
BIBLIOTHECAE
ELECTORALIS
MONACENSIS.
Christian. Wink. del.
J. Mich. Stöhler sc. 1779.


BIBLIOTHECAE
ELECTORALIS
MONACENSIS.
Christian. Wink. del.
J. Mich. Stöhler sc. 1779.

ŒUVRES

DE MESSIRE

ANTOINE ARNAULD,

DOCTEUR DE LA MAISON ET SOCIÉTÉ

DE SORBONNE.

ŒUVRES

DE MESSIRE

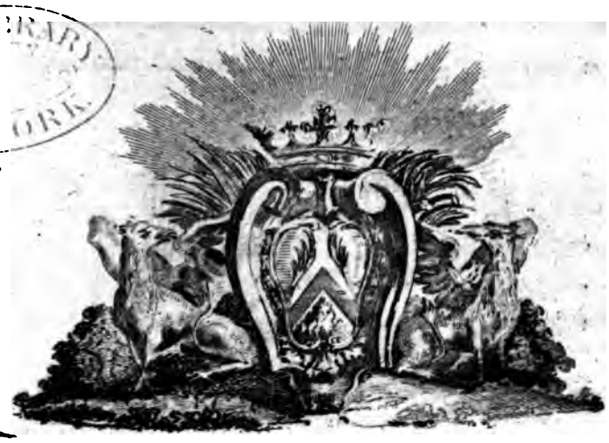
ANTOINE ARNAULD,

DOCTEUR DE LA MAISON ET SOCIÉTÉ

DE SORBONNE.

TOME TRENTE-NEUVIEME,

Contenant les Nombres VIII & IX de la septieme Classe.



A PARIS, & se vend à *LAUSANNE*,

Chez SIGISMOND D'ARNAY & COMPAGNIE.

M. DCC. LXXXI.

Les Ouvrages contenus dans ce Volume sont:

SEPTIEME CLASSE.

LETTRES
DE MONSIEUR ARNAULD,
DOCTEUR DE SORBONNE,
AU REVÉREND PERE MALEBRANCHE,
PRÊTRE DE L'ORATOIRE,

[Sur les Idées générales, la Grace & l'Étendue intelligible.]

Si fieri poteſt, quod ex vobis eſt, cum omnibus hominibus pacem habentes. Rom. 12. 18.

[Sur l'Edition de 1685.]

PREMIERE LETTRE.

Au ſujet de la Réponſe ſur les miracles de l'Ancienne Loi.

J'Ai lu, Mon Révérend Pere, votre *Réponſe à ma Diſſertation*. Elle m'a donné diverſes penſées. Mais je me ſens porté à ſupprimer toutes celles que j'ai appréhendé qui ne vous fiſſent de la peine, pour m'arrêter uniquement à celle que j'ai cru, tout conſidéré, qui ſeroit

VII.Cl. plus agréable à Dieu. C'eſt, comme vous voyez, de m'adreſſer à
N°. VIII. vous-même, afin de tenter ſi nous ne pourrions point terminer nos différents, d'une maniere ſi honnête & ſi modérée, que les plus ſcrupuleux en matiere de douceur en puſſent être édifiés.

Ce qui a plus contribué à me faire prendre ce deſſein, eſt, ce que vous témoignez à la fin de votre Réponſe touchant votre diſpoſition, d'une part, &, de l'autre, touchant celle dans laquelle vous priez Dieu de me mettre.

Pour ce qui vous regarde, vous *proteſtez, que ſi vous pouvez découvrir que vous vous ſoyez trompé, vous ne manquerez pas de vous rétracter publiquement, ſi Dieu vous conſerve, comme vous l'eſpérez, l'amour qu'il vous a donné pour la vérité.* A quoi vous ajoutez, pour montrer combien cette diſpoſition eſt ſincere : *Il me ſemble que j'aurois plus de ſatisfaction, & que je me ferois plus d'honneur devant Dieu & devant les hommes, & devant toutes les perſonnes dont je fais le plus de cas de l'approbation & de l'eſtime, d'avouer généreuſement que je me ſuis trompé, que de ſoutenir ce que je crois véritable. Et quand j'y penſe, je ſens quelque peine à m'empêcher de deſirer que la vérité ſoit du côté de M. Arnauld, à cauſe du plaiſir que j'aurois de me rendre, & de ſacrifier à la vérité & à la charité, une vaine réputation, & qu'aſſurément je n'eſtime guere.*

D'un autre côté, après m'avoir averti qu'il eſt temps que je penſe à moi, voici la priere que vous faites à Dieu pour m'obtenir cette grace, & par laquelle vous finiſſez votre Réponſe. *Je prie Dieu qu'il lui faſſe la grace de rentrer un peu en lui-même, & que, fatigué des mouvements que lui donnent ceux qui le regardent comme l'oracle, il conſulte l'ordre de ſes devoirs, & faſſe ſatisfaction à tous ceux qu'il a injuſtement offenſés.*

Vous ne voudriez pas, Mon Pere, avoir deux poids & deux meſures : & ainſi, comme vous avez ſuppoſé qu'il étoit juſte que l'on vous en crût, quand vous rendez témoignage de ce qui eſt caché dans le fond de votre cœur, touchant le deſir que vous ſentez de vous rétracter publiquement, ſi-tôt que vous aurez reconnu que vous vous êtes trompé, vous êtes trop équitable, pour ne pas avouer que j'ai en cela le même droit que vous, & que, par conſéquent, vous me devez croire auſſi, & le public avec vous, quand je déclare ce qui eſt caché au fond de mon cœur, & qui, hors moi, n'eſt bien connu que de Dieu.

Vous trouverez donc bon, qu'à votre exemple je proteſte : que je ſerois très-fâché qu'il y eût des gens *qui me regardaſſent comme*

l'oracle, & que je n'en connois point à qui je ne fisse conscience d'attribuer une si déraisonnable prévention en ma faveur : que je ne sais ce que c'est que *ces mouvements* que vous supposez *que me donnent ceux* que vous dites *qui me regardent comme l'oracle ;* & qu'ainsi je n'ai garde d'en être ou de n'en être pas *fatigué*. Mais ce qui est plus-important, je vous proteste, Mon Pere, que je suis dans une résolution très-sincere, autant que je me puis connoître, de faire satisfaction à tous ceux que j'aurois injustement offensés, aussi-tôt que je saurai comment & en quoi je les aurois offensés, & que je ferais toujours avec plaisir ce sacrifice à la vérité & à la charité, si Dieu me conserve, comme je l'espere, la disposition qu'il m'a donnée, de pratiquer ce qu'il nous a commandé sur cela dans l'Evangile. Je crois même avoir d'autant plus de lieu d'espérer qu'il me feroit cette grace, si l'occasion s'en présentoit, qu'il vient de me la faire ; *(a)* n'ayant pas permis que je fusse assez peu Chrétien, pour préférer à mon devoir, la chimere d'un honneur mal entendu. Je ne m'expliquerai pas davantage : notre ami commun, qui a eu beaucoup de part à cette affaire, vous en pourra informer. Il ne me sieroit pas bien d'en parler moi-même.

VII. Cl. N°. VIII.

Le Marq de Roucy.

Quand vous le saurez, Mon Pere, je ne doute point que vous ne me fassiez la justice de croire, que, lorsque je me trouverai dans le même cas, je n'en ferai pas moins pour un ancien ami, de qui je tiens à honneur d'avoir été autrefois beaucoup aimé, que j'en ai fait pour un étranger, que je n'avois pas le bien de connoître. Mais il est nécessaire, pour cela, que je sache quelle est l'offense dont je devrois faire réparation : car vous avouerez sans doute, qu'on n'est pas moins obligé de rétracter des erreurs où la Religion pourroit être intéressée, que de faire satisfaction à ceux qu'on auroit injustement offensés. Puis donc que vous croyez avoir mis suffisamment votre conscience à couvert, encore même qu'il se trouvât des erreurs dans votre *Traité de la Nature & de la Grace*, parce que vous protestez être prêt de les rétracter, si-tôt que vous aurez reconnu que vous vous êtes trompé, ne devez-vous pas croire que je suis dans la même sûreté de conscience, à l'égard de la satisfaction qu'il paroît que vous attendez de moi ; puisque je vous proteste aussi, que je la ferai de grand cœur, aussi-tôt que j'aurai su en quoi il se pourroit faire que je vous aurois injustement offensé? Car il ne feroit ni juste, ni chré-

(a) [M. Arnauld parle ici de la rétractation qu'il fit dans la II *Edition de la premiere Partie de l'Apologie pour les Catholiques*, datée du 30 Juin 1685, en faveur de M. Southwel, Secretaire du Conseil privé de S. M. Britannique. Voy. III Classe, n. IX].

VII. Cl. N°. VIII. tien, qu'on la fit auparavant. Ce feroit plutôt une hypocrifie, qu'un humble & fincere aveu de fa faute.

