacement.



CHAPITRE XXII.

Que les bonnes œuvres sont nécessaires en ce sens, qu'il est impossible d'être sauvé, si on n'en fait aucune.

LE chapitre précédent a fait assez voir que nos bonnes œuvres sont nécessaires, au moins de cette espèce de nécessité, qu'on appelle communément *de precepte*. J'ajoute présentement qu'elles le sont encore en un autre sens, qui est le premier qui se présente à l'esprit, lors qu'on voit, ou qu'on entend, que cette qualité leur est attribuée. C'est qu'il est impossible d'être sauvé si on n'en fait aucune, c'est qu'il n'est jamais arrivé, & qu'il n'arrivera jamais qu'un homme qui n'ait point fait de bonnes œuvres, ait été sauvé. Ce

Ce sens n'a rien que d'incontestable, & il faudroit n'avoir jamais lu l'Ecriture sainte, ou la regarder comme un ouvrage purement humain, il faudroit même n'avoir aucun sentiment de pieté & de religion, pour faire difficulté de le reconnoître. Qu'a-t-il surquoi l'Ecriture sainte se soit expliquée, ni plus clairement, ni plus fortement? Et quand aurois-je fait si j'entreprendois de rapporter toutes les preuves de cette vérité capitale que ce sacré livre nous fournit?

Que peut-on imaginer, par exemple, de plus exprés, que ce que S. Jean Baptiste disoit aux troupes dans le désert? *La coignée est déjà mise à la racine des arbres. Tout arbre donc, qui ne porte point de fruit, s'en va être coupé & jetté au feu.*

La parabole du figuier a encore le même sens, & nous étale la même vérité sous une image fort aprochante de celle-ci. En effet on ne peut nier, ni que ces arbres, dont il est parlé en ces deux endroits, ne soient les hommes, ni que les fruits que ces arbres doivent porter, ne soient les bonnes œuvres,

si enfin que le feu dont ces arbres sont menacez, ne soit celui de l'enfer. C'est donc une verité certaine & indubitable, que tous ceux qui ne font point de bonnes œuvres seront la proie de l'enfer, ce qui est tout ce qu'on entend lors qu'on dit que les bonnes œuvres sont nécessaires.

Cette même Ecriture dit que la moisson de la gloire sera en quelque sorte proportionnée à ce qu'on aura semé par de bonnes œuvres. *Ce que l'homme aura semé, dit S. Paul, il le moissonnera aussi. Et ailleurs, Celui qui aura semé chichement recueillira aussi chichement, & celui qui aura semé liberalement recueillira liberalement.* Mais si cela est, qui peut douter que celui qui n'aura rien semé ne soit réduit par là même à l'impossibilité de rien recueillir?

Elle dit que *personne ne sera couronné, s'il n'a combattu légitimement.* Quelle est cette couronne, que celle du Ciel? Et quel est ce combat, que celui de la pieté, qui n'est autre chose que l'exercice des bonnes œuvres?

Elle dit que *sans la sanctification nul ne verra*

verra le Seigneur. Et peut-on separer, ni en effet, ni même par la pensée, la sanctification de la pratique des bonnes œuvres?

Elle dit que la repentance est absolument nécessaire pour le salut, & que l'obstination & l'impenitence ne doit s'attendre qu'à la condamnation & à la mort. *Par ta dureté,* dit S. Paul, *& ton cœur qui est sans repentance, tu t'amas un trésor de colere, pour le jour de la colere, & de la déclaration du juste jugement de Dieu.* Mais elle nous assure aussi que la repentance est vaine, si elle n'est accompagnée de la pratique des bonnes œuvres. *Faites des fruits convenables à la repentance,* disoit en ce sens S. Jean-Baptiste dans le désert. Voyez aussi Esai I. 16. 17. mais sur tout Ezech XVIII. 6. 7. 8. 9.

Elle dit d'un côté qu'il est impossible d'être sauvé sans la foi, de l'autre que la foi est inseparable des bonnes œuvres. *Celui qui ne croit point, est déjà condamné,* disoit Jesus Christ, *& la colere de Dieu demeure sur lui.* Et pour le second, S. Jaques ne dit-il pas que

comme le corps sans l'esprit est mort, aussi la foi sans les œuvres est morte? Et S. Jean que si quelqu'un se vante de connoître Dieu, & ne garde point ses commandemens, c'est un menteur.

Elle dit d'un côté qu'il est impossible d'être sauvé si on n'aime Dieu, & de l'autre que l'amour de Dieu est inseparable de la pratique des bonnes œuvres. *Si quelqu'un n'aime point le Seigneur Jesus, qu'il soit anatheme maranata, disoit l'Apôtre S. Paul: Et Jesus-Christ, Si quelqu'un m'aime il gardera mes commandemens. Vous serez mes amis, si vous faites tout ce que je vous ai commandé.*

Elle dit qu'il est impossible d'être sauvé sans la charité, même en souffrant le martyre, & en donnant tout son bien aux povres. C'est la doctrine de S. Paul I. Cor. XIII. Elle dit pourtant qu'il est impossible d'avoir de la charité, si on refuse d'assister les povres, ce qui fait l'une des plus excellentes de nos bonnes œuvres. *Si quelqu'un, nous dit l'Apôtre S. Jean, ayant des biens de ce monde voit son frere en nécessité, & lui ferme ses entrailles, comment est-ce que la charité de Dieu demenre en lui?*

Enfin, si on pouvoit être sauvé sans avoir fait de bonnes œuvres, il faudroit nécessairement, ou que leur omission ne fût pas un péché, ou que ce péché pût être pardonné sans qu'on s'en repentît, ou qu'on pût s'en repentir sans s'en corriger. Comme on ne peut dire aucune de ces trois choses, & que le contraire est certain & incontestable, il faut nécessairement reconnoître qu'il est impossible d'être sauvé sans faire de bonnes œuvres, & qu'ainsi elles sont absolument nécessaires.



CHAPITRE XXIII.

De quelle nature est la nécessité des bonnes œuvres. Si c'est une nécessité de moyen.

IL faut remarquer en deuxième lieu qu'il y a une double efficace, *la physique & la morale*. La première convient aux choses qui produisent réellement leur effet. Ainsi le feu brûle, une boule qui est en mouvement, & qui en rencontre une autre, la pousse, & la met, &c. La seconde convient aux qualitez, aux actions, & aux autres causes semblables, qui
con-

contribuent à la production de certains effets, non en les opérant immédiatement, mais en servant de motifs, pour porter les agens libres à les produire. Ainsi le travail d'un ouvrier lui fait obtenir son salaire, portant celui qui le lui a promis sous cette condition à le lui donner.

Comme il est certain que les bonnes œuvres n'opèrent pas physiquement le salut, & qu'il n'y a que Dieu seul qui le produise en ce sens, il est certain qu'on ne peut leur attribuer cette espèce de nécessité, & qu'en effet elles ne sont pas nécessaires pour être sauvé en la même manière, en laquelle il est nécessaire de respirer, de manger, & de boire, pour vivre. Ainsi la question se réduit à la nécessité fondée sur l'efficace morale.

Nous bornant donc à cette espèce de nécessité, je dis qu'il y en a de trois principales espèces.

Il y a premièrement une nécessité, que nos Théologiens appellent communément *de presence*, & qui convient à tout ce qui ne contribuant rien à la

production d'un effet, est une suite inseparable, ou tout au moins une marque seure & certaine de ce qui la produit. Ainsi, afin qu'une piece d'or ait cours, il faut qu'elle ait un certain degré de pesanteur, proportionné à son volume, parce que si elle ne l'a pas, on juge qu'elle est fausse.

Il y a en deuxieme lieu une necessité qui convient à cette espee de conditions, sans lesquelles l'effet n'est jamais produit, mais qui peuvent être posées sans que l'effet suive. C'est ce qu'on appelle dans l'Ecole, *Conditiones sine quibus non*. Ainsi il n'y a point de Dignité, soit Civile, soit Ecclesiastique, qui ne demande necessairement un certain sexe, un certain âge, de certaines qualitez, sans lesquelles il est impossible d'y être promu, mais qui ne suffisent pas pour l'être.

Il y a en troisieme lieu une necessité, qui convient à cette sorte de conditions, sans lesquelles l'effet n'est jamais produit, & qui ne sont jamais posées que l'effet ne suive. C'est ce qui peut venir de trois causes.

Quel-

Quelquefois cela vient d'une loi positive, & arbitraire, sans qu'il y ait aucune liaison naturelle entre la condition & l'effet. Ainsi il étoit nécessaire que le premier homme s'abstînt du fruit défendu pour éviter la mort, & pour demeurer dans le jardin.

Quelquefois cela vient de la nature des choses mêmes, qui sont telles, que l'agent en juge toujours d'une certaine façon, & ensuite se porte à produire l'effet, sans qu'il y ait aucune relation de justice, ni conséquemment de mérite, entre la condition & l'effet. Ainsi un bon Maître récompense un esclave, qui lui a rendu quelque service considérable.

Quelquefois enfin cela vient de l'égalité qui se trouve entre la condition & l'effet, comme il arrive dans les actions méritoires. Il est nécessaire de cette façon qu'un ouvrier travaille afin de gagner son salaire.

Ce sont là les principales especes de nécessité qu'on peut remarquer dans les

choses qu'on regarde comme nécessaires. Rien n'est maintenant plus aisé que de voir quelles sont celles qui conviennent ou ne conviennent pas à nos bonnes œuvres par rapport à la vie éternelle.

Il est clair en premier lieu qu'on ne peut leur contester la nécessité de présence. Tout ce que j'ai dit dans le chapitre précédent le fait assez voir.

Je ne dis pas tout à fait la même chose de la seconde. Il y a de nos Theologiens qui l'attribuent à nos bonnes œuvres, & qui disent qu'elles sont des conditions sans lesquelles on n'est pas sauvé. C'est le sentiment de Pareus, rapporté par M. le Blanc. C'est encore celui de M. Bull. D'autres le nient. Mais il me semble qu'à suivre l'idée que j'en ai donnée on ne peut douter que cette qualité ne convienne à nos bonnes œuvres. Quoi qu'il en soit, s'il y a quelque dispute sur ce sujet, c'est une dispute de mots, qu'on peut terminer en convenant de ce qu'on entend par cette expression.

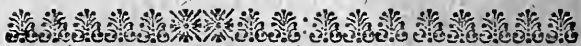
À l'égard de la troisième, il est certain

tain en premier lieu que les bonnes œuvres ont les deux caractères qui la font connoître. D'un côté on n'est jamais sauvé sans les œuvres. De l'autre on ne fait jamais les œuvres sans être sauvé. Mais comme j'ai dit que cette troisième espèce de nécessité se subdivise en trois autres, pour en bien juger il faut parcourir ces trois espèces inférieures & particulières.

On ne peut pas dire en premier lieu que la nécessité des bonnes œuvres soit de la nature de celles qui vient d'une loi arbitraire, & qui n'a aucun fondement dans la nature de la chose même. Car enfin les bonnes œuvres sont d'elles-mêmes très-agréables à Dieu, & sa bonté le porte efficacement, & comme naturellement, à les récompenser.

D'un autre côté on ne peut dire que nos bonnes œuvres méritent la récompense que Dieu leur accorde. C'est ce qu'on verra dans la suite. Ainsi les bonnes œuvres ne sont nécessaires, ni en ce troisième sens, ni au premier, mais elles le sont au second,

cond, parce d'un côté que la sainteté de Dieu, & l'averfion qu'il a naturellement pour le crime, le porte à refuser l'entrée de fon ciel à ceux qui s'obstinent à ne pas faire de bonnes œuvres, & de l'autre que sa bonté ne lui permet pas de laisser sans récompense les bonnes actions de ceux qui le servent.



C H A P I T R E X X I V .

Où l'on répond à quelques questions touchant la nécessité des bonnes œuvres.

CE que je viens de dire fait assez voir que les bonnes œuvres sont nécessaires de cette espece de nécessité, qu'on peut appeller de moyen. Mais cela posé l'on demande si on doit attribuer une telle nécessité à toute sorte de bonnes œuvres. C'est à quoi il est aisé de répondre qu'elles ne sont pas toutes également nécessaires. Il y en a de celles dont la nécessité est absoluë. Telle est celle
des

des actes internes de foi, d'esperance, de charité, d'humilité &c. Quel Chrétien feroit-on, si on ne faisoit jamais de ces actes?

Mais il y en a d'autres dont la nécessité n'est pas aussi grande. Telles sont les actions sensibles & extérieures, la confession de la vérité, le martyre, l'aumône, la protection qu'on donne à ceux qui sont opprimés, &c. On peut ne pas faire de ces œuvres sans renoncer au salut. Il y a même des occasions, où ce n'est pas pécher que de ne les pas faire.

La raison de la différence, c'est premièrement que les actes internes sont beaucoup plus en nôtre puissance que les externes. Nous ne pouvons pas toujours faire ces derniers, quoi que nous le souhaittions, soit parce que nous n'en avons pas les occasions, soit parce que nous n'en avons pas les moyens. Mais si nous voulons fortement & sincèrement croire en Dieu, l'aimer, aimer nos prochains &c. nous le pouvons, & rien ne sauroit nous en empêcher.

Il étoit donc de la sagesse & de la bonté de Dieu de ne pas exiger les œuvres externes de la même manière que les internes.

En deuxième lieu les externes n'ont pas une liaison aussi nécessaire, & aussi inviolable, avec la véritable sanctification, que les internes. Sans ces derniers il est évident qu'il n'y peut avoir de véritable sanctification. Car en quoi est-ce que la sanctification consiste que dans les vertus? Et que sont les vertus sans les actes? Mais il n'en est pas de même des actes externes. Les vertus mêmes, dont ces actes sont l'exercice, peuvent subsister sans eux, & il est, par exemple, très possible, qu'un homme ait de la charité sans donner l'aumône. Il ne faut pour le concevoir que poser un homme si pauvre, qu'il n'ait absolument rien qu'il puisse donner.

Mais il y a sur ceci trois remarques très-importantes à faire. La première que quoi que les œuvres externes ne soient pas toujours nécessaires, il n'est pas à dire qu'elles ne le soient jamais.

Elles

Elles le font fans doute toutes les fois que leur omiffion feroit une preuve de l'abfence, ou de la fauffeté de la vertu, dont elles font l'exercice. C'eft ce que S. Jean nous apprend fur le fujet de l'aumône. *Si quelqu'un, dit-il, ayant des biens de ce monde voit fon frere en néceffité, & lui ferme fes entrailles, comment eft-ce que la charité de Dieu demeure en lui?* On peut dire la même chofe des autres femblables.

Mais lors que l'omiffion de l'œuvre n'induit pas qu'on manque de la vertu, dont cette œuvre eft l'exercice, on peut dire qu'elle n'eft pas neceffaire. Cela eft évident par l'exemple du povre, qui n'eft pas en état de donner l'aumône, & par plufieurs autres qu'il feroit facile d'y ajoûter, & que chacun apperçoit affez de foi-même. C'eft ici, fi je ne me trompe, la regle la plus certaine qu'on puiſſe établir fur ce fujet.

Il faut remarquer en deuxiême lieu que fi l'exercice actuel des bonnes œuvres n'eft pas toujourns neceffaire, elles le font toujourns à l'égard de la dif-

position, & de la preparation du cœur. Je veux dire que nous devons être toujours prêts, & en état de les faire, au cas que Dieu nous en offre les occasions. Nous devons toujours avoir en nous le principe & la racine des bonnes œuvres, si nous ne produisons pas toujours ces fruits. Car, comme on l'a veu, le principe, & la racine des bonnes œuvres c'est la charité, & la charité est une vertu dont il n'est jamais permis de manquer, & sans laquelle on n'est rien.

Enfin il faut remarquer qu'il y a bien de la difference entre dire que les bonnes œuvres sont tellement nécessaires, que si on n'en fait jamais aucune, il est impossible qu'on soit sauvé, & dire qu'elles sont tellement nécessaires, que si on en omet une seule, il faut qu'on perisse. Le premier de ces deux sens est tres-véritable, & tout ce que j'ai dit jusqu'ici le fait assez voir. Le second est faux. Car enfin si Dieu ne pardonnoit jamais l'omission d'aucune des œuvres qu'il a commandées, il n'y auroit personne qui se sauvât.

C'est

C'est par là qu'on peut répondre à une objection, qu'on nous fait. On nous dit qu'il est très possible qu'un homme se repente aux derniers momens de sa vie, & par conséquent dans un temps, où il lui est impossible de faire de bonnes œuvres. Mais ce que je viens de dire détruit absolument cette objection. Premièrement si cet homme ne fait pas des œuvres extérieures, il en fait d'internes. Il a de la douleur de ses fautes, il les deteste, il en demande le pardon à Dieu, il implore sa miséricorde, il a de la confiance en sa bonté, il l'aime, il a du mépris pour la terre, il soupire après le bonheur du Ciel, il s'anéantit devant Dieu par un vif sentiment de son indignité & de sa bassesse. Et ne sont-ce pas là autant d'œuvres excellentes? il en fait même d'extérieures, s'il en a le moyen & les occasions. Si ces moyens & ces occasions lui manquent, cette omission ne lui est point imputée.

On demandera encore si Dieu ne suppose point l'omission des œuvres mêmes

qu'il a commandées, qu'on peut, & qu'on doit faire, & dont on a les moyens & les occasions. Je réponds que ceci ne souffre point de difficulté. Non seulement Dieu pardonne toutes ces omissions à ceux qui s'en repentent, & qui s'en corrigent, mais il en supporte même quelques-unes en la personne de ses enfans, quoi qu'ils ne s'en corrigent point tout à fait. Il faut bien que cela soit, puis qu'il n'y a point de fidelle qui ne fasse quelque-une de ces omissions au dernier moment de sa vie, & par consequent dans un temps, où il lui est impossible de se corriger. Ainsi si Dieu ne supportoit ceci, il n'y auroit personne qui ne perît.

Enfin on demandera jusqu'ou c'est que va ce support de Dieu, & quelles sont les omissions qu'il souffre en la personne de ses enfans, & qu'elles celles qu'il punit. Il semble d'abord qu'il y ait de la temerité à répondre à cette question. Car sur quoi peut-on se fonder pour prononcer là-dessus? Je croi pourtant que la règle que j'ai
indi-

indiquée dans un autre endroit de ce chapitre peut être de quelque usage sur ce sujet. Dieu ne supporte en qui que ce soit l'omission des œuvres, qui est incompatible avec la vérité de la sanctification & de la piété. Mais il supporte celle qui peut subsister avec cette piété & cette sanctification, & qui fait voir simplement qu'elle est imparfaite & defectueuse, sans prouver qu'elle n'est pas véritable.

C'est ce qu'on peut tenir pour constant. Mais si on me demandoit jusqu'où cette omission peut aller sans être une preuve de la fausseté de la sanctification, je ne croi pas qu'il fût possible de répondre solidement à cette question. Je suis persuadé que c'est ici l'un de ces secrets, que Dieu s'est réservés, & qu'il ne découvre à personne. Je croi au moins que quoi qu'il en soit des Anges & des bienheureux, les hommes pecheurs & mortels l'ignorent.

Voilà en peu de mots quelle est la nécessité des bonnes œuvres. Cette nécessité étant telle, n'est-il pas étonnant

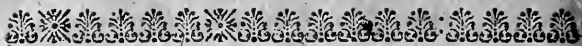
nant que les Chrétiens y aient si peu d'égard, & qu'ils soient si negligens pour la pratique de ces œuvres si nécessaires ? Ils croient tous un jugement, une vie à venir, un Paradis, & un Enfer, car je ne parle maintenant, ni des Deïstes, ni des Athées, je parle de ceux qui ont quelque persuasion forte ou foible, des veritez du salut, & qui sont les seuls qu'on peut appeller Chrétiens, à prendre ce mot dans sa signification la plus étendue. Ils souhaitent d'éviter cet Enfer, & de goûter les douceurs de ce Paradis ; & ils savent d'ailleurs qu'il est impossible de réussir, ni dans l'un, ni dans l'autre de ces desseins, sans faire de bonnes œuvres. Comment se peut-il qu'ils les négligent ayant un tel désir, & une telle persuasion ?

En effet l'un ou l'autre ôté, j'avoue que cette negligence n'a rien qui doive surprendre. Il seroit naturel qu'on négligeât des œuvres assez contraires à nos penchans, si on ne

ne se foucioit pas de perir, ou si s'en fouciant on croyoit que les faire n'est pas un moyen propre, n'est pas même un moyen nécessaire pour se sauver. Mais que voulant se sauver, & sachant qu'on ne le peut sans faire de bonnes œuvres, on n'en fasse point, c'est ce qu'on auroit de la peine à comprendre si on ne le voyoit tous les jours, & si chacun de nous n'en fournissoit un exemple.

Mais ce n'est pas ici le lieu de déplorer ce désordre. J'ai dit ce que j'en pense dans le premier Volume de mes Essais de Morale Disc. I.

CHA.



CHAPITRE XXV.

Si nos bonnes œuvres sont méritoires. Réflexions sur le sentiment de quelques Docteurs de la Communion Romaine sur ce sujet.

CE que je viens de dire fait voir clairement comment, & en quel sens les bonnes œuvres sont nécessaires. Il faut voir maintenant si elles sont méritoires, comme l'Eglise Romaine l'assure. Mon dessein au reste n'est pas de traiter à fond cette question. Il faudroit pour cela un ouvrage à part beaucoup plus grand que celui-ci. Je m'y étendrai seulement tout autant que je le jugerai nécessaire pour donner quelque intelligence de la matière, & pour mettre quelque proportion entre ce que je dirai sur cette question, & ce que j'ai dit sur les autres, qui font ce Traité.

Il s'agit ici uniquement de savoir si
ce

ce que l'Eglise Romaine enseigne sur ce sujet est veritable. Il faut par consequent commencer par tâcher d'expliquer le plus nettement & le plus fidellement qu'il sera possible la creance de nos Adversaires sur cette question. Voici en peu de mots ce que c'est.

Ils distinguent en premier lieu un double merite, l'un qu'ils appellent *de congruité*, ou de bienveillance, l'autre qu'ils appellent *de condignité*; & ils ajoûtent pour la plûpart que le premier de ces deux merites ne porte ce nom qu'improprement, au lieu que ce nom convient proprement au second. Ils font au reste consister la difference de ces deux especes de merite en ce que celui de congruité n'est fondé que sur la bonté & la liberalité de Dieu, au lieu que celui de condignité emporte une relation de justice. Voici les propres paroles de Thomas d'Aquin. *On dit qu'un homme merite d'un merite de condignité, lors qu'il y a de l'égalité entre la recompense & le merite selon une juste estimation: Et on dit qu'on*
meri-

merite d'un merite de congruité, lors qu'il n'y a pas une telle égalité, mais que celui qui donne fait liberalement un present; qu'il lui sied bien de faire. Dicitur aliquis mereri ex condigno, quando invenitur equalitas inter premium & meritum secundum estimationem: ex congruo autem tantum quando talis equalitas non invenitur, sed solum secundum liberalitatem dantis munus tribuitur, quod dantem decet.
 Thom. in 2. dist. 27. q. I. Art. 3.

Si lors que l'Eglise Romaine souëtient que les bonnes œuvres sont meritoires, elle entendoit seulement qu'elles le sont de cette espèce de merite, qu'elle appelle *de congruité*, il n'y auroit entre elle & nous à cet égard qu'une simple dispute de mots, & nous serions d'accord sur la chose même. En effet, nous n'avons garde de nier que ce ne soit une action digne de la bonté & de la liberalité de Dieu, de recompenser les services de ses chers enfans. C'est pourquoy aussi il y a quelques-uns de nos Theologiens, particulièrement le Docteur Twisse, qui ne font pas
 scru-

scrupule de dire que nos bonnes œuvres meritent *de congruo*.

Les autres à la vérité n'approuvent pas cette façon de parler. Mais il faut avouer aussi qu'une dispute qui ne roule que sur des mots est bien légère, & merite peu de partager les Chrétiens. Quoi qu'il en soit, l'Eglise Romaine l'entend autrement, & le merite qu'elle attribue à nos bonnes œuvres, est un merite *de condignité*, & proprement dit. C'est ce qui paroît non seulement par le langage de tous ses Docteurs, mais encore par la décision formelle de son Concile de Trente. *Si quelqu'un, dit-il, soutient que les bonnes œuvres de l'homme justifié... ne meritent pas véritablement l'augmentation de la grace, la vie éternelle... & l'augmentation de la gloire, qu'il soit anathème.* Sess. 6. can. 36.

Mais quoi que ceci passe aujourd'hui pour constant, il ne laisse pas d'être vrai qu'il y a dans le sein de l'Eglise Romaine une grande diversité de sentimens sur cette matiere. La raison en est qu'ils ne se font pas tous une même idée

idée du mérite de condignité, les uns exigeant pour cela une chose, les autres une autre.

Les conditions qu'on exige pour faire un mérite de condignité, sont de deux ordres. Les unes sont celles dont tous conviennent, n'y ayant aucun de leurs Docteurs qui n'avoue quelles sont absolument nécessaires. Telles sont ces six, que l'action soit volontaire, qu'elle soit libre, qu'elle soit bonne, qu'elle soit faite avec le secours de la grâce, que celui qui la fait soit justifié, qu'il soit dans l'état de voie, c'est à dire, qu'il ne soit pas encore admis à la possession du bonheur. Il y en a deux autres, dont tous ne conviennent pas. L'une qu'il y ait de l'égalité entre la valeur de l'action, & la récompense. L'autre que la récompense soit accordée, non par bonté, non par libéralité, mais par justice. Comme c'est de ces deux conditions que dépend la décision de cette question, ce sont les seules auxquelles je vai m'attacher.

Je commence par la première, & je

je remarque d'abord, qu'il y a sur ce sujet deux sentimens directement opposez parmi les Docteurs de la communion Romaine. La plûpart soustiennent que le merite proprement dit suppose necessairement de l'égalité entre la bonté de l'action meritoire & la recompense. C'est-là en particulier la pensée de Bellarmin, de Suarez, de Tanner, & d'Arriaga.

D'autres au contraire soustiennent que cette égalité n'est nullement necessaire. Il suffit selon eux que Dieu ait promis volontairement à l'homme quelque bien, ou quelque avantage, à condition que cet homme fasse quelque chose qu'il lui prescrit, & que celui-ci remplisse cette condition. Cela seul posé ils soustiennent que son action sera meritoire. Bellarmin attribue ce sentiment à Scot, & à André de Vega, & Fr. L'Ami à Gregoire de Rimini, & à tous les Scotistes. Entre les modernes Conink, Contenson, George de Rhodes, & Platensius le soustiennent.

Si toute l'Eglise Romaine embras-
soit

soit ce second sentiment, nous n'aurions point de dispute avec elle sur cette matiere. En effet, nous ne nions, ni que Dieu n'ait promis de recompenser nos bonnes actions, ni qu'il ne soit impossible que cette promesse ne s'exécute. Ainsi si par le mérite on n'entendoit aucune autre chose qu'un droit fondé sur la fidelité de Dieu, & sur la verité immuable de ses promesses, on ne pourroit nier que nos œuvres ne soient meritoires.

Mais outre que le gros des Docteurs de la Communion Romaine soutient formellement le contraire, je ne vois pas comment il est possible d'accorder ce sentiment, ni avec les maximes les plus constantes de leur Ecole, ni avec les décisions les plus nettes de leur Concile.

Car premièrement ceci ruine la distinction du mérite de congruité, & de condignité, qui est si universellement reçue parmi eux. En effet, si la promesse de Dieu suffit pour faire un mérite de condignité, le mérite de condignité n'aura rien de plus que celui

celui de congruité. La raison en est qu'il y a bien des graces, que Dieu promet à de certaines actions, & que ces actions pourtant ne meritent selon l'Eglise Romaine que de cette espece de merite, qu'on appelle *de congruité*.

Par exemple, Dieu promet la remission des pechez à la foi. *Qu'il vous soit notoire*, disoit saint Paul aux Juifs d'Antioche de Pisidie Act XIII. 38. 39. *que la remission des péchez vous est offerte en Jesus-Christ, & que de tout ce dont vous n'avez pû estre justifiez par la Loi de Moÿse, quiconque croit est justifié par lui* Il la promet à la conversion. *Amandez-vous, & vous convertissez, afin que vos pechez soient effacez*, disoit S. Pierre aux Juifs de Jerusalem Act. III. 19. Il la promet au pardon des injures. *Si vous quittez aux hommes leurs offenses, dit J. Christ Matt. VI. 14. vôtre Pere celeste vous quittera aussi les vôtres.*

On avoie pourtant qu'il est impossible de meriter la remission des péchez par un merite de condignité & proprement dit. Car outre que tous les Docteurs de l'Eglise Romaine en conviennent, le

Concile de Trente l'a décidé nettement. Il dit que la justification est purement gratuite, & que, ni la foi, ni les œuvres ne la fauroient meriter. *Gratis autem justificari ideo dicitur, quia nihil eorum, quæ justificationem precedunt, sive fides, sive opera, justificationis gratiam promeretur. Si enim gratia est, jam non ex operibus, alioquin, ut idem Apostolus inquit, gratia jam non est gratia.* Sess. VI. cap. 8.

Que deviendra tout ceci, si pour faire un mérite de condignité il ne faut autre chose qu'une promesse? Pourra-t-on nier dans cette supposition que la foi, que la conversion, que le pardon des injures, ne méritent la remission des pechez, puis que Dieu la leur a promise si expressement, quoi que le Concile de Trente ait défini si formellement le contraire?

C'est-là, si je ne me trompe, la véritable raison qui a fait que Mr. de Meaux, qui n'a rien négligé de ce qui lui a paru propre à adoucir les dogmes de son Eglise, & à leur ôter ce qu'ils ont de plus absurde & de plus outré,

ne s'est pas arrêté à ceci dans son *Exposition de la Foi Catholique*, & a mieux aimé chercher l'adoucissement de ce dogme dans ce qu'il y fait entrer la grace, & le mérite de Jesus-Christ. Il a veu sans doute que le sentiment dont je parle est directement opposé aux décisions du Concile sur lequel il s'appuie. C'est pourquoi il n'en a rien dit; en quoi il a agi avec plus de bonne foi que Mrs. de Valembourch, qui nous permettent d'entendre par le mérite, qu'ils veulent que l'on reconnoisse, une action qui n'ait que ces quatre conditions, qu'elle soit 1. l'action libre 2. d'un voyageur 3. justifié, 4. & faite par le secours de la grace. *Val. de meritis, cap. 15.*

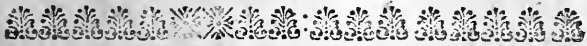
Pour revenir à nôtre sujet, Arriaga prouve encore la même chose par une autre considération, qui ne me paroît pas à mépriser. Il dit que si la promesse de Dieu peut suppléer le défaut d'égalité, qui doit se trouver entre l'action & la récompense, on ne sauroit donner aucune raison solide de ce que Dieu n'a point promis le Ciel

aux actions faites par les seules forces de la nature. S'il l'avoit fait, ces actions purement naturelles seroient aussi meritoires que celles que la grace donne le moyen de faire. Puisqu'il ne l'a pas fait, on doit en conclurre que pour faire un veritable merite il faut quelque chose de plus qu'une action, à laquelle une recompense ait été promise.

Enfin, toute l'Eglise Romaine convient que le don de la perseverance est un don purement gratuit, que personne ne peut meriter d'un merite de condignité. Voyez Thom. 1. 2. quæst. 114. art. 9. On croit pourtant que Dieu l'accorde, au moins pour un temps, à tous ceux qui la lui demandent, & en effet il n'y a rien qu'il n'ait promis à la priere. *Toutes les choses, disoit Jesus-Christ, que vous demanderez au Pere en mon nom, il vous les accordera.* On meriteroit donc cette grace en la demandant, si pour meriter il ne falloit que remplir une condition attachée à une promesse. Puis que nonobstant cette promesse le don de la perseverance

ce

ce est un don purement gratuit, il faut nécessairement avouer que pour mériter il faut quelque chose de plus que remplir de telles conditions. Il faut faire des actions dont la bonté égale le prix de la récompense.



CHAPITRE XXVI.

Qu'il n'y a point d'égalité entre la bonté de nos œuvres, & la récompense que Dieu nous promet.

IL paroît par tout ce que je viens de dire que nos œuvres ne fauroient être méritoires, si leur bonté n'égale le prix & la valeur de la récompense que Dieu leur accorde. Il ne reste maintenant qu'à voir si on peut dire qu'il y ait une telle égalité entre ces deux choses. On verra clairement par là si ces œuvres sont méritoires.

Quelques Docteurs de l'Eglise Romaine l'assurent, comme je l'ai déjà remarqué. Mais il est étonnant

qu'ils ayent pû digerer une absurdité si palpable. Premièrement S. Paul s'est expliqué formellement là-dessus, disant aux Romains VIII. que *tout bien compté les souffrances du temps present ne sont point à contrepeser avec la gloire qui doit être revelée en la personne des enfans de Dieu.*

Mais outre l'autorité de S. Paul, la chose me paroît de la dernière évidence. Car enfin la bonté de nos œuvres est tres limitée, comme le reste de ce qui est en nous, & la recompense que Dieu promet à ces œuvres est infinie. Elle l'est même en tout sens. C'est la possession d'un bien infini, puis que c'est la possession de Dieu même, qui veut bien faire le bonheur des Saints, & être, non seulement leur remunerateur, mais encore leur recompense. *Abraham ne crain point. Je suis ton bouclier, & ta recompense tres-grande.* C'est d'ailleurs un bonheur éternel, & dont la possession & la durée ne finira point. Comment après cela peut-on soutenir qu'il y ait quelque égalité entre ces deux choses, si visible-

blement, & si prodigieusement inégales?

On tâche d'é luder la force de cette preuve par deux réponses contraires. Les uns disent qu'à la vérité il n'y a point d'égalité, ni de proportion entre nos œuvres, & le bonheur que Dieu nous promet, si l'on s'arreste à ce que nos œuvres font en elles mêmes, & qu'elles tirent de nos seules forces, mais qu'il en est autrement si on considère tout le prix, & toute la dignité qui leur vient, d'un côté de la grace surnaturelle, qui en est le principe, & de l'autre de la qualité d'enfans de Dieu, que nous avons l'honneur de porter.

Les autres disent qu'à la vérité l'excellence de nos œuvres est assez bornée, mais qu'aussi le bonheur que Dieu leur promet n'est pas infini. Ils disent qu'encore que ce bonheur consiste en la possession de Dieu, qui est un bien infini, il est fini en lui même, Dieu ne pouvant être possédé que d'une manière proportionnée à notre nature, qui est essentiellement limitée.