Il faut de plus remarquer, Mon Pere, que l'on fait fatisfaction en deux manieres à ceux qui fe plaignent que nous les avons offenfés. L'une, en leur demandant pardon, quand l'offenfe eft manifefte. L'autre, quand elle eft douteufe, en nous éclairciffant avec eux, & leur faifant voir que ce qu'ils ont pris pour une offenfe n'en eft pas une; non feulement parce que nous n'avons pas eu deffein de les offenfer, mais auffi, parce que la chofe eft telle de foi-même, qu'ils n'ont pas dû s'en offenfer.

On doit toujours être difpofé à cette derniere forte de fatisfaction, puifqu'elle n'eft point fufpendue par la condition que l'on met pour être obligé à la premiere, qui eft, que l'on nous ait fait connoître notre faute.

Je ne la dois donc pas différer; & c'eft par-là auffi que vous trouverez bon que je commence l'éclairciffement que je defire avoir avec vous. Je tâcherai de le faire avec tant de douceur & de modération, que fi cette nouvelle tentative n'eft pas capable de vous ôter de l'efprit tous les fujets que vous croyez avoir de n'être pas fatisfait de ma conduite, elle puiffe au moins diminuer de beaucoup le nombre de ces fujets de plaintes, & ne vous en point donner de nouveaux. C'eft fincérement mon deffein: car je vous fupplie de croire, que je ne joue point la comédie; mais que je me fais une affaire très-férieufe de ne rien omettre de tout ce qui fera en mon pouvoir pour me réconcilier avec mon frere, qui a quelque chofe contre moi.

Je cherche, Mon Pere, les caufes de votre mécontentement, dans le deffein de vous faire fatisfaction, ou en vous demandant pardon, fi elles font juftes, ou en tâchant d'adoucir votre efprit, fi je puis vous faire voir qu'elles ne font pas juftes.

Mais, pour ne pas comprendre tant de chofes dans ce premier éclairciffement, ce qui pourroit être d'une difcuffion trop difficile & trop ennuyeufe, je me renfermerai dans ce qui regarde la *Differtation* à la quelle vous venez de faire réponfe, & je réferverai pour un autre temps, à vous fatisfaire fur les plaintes que vous avez faites de moi dans les trois Lettres écrites à notre ami.

Je ne crois pas, Mon Pere, que le fujet de votre mécontentement foit la Differtation en elle-même; c'eft-à-dire, que je ne faurois m'imaginer, que vous vous foyez tenu offenfé de ce que j'ai entrepris de réfuter ce que vous avez enfeigné dans votre dernier *Eclairciffement*, touchant la part qu'ont eu les Anges dans les miracles de l'An-

cienne Loi. Cela seroit bien contraire à l'amour que Dieu vous a donné pour la vérité, & à la protestation que vous faites, que, si vous pouvez jamais découvrir que vous l'ayiez blessée en quelque chose, ce vous sera un plaisir de lui sacrifier tout ce que vous pouvez avoir acquis de réputation. Car comme l'amour de la fin, quand il est grand & sincere, nous porte infailliblement à l'amour des moyens, vous jugez bien, Mon Pere, qu'on ne peut être véritablement dans la disposition que vous décrivez, qu'on n'aime tous les moyens honnêtes, qui pourroient servir à nous détromper, si nous étions dans l'erreur sans nous en appercevoir. Or l'un des plus ordinaires & des plus efficaces de ces moyens, est, ce que d'autres nous peuvent dire contre les sentiments dont nous sommes le plus prévenus. VII. Ci. N°. VIII.

Nous en avons un exemple célebre dans la contestation entre S. Augustin & S. Jérôme, touchant la repréhension de S. Pierre par S. Paul. Ce dernier étoit fort attaché à l'opinion de quelques Auteurs, qui vouloient que ce n'eût été que par feinte que S. Paul avoit repris S. Pierre, & non qu'il y eût rien de repréhensible dans la conduite de ce Prince des Apôtres. Il la soutint avec tant de chaleur, dans une très-longue lettre, qu'il ne craignit point de dire, qu'il pourroit trouver quelque chose d'hérétique dans la maniere dont S. Augustin avoit expliqué cette difficulté. Mais il paroît qu'il se rendit à la replique que S. Augustin lui fit, puisqu'il a embrassé son sentiment dans des ouvrages qu'il a faits depuis, comme il y a long-temps que l'ont remarqué de savants hommes. Il en arriva de même à Vincent Victor. Il regardoit comme de grandes vérités ce qu'il avoit écrit contre S. Augustin de l'origine de l'ame & de sa nature : mais les livres que ce Saint fit pour le réfuter lui ouvrirent les yeux, & Dieu lui fit la grace d'être assez humble pour envoyer sa rétractation à celui qui l'avoit tiré de l'erreur.

Il n'est donc pas concevable, qu'un même homme puisse dire sincérement : *je me rétracterai avec bien de la joie, si on me fait voir que ce que j'ai pris pour la vérité, dans les livres que j'ai publiés, n'est pas la vérité*; & qu'en même temps il ajoutât : mais je trouverai fort mauvais qu'on entreprenne de me le faire voir par des Livres aussi publics que le sont les miens. Et ainsi, Mon Pere, ce n'est pas une grace que je vous fais, c'est une justice que je vous rends, de ne vous pas attribuer une disposition si déraisonnable.

Que si ce n'est pas la Dissertation en elle-même qui vous a mécontenté, ce sera peut-être de ce qu'elle est écrite d'un style aigre, emporté & injurieux. Cela est encore plus hors d'apparence; parce qu'il

VII. Cl. N°. VIII. n'y auroit aucun fondement à ce sujet de plainte. Vous le reconnoissez vous-même, quoique ce soit en faisant une autre plainte, mais toute opposée; car vous vous plaignez que *j'ai voilé mes calomnies par une modération dissimulée.* Quelque dessein que j'aie eu en la faisant modérée, elle l'est donc: & ainsi ce n'est point parce qu'elle est aigre & emportée qu'elle vous a pu offenser; ce seroit, au contraire, pour avoir affecté qu'elle fût douce, afin de me rendre le public favorable.

Mais je ne crois pas, Mon Pere, que vous voulussiez que l'on s'arrêtât à cette derniere plainte: car je ne saurois m'imaginer que vous fussiez bien-aise que l'on crût, que ce qui vous a offensé dans la Dissertation, est, que c'est par dissimulation que je l'ai écrite d'un style plus sérieux & plus modéré, afin de gagner le monde par cette feinte douceur. Vous n'ignorez pas qu'on ne sauroit rien fonder de raisonnable sur ces sortes de jugements, que l'on ne peut faire du prochain sans offenser Dieu, parce qu'on ne les sauroit faire que fort témérairement; le fond des cœurs, où seroient cachées ces intentions secretes, que nous imputons à nos freres, n'étant connu que de Dieu, ou de ceux à qui Dieu voudroit bien le découvrir comme il a fait quelquefois à ses Prophetes.

Je ne répete point ce que j'ai dit sur ce sujet dans la quatrieme partie de la *Défense* (page 479.) Je vous supplie, Mon Pere, de le relire; car vous pouvez l'avoir oublié: & je ne doute point que vous ne vous trouviez porté à en faire le même jugement qu'en a fait l'Auteur des Nouvelles de la République des Lettres, qui assurément ne m'est pas trop favorable. Ayant dit en général, des regles que je donne dans cette quatrieme Partie, pour observer ce que l'on doit à la vérité, ce que l'on doit à la justice, & ce que l'on doit à l'amitié, qu'elles contiennent *une doctrine fort sensée*, il fait une remarque particuliere sur ce que j'ai dit: *Que, quelque bonne fin qu'on eût, il n'est point permis d'employer, pour décrier son Adversaire, des soupçons sans preuves & des jugements téméraires, fondés sur ce qui est caché dans le cœur des gens; comme seroit de dire, qu'on n'écrit point pour l'amour de la vérité, mais pour faire sa fortune, ou pour se remettre bien à la Cour, ou de peur de perdre ses Bénéfices, ou par complaisance pour ses amis, ou par chagrin contre quelqu'un, ou pour se maintenir en considération dans un parti. Quoique l'on fache*, dit-il, *que l'Auteur de la Défense est personnellement intéressé à blâmer cette conduite, cela n'empêche pas qu'il ne soit bien à louer, d'avoir proposé une si belle morale à tous ceux qui veulent réfuter quelqu'un.*

Cependant, Mon Pere, vous me faites souvent d'autres reproches

dans votre Réponse, ou qui ne sont, aussi-bien que ceux dont je viens VII. Cl.
de parler, que des soupçons sans preuves, ou que ne devroit point N°. VIII.
faire une personne à qui Dieu a donné beaucoup d'amour pour la vérité.