Mais ces deux réponses sont également frivoles. Car pour la première je ne conviens pas que la dignité de l'ouvrier augmente toujours le prix de l'ouvrage. Qui voudroit dire, par exemple, qu'un tableau fait par un Prince vaut davantage qu'un autre tableau d'une égale bonté, fait par un Peintre ordinaire?

D'ailleurs, si un enfant de Dieu, & un pecheur faisoient deux actions également bonnes, & également conformes à la Loi de Dieu, je soutiens que celle du premier ne seroit pas plus meritoire que celle du second. C'est ce qu'il est aisé de prouver par une considération, que j'ai déjà touchée dans mon Traité de la foi. C'est que l'action de l'enfant de Dieu ne seroit pas plus louable que celle du pecheur. Au contraire celle du pecheur seroit plus louable que celle de l'enfant de Dieu. La raison en est que plus on est aidé à faire une action, moins on est louable de l'avoir faite. Ainsi l'enfant de Dieu étant plus aidé que le pecheur, puis qu'il a tout le secours de
la

la grace que l'autre n'a pas, il est évident qu'il est moins louable.

Mais voici quelque chose de plus pressant. Je demande si cette dignité, qu'on veut que la grace habituelle, & la qualité d'enfant de Dieu, ajoutent à l'excellence & à la bonté naturelle de nos bonnes œuvres, est une dignité finie, ou infinie. Quelque parti que l'on prenne, on se jette dans des embarras, d'où l'on ne sauroit se tirer.

Si on dit que cette dignité est finie, ma preuve subsiste dans toute sa force. Dans cette supposition il est vrai de dire qu'il n'y a aucune proportion entre la bonté de nos œuvres, à quelque égard qu'on les considère, & la récompense que Dieu leur promet. Car quelle proportion peut avoir le fini avec l'infini?

Si on dit que cette dignité est infinie, on dit une chose absurde, & contraire à la propre créance de la communion Romaine. Car premièrement il s'ensuivra de là qu'un simple homme, nullement uni à la Divinité, aura

pû rachetter tout le genre humain. En effet, il ne falloit pour cela qu'offrir à Dieu un sacrifice d'un prix infini. Et c'est ce que le dernier des hommes pourra faire dans cette supposition avec le secours de la grace. Ainsi ce sera sans aucune nécessité que le Fils de Dieu se fera fait homme, & aura enduré la mort.

D'ailleurs, dans cette supposition toutes les bonnes œuvres qu'un enfant de Dieu viendra à faire avec le secours de la grace de quelque nature qu'elles soient d'ailleurs, & qu'elle qu'en soit la facilité, ou la difficulté, seront également méritoires. En effet, elles seront toutes d'une valeur infinie, & chacun comprend assez de soi-même qu'il est impossible qu'il y ait aucune inégalité entre deux sujets infinis, puisque si l'un excéderoit l'autre, celui qui seroit excédé, finiroit à l'endroit où il commenceroit de l'être. Ainsi toutes les bonnes œuvres seroient également bonnes. Elles ne cederoient même en rien à celles de Jesus-Christ, ce qui paroîtra sans doute

te insupportable à tous les Chrétiens.

Ainsi cette première réponse ne peut subsister. La seconde n'est pas meilleure. Je veux en effet que chaque moment de la possession du bonheur soit d'un prix fini & limité. Qui peut douter que la possession éternelle de ce bonheur ne soit d'un prix infini, puis qu'elle ne doit être jamais terminée? En effet, il est sans difficulté que la durée d'un bien en augmente le prix à proportion, n'y ayant personne, qui ayant le choix de deux biens égaux en tout le reste, mais inégaux dans leur durée, ne préfère le plus durable à celui qui l'est moins. Ainsi la possession du bonheur ne devant jamais finir, il est clair qu'elle est d'une valeur infinie.

Il est pourtant vrai que Dieu promet la durée, & la continuation éternelle du bonheur aux observateurs de ses loix. C'est ce qui n'est pas contesté. Qui peut après cela douter que ce ne soit là une récompense gratuite?

J'ajoute que je ne sai si on peut dire qu'il n'y a rien d'infini dans le bon-

228. T R A I T E' D E S
heur des Saints. Conſtamment ils poſſe-
dent Dieu, quoi qu'ils ne le poſſe-
dent pas parfaitement. Comme donc
il n'y a rien en Dieu, qui ne ſoit d'un
prix infini, je crains qu'il y ait de la
temerité à ſouſtenir qu'il n'y a aucun
ſens où l'on puiſſe dire que la félicité
de ceux qui le poſſèdent eſt infi-
nie.

Enfin, je dis que quand même le
bonheur des Saints ſeroit fini & bor-
né en tout ſens, il ſeroit touſjours de
beaucoup plus-grand que la bonté de
nos œuvres. C'eſt ce que deux chō-
ſes font voir clairement. La premiè-
re que la bonté de nos œuvres eſt très-
défectueuſe, & très-imparfaite,
comme on l'a veu dans l'un des
chapitres précédens. Au contraire
le bonheur des Saints eſt parfait &
achevé, rempliſſant abſolument leurs
ſouhaitz, & les reduiſant à une heu-
reuſe impuiſſance d'en faire aucun
autre.

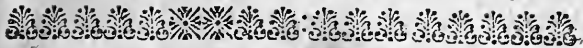
Sans cela même la bonté de nos
œuvres eſt très-bornée. La raiſon
en eſt que la foibleſſe eſt une imper-
fec-

fection, qui ne nous abandonne jamais pendant cette vie. Ainsi il ne faut pas attendre de nous de fort grands efforts. La gloire au contraire est un bien souverainement excellent, & un effet admirable de la bonté & de la libéralité de Dieu envers nous.

Tout cela fait que la bonté de nos œuvres n'a rien qui approche de l'excellence des biens que Dieu nous promet. C'est ce qui fait dire à S. Augustin que le repos éternel des Saints ne seroit pas cher s'il falloit l'acquérir par un travail éternel. *Aeterno labore digna est aeterna quies comparari. Aug. in Psal. 93.* Saint Fulgence de même soutient que la grandeur de la recompense que Dieu nous accorde excède infiniment le mérite de nos actions. *Vita aeterna gratia non injustè dicitur, quia non solum donis suis Deus sua dona reddit, sed quia tantum ibi etiam gratia divina retributionis exuberat, ut incomparabiliter atque ineffabiliter omne meritum quantumvis bona, & ex Deo data humane voluntatis, atque*

atque operationis excedat. Fulg. ad Monim. lib. 1. cap. 10. Enfin Gregoire I. soutient qu'il n'y a point d'œuvre, ni de travail, qui puisse entrer en comparaison avec la vie éternelle. *Isti namque beate vitæ, in qua cum Deo, & de Deo vivitur, nullus potest equari labor, nulla opera comparari Greg. in Psal. 7. panit.* Il n'est pas même jusqu'à Bellarmin qui ne reconnoisse cette vérité. *Negari non potest quin beatitudo longè excellat actioni meritoria. Bell. de justif. lib. 5. cap. 18.*

C'est donc une vérité certaine & incontestable que la bonté de nos œuvres n'approche point de l'excellence de la gloire que Dieu leur promet. Ainsi n'y ayant point d'égalité entre le travail & la recompense, il ne faudroit y avoir de merite proprement dit.



CHAPITRE XXVII.

Si le droit que nos bonnes œuvres nous donnent sur la vie éternelle est un droit qui tire son origine de la justice.

JE ne m'arrêterai pas davantage sur la première condition du mérite proprement dit. Je passe à la seconde, qui consiste dans la nature du droit qu'un tel mérite donne sur la récompense. Ce droit peut être fondé sur trois choses. Premièrement sur la fidélité de Dieu, & sur l'impossibilité absoluë qu'il y a que ce qu'il a promis ne s'exécute. En deuxième lieu sur cette espèce de justice, qu'on appelle *distributive*. En troisième lieu sur cette autre espèce de justice, qu'on nomme *commutative* & qui rend à chacun ce qui lui appartient véritablement.

Il y a sur cela deux choses qui me paroissent incontestables. La première

miere que si par une action meritoire, on entendoit une action qui donne quelque droit à la recompense, mais un droit fondé uniquement sur la fidelité de Dieu, & sur la verité immuable de ses promesses, personne ne pourroit nier que nos bonnes œuvres ne meritassent. Car qui doute, ni que Dieu ne leur ait promis une recompense, ni que la fidelité de Dieu ne l'engage à tenir ce qu'il a promis?

D'un autre côté, il est certain que lors que Dieu recompense nos bonnes œuvres, ce n'est pas en vertu de cette justice, qu'on nomme *commutative*. C'est ce que plusieurs choses font voir clairement.

I. Il est constant que la justice commutative observe l'égalité Arithmétique, comme je le ferai voir tout à l'heure. Par conséquent si Dieu en recompensant nos œuvres suivoit les regles de cette justice, il ne nous donneroit qu'une recompense égale à la bonté de nos œuvres. C'est-là pourtant ce qu'on ne peut dire qu'il fasse, comme je viens de le faire voir dans le

cha-

chapitre immédiatement précédent.

II. Afin que Dieu pût observer les loix de la justice commutative à l'égard de l'homme, il faudroit qu'il pût recevoir quelque chose de l'homme, que l'homme fût en état de lui donner. Mais c'est ce qui est impossible; l'homme n'ayant rien, & ne pouvant, ni rien avoir, ni rien faire, sur quoi Dieu n'ait incomparablement plus de droit que l'homme. C'est ce que S. Paul fait entendre par ces paroles, *Qui est ce qui lui a donné le premier, & il lui sera rendu?*

III. La même chose paroît de ce que c'est Dieu qui donne à l'homme ce que l'homme peut offrir à Dieu, les bonnes œuvres que nous faisons étant des effets & des productions de la grâce. Ainsi ces œuvres bien loin de nous donner quelque droit sur Dieu, en donnent à Dieu un incontestable sur nous.

IV. Ces deux dernières raisons sont de Contenson. J'y en ajoute une autre, qui ne me paroît pas moins forte. C'est que quand même nos œuvres acquiescent quelque droit, elles ne l'ac-

quer-

querroient pas à nous, mais à Dieu. La raison en est qu'étant nous mêmes à Dieu, tout ce que nous acquerons nous l'acquerons à lui, comme tout ce qu'un esclave peut gagner par son travail, n'est pas à lui, mais à son maître.

Tout ce que je viens de dire est assez aisé. Mais il n'en est pas de même de ce qui suit. Il n'est pas aussi facile de dire si nos bonnes œuvres ne nous donnent pas sur la recompense un droit qui naît de la justice distributive, comme le prétendent plusieurs Docteurs de la Communion Romaine.

Cette difficulté vient de ce qu'on ne fait pas bien distinctement ce que c'est que la justice distributive. Les Auteurs qui en parlent ne s'expliquent pas là dessus assez nettement. Ceux qui s'expliquent avec le moins de confusion s'arrêtent à deux principaux caracteres.

Le premier, qu'au lieu que la justice commutative établit par tout une égalité Arithmétique, la distribution ne pose qu'une égalité Geometrique.

Voi-

Voici ce qu'on entend par ces expressions obscures & énigmatiques. L'égalité Arithmétique est l'égalité des choses, & l'égalité Geométrique est l'égalité des rapports. Eclaircissions la chose par un exemple.

Un débiteur accablé de debtes, & ne pouvant satisfaire ses créanciers, traite avec eux à cinquante de perte pour cent, en sorte que chacun de ces créanciers perd justement la moitié de ce qui lui est dû. On ne voit pas dans ce Traité l'égalité Arithmétique, puis que pas un des créanciers ne reçoit tout ce qui lui est dû. Mais on y voit l'égalité Geométrique, parce que chacun reçoit la moitié, & que cinq cens, par exemple, font aussi bien la moitié de mille, que mille celle de deux mille.

Les Theologiens dont je parle, du nombre desquels est Contenson, ne font consister la justice distributive qu'en cela seul, & sur ce fondement ils soutiennent que Dieu recompenfant nos bonnes œuvres, le fait selon les regles de la justice distributive.

ve, parce qu'il observe l'égalité Geométrique, recompensant chacun proportion des bonnes œuvres qu'il a faites, en sorte que la récompense de celui qui en a fait cent est le double plus grande que celle d'un autre, qui n'en a fait que cinquante.

Ainsi suivant ces Theologiens une action est meritoire, lors que la récompense lui est renduë selon les loix de la justice distributive, & selon ce que mêmes Theologiens la justice distributive est celle qui établit une simple égalité Geométrique, recompensant plus largement ceux qui ont plus travaillé, & donnant avec plus de réserve & de retenue à ceux qui ont fait moins de bonnes œuvres.

Si on donne ce sens à ces deux termes, comme il est certain qu'on le peut, puis que les définitions des termes sont arbitraires, rien ne nous empêchera d'avouer que les bonnes œuvres sont meritoires. En effet, nous ne nions, ni que Dieu ne les récompense, ni qu'en les recompensant il n'observe l'égalité Geométrique.

don-

donnant plus à ceux qui ont fait plus, & moins à ceux qui ont fait moins.

Je fai qu'il y a parmi nous quelques Theologiens qui tiennent que la felicité des Saints fera absolument égale. Mais outre que leur nombre est assez petit, ils ne sont entrés dans ce sentiment, que parce qu'ils n'ont pas bien compris le sens de la parabole des ouvriers, que le pere de famille envoya dans sa vigne pour y travailler. Ils ont creu que cette parabole marque ce qui arrivera au dernier jour, & ils en ont conclu que tous seront recompencez également.

Mais il n'y a pas long-temps que d'autres Savans ont fait voir, qu'il s'agit là, non du dernier jugement, mais uniquement de la vocation des Gens, qui a fait voir la verité de la conclusion de la parabole, qui en renferme le sens, & en découvre le but, *Les premiers seront derniers, & les derniers seront premiers.* D'ailleurs, le contraire paroît clairement, & par la parabole des talens, & par ce que dit S. Paul I Cor. XV.

An-

Autre est la gloire du Soleil, autre la gloire de la Lune, autre la gloire des étoiles, car une étoile est différente de l'autre étoile en gloire. Ainsi sera la résurrection des morts.

Ainsi je croi qu'il peut passer pour constant, que Dieu observe dans ses récompenses l'égalité Geometrique. Par consequent si on n'entend que cela seul lors qu'on dit qu'en récompensant il exerce cette justice, qu'on appelle distributive, on ne dit rien qui puisse être contesté raisonnablement.

Le second caractère, c'est qu'au lieu que la justice commutative suppose un droit étroit, & proprement dit, la distributive ne suppose qu'un droit imparfait. Mais lors qu'on demande de ce que c'est qu'un droit imparfait, on ne dit rien que de fort confus. Ce que j'y entrevois de plus distinct, c'est que ce droit imparfait naît d'ordinaire de l'une ou de l'autre de ces deux choses. L'une est le droit étroit d'un tiers avec lequel l'imparfait a quelque liaison. L'autre est la reconnoissance.

Voici un exemple du premier. Il importe au public que certaines dignitez,

tez, Civiles, & Ecclesiastiques, soient possédées par ceux qui sont le mieux en état de s'en aquitter. Ceux qui nomment à ces dignitez, n'ayant pour guide que leur intérêt ou leur passion, les donnent à des personnes incapables de s'en aquitter, & les refusent à ceux qui en pourroient faire un meilleur usage. Ils font par là un double tort. L'un au public, l'autre aux particuliers, à qui ils devroient donner ces emplois. Par le premier ils péchent contre la justice commutative. Par le second ils péchent contre la justice distributive, & n'ont point d'égard à un droit imparfait, qui n'est qu'une suite indirecte d'un droit étroit, & parfait, que le public a d'avoir des personnes, qui s'aquittent bien des emplois dont l'exercice le concerne.

A l'égard du second, imaginons-nous un maître, à qui un valet rend un service important dans une occasion extraordinaire, mais qui soit tel que le maître ne se soit pas obligé à l'en récompenser. Je dis que ce maître n'est pas tenu de le faire, par les loix de la
justice

justice commutative, mais il l'est par celles de la reconnoissance. Au reste la reconnoissance n'est pas d'un droit étroit. C'est pourquoi il n'y a point de Tribunal dans le monde, devant lequel on fasse appeller les ingrats, ni qui punisse ceux qui sont convaincus de l'être: Et si le serviteur dont nous parlons faisoit un procès à son maître pour lui demander la recompense qu'il a meritée, il n'y a point de doute qu'il ne fût debouté de sa prétention.

Mais il est clair que ni l'une ni l'autre de ces deux choses ne peut avoir lieu en cette occasion. Non la première, parce que comme nous n'avons point de droit sur Dieu, je parle d'un droit étroit & proprement dit, il n'y a point aussi de tiers qui en ait quelqu'un. Il est bien vray que Dieu est le Directeur & le Monarque du monde, & que cette qualité lui donne une autorité suprême sur ce monde, qui est son Empire. Mais elle ne donne aucun droit au monde sur Dieu. Il pourroit le détruire & l'aneantir
sans

sans intéresser sa justice. Par conséquent il n'y a point de Tiers dont le droit proprement dit fonde un droit indirect que nous ayons sur la récompense.

Je dis la même chose de la reconnoissance. Il est inconcevable que Dieu en doive aucune à qui que ce soit. Car outre qu'il est hors d'état de rien recevoir, il a, comme je l'ai déjà dit, un droit absolu, & inalienable, sur nos personnes, sur nos services, & généralement sur tout ce que nous pouvons faire. Ainsi il ne peut devoir aucune reconnoissance à qui que ce soit.

La reconnoissance n'a lieu qu'à l'égard des services, auxquels on n'étoit point obligé. Si ces services étoient dûs d'ailleurs, sur tout s'ils l'étoient en justice, on ne mérite aucune reconnoissance lors qu'on les rend, comme un débiteur ne mérite rien auprès de son créancier, lors qu'il lui paye ce qu'il lui doit. Un esclave de même ne mérite aucune reconnoissance en rendant à son maître cette sorte de services communs

L

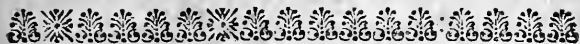
&

& ordinaire , auxquels sa servitude l'engage. Ainsi ce que nous sommes à l'égard de Dieu nous mettant dans une obligation étroite & indispensable de lui rendre tous les services dont nous sommes capables , il est clair qu'en les lui rendant nous ne faisons rien qui l'oblige à aucune reconnaissance envers nous.

C'étoit-là visiblement la pensée du Sauveur du monde , lors qu'il disoit aux Apôtres , *Qui est celui d'entre vous, qui ait un serviteur labourant ou paissant le bétail, qui le voyant retourner des champs, lui dise, Avance toi incontinent, & te mets a table, & ne lui dise plutôt, Ap-preste moi a souper, & te trousses, & me sers, jusqu'à ce que j'aye mangé & beu, & après cela tu mangeras & boiras? Sait-il gré à ce serviteur là de ce qu'il a fait ce qui luy avoit été commandé? Je ne le pense pas. Vous aussi semblablement, quand vous aurez fait toutes les choses, qui vous sont commandées, dites, Nous sommes des serviteurs inutiles, d'autant que ce que nous étions tenus de faire nous l'avens fait.*

Je conclus de tout ce que je viens de
di-

dire qu'il n'y a aucune espece de justice qui oblige Dieu à nous recompenser, & qu'ainsi il est impossible qu'aucune de nos œuvres soit meritoire,



CHAPITRE XXVIII.

Où l'on répond aux objections.

JE ne m'arrêteray pas davantage à prouver cette verité. Les livres de nos Theologiens sont remplis des preuves qu'ils en ont données. Je résoudrai seulement en peu de mots les plus specieuses des objections qu'on nous fait.

I. La plus frappante de toutes est prise du chapitre IV. de l'Epître aux Romains, où l'Apôtre dit que la recompense n'est pas imputée comme une grace à celui qui fait les œuvres, mais comme une chose deuë, ce qui semble induire que tous ceux qui font de ces œuvres dont l'Apôtre parle, méritent la recompense que Dieu leur accorde.

L 2

Tous

Tous nos Théologiens répondent que ceci bien loin de favoriser les prétentions de nos Adverfaires, les renverfe, parce que S. Paul ne le dit que pour faire voir que nous ne fommes pas fauvéz par cette voie, qu'il marque par ces paroles, mais par un autre, qu'il indique au verfet fuivant. Voici en effet le raifonnement de cet Apôtre dans toute fon étendue. *Que dit l'Ecriture? Abraham a crû à Dieu, & il lui a été imputé à justice. Or à celui qui fait les œuvres le falaire ne lui eft point imputé comme une grace, mais comme une chofe dûë. Mais à celui qui ne fait pas les œuvres, mais qui croit en celui qui justifie le méchant, fa foi lui eft imputée à justice.*

Le fens de faint Paul eft vifiblement celui-ci. Il fuppose qu'on ne peut être, ni fauvé, ni justifié, que par l'une, ou l'autre de ces deux voyes, par la foi, ou par les œuvres. Il remarque qu'il y a cette différence entre ces deux voyes, que ce qu'on obtient par la première eft accordé comme une grace, au lieu que ce qu'on

qu'on gagne par la seconde est rendu comme une chose dûë. Ainsi l'Écriture disant qu'Abraham a été justifié par la foi, elle fait entendre par là, qu'il l'a été par la grace, & par conséquent qu'il ne l'a pas été par les œuvres. Et comme il ne produit cet exemple que pour faire entendre ce qui arrive à chacun de nous, bien loin d'insinuer que le salut nous soit accordé comme une chose dûë, il fait entendre fort nettement le contraire.

Ce que nos Théologiens disent est tres-veritable, mais n'épuise pas la difficulté. En effet, S. Paul dit que si quelqu'un faisoit les œuvres, c'est à dire s'il accomplissoit parfaitement la loi, la recompense que Dieu lui en donneroit, ne seroit pas une grace, mais une chose dûë. J'avouë au reste que ceci ne prouve pas que nous, qui n'accomplissons pas parfaitement cette loi, & qui par conséquent ne faisons pas les œuvres dont l'Apôtre parle, puissions meriter le Ciel. Mais tout ceci semble induire

qu'on le meriteroit , si on accomplissoit parfaitement cette loi. Cependant ceci ne peut être vrai sans renverser la plûpart des preuves, dont nous nous sommes servis dans les chapitres precedens, & qui ne peuvent être solides, s'il n'est impossible de meriter le Ciel, même en accomplissant la Loi.

Pour lever donc la difficulté, il faut ajouter deux choses. La première qu'il y a deux sortes de grace, chacune desquelles exclut le merite. La première est une grace simple, qui consiste à donner ce qu'on ne doit point, & qui n'a point été mérité. La seconde est la grace Evangelique, qui consiste à donner le contraire de ce qu'on a mérité, accordant le Ciel, & sa gloire à ceux qui avoient mérité l'enfer. Lors que S. Paul dit que la récompense n'est pas imputée pour grace à ceux qui font les œuvres, son sens est que ce n'est pas une grace Evangelique, ce qui n'empêche pas que ce ne soit une grace simple.

La seconde chose, qu'il faut ajouter,

ter, c'est que les choses promises sont deuës en quelque maniere, non en justice, soit distributive, soit commutative, mais simplement en vertu de la fidelité de Dieu, & de la vérité immuable de ses promesses. C'est en ce sens que S. Paul assure que la recompense de celui qui feroit les œuvres seroit une recompense deuë, non une recompense gratuite. Ainsi cette objection, qui paroissoit tout d'un coup assez embarrassante, n'a rien de convaincant.

II. La seconde est prise de ce que S. Paul dit à Timothée, *J'ai combattu le bon combat, j'ai achevé la course, j'ay gardé la foi. Quant au reste la couronne de justice m'est réservée, laquelle le Seigneur, juste Juge me rendra en cette journée-là.* II. Tim. IV. 7. 8. On remarque deux choses dans ce passage. L'une que S. Paul appelle la couronne qui lui est réservée, une *couronne de justice*. L'autre qu'il dit que c'est *le juste Juge* qui la lui rendra. Et on conclut de l'une & de l'autre de ces deux remarques, que S. Paul meritoit ce qu'il attendoit.

Mais ni l'une, ni l'autre de ces remarques ne prouve rien. Non la première, parce que si l'on consulte le Grec on verra que S. Paul n'appelle pas la couronne dont il parle, *une couronne de justice*, pour dire que c'est la justice qui la rendra, mais *la couronne de la justice*, pour dire qu'elle sera rendue à la justice, c'est à dire à la piété, & à la sainteté de ceux qui comme S. Paul auront combattu le bon combat, & gardé la foi. Ainsi tout ce qu'on peut conclurre d'ici, c'est que Dieu couronne nos bonnes œuvres, & si on veut, qu'il les recompense. Mais il ne s'enfuit pas de là que cette recompense soit dûe en justice.

Pour ce qui regarde l'autre remarque, la preuve qu'on en tire n'est pas meilleure. La raison en est que la justice dans le langage de l'Ecriture ne signifie pas seulement cette vertu rigoureuse, qui rend à chacun le sien. Ce mot désigne aussi souvent la bonté, la douceur, & la miséricorde. C'est ce qui paroît par un très-grand nombre d'exemples, que nos Theologiens ont

ont ramassés, mais sur tout par deux, qui sont les seuls que je produirai. Le premier est celui de I. Jean. I. 9. où il est dit que si nous confessons à Dieu nos pechez, *il est fidele & juste pour nous les pardonner.* On convient que le pardon des pechez ne peut être merité. Ainsi il faut necessairement que la justice dont parle S. Jean, soit la bonté & la misericorde. L'autre exemple est celui de Matth. I. 19. où il est dit que Joseph s'étant apperçu de la grossesse de la sainte Vierge, & ne voulant pas la diffamer, *parce qu'il étoit juste,* il resolut de la répudier secretement. Etre juste en cet endroit, c'est avoir de la bonté & de la douceur.

Il y en a cent autres, où ce terme se prend en ce sens. Ainsi rien n'est plus naturel que de le lui donner en cet endroit, & de dire que ce juste Juge qui doit couronner S. Paul est un Juge bon, doux, misericordieux, & clement, ce qui n'a rien de contraire à nôtre créance.

On peut répondre encore d'une autre manière. On peut dire que dans tout ce

passage S. Paul fait visiblement allusion aux Jeux de la Grece. C'est ce que tous les Interprètes ont remarqué. Comme donc dans ces Jeux il y avoit des Juges qui couronnoient les vainqueurs, & qui ne le faisoient pas toujours d'une maniere conforme à la verité & à la justice, S. Paul par ce mot fait entendre que Jesus-Christ, qui est le Juge de nos combats, n'en usera pas de la sorte, qu'il n'y aura point d'acception des personnes dans son jugement, & qu'il traitera chacun selon ses œuvres, ne couronnant aucun autre que les vainqueurs, ce qui n'emporte nullement que ceux qu'il couronnera aient mérité cet honneur.

III. On objecte encore ce que saint Paul dit II. Theff. I. 6. 7. *Veu que c'est une chose juste envers Dieu qu'il rende affliction à ceux qui vous affligent, & à vous qui êtes affligés relâchez avec nous.* Cet Apôtre dit qu'il est juste envers Dieu qu'il nous donne du relâche après nos souffrances. Et parce qu'on pourroit dire que dans l'Écriture la justice est tantôt la fidélité, tantôt la bonté & la

& la miséricorde, on replique que ce terme ne peut avoir ce sens en cet endroit particulier, parce que cette justice dont parle S. Paul, est précisément la même qui punit les persecuteurs, comme il paroît de ce que saint Paul ne repete pas ce mot, mais dit simplement que c'est une chose juste envers Dieu, d'un côté qu'il afflige nos persecuteurs, & de l'autre qu'il nous donne du relâche. Ainsi n'étant pas possible qu'un mot ambigu, & non repeté, ait à la fois deux significations différentes, & que d'ailleurs la justice qui punit est une justice proprement dite, il semble que celle qui donne du relâche doive être de même nature.

Pour répondre à cette objection, qui est assez specieuse, je dis en un mot qu'il est infiniment remarquable que S. Paul ne dit pas que c'est une chose juste envers Dieu qu'il nous récompense, ou qu'il nous couronne, mais seulement qu'il nous donne du relâche, c'est à dire qu'il fasse cesser nos souffrances. Il ne parle pas même

de toute forte de souffrances, mais seulement de celles que la profession de la verité nous attire. C'est de celles-ci seules qu'il s'agit dans cet endroit.

Cela posé, il n'y a rien de contraire à nôtre créance à soutenir que la justice de Dieu demande que nos souffrances finissent. La raison en est que souffrant pour sa cause c'est très-injustement que nous souffrons. Il est donc de sa justice de faire cesser ces souffrances, ce qui n'a point de lieu à l'égard des afflictions que Dieu nous envoie pour nous châtier. En un mot, ceci revient à ce qu'on dit ordinairement parmi nous, qu'il ne faut pas confondre la justice de la cause que l'on soutient avec celle de la personne qui la soutient.

IV. On fait encore valoir ce que l'Écriture dit en quelques endroits, que les enfans de Dieu sont dignes de la vie éternelle. Mais cette expression n'emporte pas nécessairement un mérite proprement dit. C'est ce que plusieurs considérations font voir avec évidence.

I. Lors

I. Lors que plusieurs concurrens se presentent pour briguer une même charge, rien n'est plus ordinaire que de dire qu'ils en sont tous dignes, quoi qu'on reconnoisse qu'il y en a un plus digne que les autres. Cette dignité qu'on attribüe à tous n'emporte aucun droit fondé sur la justice, soit distributive, soit commutative. La commutative n'a pas lieu en cette occasion, & la distributive veut qu'on prefere le plus digne. Cette expression donc n'emporte pas necessairement un merite proprement dit. Elle fait seulement entendre qu'on a les qualitez nécessaires pour obtenir ce que l'on demande.

II. Il n'y a point de doute que lors qu'il est dit dans l'Apocalypse que les bienheureux sont dignes de porter des robes blanches, ceci ne s'entende des enfans baptisez, de même que des adultes. Il est pourtant vrai que les enfans ne méritent rien. Ainsi la dignité n'emporte pas necessairement le merite.

III. Lors que J. C. envoya ses Apôtres

tres pour prêcher l'Evangile dans la Galilée, il leur ordonna qu'entrant dans châque ville ils s'informassent s'il y avoit quelqu'un qui fût digne de les recevoir. Sur quoi Contzen Jesuite Allemand remarque fort judicieusement, ce me semble, qu'il est impossible que Jesus Christ entende une dignité interne, telle qu'est celle du merite proprement dit. Car, dit-il, qui auroit pû instruire les Apôtres sur un tel sujet? Il entend seulement des gens, dont la conduite externe fût honnête & édifiante.

Tout cela fait voir que cette expression n'emporte pas nécessairement un merite proprement dit, & qu'ainsi la preuve qu'on en tire n'est pas convaincante.



CHAPITRE XXIX.

Si nos bonnes œuvres satisfont à la justice de Dieu pour la peine temporelle due à nos pechez.

CE que je viens de dire suffit pour voir à quel point l'Eglise Romaine se trompe, lors qu'elle assure que nos bonnes œuvres meritent le Ciel. Elle ne s'écarte pas moins de la vérité lors qu'elle soutient que c'est là l'un des moyens de satisfaire à la justice de Dieu pour l'outrage qu'on lui a fait par le crime. Il est vrai qu'elle ne le pretend pas absolument, & sans distinction. Elle dit qu'il y a deux choses dans le peché, la coulpe, & l'obligation à la peine. La coulpe est apparemment l'offense que le peché fait à Dieu. Je dis *apparemment*, parce qu'il est assez difficile de dire précisément, & avec certitude, ce qu'on entend par cette expression. La peine, à laquelle le peché oblige, est double, l'éternelle, qu'on doit souff-

souffrir dans l'enfer, & la temporelle, qu'on souffre à ce qu'on nous dit, en partie sur la terre, & pendant cette vie, en partie dans le Purgatoire, & après la mort.

Cela posé de la sorte, on dit que ni nos souffrances, ni nos bonnes œuvres, ni rien qui soit purement humain, ne sauroit satisfaire à la justice de Dieu, soit pour la coulpe, soit pour la peine éternelle. Mais on prétend que nos bonnes œuvres, sur tout celles qu'on nomme *penales*, satisfont pour la peine temporelle dûë à nos pechez, & garantissent de ce qu'on devroit souffrir sans cela, soit pendant la vie, soit après la mort dans le Purgatoire.

On se fonde principalement sur ce que le Prophète Daniel dit au Roi, Nébucadnetzar Dan. IV. 27. *Rachettes pechez par l'aumône, & tes iniquitez en faisant miséricorde aux povres.* Mais on peut dire de cette objection, qu'elle ne prouve rien, parce qu'elle prouve trop. En effet, ou elle ne prouve rien, ou elle prouve que les bonnes œuvres peu-

peuvent satisfaire, & pour la coulpe, & pour la peine éternelle, aussi bien que pour la temporelle. Car enfin à qui pourroit-on persuader que le Prophète se soit contenté d'apprendre à ce Prince ce qu'il devoit faire pour se mettre à couvert des peines temporelles, qu'on souffre dans le Purgatoire, & qu'il ne lui ait rien dit pour lui apprendre à prévenir celles de l'enfer. Quand même on avoueroit qu'il regardoit aux premières, qui pourroit douter qu'il n'eût principalement en vue les secondes? Cependant si on l'avoue, & si on prend d'ailleurs que la redemption dont parle Daniel, est une véritable satisfaction, il faudra nécessairement soutenir que l'aumône peut satisfaire, même pour la peine éternelle, ce que nos Adversaires ne prétendent point.

Il faut donc entendre autrement ce que le Prophète dit dans ce passage. Son sens, si je ne me trompe, est que Nébucadnetzar devoit tâcher de faire sa paix avec Dieu, & se mettre à couvert de ses jugemens par une sincere

cere & véritable conversion, laquelle devoit changer de telle sorte son cœur, que ce changement parût au dehors par toute la suite de ces actions, & par la pratique constante de toute sorte de bonnes œuvres, telles que sont en particulier les aumônes. En un mot, l'avis que le Prophète donne à Nebucadnezar est au fond le même que S. Jean Baptiste donnoit aux Scribes & aux Pharisiens qui écoutoient sa prédication, lors qu'il leur disoit, *Faites des fruits convenables à la repentance.*

On nous oppose en deuxième lieu l'exemple de David, qui ne laisse pas d'être châtié de son péché, après même que Dieu le lui eût pardonné. Mais rien n'est plus aisé que de répondre à cette objection. Nous ne nions pas que Dieu ne châtie ses enfans lors même qu'il leur pardonne. Nous nions seulement qu'il les punisse après leur avoir pardonné. Ces deux choses au reste sont tres-différentes l'une de l'autre. La punition est un acte de la justice, & le châtiment est un effet de l'amour.

mour. Dieu ne châtie ceux qui ont peché que pour les corriger, mais il les punit pour d'autres raisons, comme il paroît de ce qu'il punit ceux-là mêmes, à qui il refuse l'accès de sa grace, comme les Démons & les damnés. Ainsi quoi que Dieu ait châtié David, il ne s'enfuit nullement qu'il l'ait puni.