Vous vous y plaignez, par exemple, en divers lieux, *que je vous veux faire passer, ou pour impie, ou pour ridicule.* Or vous trouverez, quand vous y aurez bien pensé, ou que ce n'est encore qu'un jugement de mes intentions secretes, ou que cela ne peut avoir de fondement, qu'en ce que vous transférez à votre personne les conséquences que j'ai pu tirer de votre doctrine, sans néanmoins avoir, que je sache, usé de ces termes de *ridicule* ou d'*impie.*

Ce point est important pour me justifier devant vous; & je vous prie de trouver bon que je m'y étende un peu; ou plutôt que je rapporte quelque chose de ce que j'ai déja dit dans la quatrieme Partie de la Défense: car il y a beaucoup de personnes qui ne l'ont pas vue, qui pourront voir cette Lettre.

"Ce que l'on doit à la vérité est préférable à ce que l'on doit à tous les amis: les Payens mêmes l'ont reconnu: *Amicus Plato, amicus Socrates; sed magis amica veritas.* Ce seroit une honte à des Chrétiens de n'être pas dans la même disposition".

"Cette maxime doit être réglée, non sur ce qui est vérité au jugement de Dieu, mais sur ce que chacun de ceux qui disputent croit de bonne foi être la vérité, quoiqu'il faille nécessairement, que, des deux disputants, il y en ait un qui se trompe".

"Mais il ne suffiroit pas de dire en général, qu'il faut préférer la vérité à ses amis, il faut voir en particulier à quoi cela engage, tant du côté de celui qui réfute, que du côté de celui qui est réfuté".

"Du côté du premier, c'est qu'il est obligé de proposer la vérité réelle ou présumée dans toute sa force, & de ne rien omettre de ce qui peut servir à la persuader, quand ce seroit en montrant que le sentiment contraire à celui que l'on défend ne se peut soutenir sans blesser le bon sens, ou sans s'engager dans quelque impiété: car comme ce sont souvent les plus forts arguments pour persuader la vérité, ce seroit la trahir & la sacrifier à l'amitié, que de les omettre, pour épargner la mauvaise délicatesse d'un ami".

"Du côté de celui qui est réfuté, ce même amour de la vérité nous oblige à en révérer l'ombre même dans notre adversaire; c'est-à-dire, à trouver bon que notre adversaire emploie toutes sortes d'arguments pour soutenir ce qu'il croit être la vérité, & à prendre tout ce qu'il auroit dit de plus fort, en ne sortant point de son sujet, & ne nous

VII. CL. N°. VIII. faisant point de reproches personnels, non comme dit contre nous & dans le dessein de nous offenser, mais comme dit par la seule nécessité de défendre sa cause, que nous devons supposer qu'il estime juste".

On a appuyé ces maximes générales de l'autorité des Payens mêmes; & on a remarqué, que ce qu'ils ont dit sur ce sujet, nous devroit faire rougir, si nous sommes si délicats, que de ne pouvoir souffrir, sans nous emporter de colere, la moindre parole forte, contre ce qu'on auroit trouvé de répréhensible dans nos ouvrages.

On a montré la même chose par celui de tous les Peres, qui paroît s'être conduit, dans toutes les contestations qu'il a eues, avec plus de modération & plus de sagesse. Car on a fait voir, que S. Augustin nous a donné, d'une part, un excellent modele de la maniere dont nous devons accorder la douceur & la modération chrétienne, avec l'amour de la vérité & l'obligation de la bien défendre; & qu'il nous a appris, de l'autre, quelle doit être la disposition d'un Théologien contre qui on auroit écrit, quand il seroit dans les premieres dignités de l'Eglise, comme étoit ce Pere, & que celui qui l'auroit réfuté n'y auroit aucun autre rang que de simple Chrétien.

Je rapporterai seulement ce qui regarde ce dernier point, comme étant le plus important. Je vous supplie, Mon Pere, de bien considérer l'instruction que ce Saint nous donne, & par ses paroles & par son exemple.

Un saint Moine nommé René, lui avoit envoyé les deux livres de Vincent Victor, en lui faisant des excuses de ce qu'il avoit pris la hardiesse de lui envoyer des livres faits contre lui. *Vous m'avez fort obligé* (lui répond ce Saint) *& vous n'avez fait en cela, que ce que devoit faire un très-bon & très-cher ami. Loin de vous savoir mauvais gré de m'avoir donné connoissance de ce qu'on a écrit contre moi, je n'en sais pas même mauvais gré à celui qui l'a écrit. Car ayant d'autres sentiments que moi touchant l'origine de l'ame, il ne les a pas dû taire, & il n'a pas cru qu'il me dût consulter, parce qu'il n'a point douté, que ce qu'il tenoit de contraire à ce que j'avois écrit, ne fût certain & indubitable. Que s'il lui est échappé, dans la chaleur de la composition, quelques termes durs, qui pourroient paroître injurieux, je dois croire que ce n'a pas été dans le dessein de m'offenser; mais dans la nécessité de défendre son sentiment. Car quand j'ignore quel est envers moi le cœur d'un autre homme, il est mieux, sans doute, que j'en juge en bonne qu'en mauvaise part. Ainsi je puis croire, que c'est l'affection qu'il a pour moi qui l'a porté à écrire contre moi; parce que ne s'imaginant pas que c'est lui qui*

est

est dans l'erreur, il n'a pas voulu que j'y demeurasse. Je dois donc lui savoir gré de sa bonne volonté, quoique je ne puisse me dispenser de combattre ses sentiments. VII. Cl. N°. VIII.

Mais ce qu'il dit à son Censeur même est encore plus admirable: "Je vous loue de ce que vous avez préféré, non la vérité que vous eussiez bien comprise, mais ce que vous avez pris pour la vérité, à la considération d'un homme. Vous êtes répréhensible pour votre témérité, parce que vous vous êtes imaginé savoir ce que vous ne saviez pas; mais vous êtes louable pour votre liberté, parce que vous mettant au dessus de la crainte que l'on peut avoir des hommes, vous vous êtes résolu de découvrir ce que vous pensiez. O! si vous aviez repris en moi des choses dignes d'être reprises, je ne ferois pas difficulté de faire voir en ma personne, qu'un Vieillard peut donner à un plus jeune, & un Supérieur à un inférieur, un exemple d'acquiescement à la correction qu'on lui auroit faite, d'autant plus édifiant qu'il seroit plus humble". *De Orig. anim. lib. 4. c. 1.*

Peut-on rien concevoir, Mon Révérend Pere, de plus chrétien & même de plus raisonnable? Car quand nous ne serions pas Chrétiens, la seule raison nous obligeroit d'approuver ces pensées. Mais ce n'est pas assez de les louer: profitons-en, & suivons de si saintes regles, tous tant que nous sommes, qui nous pouvons trouver engagés, ou à réfuter, ou à être réfutés.

Supposons que notre adversaire ne combat nos sentiments que parce qu'il les croit opposés à la vérité: il faudroit avoir des preuves bien évidentes pour supposer le contraire, sur-tout dans les matieres spéculatives, où notre intérêt ne nous porte point à croire l'un plutôt que l'autre.

Quand notre adversaire n'a rien dit d'injurieux contre notre personne, mais qu'il s'est contenté de combattre notre doctrine & de soutenir la sienne, gardons-nous bien de dire, qu'il a voulu nous faire passer dans le monde pour des ridicules ou des impies. Contentons-nous de dire au plus, que son Livre, si nous n'y répondions, nous pourroit faire passer pour tels. Ce dernier est bien différent du premier: car, dans le premier, c'est juger de ses intentions secretes, ce qui n'est point permis; & dans le dernier, on ne juge que de son livre, ce qui est permis, pourvu que nous le fassions sans passion, & en gardant toutes les regles de la charité & de la justice.

Mais prenons garde que ces regles de la charité & de la justice nous obligent, non seulement de ne point transférer à notre personne ce qui auroit été dit de notre doctrine; mais de ne point changer les

VII. Cl. N°. VIII. termes du livre de notre adverſaire en d'autres plus aigres & plus injurieux, & qui ſouvent même ſont faux, lorſque les premiers ſont vrais, quoiqu'on les veuille faire paſſer pour la même choſe. Ayons grand ſoin de nous éloigner de ce que font les perſonnes d'une humeur querelleuſe & emportée. Si on leur conteſte la vérité d'un fait qu'ils ſoutiennent, ils diſent qu'on leur a donné un démenti : ſi on leur fait voir que ce qu'ils diſent n'eſt pas raiſonnable, ils s'écrient qu'on les traite d'extravagants : ſi on leur repréſente qu'il y a quelque choſe dans leur doctrine, qui paroît contraire aux vérités de la Religion, ils ſe plaignent qu'on les fait paſſer pour impies. Ces exemples ſont aſſez voir combien cela eſt déraiſonnable : & ainſi, pour ne rien faire de pareil ou d'approchant, ſoyons exacts à rapporter, dans les propres termes de notre adverſaire, ce qu'il auroit dit, ou de notre perſonne ou de nos ſentiments, dont nous croirions avoir ſujet de nous plaindre.