On fait encore valoir ce que saint Paul dit aux Colossiens I. 24. *J'accomplis le reste des afflictions de Jesus Christ en ma chair pour son corps, qui est l'Eglise.* On presse deux choses dans ces paroles, l'une ce que S. Paul dit qu'il manque quelque chose aux souffrances de Jesus Christ, disant qu'il y a quelque reste à y ajoûter, l'autre que ce que S. Paul souffre, il le souffre pour l'Eglise, ce qui semble induire que ce qu'il souffre est imputé à l'Eglise, & qu'ainsi il satisfait pour l'Eglise. Mais ni l'une, ni l'autre de ces deux choses ne prouve rien contre nous.

Non la première, parce qu'il y a eu deux sortes de souffrances en Jesus Christ. Il a été sujet aux premières en qua-

qualité de Redempteur de l'Eglise, & comme chargé de nos crimes. Il a été exposé aux secondes en qualité de chef de l'Eglise, & comme étant le modele de tous les Saints qui croient en lui. Il n'a rien manqué aux premières & il est impossible d'y rien ajoûter. Mais les secondes ne seront conformées qu'au dernier jour. Jusqu'along il y aura touÿjours quelque chose à ajoûter. Saint Paul ne regarde qu'à cela dans le passage qu'on nous oppose. Par consequent il ne dit rien, dont on puisse tirer aucun avantage contre nous.

On ne peut non plus nous opposer ce que cet Apôtre dit que c'est pour l'Eglise qu'il souffre. En effet, il est tres-certain qu'il souffroit, & pour la cause de l'Eglise, & pour l'utilité & le bien de l'Eglise, & pour lui donner un exemple de constance & de fermeté, pour ne pas parler des autres utilitez que nous tirons des travaux de cet excellent serviteur de Dieu. Mais il ne s'ensuit pas de là que ses souffrances aient été satisfactoires pour les pechez.

chez de l'Eglise, & il fait entendre bien nettement le contraire, lors qu'il dit aux Corinthiens ; *Paul a-t-il été crucifié pour vous ?*

Je ne m'étends pas davantage sur tout ceci, qui est assez aisé. Si on souhaite quelque chose de plus, on n'a qu'à voir l'ouvrage de Mr. Daillé sur cette matiere.



CHAPITRE XXX.

Diverses preuves qui font voir que nos bonnes œuvres ne sont pas satisfaitoires.

ON a pû voir dans le chapitre precedent la foiblesse des objections de nos Adversaires. On va voir maintenant la force des preuves que nous leur opposons sur cette matiere. Voici quelques-unes de celles qui me paroissent les plus convaincantes.

I. Premièrement on nous dit que les bonnes œuvres ne sont pas tant satisfaitoires parce qu'elles sont bonnes, que parce qu'elles sont penales ; & on

on ajoute qu'elles sont penales, parce qu'elles sont rudes, fâcheuses, & désagréables à nôtre chair. Voyez *Estim* in 4. dist. 15. §. 24, Mais si cela est il s'enfuivra que plus elles seront pénibles & difficiles, c'est à dire que plus on aura de repugnance à les faire, plus elles seront satisfactoires.

Mais n'est-ce pas là le comble de l'absurdité? Car qui ne fait que plus on a de peine à faire une bonne œuvre, moins elle est bonne, & agréable à Dieu? Qui ne fait que toutes ces repugnances qu'il faut vaincre, sont autant d'oppositions à la Loi de Dieu, & par consequent autant de pechez. C'est ce que j'ai fait voir dans l'un de ces chapitres precedens.

II. D'ailleurs, dire que nous sommes obligez à satisfaire à la justice de Dieu pour nos crimes, n'est-ce pas dire l'une, ou l'autre de ces deux choses, ou que Jesus-Christ n'a pas satisfait pleinement & parfaitement pour nous, ou que Dieu se fait payer deux fois une même dette, puis qu'après avoir été satisfait par son Fils, il veut que nous satisf

faisons ensuite la même chose ?

Je fais ce qu'on a accoutumé de répondre. On dit que Jésus-Christ a satisfait pleinement & parfaitement pour la culpé, & pour la peine éternelle, mais qu'il nous laisse la peine temporelle à souffrir, si nous ne nous en mettons à couvert par des œuvres satisfactôires. Mais il y a très-peu de sincérité dans cette réponse. L'Eglise Romaine est persuadée que Jésus-Christ a aussi bien satisfait pour la peine temporelle, que pour l'éternelle. En effet elle soutient que ce Trésor de satisfactions surabondantes, que le Pape applique par ses indulgences, & les Confesseurs par l'absolution qu'ils accordent, elle soutient, dis-je, que ce Trésor n'est pas seulement composé des satisfactions surabondantes des Saints, mais qu'il l'est principalement de celles de Jésus-Christ. Si cela est, qui ne voit que Jésus-Christ a aussi bien satisfait pour la peine temporelle, que pour l'éternelle, & qu'ainsi ma preuve subsiste ?

III. J'ajoute que s'il y avoit quelque

que action qui pût satisfaire la justice de Dieu pour nos crimes, il faudroit que ce fût une action à laquelle nous ne fussions point obligez. Car si c'est une action que nous soyons d'ailleurs tenus de faire, il est bien vrai qu'en la faisant nous-nous aquittons de l'obligation où nous étions de la faire, mais nous ne faisons que cela seul, & ne couvrons pas par là d'autres manquemens, où nous pouvons être tombez.

Par exemple, je suis redevable à un Seigneur temporel, ou à un créancier, d'une rente annuelle que je dois lui payer à un certain jour. Je laisse passer deux ou trois ans sans la lui payer. Ensuite je la lui paye pour la troisième, & pour la quatrième année. N'y auroit-il pas quelque chose, non seulement d'injuste, mais de ridicule, à prétendre que ce paiement que je fais pour la troisième & pour la quatrième année, m'aquitte non seulement de ce que je devois pour ces deux années, mais encore de ce que je devois pour les précédentes?

Il en est de même de nôtre sujet. En donnant une aumône, par exemple, on fait ce qu'on doit dans la conjoncture où l'on se trouve. On s'affranchit de l'obligation où l'on étoit de la faire. On y satisfait. Mais on ne satisfait pas par là pour un adultère, pour un homicide, ou pour un larcin, qu'on avoit commis quelque temps auparavant.

On dira peut-être que cette raison ne prouve rien à l'égard des œuvres surerogatoires. J'en conviens. Mais outre que j'ai fait voir dans mon *Traité de la Conscience*, qu'il n'y en a point de telles, n'est-ce pas quelque chose que de prouver qu'au moins les œuvres commandées ne satisfont point? Ceci n'est il pas directement opposé aux prétentions de l'Eglise Romaine?

IV. La maniere en laquelle l'Ecriture exprime le pardon que Dieu nous accorde, fait voir encore bien clairement qu'après avoir reçu cette grace il ne nous reste absolument rien

M

à ex-

à expier. Elle dit que Dieu pardonne nos pechez, qu'il les efface de son livre, qu'il les efface de son souvenir, qu'il les jette derriere son dos, qu'il les plonge au fond de la mer, qu'il les dissipe, comme quand le Soleil dissipe un nuage, qu'il les éloigne tout autant que l'Orient est éloigné de l'Occident, que s'ils étoient rouges comme le vermillon, il les fait devenir plus blancs que la neige, qu'on aura beau les chercher, mais qu'on ne les trouvera point. Ces expressions fortes ne font elles pas entendre bien nettement que le pardon que Dieu nous accorde, est un pardon entier & absolu? Et seroit-il possible de les accorder avec ce que l'Eglise Romaine dit qu'après que Dieu nous a reçus en sa grace, il ne laisse pas de nous punir pendant une longue suite de siecles, comme on prétend qu'il le fait dans le Purgatoire?

V. Ce que S. Paul dit qu'il ne reste plus aucune condamnation pour ceux qui sont en Jesus-Christ Rom. VIII. 1. prouve encore bien fortement

ment cette verité. Car enfin si Dieu punissoit ceux qui sont en Jesus-Christ, c'est à dire ceux qui sont unis à ce grand Sauveur, par une foi vive, & operante par la charité, il les y condamneroit, n'y ayant point de condamnation sans punition. Et si Dieu les y condamnoit, S. Paul diroit-il si fortement qu'il n'y a plus aucune condamnation pour eux.

VI. Enfin le principal usage, auquel on destine les satisfactions humaines, c'est de mettre ceux qui les font à couvert des flammes du Purgatoire. Car pour les souffrances de cette vie, outre qu'elles ne sont pas à beaucoup près aussi rudes, on fait que les plus saints n'en sont pas exempts. Mais peut-on imaginer quoi que ce soit de plus contradictoire que la doctrine de l'Eglise Romaine sur ce sujet?

Lors qu'il s'agit de l'intercession des Saints, elle exagere à l'infini le crédit qu'elle leur attribue auprès de Dieu. Elle dit que comme leur sainteté est parfaite, & absolument exempte des défauts auxquels les plus avancez

M 2 font

font fujets pendant cette vie, leurs prieres font auffi plus efficaces, & tellement efficaces, que Dieu ne leur refuse aucune des graces, qu'ils peuvent lui demander. En particulier il n'y a point d'excez où ils ne fe portent lors qu'il est queftion de parler du pouvoir qu'a la fainte Vierge fur fon glorieux Fils. Ils difent qu'il n'est pas poffible que ce grand Sauveur lui refuse quoi que ce foit, & la plûpart de leurs Docteurs difent fur ce fujet des chofes, les unes ridicules & extravagantes, les autres impies & blasphematoires. Lailfons ces excez, & arrêtons nous à ce que les plus moderez prétendent. C'est que les demandes de la fainte Vierge, celles des Apôtres, des Martyrs, celles du refte des Saints, enfin celles des Anges, & généralement de tous les Efprits bienheureux, font tres-efficaces, & obtiennent avec la derniere facilité tous les effets de la bonté & de la mifericorde de Dieu pour les hommes.

Ils conviennent encore que ces Efprits bienheureux ont beaucoup plus de

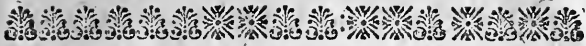
de charité & de tendresse pour nous, que nous n'en avons les uns pour les autres; & c'est là en effet une chose qui ne leur peut être contestée.

J'ajoute en troisième lieu que selon l'Eglise Romaine les Saints & les Anges ne peuvent ignorer l'état des ames, qui souffrent dans le Purgatoire. Plusieurs d'entr'eux le savent par experience, ayant passé par ce triste lieu avant que d'être reçus dans le Ciel, & tous ensemble le savent par une autre voie, je veux dire par la contemplation de la face de Dieu, en laquelle on prétend qu'ils voient toutes choses.

Tout cela joint ensemble comment se peut-il, d'un côté que tous les Anges & tous les Saints sachant si distinctement quelle est la rigueur des peines, que ces ames souffrent dans le Purgatoire, & prenant tant d'intérêt en ce qui les touche, ne demandent pas à Dieu leur soulagement

& leur delivrance, & de l'autre qu'ayant tant de crédit, & le demandant si instamment, ils ne l'obtiennent? Comment se peut-il qu'il y ait une seule ame qui y demeure tant soit peu de temps, & que les prières de tant de Saints n'en retirent un moment après que la justice divine l'y a condamnée?

Qu'on dise ce qu'on voudra. Jamais on n'accordera toutes ces propositions les unes avec les autres, & il faut necessairement reconnoître, ou que le crédit des Saints n'est pas à beaucoup près aussi grand qu'on nous fait entendre lors qu'on veut nous porter à les invoquer, ou que les ames des justes ne font pas un fort long séjour dans le Purgatoire, & qu'ainsi les satisfactions ne sont nullement necessaires.



CHAPITRE XXXI.

Si les bonnes œuvres nous justifient.

Cette question, toute simple qu'elle paroît, ne laisse pas d'en renfermer plusieurs différentes. Cela vient de ce que l'Eglise Romaine prend le terme de justifier en un sens, & les Protestans en un autre. L'Eglise Romaine par justifier entend rendre juste par l'infusion de la justice inherente, qui selon elle n'est autre chose que la charité: Et les Protestans entendent par cette expression absoudre, déclarer juste; donner gain de cause.

D'ailleurs tant l'Eglise Romaine, que les Protestans, distinguent une double justification, que chacun de ces partis désigne & conçoit à sa manière. L'Eglise Romaine exprime sa distinction en disant qu'il y a une première, & une seconde justification. La première est l'infusion des habitudes sur-

272 T R A I T E ' D E S
naturelles, dont la principale est celle de la charité. La seconde est l'augmentation de ces habitudes, qui les met en état d'agir plus fortement, & d'une manière plus achevée.

Les Protestans de leur côté distinguent une double justification, celle du pecheur, & celle du juste. La première n'est autre chose que la remission des pechez, & la collation du droit à la vie éternelle. La seconde peut être considérée à deux égards, comme une action de Dieu, & comme une action de l'homme. La raison en est que l'Écriture dit également en ce sens, & que Dieu justifie le juste, & que le juste se justifie.

La justification du Juste, considérée comme une action de Dieu, emporte trois choses. I. Que Dieu reconnoît pour juste celui qui l'est effectivement. II. Qu'il le déclare tel. III. Qu'il le traite comme juste. La raison en est qu'il y a cent endroits dans l'Écriture, où justifier n'est autre chose que déclarer juste. Ainsi rien n'est plus naturel que de dire que Dieu
justi-

justifie le juste lors qu'il le déclare juste. Mais comme il ne déclare jamais qui que ce soit, qu'il ne le juge en soi même tel qu'il le déclare, il faut tenir pour certain que dès là que Dieu déclare un homme juste, il le reconnoît pour juste, & le regarde comme juste. Enfin ce n'est pas seulement par des paroles qu'il déclare justes ceux qui le sont. Il fait encore la même chose par des actions. Ainsi tout ce qu'il fait à l'égard de ses enfans, & qui induit, ou suppose, qu'il les regarde comme justes, tout cela, dis-je, doit passer pour une déclaration telle que Dieu fait de leur justice, & par conséquent pour une justification.

Au reste quand je parle de déclarer juste, je n'entends pas simplement absoudre, & décharger de la condamnation que l'on méritoit. Je n'entends pas déclarer juste d'une justice imputée. Ceci regarde la justification du pecheur. J'entends déclarer juste d'une justice inherente, laquelle est sincère, quoi qu'elle ne soit pas parfaite, comme elle sera dans le Ciel.

C'est dire que la foi de cet homme est une foi vive, qu'il aime Dieu véritablement & sincèrement, en un mot qu'il a tout ce qu'il faut pour être du nombre des enfans de Dieu, & des heritiers de son Ciel.

Enfin, il est remarquable qu'il y a deux fortes de bonnes œuvres. Les unes ne sont autre chose que des mouvemens internes du cœur, tels que sont principalement les actes de la contrition, qui renferme essentiellement l'amour de Dieu, la douleur qu'on a de lui avoir déplû, l'esperance du pardon, & le desir de se corriger & de vivre mieux. Les autres sont les œuvres externes que la Loi de Dieu nous prescrit, les prieres, les actions de graces, les aumônes, les restitutions, & les autres actions semblables.

Tout cela étant ainsi démêlé, rien n'est plus aisé que de se faire une idée nette & précise des divers sentimens, qu'on a sur cette matiere, & consequemment des disputes, qui partagent à cet égard les Chrétiens. Premièrement

rement l'Eglise Romaine prétend que les deux justifications qu'elle pose se font par les œuvres, mais diversement. Elle croit que la seconde justification, qui n'est autre chose que l'augmentation des habitudes surnaturelles, est une faveur qu'on obtient de Dieu en la méritant d'un mérite de condignité, & proprement dit, & qu'on la mérité au reste par toute sorte de bonnes œuvres, internes, & externes, pourveu seulement qu'elles soient faites avec le secours de la grâce habituelle qu'on a reçue par la première justification.

Pour ce qui regarde cette première justification, elle croit qu'on l'obtient de Dieu, non par des œuvres externes, lesquelles si elles sont bonnes, sont des suites de la première justification, & non des causes qui la produisent, mais par les actes internes de foi & de contrition, que le pécheur ne produit jamais, que Dieu ne le justifie tout incontinent, versant dans son cœur l'habitude de la charité. Ils ajoutent que ces actes internes ne méritent

pas la première justification d'un mérite de condignité, & proprement dit, mais seulement d'un mérite de congruité, & de bienfaisance.

Les Sociniens, & les Remontrans, qui prennent comme nous le terme de justifier au sens du barreau, & qui font consister principalement cet acte dans la remission des pechez, disent que Dieu l'accorde, mais par pure grace, à la conversion, qui comprend les actes de foi, de contrition, & d'amendement, & par conséquent une longue suite de bonnes œuvres, internes, & externes. D'où ils concluent qu'un homme qui ne se repentiroit qu'aux derniers momens de sa vie, quelque vive, & quelque sincere, que sa repentance pût être, pourroit ne pas laisser de perir, parce que sa repentance n'étant pas suivie des fruits qu'elle doit produire, elle ne feroit pas telle que Dieu l'exige de nous.

Mais quoi que nous ne doutions pas que la contrition ne soit absolument nécessaire pour obtenir la remission des pechez, nous ne croyons pas qu'elle
le

le soit en la même maniere que la foi. Et en effet l'Écriture, qui dit si souvent qu'on est justifié par la foi, ne dit jamais qu'on l'est par la contrition. La raison en est que la foi a une efficace particulière pour la production de cet effet, étant celle qui embrasse, & qui nous applique le mérite de Jésus-Christ, ce que la contrition ne fait pas. Mais ceci n'est pas de ce lieu. Peut-être en parlerons nous plus à fond dans un autre ouvrage.

Pour ce qui regarde la justification du juste, nous croyons premièrement que c'est par ses œuvres que le juste met en évidence la sincérité de sa foi. En deuxième lieu que si Dieu le reconnoit juste, le declare juste, & le traite comme juste, c'est en consequence des bonnes œuvres que ce juste a faites, & de l'application avec laquelle il s'est attaché à la pratique de la piété.

On peut voir maintenant en quoi c'est que consiste la dispute qu'il y a sur ce sujet entre les Chrétiens. Les trois plus considerables contestations qu'il y ait

y ait là dessus sont celles-ci. I. L'Eglise Romaine soutient que nos bonnes œuvres meritent proprement, & par un merite de condignité, l'augmentation des habitudes surnaturelles que la grace opere en nos cœurs: Et c'est ce que nous ne pouvons admettre. II. Les Sociniens & les Remonstrans soutiennent que Dieu attend à nous pardonner nos pechez jusqu'à ce que nous ayons justifié la sincerité de nôtre conversion par une longue suite de bonnes œuvres: Et nous soutenons le contraire. III. Nous soutenons que lors que Dieu nous pardonne nos pechez il le fait en consideration de la satisfaction de son Fils, qu'ils nous impute, & que nous acceptons par la foi: Et les Sociniens prétendent qu'il n'a égard qu'à nôtre conversion, dont il se contente par pure grace, sans exiger quoi que ce soit davantage.

Mais on voit bien qu'aucune de ces trois disputes n'est proprement de ce lieu. La première est suffisamment décidée par tout ce que j'ai dit dans les
cha-

chapitres precedens, où j'ai fait voir que les plus excellentes de nos bonnes œuvres ne sont nullement meritoires. J'ai éclairci suffisamment la seconde dans ma *Mort des Justes Liv. 4. chap. 8.* & dans mon *Traité de la foi divine Liv. 3. chap. 10.* Et pour ce qui regarde la troisième, c'est une question qui n'est pas proprement de nôtre sujet, & qui demanderoit d'ailleurs un Traité à part, si d'autres ne l'avoient suffisamment éclairci.

Pour ce qui regarde ce que l'Eglise Romaine appelle la première justification, c'est à dire l'infusion des habitudes surnaturelles, il est malaisé d'y trouver la matière d'une dispute bien réelle, & bien importante. Premièrement on convient de part & d'autre du principal. On convient que Dieu répand ces habitudes dans l'ame de ceux qui se convertissent véritablement à lui. On convient que ceux qui se convertissent le font par les actes internes de foi. On convient enfin que ces actes ne sont pas les productions de la nature, mais les effets
de

de la grace. Ainsi toute la question qu'il y peut rester, c'est I. de savoir si Dieu attend à orner l'ame de ces habitudes jusqu'à ce qu'on ait fait ces actes, si au contraire l'infusion des habitudes precede les actes, ou si enfin le tout se fait à la fois. II. Si en supposant le premier il est vray de dire que ces actes meritent ces habitudes d'un merite de congruité. III. Si cette infusion est ce que l'Ecriture designe lors qu'elle dit que Dieu justifie le pecheur.

Je croi qu'il est impossible de décider sûrement & solidement la première de ces trois questions. Les trois manières auxquelles j'ai dit qu'on peut combiner les actes de contrition, & l'infusion de la charité, sont également possibles. Ainsi la raison ne sauroit décider laquelle des trois est la véritable. Et pour ce qui regarde la revelation, qui est celle qu'il faudroit uniquement consulter sur une matière comme celle-ci, je n'y voi rien qui puisse nous éclaircir là dessus. Ainsi je suis persuadé que le meilleur seroit de laisser cette question indécise.

Je dis à plus forte raison la même chose de la seconde, dont la décision dépend visiblement de celle de la première. Car comment pourra-t-on savoir si l'une de ces choses obtient l'autre, si on ne fait, ni si l'une précède l'autre, ni posé qu'elle le fasse, laquelle est celle qui précède, ou celle qui suit?

J'ajouterais cependant que ce terme de *merite*, même de *congruité*, nous choque, & non sans raison, comme je l'ai déjà remarqué dans un autre endroit. Pour ce qui regarde la chose même, je ne voi pas grand inconvénient à dire qu'il est digne de la bonté de Dieu d'accorder aux bonnes actions de ses enfans des graces qu'ils ne meritent point en justice, & qu'ainsi si on réduit à ceci le sens de cette expression, l'expression pourra bien être toujours incommode, mais la chose même n'aura rien dont on doive être choqué.

Pour ce qui regarde la troisième question, il est certain que l'Eglise Romaine se trompe lors qu'elle soutient

tient que la justification dont l'Ecriture sainte nous parle , lors qu'elle dit que Dieu justifie le pecheur , n'est autre chose que l'infusion des habitudes surnaturelles. Mais comme il n'y a aucun de ceux de nos Theologiens qui ont traité cette matiere , qui n'ait prouvé demonstrativement le contraire , & que je n'ai rien à ajoûter à ce qu'ils en ont dit , j'espère qu'on ne trouvera pas mauvais que je ne m'y arrête point presentement.



CHAPITRE XXXII.

Réflexions sur ce que S. Jaques dit sur ce sujet.

COMME tous ceux qui prétendent que l'homme est justifié par ses œuvres se fondent principalement sur l'autorité de S. Jaques , qui semble en effet s'être expliqué assez nettement là dessus sur la fin du chapitre II. de sa Catholique , il n'y aura point de mal

mal à faire quelques reflexions sur ce qu'il en dit.

Je dis donc en premier lieu que l'Eglise Romaine ne peut tirer aucun avantage de cet endroit de S. Jaques, soit pour appuyer sa créance, soit pour ébranler la nôtre. Que peut-elle conclurre de ce que cet Apôtre nous dit? C'est dit elle, que la justification ne se fait, ni par la foi sans les œuvres, ni par les œuvres sans la foy, mais par l'union & le concours de ces deux causes qui agissent ensemble.

Mais, dirai-je, quelle est cette justification, qu'on prétend que la foi & les œuvres operent conjointement? Est-ce la première, ou la seconde? Si c'est la première, je demande encore quelles sont les œuvres qui la produisent, ou qui l'obtiennent? Sont-ce les actes internes de foi, de contrition, & d'amour. Mais comment peut-on soutenir que S. Jaques fasse dépendre la première justification de ces œuvres, puis qu'il n'en dit pas un mot? Il parle uniquement des œuvres sensibles & extérieures, des aumônes

ÿ. 16. de l'oblation d'Isaac ÿ. 21. de ce que Rahab fit pour les Espions de Jofué ÿ. 25. Pour la contrition & l'amour de Dieu il n'en parle point.

L'Eglise Romaine a-t-elle donc dessein de prouver par l'autorité de S. Jaques que la premiere justification se fait, ou s'obtient, par des œuvres sensibles & exterieures? Si cela est, elle dispute contre elle-même. Car elle croit que les œuvres de cette espece bien loin d'operer la premiere justification, ne la precedent pas, mais la suivent, suivant cette parole celebre de S. Augustin, *Bona opera non precedunt justificandum, sed sequuntur justificatum.*

D'ailleurs qui ne voit que S. Jaques ne parle de près ni de loin de la premiere justification? N'est-ce pas là une chose qui paroît plus clair que le jour par l'exemple d'Abraham, que S. Jaques produit, & qui est celuy qu'il presse le plus? Il dit que ce Patriarche fut justifié par ses œuvres lors qu'il offrit son fils Isaac sur l'autel. Mais qui ne fait que lors qu'Abraham

ham

ham donna à Dieu cette grande preuve de son respect, il y avoit déjà du temps qu'il étoit justifié? Selon Petau il s'étoit passé 55. ans depuis qu'il avoit quitté la Chaldée pour obeir à la vocation de Dieu, jusqu'à ce qu'il reçût l'ordre d'immoler Isaac. Depuis sa vocation il avoit donné des preuves continuelles de sa foi & de sa pieté, comme on peut le voir dans l'histoire Sainte, & dans ce que saint Paul en rapporte au chapitre XI. de son Epitre aux Hebreux. Ainsi il est impossible que cette justification, qui selon S. Jaques lui fut accordée lors qu'il offrit à Dieu son enfant, fût de l'ordre de celles qu'on nomme premiere, & par consequent il ne se peut que S. Jaques se soit proposé de prouver par là que la premiere justification se fait par les œuvres.

Se reduira-t-on donc à prouver par le témoignage de cet Apôtre, que c'est non la premiere, mais la seconde justification que les œuvres nous font obtenir? Si cela est on ne prouve rien contre nous. Car y a-t-il au-

cun

cun de nos Auteurs, qui refuse de reconnoître que Dieu recompense la pieté de ses enfans, & les soins qu'ils prennent de lui obeir, qu'il les recompense, dis-je, par une nouvelle effusion des graces de son esprit?

Mais, dira-t-on, vous ne voulez pas reconnoître que nos bonnes œuvres meritent cette recompense. Nous ne le reconnoissons pas, je l'avoue. Mais S. Jaques l'assure-t-il? Ya-t-il dans tout ce passage un seul mot touchant le merite?

Je ne voi donc rien dans cet endroit, que l'Eglise Romaine nous puisse opposer. S'il y avoit quelqu'un qui pût s'en prevaloir contre nous, ce seroient les Sociniens & les Remonstrans, dont le sentiment paroît beaucoup plus conforme à tout le discours de S. Jaques que celui des Docteurs de Rome. Premièrement ils ne donnent pas au terme de justifier un sens different de celui qu'il a d'ordinaire dans l'Ecriture, comme fait l'Eglise Romaine. Ils le prennent comme nous au sens du barreau, & d'ailleurs les œuvres

vres auxquelles ils donnent le pouvoir de nous justifier, ne sont pas seulement des actes internes de foi, de contrition, & d'amour, mais toute sorte de bonnes œuvres internes, & externes, ce qui nous empêche de faire valoir contre eux quelques-unes des preuves dont nous nous servons contre l'Eglise Romaine. Mais quoi qu'il en soit, il nous en reste de très solides que nous leur pouvons opposer.

Ils prétendent que S. Jaques parle de la justification du pecheur, & en effet nous ne sommes en dispute avec eux que sur celle-ci seule. Mais n'est-il pas vrai que l'exemple d'Abraham, que cet Apôtre produit, fait voir clairement qu'il parle aussi peu de ce que nous appelons la justification du pecheur, que de ce que l'Eglise Romaine appelle la première justification? Est-il plus aisé d'appliquer la preuve que S. Jaques prend de cet exemple, à l'une de ces justifications qu'à l'autre?

Les Sociniens & les Remontrants reconnoissent que la justification consiste principalement dans la remission des pe-

pechez. Mais quel peché Dieu pardonna-t-il à Abraham lors que ce Patriarche luy offrit son fils? Quand même il lui en auroit pardonné quelqu'un, comment pourroit-on le prouver? Et si S. Jaques le prétendoit, & avoit dessein de le faire entendre, seroit-il possible d'en trouver la preuve dans ce qu'il dit?

D'ailleurs, ne peut-on pas faire voir qu'il est impossible que S. Jaques ait eu la pensée que les Sociniens & les Remonstrans lui attribuent, en prouvant que cette pensée qu'ils lui attribuent est directement opposée à ce que l'Ecriture nous dit en d'autres endroits? On y trouve plusieurs exemples, que j'ai produits ailleurs, du pardon que Dieu a accordé à des pecheurs dès le moment qu'ils ont imploré sa grace, & sans attendre qu'ils justifiasent la sincérité de leur repentance par des œuvres sensibles & extérieures. Cela seul ne suffit-il pas pour prouver que la pensée de cet Apôtre n'est pas celle des Sociniens & des Remonstrans?

Quel est donc le sens de S. Jaques?

Il n'est pas bien difficile de l'indiquer. Selon toutes les apparences cet Apôtre a en veü les Disciples de Simon le Magicien, qu'on appelle ordinairement Gnostiques, & c'est là en effet le sentiment d'Estius, de Hammond, & de plusieurs autres. Ces heretiques soutenoient principalement que ce qui nous sauve, c'est une nue, & simple connoissance de la verité, qu'ils appelloient, tantôt foi, & tantôt *Gnose*, mais qui quoi qu'il en soit peut subsister, & faire son effet, sans être accompagnée de la pratique des bonnes œuvres, & ce qui est plus horrible, quoi qu'elle n'empêche pas de se porter aux plus enormes excez.

Pour détruire cette abominable doctrine, S. Jaques soutient deux choses. L'une que la foi séparée des bonnes œuvres, & à plus forte raison subsistant avec la pratique des plus grands péchez, est une foi morte, vaine, & inutile, incapable de nous justifier & de nous sauver. L'autre que Dieu ne regarde comme ses enfans, ne reconnoît pour tels, & ne traite comme tels, que ceux qui s'appliquent à la pratique des bonnes œuvres.

N

Rien

Rien ne pouvoit être plus opposé aux erreurs des Gnostiques que ces deux veritez, rien n'en fait voir plus évidemment le venin & la fausseté. Il est certain aussi que tout ce que S. Jaques dit dans cet endroit ne tend qu'à appuyer, tantôt l'une & tantôt l'autre, ou pour mieux dire qu'à les appuyer toutes deux, avec cette seule difference, qu'il regarde principalement à la premiere dans les six premiers versets, & à la seconde dans les sept derniers, depuis le vingtième jusqu'à la fin du chapitre.

Il exprime la premiere en disant que la foi sans les œuvres est morte, qu'elle ne peut, ni nous sauver, ni nous justifier. Il exprime la seconde en disant que l'homme est justifié par ses œuvres, ce qu'il faut entendre, non de la justification du pecheur, mais de celle du juste, telle que je l'ai conçüe. C'est ce qui paroît par tout ce que cet Apôtre dit sur ce sujet.

Quel autre sens peut-on donner au verset 18. *Montre moi ta foi sans tes œuvres, & je te montrerai ma foi par mes œuvres?*

œuvres? Qui ne voit qu'il est là parlé, non d'une justification qui rend juste celui qui ne l'étoit pas auparavant, mais d'une justification qui fait voir qu'on l'est en effet?

N'est-ce pas là encore ce que prouve l'exemple d'Abraham? Car comment est-ce que l'oblation qu'il fit à Dieu de son fils, le justifia, qu'en mettant en évidence la fermeté de sa foi, & en obtenant de Dieu cette déclaration si solemnelle, & qui lui fit tant d'honneur, *J'ai maintenant connu que tu crains Dieu, puis que tu n'as point épargné ton fils, ton unique pour moi?* Gen. XXII. 12.

N'est-ce pas là ce que prouve ce qui est remarqué au v. 23. qu'alors fut accompli dans toute son étendue ce que l'Écriture avoit dit par rapport à une autre action, qui avoit précédé, *Abraham a creu à Dieu, & cela lui a été imputé à justice, & il a été appelé ami de Dieu?* Qu'on pèse ces dernières paroles, & on verra que S. Jaques parle de la justification d'un juste.

N'est-ce pas là enfin ce que prouve l'exemple de Rahab ? Cette femme fut traitée comme juste étant exceptée de l'interdit de Jericho, & preservée d'un malheur auquel sa naissance l'affujettissoit. Mais comment obtint-elle cette grande grâce ? Ce fut en recevant les Espions de Josué, en leur donnant le moyen de se sauver, & risquant sa vie pour leur donner ce secours.

En un mot, qu'on donne à S. Jaques le sens & l'intention que je lui attribue. Qu'on suppose qu'il veut prouver les deux veritez que j'ai indiquées. On ne trouvera pas un seul mot dans tout ce qu'il dit qui soit inutile, & qui ne fasse admirablement cet effet. Au contraire tout autre dessein qu'on lui donne il y aura toujours quelque chose qui ne servira de rien. On lui attribuera même des raisonnemens, qui n'auront ni force, ni vraisemblance, ou pour mieux dire qui seront si foibles, & si peu pressans, qu'un homme mediocrement judicieux auroit honte de s'en servir. Cela seul ne suffit-il pas pour faire voir que le sens que j'attribue à cet Apôtre est le veritable ?

Mais

Mais, dira-t-on, pourquoi S. Jaques ne parle-t-il que de la justification du juste ? Pourquoi ne dit-il rien de la justification du pecheur ? C'est parce que les herétiques qu'il attaque dans cet endroit ne reconnoissoient que la première. Ils ne se mettoient point en peine de la remission des pechez. Ils croioient, comme S. Irénée le remarque liv. I. chap. 20. que toute sorte d'actions sont indifferentes. Ainsi la justification du pecheur est une grace qui leur étoit inconnue. Mais quoi qu'il en soit, ils croyoient qu'il étoit nécessaire de plaire à Dieu, & d'être les objets de son amour & de sa faveur. C'est ce qu'on obtenoit, selon eux, non par les œuvres, mais par la foi, ou comme ils parloient d'ordinaire, par la conoissance.