Rentrons dans nous-mêmes, & nous trouverons, que, ſouvent, le fondement de ces plaintes eſt, que nous appréhendons que le livre de notre adverſaire ne diminue notre réputation, en donnant lieu de juger que nous avons moins de juſteſſe d'eſprit, ou moins de véritable ſcience, ou moins d'intelligence des vérités de la Religion, que l'on n'avoit cru. Mais ſi, d'une part, nous aimons la vérité autant qu'on la doit aimer, & que, de l'autre, nous jugions de notre adverſaire ce que S. Auguſtin s'eſt cru obligé de juger de Vincent Victor, qui n'étoit qu'un jeune étourdi, qu'il ne combat nos ſentiments que parce qu'il les croit oppoſés à la vérité, pouvons-nous prétendre qu'il ait dû ne pas propoſer les plus forts arguments qu'il a pu trouver, pour combattre ce qu'il a pris pour erreur, de peur de nuire à notre réputation ? Et ſi nous le prétendions, n'auroit-il pas droit de prétendre la même choſe ; c'eſt-à-dire, de vouloir, auſſi-bien que nous, que nous nous abſtinſſions de rien dire de trop fort contre ſa doctrine, de peur que ſa réputation n'en fût bleſſée ? Et ainſi la vérité, qui doit être néceſſairement d'un côté ou d'autre, ſe trouveroit abandonnée, ou plutôt ſacrifiée à la vaine réputation de chacun de ces diſputants.

Enfin, Mon Révérend Pere, ce qu'on doit encore plus éviter, eſt, de prendre pour des accuſations, ou d'impiété ou d'extravagance, qu'on nous auroit faites, les conſéquences impies ou abſurdes qu'on auroit tirées de notre doctrine par ces ſortes de preuves, qui s'appellent dans l'Ecole *per reductionem ad abſurdum* : car il n'y a perſonne qui ne ſache, qu'on n'attribue point à ceux contre qui on emploie ces arguments, les abſurdités ou les impiétés qu'on leur fait voir être des ſuites de leurs ſentiments ; mais qu'au contraire, on leur repréſente ces abſur-

Défenſe p. 626.

dités ou ces impiétés, afin qu'en étant frappés, ils quittent les senti- VII. Cl.
ments dont ces absurdités ou ces impiétés sont des suites. Il faudroit N°. VIII.
donc que nous manquassions ou de sincérité ou de lumiere, pour prétendre qu'on nous auroit accusés d'impiété ou d'extravagance, à cause seulement qu'on auroit fait voir, qu'il y auroit quelque chose ou d'extravagant ou d'impie, qui seroit une suite nécessaire de la doctrine que nous soutenons.

Il faut bien, Mon Révérend Pere, que vous conveniez de tout cela. Car vous reconnoissez dans cette Réponse même, aussi-bien que dans le *Traité de la Nature & de la Grace*, & dans la Réponse au Livre des Idées, Chapitre quatrieme, que vos plus fortes preuves contre les *volontés particulieres*, sont celles que vous appellez *à posteriori*, ou *per reductionem ad absurdum*, qui consistent à tirer de la doctrine que je soutiens contre vous avec tous les autres Théologiens de l'Eglise, *des conséquences impies*, que vous prétendez en être des suites. C'est donc par ces *conséquences impies* que vous me combattez, aussi-bien que par quelques autres que vous nommez *des folies*. Je me contenterai d'en rapporter deux.

Voici la premiere. *Si Dieu agissoit par des volontés particulieres, une des conséquences impies qui suivroit de-là est, qu'il ne seroit pas sage; car un être sage proportionne toujours les moyens à la fin.* C'est ce que vous prétendez prouver par la pluie, qui rend quelquefois les terres stériles, au lieu de les rendre fécondes; & ensuite par la Grace, *qui n'est pas toujours proportionnée aux besoins des pécheurs, & qui n'empêche pas toujours les Justes de succomber à la tentation.* D'où vous concluez: *Donc, si Dieu agit par des volontés particulieres, il n'est pas sage.* L'autre est; *qu'au lieu de descendre pas à pas un escalier, ce seroit bien plutôt fait de se jetter par les fenêtres, en se confiant à Dieu: mais qu'apparemment on jugera que ce seroit être fou.*

Trouveriez-vous bon, Mon Pere, que j'eusse pris de-là occasion de me plaindre, que vous m'attribuez indirectement des pensées si folles & si impies, que ce seroit offenser l'équité des Lecteurs d'y répondre sérieusement? Car il faudroit, aurois-je pu dire, que je fusse insensé ou horriblement impie, pour soutenir, par des livres publics, une doctrine qui va à faire croire que Dieu n'est pas sage, & qu'il est aussi bon de se jetter par les fenêtres, que de descendre l'escalier. Sans doute, Mon Pere, vous me diriez, & avec raison, que ce n'est m'imputer, ni directement ni indirectement, ces impiétés & ces folies, que de me les représenter comme des suites de ce que je tiens de contraire à vos sentiments touchant les volontés particulieres de Dieu; mais

VII. Cl. N°. VIII. que vous ne me les avez représentées, qu'afin qu'en étant touché, j'abandonne mes opinions pour suivre les vôtres. Or vous avouerez, Mon Révérend Pere, que vous me devez la même justice, & que ce seroit violer l'une des premieres regles de l'équité naturelle, de me faire ce que vous ne voudriez pas que je vous fisse, & que je serois très-fâché de vous avoir fait. D'où vient donc qu'ayant combattu quelques endroits de votre dernier Eclaircissement, par ces sortes de preuves, que vous appellez vous-même *per reductionem ad absurdum*, vous en prenez occasion, dans votre Réponse, de vous plaindre que je vous attribue indirectement des impiétés & des folies, que je vous ai représenté pouvoir être des suites de votre doctrine; quoique, dans le même livre, vous tiriez de la mienne cette conséquence impie, *que Dieu n'est pas sage*; & que vous soyez bien éloigné de trouver bon que je vous dise, que vous m'attribuez indirectement une aussi grande impiété, qu'est celle de dire, que Dieu n'est pas sage.

J'espere que vous serez assez juste pour reconnoître, que vous n'avez pas toujours assez pris garde de ne me point faire l'injustice dont je me plains, quand vous aurez fait attention à cet exemple.

J'ai examiné dans le VI Chapitre de la Dissertation cet endroit de votre dernier Eclaircissement, page 327 : *Il est évident que si les Anges n'avoient point donné la Loi, ce que S. Etienne & S. Paul assurent seroit absolument faux : mais les Anges l'ayant donnée, ce que dit Moyse dans l'Exode ne laisse pas d'être vrai : Car Dieu* (remarquez bien ce *car* s'il vous plaît) *exécute toujours, comme cause véritable, ce que les créatures font comme causes occasionnelles, auxquelles Dieu a communiqué sa puissance selon certaines loix générales.*

Pour donner plus de jour à votre pensée, j'y ai joint ce que vous dites en la page 330 : *On suppose que Dieu fait tout. Donc l'Ange Conducteur du Peuple Juif n'a sa puissance que parce que Dieu a bien voulu se faire une loi, pour ainsi dire, de lui obéir ; de même que je n'ai la puissance de remuer mon bras, que parce que Dieu a établi les loix de l'union de l'ame & du corps..... & qu'ainsi je ne remue actuellement le bras, que parce que Dieu fait seulement ce que je desire & ce que je pense faire.*

Et j'y ai joint encore la conclusion que vous tirez de tout cela en la page 331 : *Ainsi les miracles de l'Ancien Testament ne sont que des suites des loix générales, que Dieu s'est faites pour communiquer sa puissance à l'Archange Michel ou à l'Ange Conducteur. L'armée de Sennacherib est défaite par l'Ange vengeur de la gloire de Dieu : la manne étoit un pain formé de la main des Anges. Dieu a fait néanmoins ces*

merveilles, mais par des volontés générales. Car s'il les avoit exécutées par des volontés particulieres, les Anges ne les auroient point faites par une puissance que Dieu leur avoit donnée de conduire son peuple. VII. Cr. N°. VIII.