Que falloit-il faire pour les refuter ? Falloit-il parler de ce qui peut être nécessaire pour obtenir la remission des pechez ? Rien n'auroit été plus inutile que tout ce qu'on auroit pû dire sur ce sujet. Il falloit établir deux choses. L'une que la foi sans les œuvres est inutile. L'autre que les œuvres sont

absolument nécessaires pour faire que Dieu nous regarde comme ses enfans, qui est ce qu'il fait par cette justification que nous appellons la justification du juste. C'est-là ce qu'il falloit, & dire, & prouver, & c'est là aussi ce que saint Jaques dit expressément, & qu'il prouve de la maniere du monde la plus solide.

D'ailleurs, S. Jaques n'avoit dessein de presser que la nécessité des œuvres sensibles & extérieures, parce que c'étoient les seules, qui lui donnoient le moyen de convaincre ses Adversaires, En effet, s'il se fût contenté d'en exiger d'internes, ils n'auroient pas manqué de répondre qu'ils en faisoient assez de cet ordre. Mais comme ils n'en faisoient pas d'externes, cet Apôtre est bien aisé de leur en faire voir la nécessité. Comme donc ces œuvres externes ne sont nullement nécessaires pour obtenir la remission des pechez, comme il est certain au moins qu'il ne faut pas qu'elle précède la reception de cette grace, quoi qu'il soit absolument nécessaire qu'el-

qu'elles la suivent, on voit clairement que cet Apôtre a eu raison de ne pas parler de ce qui nous fait obtenir ce grand avantage, & de se borner à la justification, que nous appellons du juste, & qui lui donnoit lieu de presser la nécessité des œuvres dont il s'agissoit.



CHAPITRE XXXIII.

Veritables effets des bonnes œuvres.

CE que j'ai dit jusqu'ici fait voir que nos bonnes œuvres ne peuvent ni mériter quoi que ce soit devant Dieu, ni satisfaire à sa justice pour nos péchez, & que si elles justifient le juste, elle ne sauroient faire le même effet envers le pécheur. Que font elles donc, & quels sont les effets qu'elles produisent? C'est ce que je vais rechercher présentement.

On peut réduire à trois ordres les effets de nos bonnes œuvres. Elles opèrent les premiers par rapport à

Dieu, les seconds par rapport aux autres hommes, & les troisièmes par rapport à nous.

Elles en produisent deux considérables par rapport à Dieu. L'un qu'elles l'honorent, l'autre qu'elles le font honorer.

Car pour le premier, toutes les bonnes œuvres que nous faisons, sont, non seulement tout autant de preuves, mais encore tout autant de parties de l'honneur que nous lui devons, & qu'il est si juste, & si nécessaire de lui rendre. Si elles sont véritablement bonnes, comme nous le supposons, nous les faisons par un principe d'amour pour lui, par un véritable desir de lui plaire, par un mouvement de respect & de soumission pour sa volonté. C'est ce que j'ai fait voir clairement dans ce Traité même. Et n'est-ce pas en cela que consiste l'honneur & le service que nous lui devons? N'est-ce pas là l'hommage que sa grandeur exige de nous?

D'un autre côté, rien ne porte plus efficacement le reste des hommes à servir

vir Dieu & à le glorifier, rien ne leur inspire plus de respect & de veneration pour la verité, que la vie pure & exemplaire de ceux qui la professent. C'est sur ce fondement que le Sauveur du monde disoit autrefois à ses Disciples. *Faites luire vôtre lumiere devant les hommes, afin que les hommes voyant vos bonnes œuvres glorifient vôtre Pere qui est dans les Cieux.* Et S. Pierre, *Ayez vôtre conversation honneste envers les Gentils, afin qu'en ce qu'ils detractent de vous comme de mal-fauteurs, ils glorifient Dieu au jour de la visitation pour vos bonnes œuvres qu'ils auront vues.* I. Ep. II. 12.

Ceci commence déjà de découvrir l'efficace des bonnes œuvres par rapport au reste des hommes. N'est-ce pas en effet en avoir beaucoup à leur égard, que de leur inspirer de l'amour & du respect pour la Religion, & pour le Dieu que cette Religion honore? Quel plus grand bien pourroit-on leur faire? Et à quoi est-ce que la charité que nous leur devons peut nous porter plus fortement qu'à ceci? Agir de la sorte c'est les *édifier*, selon le style de l'Ecriture, c'est à dire travailler effi-

cacement à leur salut, les unir à J. C. le Chef, & le fondement de l'Eglise, les faire vivre & croître en lui. Faire le contraire c'est les scandalizer, c'est leur fermer la porte du Ciel, & par là commettre un peché, qui doit être bien atroce, puis que Jesus Christ prononce un si terrible anatheme contre ceux qui s'en rendent coupables. *Malheur, dit-il, à celui par qui le scandale arrive. Il lui vaudroit mieux qu'on lui attachât une meule au col, & qu'on le jettât en la mer.*

Les exemples en general, & de quelque nature qu'ils soient, ont beaucoup de pouvoir pour porter la plûpart des hommes à les suivre. On pourroit peut-être définir l'homme un animal imitatif, sans s'éloigner beaucoup de la verité. Il y a en effet en nous une pente secrete, qui nous porte à faire ce que nous voyons faire aux autres. Mais les bons exemples ont ceci de particulier, qu'ils détruisent efficacement un préjugé, qui fait l'un des plus grands obstacles à la conversion, & à la pratique des bonnes œu-

œuvres. On s'imagine qu'elles font, non seulement difficiles à pratiquer, mais impossibles. C'est ce qui fait que la plûpart ne s'y appliquent point. Mais on revient sans peine de cette erreur, lors qu'on voit pratiquer aux autres ces mêmes œuvres, qu'on regardoit comme impossibles, & on reconnoît par là que c'est nôtre lâcheté, non la nature des choses mêmes, qui nous empêche d'en faire autant.

Outre ces biens spirituels, les bonnes œuvres en font un grand nombre de temporels. Que deviendroient les foibles, & les misérables, s'il n'y avoit, ni justice, ni charité, dans le monde ? D'où pourroient-ils attendre, ni protection lors qu'on les opprime, ni consolation lors qu'ils souffrent, ni assistance lors qu'ils se trouvent en nécessité ?

D'ailleurs, combien n'y a-t-il pas d'impies dans le monde, que la justice divine accableroit de tout le poids de sa vengeance, si elle n'étoit retenüe par l'amour qu'elle a pour les gens de bien, qui en souffriroient ?

L'impure, la détestable Sodome, auroit été épargnée, s'il y eût eu dix justes dans son enceinte : Et le Prophète Esaïe assure que si le peuple d'Israël n'eût eu un petit reste de gens de bien, il auroit été traité avec la même rigueur que cette ville abominable. Ainsi lors qu'on voit que la justice Divine épargne des villes, ou des provinces, dont le débordement extrême provoque visiblement sa colère, on a lieu de se persuader que c'est la piété d'un petit nombre de bonnes ames, qui conservent leur pureté parmi tant d'ordures, qui arrête, ou du moins qui suspend, la pesanteur de ses coups.

Mais les principaux effets de nos bonnes œuvres sont ceux qu'elles produisent par rapport à ceux qui les font. Il y en a plusieurs de cet ordre.

I. Le premier c'est qu'elles les préservent des pechez qu'ils commettraient en ne les faisant pas, & de toutes les suites funestes que ces pechez pourroient avoir, soit dans le temps, soit dans l'éternité. Il est certain en effet

fet que l'omission de chaque bonne œuvre est un peché particulier. Ce n'est pas tout. C'est un peché qui provoque la colère de Dieu, & qui nous expose à sa haine & à sa vengeance. Témoin ce que S. Jean-Baptiste disoit autrefois, *La coignée est déjà mise à la racine des arbres. Tout arbre donc qui ne porte point de bon fruit s'en va être coupé, & jetté au feu.* Par conséquent ne pas faire de bonnes œuvres, c'est d'un côté manquer à son devoir, & offenser Dieu, & de l'autre s'attirer le plus grand de tous les malheurs. Par conséquent encore les pratiquer, c'est se mettre à couvert de l'un & de l'autre de ces deux dangers, & de cette manière travailler utilement pour soi-même.

II. Faire de bonnes œuvres, c'est selon S. Pierre affermir nôtre vocation & nôtre élection. C'est donner des fondemens solides à tout ce que nous pouvons avoir de joie & de consolation dans le monde. D'où cette consolation & cette joie pourroient-elles venir que de la persuasion de l'amour de Dieu, du sentiment de sa grace, & de l'esperance de sa gloire? Et comment pouvons-nous

nous

nous affermer , ni que Dieu nous aime , je parle de cet amour de complaisance , dont il n'honore que ses chers enfans , ni qu'il nous a pardonné nos pechez , ni qu'il nous réserve son Ciel & sa gloire , que par les pechez dont nous nous abstenons , & par les bonnes œuvres que nous faisons ? La sécurité , la lethargie spirituelle , peut venir d'ailleurs , je l'avouë. Mais la paix & le calme de la conscience , la joie Chrétienne , les consolations solides , ne sauroient venir que de là.

J'avoue que la joye & la consolation viennent immédiatement de la foi. Mais qui ne fait que leur solidité dépend uniquement de la certitude que nous avons que nôtre foi est vive & sincère ? Car si par malheur c'étoit une foi morte , & semblable à celle des ouvriers de l'iniquité , n'est-il pas certain que cette joye , que cette consolation seroient une fausse joye , une fausse consolation , qui n'auroient point d'autre effet que de nous conduire plus doucement & plus tranquillement.

quillement dans l'enfer? Nous ne sommes donc affeurez que nôtre joye est solide, qu'à proportion de la certitude que nous avons que nôtre foi est vive. Et comme nous ne pouvons savoir que nôtre foi est vive, que par nos œuvres, il est évident que nos œuvres sont en un sens le fondement de nôtre joye, & la source de nôtre consolation.

III. Elles avancent encore nôtre sanctification, & ajoutent de nouveaux traits à l'image de Dieu dans nos cœurs, ou du moins rendent plus vifs ceux que le S. Esprit y avoit tracez. J'ai déjà fait voir de quelle maniere ceci se fait, & il n'est pas nécessaire de le redire. Il suffira de remarquer que cet effet est très considerable. Car enfin la sainteté fait le plus grand & le plus précieux de nos avantages, & rien ne nous élève au dessus du reste des hommes, autant que celui-ci seul.

IV. Enfin, les bonnes œuvres sont agréables à Dieu, comme l'Ecriture sainte l'affeure en divers endroits. Par

exem-

exemple S. Pierre soutient que tous les Chrétiens sont autant de Sacrificateurs, qui offrent à Dieu *des sacrifices spirituels, qui lui sont agréables par Jesus-Christ*: Et S. Paul nous exhortant à la liberalité & à la communication assure que Dieu prend plaisir à de tels sacrifices. Cela étant il n'y a point de doute que nos bonnes œuvres ne nous attirent l'amour & la bienveillance de Dieu, & par conséquent ne nous procurent tous les effets de cette bienveillance & de cet amour, soit dans le temps, soit dans l'éternité. Aussi voyons-nous que l'Écriture appelle en divers endroits les bienfaits de Dieu une récompense de nos bonnes œuvres, une retribution qu'il leur rend, un paiement de ce que nous lui avons prêté, une moisson qui nous dédommage de tout ce que nous avons semé, &c.

J'avoué que cette moisson, ce paiement, cette récompense, ne sont pas des biens que nous ayons mérités, & qui nous soient dûs en justice. J'ai fait voir suffisamment le contraire. C'est
à la

à la bonté, & à la liberalité de Dieu, que nous en sommes redevables. Mais puis que les bonnes œuvres invitent, sollicitent, excitent, émeuvent cette bonté, & cette liberalité de Dieu, puisqu'elles nous en procurent les effets, il est clair que leur efficace va jusques là, & qu'ainsi on peut compter la possession de ces biens parmi les effets de nos œuvres.



CHAPITRE XXXIV.

Que rien n'est plus juste, rien plus raisonnable que de s'appliquer fortement à la pratique des bonnes œuvres.

CE que je viens de dire fait voir clairement avec quel soin, & avec quel empressement nous devons nous attacher à faire de bonnes œuvres. Car enfin que pouvons nous faire, ni de plus juste, de plus excellent, de plus beau en soi, ni de plus utile, soit pour nous-mêmes,

més, soit pour les autres? Que sont au prix de ceci les autres soins qui nous occupent? Nous travaillons comme des forçats depuis l'enfance jusqu'à la mort, l'un à une chose, l'autre à une autre. Mais qu'elle que ce soit des occupations, qui partagent de cette façon nôtre vie, est-elle comparable à pas un de tous ces égards à celle de pratiquer ce qu'il a plu à Dieu de nous ordonner?

Toutes nos occupations ont quelque chose de bas, de vil, & d'abjet. Toutes sont vaines & frivoles, & ne nous procurent point d'avantage, ou ne nous en procurent que de tres-legers. Celle-ci seule répond dignement, & à la noblesse de nôtre nature, & au rang où la grace nous a élevez. Celle-ci seule nous procure des biens éternels, & infiniment précieux.

C'est pour cela seul que Dieu nous a donné cette vie. C'est pour cela seul qu'il nous a créez, rachettez, & regenererez. *Nous sommes, dit S. Paul, l'ouvrage de Dieu, creés en Jesus-Christ à*
de

de bonnes œuvres, que Dieu a préparées afin que nous marchions en elles. Quel abus donc ne ferons nous pas de ses biens, & des effets de sa libéralité, si nous ne les employons à cet usage?

Il nous en présente chaque jour quelque nouvelle occasion. Il nous en donne les moyens. Ces moyens & ces occasions que sont-ce qu'autant de talens que nous devons tâcher de faire valoir par nos soins? Ne le faisant pas, nous commettons le peché du serviteur de la parabole, qui enfouit le talent que son Maître lui avoit confié, & nous ne manquerons pas d'être traitez comme lui, & d'entendre ce terrible Arrêt, *Jetez le serviteur inutile aux tenebres de dehors, où il y a des pleurs, & du grincement de dents.*

Mais tâchons d'approfondir un peu tout ceci. Il y a trois principaux motifs qui nous font ordinairement agir. Nous voulons premièrement être heureux, & nous-nous portons naturellement à faire tout ce qui nous paroît propre à nous procurer plus de bonheur que nous n'en avons. Nous voulons
être,

être parfaits & accomplis, & rien n'est, ni plus naturel, ni même plus juste, que de tâcher de nous acquérir toutes les perfections, dont nous sommes capables. Enfin, chacun se porte naturellement à agir de la manière qui lui paroît la plus digne de lui, & la plus convenable, soit à sa naissance, soit à son âge, soit à son rang, soit aux autres choses, qui font l'état où il se trouve.

Ce sont là les plus pressans des motifs qui nous déterminent à faire ce que nous faisons. Il est pourtant vrai que parmi tous ces trois motifs il n'y en a pas un qui ne nous oblige de la manière du monde la plus indispensable à nous appliquer de toutes nos forces à la pratique des bonnes œuvres.

Je commence par le premier, & je remarque d'abord qu'il y a un double bonheur, qu'on peut rechercher; l'un parfait & achevé, qui ne se trouve que dans le Ciel; l'autre imparfait & commencé, qu'on peut posséder sur la terre. La considération de l'un & de l'autre doit nous porter efficacement à ce que je dis.

Car

Car pour le premier, n'ai-je pas fait voir dans l'un des chapitres precedens que les bonnes œuvres sont tellement nécessaires, que si on refuse, ou si on neglige d'en faire, il est absolument impossible que l'on se sauve? Et n'est-ce pas là en effet une verité que l'Écriture atteste de la maniere du monde la plus expresse en une infinité d'endroits differens? N'est-ce pas là encore une chose, dont tous les Chrétiens conviennent? Comment donc peut-on se résoudre à n'en pas faire, si on a quelque desir d'éviter l'enfer, & de se sauver.

On dira, sans doute, qu'il y a bien de la différence entre ne faire jamais de bonnes œuvres, & ne faire pas toutes celles que l'on pourroit, & que l'on devroit pratiquer. On dira que c'est le premier qui bannit du Ciel, mais que le second ne nous empêchera pas d'y être reçus.

Je conviens de l'un & de l'autre, mais je dis en premier lieu que comme il y a telle omission des bonnes œuvres qui ne ferme pas la porte du Ciel,
il

il y en a telle autre qui fait cet effet. J'ai tâché d'en marquer la différence dans l'un des chapitres précédens, & j'ai dit en un mot que l'omission qui est incompatible avec la sincérité des vertus, dont ces œuvres devroient être l'exercice, est celle qui bannit du Ciel, & non celle qui en fait voir simplement la foiblesse & l'imperfection. Je n'entends que de la première de ces deux especes d'omission ce que je viens de dire, & il faut bien se garder d'en faire l'application à la seconde. Mon sens est que puis qu'il y a une certaine quantité de bonnes œuvres, qui est absolument nécessaire pour ne pas perir, il faut en faire tout au moins dans cette quantité précise, ou renoncer au salut. C'est là tout ce que je prétends, & c'est ce qui ne peut m'être contesté.

J'ajoute en deuxième lieu que quand même on seroit bien seur qu'on a dans l'état où l'on se trouve tout ce qui est nécessaire pour se sauver, cet intérêt ne laisse pas de nous obliger à faire encore de nouveaux efforts pour mettre nôtre salut dans une plus grande sûreté

reté. La raison en est qu'on peut être attaqué dans la suite de quelque tentation impréveuë, sous l'effort de laquelle le degré de sanctification, que nous possédons, ne nous empêchera pas de succomber. Si donc nous étions seuls de mourir dans un moment, nous pourrions peut-être nous contenter de ce que nous possédons. Mais comme nous pouvons vivre, & que cette prolongation de nôtre vie peut nous exposer à de terribles dangers, il est évident que la prudence nous oblige à prendre toutes les précautions possibles pour nous mettre en état de les éviter, à quoi nous ne pouvons travailler plus efficacement qu'en nous appliquant à faire de bonnes œuvres, puisque c'est par ce moyen qu'on s'affermir de plus en plus dans la piété.

Enfin, je dis que nous ne devons pas seulement travailler à nous sauver. Nous devons encore faire nos efforts pour nous acquérir le degré de gloire le plus eminent & le plus sublime que nous pourrons. J'ai déjà dit que le bonheur des Saints est tres-inégal, & qu'il

qu'il y en a de plus avantageusement partagés les uns que les autres. Si cela est ne devons nous pas tâcher d'en acquérir le plus que nous pourrons ? Et n'est-il pas vrai qu'il n'y a aucun des degrez possibles de ce bonheur, auquel il nous soit permis de renoncer, comme en effet on ne le fauroit sans une profanation extrême. Il est cependant certain que nous n'avons point d'autre voie pour reussir dans ce dessein que la pratique des bonnes œuvres.

Tout cela fait voir que la consideration du bonheur parfait, que Dieu reserve à ses enfans dans son Ciel, doit nous porter efficacement à faire le plus de bonnes œuvres que nous pourrons. Celle du bonheur imparfait, & commencé, que nous possédons sur la terre même, nous y engage aussi d'une maniere bien pressante. Ce bonheur commencé consiste principalement dans la joie spirituelle, que nous donne la certitude que nous avons que nôtre paix est faite avec Dieu, qu'il nous a pardonné tous nos pechez, & les a lavez au sang de son Fils, qu'il nous
regar-

regarde comme ses enfans , en un mot que nous sommes véritablement dans cet heureux état , qu'on appelle l'état de grace. On ne peut en effet douter , ni qu'il ne soit impossible de jouir d'un contentement solide , si l'on est en doute sur ce sujet , ni qu'on n'ait lieu d'être tres-content & tres satisfait , si on est bien certain de posséder ce grand avantage. Cela est évident , & ce seroit perdre volontairement le temps , que de s'amuser à en donner des preuves.

Je demande maintenant par quelle autre voie on peut avoir cette certitude , que par le soin que l'on prend de faire de bonnes œuvres. Ce n'est pas par des revelations immediates , ce n'est pas par quelque voix basse , que le S. Esprit forme dans nos cœurs que Dieu nous apprend cette verité consolante. C'est par les reflexions qu'il nous donne le moyen de faire sur l'état de nôtre cœur , que rien ne nous découvre aussi nettement , & aussi certainement , que la consideration des actions bonnes & mauvaises , que nous faisons , comme

O

je

je l'ai fait voir dans mon Traité de la Conscience.

N'y ayant donc que ce seul moyen de nous procurer la paix & le repos de la conscience, qui fait toute la douceur de la vie, & toute la joie de nos cœurs, chacun voit sans peine l'intérêt que nous avons à l'employer, & par conséquent à ne perdre aucune occasion de faire ces œuvres, qui font un si heureux effet.

C'est là ma première considération. La seconde n'est pas moins pressante. Il est naturel, il est juste même, de prendre tous les soins possibles pour tâcher de nous rendre les plus parfaits que nous pourrons. C'est là aussi l'un de nos plus violens desirs, mais qui sert de peu, parce qu'il se rencontre que nous avons tous une idée très fautive de cette perfection, que nous n'ignorons pas que nous devons tâcher de nous procurer. Nous la faisons consister en des choses, dont la plupart sont assez vaines, & les autres méritent si peu le nom que nous leur donnons, que ce sont de véritables imperfections,

fections, de véritables défauts, qui nous attirent la haine de Dieu, & devroient nous attirer le mépris des hommes.

Les véritables perfections de l'homme sont celles qui sont comprises dans la piété. Telles sont la lumière, la pénétration, & la solidité de l'esprit, l'étendue & la clarté de nos connoissances; la véritable prudence, la véritable sagesse, la véritable vertu, les beaux sentimens, les bonnes actions, la régularité de la conduite, l'intrepidité dans les perils, la constance & la fermeté dans les maux, & la modération dans la prospérité & dans l'abondance. Voilà ce qui fait la beauté de l'ame, sa force, sa grandeur, son élévation. Voilà ce qui la rend agréable à Dieu, & qui lui attire l'amour & l'approbation des Anges, l'estime & le respect des sages & des vertueux. Voilà en un mot nôtre unique perfection.

Je demande maintenant quel autre moyen nous avons pour nous acquérir cette perfection; quel moyen, dis-je, qui soit aussi utile, & aussi efficace que

la pratique des bonnes œuvres. Qu'on ne m'allégue pas la priere. Car outre que la priere est l'une de ces œuvres dont je parle, outre cela, dis-je, qui ne fait que si cette œuvre même, toute excellente qu'elle est, n'est accompagnée des autres, elle est inutile? Pour reussir dans ce dessein, il faut d'un côté prier, & de l'autre agir. Il faut avoir l'œil au Ciel, & la main à l'œuvre. Il faut travailler, & implorer la benediction de Dieu sur nôtre travail.

Les bonnes actions font deux effets. Premièrement elles fortifient & affermissent les habitudes saintes des vertus, dont elles font l'exercice. C'est ce qui leur est commun avec le reste des actes, bons, mauvais & indifferens. En deuxiême lieu elles plaisent à Dieu. Elles nous attirent sa bienveillance, & tous les effets par lesquels il la manifeste, ses faveurs, ses graces, sa benediction. Qui doute d'ailleurs que parmi les graces qu'il nous accorde celles qu'il répand avec le plus de plaisir sur nous ne soient celles de son S. Esprit, qui affermissent nôtre foi, & augmentent nôtre pieté? II

Il est donc certain qu'il n'y a point de meilleur moyen pour nous rendre plus parfaits & plus accomplis que nous ne sommes, que de nous appliquer fortement à la pratique des bonnes œuvres. Ce sera d'un autre côté agir d'une manière digne de nous, & qui réponde, & à ce que nous sommes, & au rang que nous tenons, soit dans la nature, soit dans la grace, de quoi j'ai déjà dit que ceux qui se négligent le plus, & qui font paroître le moins de justice dans leur conduite, prennent quelque soin.

Nous sommes des hommes, c'est à dire des animaux raisonnables. Qu'y peut-il donc avoir de plus digne que de nous conduire, non par la brutalité de nos passions, mais par les lumières de la raison, & du bon sens, comme nous faisons toutes les fois que nous nous abstenons du péché, & que nous faisons quelque bonne œuvre? Car enfin il n'y en a pas une dont la raison ne nous découvre la beauté, & la nécessité.

Nous sommes les enfans de Dieu,

& les heritiers de sa gloire & de son Royaume. Qu'y peut-il donc avoir de plus indigne de nous, que de nous rendre volontairement les esclaves de nôtre chair, c'est à dire de ce qu'il y a de plus vil en nous, du peché, & du Demon même, comme nous faisons toutes les fois que nous nous plongeons dans le vice? Quoi au contraire de plus convenable à ce que nous sommes, que d'agir saintement & innocemment, & pour tout dire en un mot, d'une maniere conforme à cet être nouveau que la regeneration nous a donné?

Nous sommes les Disciples de Jesus Christ, qu'il élève dans son Ecole, & qui entendons chaque jour ses saintes leçons. Et quel honneur faisons nous à sa discipline, si nous n'observons pas ses preceptes, ce qu'on ne peut faire qu'en agissant saintement? En effet ce n'est pas à faire des recherches curieuses, & des raisonnemens sublimes, que Jesus-Christ nous instruit. C'est à pratiquer ce qu'il nous commande. Si nous ne le faisons point, outre que
nous

nous profitons très mal de nos avantages, nous attirons du blâme sur nôtre sainte profession.

Nous sommes tout autant de plantes mystiques, qu'il arrose de sa grace, & qu'il anime de son Esprit. Et qu'est-ce qui peut mieux convenir à des plantes, soit proprement, soit improprement dites, que de produire d'excellens fruits? Et quels sont les meilleurs fruits des plantes mystiques, que les bonnes œuvres?

Nous avons à Dieu des obligations infinies. Il nous a fait mille biens que nous connoissons, & mille autres que nous ignorons. Nous lui en devons par conséquent une éternelle reconnoissance, & nous ne pouvons en manquer sans nous rendre coupables d'une ingratitude la plus lâche, & la plus honteuse, qu'il soit possible d'imaginer. Il est pourtant vrai que la principale reconnoissance que Dieu attend de nous, c'est la pratique des bonnes œuvres. Ce sont là les sacrifices de la nouvelle alliance. Ce sont des remerciemens réels & effectifs, tout autrement excellens que ceux qui ne

consistent qu'en des paroles. Comment donc pouvons nous négliger de les lui offrir, si nous avons quelque reconnoissance pour ses bontez?

Tout cela fait voir qu'il n'y a aucun des motifs, par lesquels nous nous conduisons, qui ne nous porte efficacement à faire de bonnes œuvres. S'ils fussent pour tout le reste, pourquoi ne suffiroient-ils pas pour ceci? S'ils sont bons, pourquoi n'y deferions nous pas dans cette occasion particuliere? & s'ils ne le sont pas, pourquoi nous déterminent-ils dans les autres? En un mot il faut nécessairement, ou condamner toute nôtre conduite, ou nous appliquer à la pratique des bonnes œuvres, & en faire le principal de nos soins.



CHAPITRE XXXV.

*Ce que c'est qu'on doit faire pour remplir le
devoir marqué dans le chapitre
precedent.*

MAis qu'est-ce qu'emporte ce
soin que nous devons prendre
de faire de bonnes œuvres? C'est ce
qu'il est bon de marquer un peu plus
distinctement. Je dis donc en premier
lieu que nous y devons travailler sans
intermission & sans relâche. Il est vrai
que le Prophète nous dit que l'homme
de bien est *un arbre qui porte son fruit en sa
saison*. Mais il est vrai aussi qu'il n'y a
point de temps qui ne soit la saison de
quelque bonne œuvre. Il est bien vrai
qu'on n'est pas toujours appelé à les
faire toutes. Mais il est vrai aussi qu'il
est malaisé de trouver un temps si
court, qu'on ne soit obligé à en faire
aucune. Et en effet, quand est-ce que
nous pouvons manquer d'occasions

d'agir, ou pour la gloire & le service de Dieu, ou pour le bien temporel ou spirituel de nôtre prochain, ou pour l'avancement de nôtre propre salut?

II. Nous devons nous imprimer profondément dans l'esprit cette vérité capitale; qu'il n'y a point de perte qui soit, ni plus grande en elle même, ni plus difficile à réparer, que celle des occasions de faire quelque bonne œuvre. Toutes les fois que ce malheur nous arrive, nous-nous privons parlà de tous les avantages temporels, spirituels, & éternels, que nous pouvions nous procurer en faisant ce que nous devons. Et comme ces avantages étoient tres grands, il est évident que la faute que nous commettons en y renonçant, est indigne d'être supportée. Nous devons nous en faire à nous mêmes de sanglans reproches, & considérer de combien ces reproches sont plus justes que ceux que nous-nous faisons en une infinité d'occasions, étant certain qu'il n'y en a aucun qui approche de celui-ci.

Quels reproches ne se fait pas un

Mar-

Marchand, lors que par pareffe & par négligence il a perdu l'occasion de faire un profit confiderable ? Quels reproches ne se fait pas un ambitieux, lors qu'il ne s'est pas prevalu des moyens qu'il avoit de s'élever à quelque degré de grandeur, auquel il pouvoit prétendre ? Et cependant qu'y a-t-il, ni dans cette élévation, ni dans ce profit, qui puisse entrer en comparaison avec les avantages que l'on auroit retirez des bonnes œuvres que l'on pouvoit faire, & dont on a negligé les occasions ?

III. Nous ne devons pas nous contenter de faire de bonnes œuvres de deux, ou de trois especes. Nous devons en faire de tous ordres, de toutes especes, de publiques & de particulières, d'internes & d'externes, de celles qui font les effets de l'amour de Dieu, de la charité, de l'humilité, de la justice, de la sainteté, &c. Il n'y en a aucune à laquelle nous ne soyons obligez, au moins lors que l'occasion s'en presente, & il y en a même de celles, dont nous ne devons pas attendre
les

les occasions. Nous devons les chercher avec empressement & avec ardeur.

D'ailleurs, il n'y a aucune espece de bonnes œuvres, qui n'ait quelque chose de particulier, qui nous oblige à nous y appliquer. Par exemple les bonnes actions sensibles & exterieures, sont beaucoup plus propres que les interieures à glorifier Dieu, & à édifier nos prochains. Ainsi nous ne pouvons les negliger sans manquer à ces deux devoirs. D'un autre côté les internes ont cet avantage qu'elles sont incomparablement plus aisées, & que nous avons toujours les moyens & les occasions de les faire, pourveu que nous le veuillions, ce qu'on ne peut dire des externes. Ainsi il n'y en a aucune, à laquelle quelque considération particuliere ne nous engage.

IV. Ceci n'empêche pas que nous ne devions nous appliquer principalement à celles qui ont le plus de rapport à nôtre vocation, & à nôtre état. Il y a même de certaines choses, qui appartiennent de telle sorte à d'autres qu'à

qu'à nous, que nous-nous rendrions tres-dignes de blâme si nous-nous y ingerions mal à propos. Mais il est extrêmement remarquable que ceci n'a lieu qu'à l'égard des actions externes, ou pour mieux dire à l'égard de quelques unes de ces actions. Car pour les internes il n'y en a aucune qui ne soit du devoir de tous sans exception, & il n'y a personne qui doive craindre de se mêler de ce qui ne le concerne pas, quand il n'en laissera aucune de cet ordre qu'il ne pratique. Il y en a même plusieurs d'externes, dont on peut dire la même chose.

V. Nous ne devons pas nous contenter de faire des œuvres qui soient bonnes en leur genre, telles que sont toutes celles que Dieu a commandées. Nous devons encore tâcher de faire qu'elles soient vraiment bonnes, prenant garde qu'il ne leur manque aucune des conditions que j'ai indiquées dès l'entrée de ce Traité. S'il en étoit autrement, il ne seroit pas seulement vrai de dire qu'elles nous seroient inutiles. Elles nous seroient encore nuisibles.

fibles & pernicieufes. Car, comme on l'a veu, elles ne peuvent manquer de ces conditions fans devenir de veritables pechez, qui offenfent Dieu, & qui provoquent efficacement fa colere. Ainfi fe gêner pour en faire de telles, c'est fe donner de la peine pour fe rendre plus criminel & plus malheureux.

VI. Nous ne devons pas feulement faire en forte que nos œuvres foient véritablement bonnes, & conformes à la volonté de Dieu. Nous devons encore tâcher de faire qu'elles ayent toute la bonté poffible, faifant en forte que chacune des conditions neceffaires pour cet effet s'y trouve, non feulement en quelque degré, mais dans le degré le plus éminent qu'il fera poffible, tâchant d'approcher le plus que nous pourrons de la perfection. Il faut en effet aspirer à cette perfection, quoi que nous ne puiffions y arriver, & nous fouvenir toujours qu'entre le degré précis, où nous nous trouvons, & le plus haut de ceux où nôtre devoir nous appelleroit, il y en a un tres grand nombre d'autres, qui font tous poffibles,

bles, & auxquels nous ne pouvons manquer de nous élever sans une négligence extrême.

VII. Après avoir fait de bonnes œuvres, nous devons éviter avec tout le soin possible d'en perdre le fruit, & de nous priver des avantages que nous en pouvions retirer. C'est ce qui peut arriver en plusieurs façons. Premièrement en nous repentant de les avoir faites, comme il arrive toutes les fois que nous sommes excessivement sensibles, soit à la perte des biens temporels, auxquels nous avons renoncé pour nous acquitter de nôtre devoir, soit aux incommoditez auxquelles nous-nous sommes exposez par là. On fait encore la même faute, lors que les bonnes œuvres que l'on a faites inspirent de la vanité, & font qu'on s'en applaudit en secret, ou même qu'on s'en vante tout ouvertement. Il vaudroit mieux ne les avoir point faites, que d'y trouver l'occasion d'un péché aussi insupportable à Dieu que l'orgueil, dans lequel on peut s'asseurer qu'il y a incomparablement plus de mal, qu'il n'y a de bien dans les œuvres qui le font

font naître. Enfin on perd le fruit de ses bonnes œuvres lors qu'on tombe dans le péché. Car alors on n'est pas seulement dans l'état où l'on seroit si on n'avoit jamais fait de bonnes œuvres. On est dans un état incomparablement plus fâcheux, les rechûtes qui suivent la conversion, étant quelque chose de beaucoup plus insupportable à Dieu, que les pechez qui l'ont précédée, suivant ce que dit l'Apôtre S. Pierre, qu'il nous vaudroit mieux n'avoir jamais connu la voie de la justice, que si apres l'avoir connue nous venions à nous détourner du saint commandement qui nous a été donné.

II. Pier. II.

Ce sont là les principaux soins que nous devons prendre à cet égard, & que nous prendrons en effet, si nous avonstant soit peu à cœur les intérêts de nôtre salut, si nous avons une foi vive, & une charité sincere, en un mot si nous sommes de veritables enfans de Dieu, n'y ayant rien de plus essentiel à tout ceci, que ces soins, qui sont d'ailleurs si justes & si raisonnables.

F I N.