Après avoir ainsi expliqué par vous-même ce que vous dites en la page 327 : *Que quoique, selon S. Etienne & S. Paul, la Loi ait été donnée par les Anges, ce que dit Moyse dans l'Exode, que c'est Dieu qui la donnée, ne laisse pas d'être vrai ; parce que Dieu exécute toujours, comme cause véritable, ce que les créatures font comme causes occasionnelles* : voici comme j'ai cru devoir combattre cette pensée, par une de ces preuves que vous appellez vous-même *per reductionem ad absurdum.*

" On voit clairement par-là ce que c'est que cette premiere raison : mais on voit aussi en même temps, que, si elle étoit recevable, on pourroit & on devroi attribuer à Dieu une infinité de choses bonnes & mauvaises, que l'on ne peut sans blasphême appeller divines, en prenant ce mot dans le même sens qu'on le prend quand on dit, que la Loi de Moyse & la Religion Judaïque, telle qu'elle a été instituée par ce Prophete, ont été des choses divines. Car s'il suffisoit pour cela que Dieu exécutât comme cause véritable, ce que les créatures auroient fait comme causes occasionnelles, rien ne pourroit empêcher qu'on ne regardât comme des livres divins le Manuel d'Epictete, & l'Alcoran de Mahomet ; puisque, selon l'Auteur du Systême, ç'a été Dieu qui a écrit ces livres comme cause véritable & réelle, en remuant les doigts d'Epictete & de Mahomet, pour en former tous les caracteres, & que l'un & l'autre n'a rien fait en cela que comme causes occasionnelles, selon la puissance que Dieu leur avoit communiquée. Or on ne peut, sans une erreur manifeste, pour ne pas dire une impiété grossiere, donner pour raison de ce que la Loi est attribuée à Dieu, comme ayant été une loi vraiment divine, quoique donnée par un Ange sans aucune volonté particuliere de Dieu, ce qui prouveroit qu'on pourroit aussi attribuer à Dieu, & regarder comme des livres tout-à-fait divins, le Manuel d'Epictete & l'Alcoran de Mahomet ". *Differt. ch. 6. p. 726.*

Il ne s'agit pas présentement de savoir si cette preuve est bonne ou mauvaise (nous en pourrons parler dans une autre occasion) mais si c'est une preuve *per reductionem ad absurdum*, semblable à celles par lesquelles vous avez prétendu avoir prouvé contre moi, que Dieu n'agit point par des volontés particulieres. Car si c'en est une, comme on n'en sauroit douter, souffrez, mon Pere, que je vous dise, *in spiritu lenitatis, & in charitate non fictâ*, que vous n'avez pu prendre occasion de cet endroit de me reprocher, *que je vous attribue indirectement des pensées si folles & si impies, que ce seroit offenser l'é-*

VII. Cl. N°. VIII *quité des Lecteurs que d'y répondre sérieusement.* Et que vous n'avez pu en donner pour exemple ce qui suit. *Enfin*, dites-vous, *il faudroit que je fusse insensé, ou horriblement impie, pour soutenir par des livres publics, des principes qui donnent à l'Alcoran de Mahomet, & aux opinions des Philosophes, une autorité divine : ce qu'il plaît à M. Arnauld de m'attribuer, & de combattre sérieusement, comme étant le fondement du Traité de la Nature & de la Grace.*

Ne voyez-vous pas, mon Pere, que je pourrois dire de la même sorte : il faudroit que je fusse insensé, ou horriblement impie pour soutenir des principes qui ôtent à Dieu sa sagesse : ce qu'il plaît au P. Malebranche de m'attribuer, en disant par-tout ; *qu'il suit de mes principes que Dieu n'est pas sage.*

J'ai cru, mon Pere, que je devois un peu m'étendre sur cet exemple, parce que cela pourra servir pour beaucoup d'autres endroits, où vous vous plaignez, *que je vous attribue des sentiments impies que vous n'avez point* : car on verra sans peine, que cela ne vient que de cette prétention tout-à-fait insoutenable, que c'est attribuer une impiété à son adversaire, que de tirer de sa doctrine une conséquence impie, qu'on ne doute point qu'il ne désavoue, & qu'on seroit même fâché qu'il ne désavouât pas, puisqu'on ne la lui propose que pour la lui faire désavouer, & l'obliger par ce désaveu, à entrer au moins en défiance de sa doctrine, dont cette impiété est une suite. Je vous prie de me dire sincérement, si vous ne convenez pas que cette prétention seroit fort injuste ; & si vous en convenez, je vous conjure, au nom de celui qui nous a tant recommandé d'aimer la paix, & d'éviter les contestations déraisonnables, d'y faire plus d'attention à l'avenir.

Mais je m'apperçois que je passerois les bornes que j'ai dessein de donner à ces Lettres, si je voulois mettre dans celle-ci tout ce que j'ai encore à dire pour vous satisfaire entiérement sur tous vos sujets de plaintes : car je reconnois, que, pour être pleinement justifié devant vous, le plus important me reste à faire, qui est, de répondre à l'accusation par où vous avez commencé votre Réponse, par où vous l'avez finie, & dont vous avez fait le fort de la plupart de vos repliques.

C'est, mon Pere, *que le portrait que je fais de vous n'est point naturel : que ma passion vous déguise : que vous n'avez point les sentiments impies que je vous attribue dans ma Dissertation.* (Avertissement.)

Que ma Dissertation ne vous attaque point, mais un fantôme que j'ai substitué au lieu de vous. (page 9.)

Que je n'ai caché une exception aussi soigneusement que j'ai fait, que

parce qu'elle auroit dissipé la fausse & l'horrible idée que je voulois donner de vos sentiments, & que, ne pouvant vous blesser, il falloit que j'immolasse à ma vengeance un fantôme qui portât votre nom. (page 32.) VII. Cl. N°. VIII.

Que rien n'est plus commode & plus facile que de se faire ainsi des fantômes, pour vaincre & triompher à peu de frais dans l'esprit de ceux qui ne savent pas ce dont il s'agit; mais assurément rien n'est plus indigne d'un homme d'honneur. (page 50.)

Que je continue à me faire des fantômes, & à les combattre fort sérieusement par quantité de passages des Peres : qu'assurément ma conduite est injuste; mais qu'elle est quelquefois si aveugle, si emportée & si peu digne d'un homme qui passe pour avoir de l'esprit, que vous n'y pouvez rien comprendre : que j'aurois mieux réussi si je vous avois attribué des sentiments qui peuvent entrer dans la tête d'un homme fait comme les autres; mais que mes passions m'aveuglent de telle maniere, que je ne saurois garder la vraisemblance dans mes impostures. (page 177.)

Il y a un grand nombre de passages semblables dans votre Réponse : & voici comme vous la finissez, page 224.

Il faut finir cette Réponse, je le sens bien. Le Lecteur se lasse assurément; car je me lasse moi-même. Il n'y a nul profit à faire, quand on réfute des imaginations sans fondement. On a peut-être été réjoui de voir le grand Arnauld se battre de sang froid contre un fantôme; car on ne l'auroit jamais cru : mais la surprise cessant, ce combat ne peut continuer de plaire. Il faut donc finir, pour ne pas fatiguer les Lecteurs, & pour ménager leur temps & le mien.

C'est ce que vous recommencez encore en la page 232. *Je ne soutiens point*, dites-vous, *les sentiments que M. Arnauld m'impose : je les désavoue. Qu'il demeure donc en repos. C'est perdre son temps que de faire des livres contre des opinions que personne ne soutient. C'est calomnier les gens, que de combattre des fantômes qui portent leur nom. Que M. Arnauld se mette donc en ma place, & qu'il me rende justice.*

Javoue, Mon Pere, que, si j'ai fait ce que vous dites & redites tant de fois, je vous ai injustement offensé, & que je vous dois une pleine & entiere satisfaction. Mais il est juste qu'avant que de m'y condamner vous m'ayiez entendu sur l'éclaircissement de ce fait. Ce sera le sujet d'une seconde Lettre.

Mais, avant que de finir celle-ci, je vous supplie d'entrer dans l'esprit dans lequel je vous écris, & de ne prendre point pour un jeu ni pour une dissimulation, ce que je vous dis très-sincérement, qu'il ne tiendra pas à moi, que, sans préjudice de la vérité, que chacun de

VII Cl. N°. VIII. nous croit soutenir, nous ne reprenions les sentiments de notre ancienne amitié. Laissons tout ce que l'on pourroit se reprocher pour le passé. Ne pensons qu'à régler le présent & l'avenir. Chacun de nous croit avoir raison. Prions Dieu qu'il nous éclaire, & qu'il tire de l'erreur celui qui se trompe. Prenons garde cependant de ne point mettre d'obstacle à ses lumieres par les nuages de nos passions. Est-ce que deux Chrétiens & deux Prêtres, ne pourront donner en nos jours l'exemple d'une dispute tranquille, où ou ne pense qu'à éclaircir les choses de bonne foi, & à éviter les contestations inutiles qui les pourroient embrouiller ; où on ne recherche point d'autre victoire que celle de la vérité, ni d'autre gloire que celle de Dieu ? Cela est rare ; mais cela n'est pas impossible. Rien ne l'est à qui a beaucoup de foi, & qui met toute sa confiance en la grace du Sauveur. Le Dieu de la paix nous la fera conserver au milieu d'une guerre qui n'aura rien que de saint, si c'est l'amour de la vérité qui l'entretienne, & la charité qui la conduise. Mais n'ayons pas une mauvaise délicatesse, qui nous fasse avoir une fausse idée de la charité, en nous faisant croire qu'on n'en a point pour nous, dès qu'on nous dit le moindre mot qui nous humilie ; parce que nous craignons qu'il ne donne sujet au monde de rabattre quelque chose de la bonne opinion qu'il a de nous. Si cela étoit ainsi, ce que je tente seroit impossible : car il n'y a point d'apparence, que, ni vous ni moi, puissions tellement mesurer toutes nos paroles, qu'il ne nous en échappe aucune de cette nature. Il n'y a pas lieu de s'y attendre, & nous ne devons pas même desirer qu'on prenne tant de soin de nous ménager, puisque ce ne seroit pas aimer véritablement à être repris, ce que l'Ecriture nous apprend en tant de lieux être une qualité essentielle au vrai Sage ; c'est-à-dire, à celui qui craint vraiment Dieu. Ainsi, pour espérer de réussir dans mon entreprise, j'y mets une condition sans laquelle j'en désespérerois. C'est que chacun de nous se croie être ce Sage dont il est dit, *Argue sapientem & amabit te.* Ce ne sera pas une vanité de se croire sage à ce prix-là : mais ce sera plutôt une disposition à le devenir plus parfaitement, quand on ne le seroit que d'une maniere fort imparfaite, qui est le jugement que doivent porter d'eux-mêmes tous ceux qui ont un peu de crainte de Dieu. Je suis, &c.

Ce 14. Août 1685.

SECONDE

VII. Cl.
N°. VIII.

SECONDE LETTRE.

JE continue, Mon Révérend Pere, de prier Dieu qu'il nous donne à l'un & à l'autre son esprit de paix & de charité.

C'est dans cet esprit que je vous ai écrit ma premiere Lettre, & je me sens dans la même disposition en écrivant celle-ci. Je me suis engagé d'y satisfaire à la plainte que vous faites dans votre Réponse, que *j'ai bâti un fantôme pour vous rendre odieux sous une forme étrangere*; que *je combats un spectre, au lieu de combattre vos véritables sentiments*, & que *je perds mon temps, en faisant des livres où je réfute des opinions que personne n'a jamais soutenues.* Je serois bien trompé si cela étoit; car assurément ce n'a jamais été mon dessein, & je pense que le public en est assez persuadé. Mais vous le dites tant de fois, & souvent d'une maniere fort dure, qu'il faut bien que vous ayiez cru que je vous avois réfuté avec beaucoup de mauvaise foi.

C'est un reproche qu'on ne doit jamais faire à un Chrétien, si on n'en a des preuves très-claires & très-convainquantes. A moins de cela, comme on commet un grand péché devant Dieu en accusant de mauvaise foi & de calomnie celui qui n'en seroit pas coupable, une personne de piété doit croire qu'on lui rend service, en lui donnant moyen de reconnoître une aussi grande faute que celle-là, lorsqu'il y est tombé par mégarde. C'est pourquoi j'espere que vous me saurez bon gré, si je puis vous montrer, que je ne vous ai point donné sujet d'avoir de moi une si mauvaise opinion, ni de me faire passer, dans toute votre Réponse, pour un homme *adroit*, qui vous a fait d'autant plus de tort par *ses calomnies*, qu'il *n'a pas la réputation d'être un calomniateur public.*

De toutes les causes d'où cela peut être venu, je m'arrête à la plus excusable, & je veux croire que ç'a été par un manquement d'attention. Vous n'avez pas assez pris garde à ce que j'avois entrepris de combattre de vos sentiments dans la Dissertation.

Premier Reproche.

C'est sans doute, Mon Pere, ce qui a été cause que vous vous êtes plaint souvent, & avec beaucoup de véhémence, que je vous imputois d'enseigner *que Dieu n'agit jamais par des volontés particulieres*, & que j'avois dissimulé l'exception que vous y avez souvent mise, *si ce n'est que l'ordre le demande.*

VII. Ct. N°. VIII. Vous commencez par-là votre Chapitre troisieme. *La principale adresse de M. Arnauld, c'est qu'il m'attribue souvent des sentiments que je n'ai point, afin de me rendre odieux. Commençons par celui qui regne dans toute la* Dissertation. *Je n'ai donné nulle part à entendre que Dieu n'agissoit jamais par des volontés particulieres, & je ne crois pas qu'il y ait personne au monde, que M. Arnauld, qui ait ce sentiment de moi.*

Vous supposez donc, que c'est une calomnie, qui regne dans toute ma Dissertation, de vous avoir imputé de croire, *que Dieu n'agit jamais par des volontés particulieres;* & après m'avoir renvoyé à quelques endroits de vos Ouvrages, où vous avez mis cette exception, *si ce n'est que l'ordre le demande*, vous ajoutez en la page 31 : *Mais quand je n'aurois jamais, je dis jamais, fait l'exception, que je conviens avoir souvent oubliée, il faudroit, ce me semble, être un bien mal intentionné Critique, pour me faire sur cela un cruel & méchant procès; pour venir me noircir devant le monde, comme si je croyois que Dieu n'a jamais de volontés particulieres.*

La remontrance que vous me faites ensuite, fait bien voir que vous avez regardé comme une vérité indubitable, que je vous attribuois ce sentiment : car, sans cela, vous avez trop de conscience pour dire de moi ce que vous en dites, & que je ne répete point, de peur qu'on ne croie que j'en ai du ressentiment.

RÉPONSE.

Cependant, il faut que ce soit faute de mémoire ou d'attention, que vous avez cru une chose si éloignée de la vérité. Car c'est sans doute que vous avez oublié que j'ai montré, dans le Chapitre septieme, par un passage de votre septieme Méditation, que vous y étiez demeuré d'accord, *qu'il étoit facile de prouver à des Athées, que les corps organisés, c'est-à-dire, les animaux & les plantes, n'ont point été formés par un concours fortuit d'atomes; mais qu'ils doivent nécessairement avoir été formés par des volontés particulieres de Dieu; & qu'ainsi vous aviez reconnu que Dieu avoit agi par des volontés particulieres en une infinité de rencontres.* Mes Approbateurs ayant lu cela dans ma Dissertation, comment pourroient-ils en avoir conçu, que le sentiment que je vous y attribue, & que j'y combats, est, que *Dieu n'agit jamais par des volontés particulieres*, puisque je leur ai, au contraire, fait remarquer, que vous aviez reconnu, dans vos Méditations Chrétiennes, *que Dieu agit en une infinité de rencontres par des volontés particulieres?*

Mais en quoi je mets principalement le manquement d'attention qui vous a fait faire cete faute, c'est en ce que vous n'avez pas

assez considéré, que mon dessein, dans ce petit livre, n'a point été de combattre votre Systême en général; mais seulement ce que vous aviez prétendu établir dans votre dernier Eclaircissement : Que, quoique les miracles de l'Ancienne Loi eussent été fréquents, ils ne marquoient nullement que Dieu agisse souvent par des volontés particulieres; parce qu'ils ont été faits par le ministere des Anges, que Dieu en avoit établi les causes occasionnelles; & qu'ainsi ils n'ont point été faits par des volontés particulieres de Dieu. VII. Cl. N°. VIII.

Il paroît, par le titre général, & par les titres particuliers de tous les Chapitres, que c'est à quoi je me suis restreint; si ce n'est que j'ai dit quelque chose de la distribution des graces, dont vous prétendez que l'ame de Jesus Christ est la cause occasionnelle.

Le titre général est : *Dissertation sur la maniere dont Dieu a fait les fréquents miracles de l'Ancienne Loi par le ministere des Anges*; & je marque toujours la même chose dans les titres particuliers des Chapitres. Il ne faut que les lire pour en demeurer d'accord. Puis donc que je me suis restreint à parler de la maniere dont Dieu a fait les miracles de l'Ancienne Loi par le ministere des Anges, reconnoissez, Mon Pere, la Loi de Dieu vous l'ordonne, & votre conscience vous y oblige, que vous m'avez *injustement offensé*, quand ce ne seroit que par un manquement d'attention, de m'avoir diffamé comme un *calomniateur public*, pour avoir *répandu*, à ce que vous dites, *dans toute ma Dissertation, cette calomnie; que vous croyez que Dieu n'agit jamais par des volontés particulieres.* Car vous voyez bien qu'il y a une grande différence entre cette proposition générale : *Dieu n'agit jamais par des volontés particulieres*, & cette proposition restreinte aux miracles faits par les Anges : *Dieu n'a point agi par des volontés particulieres, dans les fréquents miracles qu'il a faits pendant l'Ancienne Loi par le ministere des Anges.* Or je ne nie pas que je ne vous aie attribué cette derniere, & nous verrons dans la suite si j'ai eu tort de le faire : mais il n'est point vrai que je vous aie attribué la générale; & j'espere de votre équité, qu'en relisant de nouveau votre Chapitre troisieme, vous reconnoîtrez que tout ce que vous y dites pour prouver que je vous ai imputé de croire, *que Dieu n'agit jamais par des volontés particulieres*, prouve manifestement le contraire. Page 4. Page 12.

Ce Chapitre a pour titre : PREUVES *que M. Arnauld m'attribue les sentiments que je n'ai point, pour me rendre odieux.* Et après avoir dit, *que vous pouliez commencer par celui qui regne dans toute la Dissertation*, vous marquez, comme je l'ai déja fait voir, que c'est *que Dieu n'agit jamais par des volontés particulieres.* Vous vous êtes donc

VII. Cl. N°. VIII. engagé de prouver, que je vous ai souvent imputé cette proposition générale ; *que Dieu n'agit jamais par des volontés particulieres.* Et cependant vous n'avez pu, pour toutes preuves, qu'apporter deux passages de la Dissertation, qui font voir tout le contraire ; si ce n'est qu'il y a quelque chose qui peut tromper dans le premier, à cause du changement d'un *ces* en *des* : car voici comme vous le rapportez. *Son Systême seroit renversé, si on admettoit en Dieu* DES *volontés particulieres* ; ce qui paroît général ; au lieu qu'il y a dans la Dissertation ; *son Systême seroit renversé, si on admettoit en Dieu* CES *volontés particulieres* : ce qui n'est point général, mais a rapport à ce qui précede que voici.

Dissert. p. 725. " Ce que l'Auteur appelle *les desseins éternels que Dieu exécute par les desirs des Anges*, ne peuvent être, selon lui, que des desseins généraux d'exécuter ce que voudroient les Anges, & non des desseins particuliers de faire un tel ou un tel miracle ; de donner à Moyse de telles loix, de lui prescrire de tels réglements pour le gouvernement du peuple, & autres choses semblables. Son Systême seroit renversé, si on admettoit en Dieu ces volontés particulieres. Et c'est pour ne les point admettre, & pour nous faire croire que Dieu n'a rien voulu de tout cela en particulier, mais qu'il s'est seulement accommodé aux volontés des Anges, comme il s'accommode à ma volonté, quand il remue le bras pour moi si-tôt que je le desire ; c'est, dis-je, pour exclure les desseins particuliers de Dieu, & n'en admettre que de généraux, qu'il fait tant valoir, que les miracles fréquents de l'Ancienne Loi se sont faits par le ministere des Anges, & que c'est aussi un Ange qui a donné la Loi ".

Je vous ferai remarquer en un autre lieu, que ce passage ne dit rien que vous n'ayiez dit vous-même dans votre Eclaircissement, comme on l'a fait voir immédiatement après dans la Dissertation. Il me suffit de vous faire considérer, qu'il ne prouve point ce que vous vous êtes engagé de prouver par votre troisieme Chapitre, qui est, que je vous ai attribué, dans ma Dissertation, cette proposition générale : *que Dieu n'agit jamais par des volontés particulieres.*

L'autre passage le prouve encore moins. Car il est encore plus expressément déterminé au sujet de ma Dissertation, qui est, de parler uniquement des miracles que Dieu a faits dans l'Ancienne Loi par le ministere des Anges. C'est la conclusion du sixieme Chapitre, dans lequel j'ai montré, que les deux raisons que vous apportez, pour *accorder ce que disent S. Etienne & S. Paul, que la Loi a été donnée par les Anges, avec ce que dit Moyse dans l'Exode, que c'est Dieu qui l'a donnée*, ne sont pas recevables, & qu'il s'en faut tenir à celle

qu'en donnent les Peres, qui est, que l'Ange parloit & agissoit en la personne de Dieu; d'où vient qu'il ne craignoit point de dire, *je suis celui qui est*: ce qu'il n'auroit pu faire sans blasphême & sans attentat, s'il n'en avoit eu un ordre particulier de Dieu. C'est ensuite de cela que je conclus dans les termes que je m'en vas rapporter, & que vous avez pris pour une preuve que je vous ai attribué cette proposition générale, *que Dieu n'agit jamais par des volontés particulieres.* J'espere que vous avouerez que ç'a été par un manquement d'attention; car rien ne peut être plus restreint aux miracles faits par le ministere des Anges. VII Cl. N°. VIII.

" En voilà, ce me semble, plus qu'il n'en faut, pour obliger tout le monde de reconnoître, que le P. Malebranche s'est fort trompé, quand il a cru pouvoir tirer un grand avantage, pour ne point admettre en Dieu de volontés particulieres, dans la conduite qu'il a tenue envers les hommes, pendant le temps de l'Ancien Testament, de ce que la Loi a été donnée par les Anges; comme s'il s'ensuivoit de-là, que Dieu n'a eu aucune volonté particuliere à l'égard de tout ce qui s'est passé sur la montagne de Sinaï, où il s'est fait tant de prodiges, & où tant de divers commandements ont été donnés à Moyse. Car comme il avoue, que l'on doit porter le même jugement des miracles fréquents de ce temps-là, que de la Loi & des merveilles qui en ont accompagné la publication, si le ministere des Anges, par lequel la Loi s'est donnée, ne fait pas que l'on puisse dire, que Dieu n'ait eu à cet égard des volontés particulieres, ce même ministere des Anges, par lequel ces miracles se sont faits, ne prouvera pas non plus, qu'on ne les doit point attribuer à des volontés particulieres de Dieu, auxquelles on voit assez que l'Ecriture les attribue, lorsqu'elle assure que c'est Dieu seul qui a opéré ces grandes merveilles: *qui facit mirabilia magna solus*".

Je pense, Mon Pere, qu'après cela vous me trouverez pleinement justifié de l'accusation de *calomnie*, que vous m'avez intentée. Je laisse à votre conscience à juger si vous n'en devez point de satisfaction au public: car pour ce qui est de moi, je vous en décharge de tout mon cœur, si cela vous peut servir à en être déchargé devant Dieu. Je m'en rapporte à ce que vous en dira votre Confesseur, après qu'il y aura fait une sérieuse attention, comme cela le mérite bien.

SECOND REPROCHE.

Vous me direz, peut-être, Mon Pere, qu'en effet vous avez eu tort à l'égard de la proposition générale, *que Dieu n'agit ja-*

VII. Cl. N°. VIII. *mais par des volontés particulieres*, n'étant pas vrai que je vous l'aie attribuée ; mais qu'il est vrai au moins que j'ai supposé que vous croyez, *que Dieu n'avoit agi par des volontés particulieres dans aucun des miracles qui se sont faits pendant l'Ancienne Loi par le ministere des Anges* : & qu'en cela je vous *calomnie*, parce que ce n'est pas votre sentiment que cela fût sans exception, dont vous avez donné pour exemple, dans votre Réponse, *que vous croyez que la publication du Décalogue a été faite par une volonté particuliere de Dieu.*

RÉPONSE.

C'est ce que je prends, Mon Pere, pour un second reproche, auquel je me crois obligé de satisfaire, quoique, dans votre Réponse, il soit presque toujours confondu avec le premier. Mais ce m'a été une nécessité de les séparer, ce que j'ai à répondre à celui-ci étant tout différent de ce que j'ai répondu à l'autre, qui regardoit la proposition générale ; *que Dieu n'agit jamais par des volontés particulieres*, que vous vous plaigniez que je vous ai attribué. Car j'ai nié le fait, & j'espere que vous avouerez que j'ai eu raison, & que vous vous étiez trompé faute d'attention, en supposant que j'avois fait ce que certainement je n'ai point fait.

Mais ici c'est tout le contraire : car je demeure d'accord du fait, & je nie la conséquence. Je demeure d'accord du fait, parce que j'ai cru de bonne foi que vous enseigniez généralement, que Dieu n'avoit point agi par des volontés particulieres dans les miracles qui se sont faits dans l'Ancienne Loi par le ministere des Anges, & je n'ai pas eu le moindre soupçon que vous entendissiez cela de plusieurs de ces miracles seulement, & non pas de tous. Mais je nie que cela vous ait donné lieu de vous plaindre que je vous ai calomnié, & que je n'ai pas rapporté fidellement votre doctrine.

Car n'est-ce pas rapporter fidellement votre doctrine que de la rapporter telle qu'elle se trouve dans votre Eclaircissement ; que de la rapporter dans la même généralité qu'elle s'y trouve ; que de la rapporter sans exception, s'y trouvant sans exception ; que de la rapporter comme fondée sur des raisons qui ne peuvent prouver, à l'égard de quelques-uns de ces miracles faits par les Anges, que Dieu n'y a point agi par des volontés particulieres, qu'elles ne le prouvent à l'égard de tous ? Je n'ai donc qu'à prouver ces trois faits. 1°. Que les propositions touchant les miracles faits par les Anges, que Dieu ne les a point faits par des volontés particulieres, ne sont pas moins générales dans l'Eclaircissement que dans la Dissertation. 2°. Qu'il n'y a pas plus d'exception ou de limitation dans l'un que dans l'autre.

3°. Que les preuves que vous donnez dans l'Eclairciſſement, pour montrer que les miracles faits par les Anges n'ont point été faits par des volontés particulieres de Dieu, le doivent prouver généralement de tous ces miracles, ſi elles ſont bonnes. VII. Cl. N°. VIII.

I. Point. Conſidérez, je vous prie, Mon Pere, la propoſition de la Diſſertation, page 725, que vous dites dans votre Réponſe être trop générale. Et comparez-la avec ce que vous dites en la page 330 & 331 de votre Eclairciſſement. *Elle eſt au Tom. 38. p. 725.*

Vous dites dans la page 330. *On ſuppoſe que Dieu fait tout. Donc l'Ange Conducteur n'a ſa puiſſance que parce que Dieu a bien voulu ſe faire une loi de lui obéir.* C'eſt votre grand principe, par lequel vous prétendez montrer, que Dieu n'agit point par des volontés particulieres, quand il eſt déterminé à agir par la cauſe occaſionnelle, à qui il s'eſt fait une loi d'obéir. Et voici la concluſion que vous en tirez en la page 331.

" Ainſi les miracles de l'Ancien Teſtament ne ſont que des ſuites des loix générales que Dieu s'eſt faites, pour communiquer ſa puiſſance à l'Archange Michel, ou à l'Ange Conducteur. L'Armée de Sennacherib eſt défaite par l'Ange vengeur de la gloire de Dieu: la manne étoit un pain formé par la main des Anges: Dieu a fait néanmoins ces merveilles, mais par des volontés générales. Car s'il les avoit exécutées par des volontés particulieres, les Anges ne les auroient point faites par une puiſſance que Dieu leur avoit donnée, de conduire ſon peuple".

Vous ne pouviez marquer en plus de manieres, que les miracles de l'Ancien Teſtament, qui ont été faits par la puiſſance des Anges, n'ont pas été faits par des volontés particulieres de Dieu. Vous dites qu'ils *n'ont été que des ſuites des loix générales*: or dans le langage de votre Syſtême, n'être qu'une ſuite des loix générales, & n'être point l'effet d'une volonté particuliere de Dieu, n'eſt que la même choſe. Vous dites *que Dieu a fait ces merveilles, mais par des volontés générales.* C'eſt encore dire, qu'il ne les a point faites par des volontés particulieres. Vous dites enfin en termes exprès, *qu'il ne les a point exécutées par des volontés particulieres*; & vous ajoutez que cela ne ſe pourroit dire ſans contradiction; *parce que, s'il les avoit exécutées par des volontés particulieres, les Anges ne les auroient pas faites par la puiſſance que Dieu leur avoit donnée.* Vous reſtreignant donc aux miracles de l'Ancien Teſtament faits par la puiſſance des Anges, comme je m'y reſtreints auſſi dans ma Diſſertation, il faut bien que vous ayiez cru, lorſque vous écriviez cela, que géné-

VII. Cl. ralement tous les miracles de l'Ancien Teſtament, qui ſe ſont faits
N°. VIII par la puiſſance des Anges, ne ſe ſont point faits par des volontés particulieres de Dieu, puiſque vous prétendez, que, s'ils s'étoient faits par des volontés particulieres de Dieu, ils ne ſe feroient pas faits par la puiſſance des Anges.

Mais comme il peut y avoir des miracles de l'Ancien Teſtament qui ne ſe ſont pas faits, ſelon vous, par la puiſſance des Anges, tels que pourroient être ceux que les Prophetes ont obtenus par leurs prieres, c'eſt en vain que vous m'oppoſez ces paroles du commencement de votre Eclairciſſement, lorſque vous n'aviez pas encore parlé des miracles faits par les Anges: *Je ſuis perſuadé que la plupart des effets miraculeux de l'Ancienne Loi ſe faiſoient en conſéquence de quelques loix générales.* Car cela ne prouve en aucune ſorte, qu'ayant parlé depuis en particulier, de ceux qui ſe ſont faits par le miniſtere des Anges, vous n'en ayiez point dit ce que je viens de rapporter, qui prouve manifeſtement, que, ſelon vous, ils doivent avoir été faits en conſéquence des loix générales, & non par des volontés particulieres; parce que, s'ils avoient été faits par des volontés particulieres de Dieu, ils n'auroient pas été faits par la puiſſance des Anges.

Avouez donc, Mon Pere, que je n'ai point donné lieu d'être accuſé ſur cela de calomnie, puiſque j'ai rapporté très-fidellement, dans ma Diſſertation, ce que j'ai trouvé dans votre Eclairciſſement.

II. Point. Je ne ſuis pas plus coupable pour n'avoir point parlé de votre exception: *ſi ce n'eſt que l'ordre le demande.* Car pourquoi en aurois-je parlé, vous n'en parlant point? Pourquoi aurois-je mis des exceptions & des limitations où vous n'en aviez mis aucune? Si vous aviez mis dans votre Réponſe ce titre de ma Diſſertation: *Diſſertation ſur la maniere dont Dieu a fait les fréquents miracles de l'Ancienne Loi par le miniſtere des Anges*, comme j'avois mis dans la Diſſertation le titre entier de votre Eclairciſſement, on auroit vu, par mon titre, qu'il ne s'agiſſoit que de ſavoir, ſi vous étiez bien fondé dans tout ce que vous alléguez dans votre Eclairciſſement, pour faire voir que ces miracles, faits par les Anges, n'ont point été faits par des volontés particulieres de Dieu. Or en traitant cela, vous n'ajoutez jamais, *ſi ce n'eſt que l'ordre l'eût demandé*, ni aucune limitation ſemblable Reconnoiſſez donc, Mon Pere, que n'ayant jamais mis cette exception à l'égard de ces miracles faits par les Anges, il n'eſt pas juſte que vous me faſſiez un crime de ce que je ne l'ai pas miſe, n'ayant parlé dans ma Diſſertation que de ces miracles.

Vous prétendez néanmoins, dans votre Réponſe, que vous avez

parlé

parlé de cette exception, au commencement & à la fin de votre Eclairciſſement. VII. Ct. N°. VIII.

J'en demeure d'accord. Mais eſt-ce en parlant des miracles faits par le miniſtere des Anges, deſquels ſeuls je traite dans ma Diſſertation? On voit le contraire par les deux paſſages que vous en citez dans votre troiſieme Chapitre. L'un eſt l'entrée même de votre Eclairciſſement. *Je ne comprends pas*, dites-vous, *comment des perſonnes qui demeurent d'accord que Dieu fait tout &c. puiſſent s'imaginer que la conduite qu'il a tenue à l'égard du peuple Juif, ſoit contraire à ce que je crois avoir démontré en pluſieurs manieres; ſavoir, que Dieu n'agit point par des volontés particulieres* QUE LA NÉCESSITÉ DE L'ORDRE NE LE DEMANDE. N'eſt-ce pas là, me direz-vous, mon exception? Je l'avoue; mais c'eſt votre exception appliquée à votre doctrine générale, que *Dieu n'agit point par des volontés particulieres*, dont il ne s'agit point dans ma Diſſertation, & non appliquée à cette propoſition reſtreinte, *que Dieu n'a point agi par des volontés particulieres dans les miracles qu'il a faits par le miniſtere des Anges*, de laquelle ſeule il s'agit, & dans ma Diſſertation & dans le corps de votre Eclairciſſement.

Il en eſt de même d'un autre paſſage que vous en rapportez, qui eſt vers la fin. Il ne faut que le lire pour en être convaincu. *Une cauſe générale ne doit point agir par des volontés particulieres. La conduite de Dieu doit porter le caractere de ſes attributs, ſi l'ordre immuable & néceſſaire ne l'oblige à la changer.*

Vous ne réuſſirez pas mieux en ce que vous prétendez trouver la même reſtriction dans le mot de *ſouvent*, qui eſt dans le titre de votre dernier Eclairciſſement: *les miracles fréquents de l'Ancienne Loi ne marquent nullement que Dieu agiſſe ſouvent par des volontés particulieres. Je ne prétends donc pas*, dites-vous, *que Dieu n'agiſſe* JAMAIS, *mais qu'il n'agit pas* SOUVENT *par des volontés particulieres.* Page 19.

Cela eſt vrai, Mon Pere, quand il s'agit de cette queſtion générale, *ſi Dieu n'agit jamais par des volontés particulieres.* Car vous y devez répondre, ſelon vos principes; *qu'il n'eſt pas vrai que Dieu n'agiſſe jamais par des volontés particulieres, mais qu'il eſt vrai qu'il n'agit pas ſouvent par ces ſortes de volontés.* C'eſt auſſi pour ne vous pas imputer ce que vous ne dites pas, qu'on s'eſt contenté de montrer, par l'objection à laquelle vous avez voulu ſatisfaire dans ce dernier Eclairciſſement, qu'il n'étoit pas même vrai que Dieu n'agiſſe pas ſouvent par des volontés particulieres. Car ayant ſuppoſé, ce qu'il ſemble que vous avouiez en quelques endroits du Traité de la Nature & de la

VII. Cl. N°. VIII. Grace, que les miracles se font par des volontés particulieres de Dieu; & que c'est pour cela qu'ils doivent être fort rares, voici comme on a raisonné.

Les miracles se font par des volontés particulieres de Dieu. Or les miracles ont été très-fréquents pendant l'Ancienne Loi. Il a donc agi très-souvent par des volontés particulieres pendant l'Ancienne Loi. Et par conséquent, il n'est pas vrai que Dieu n'agisse pas souvent par des volontés particulieres.

Or vous ne nierez pas, Mon Pere, que ce que vous avez répondu à cela ne se puisse réduire à ces termes:

Voyez Ec. p. 323. 324. 331. & *Rép. p.* 28. Si les miracles de l'Ancienne Loi s'étoient faits par des volontés particulieres de Dieu, comme ils ont été très-fréquents, ce pourroit être une preuve que Dieu agit souvent par des volontés particulieres.

Mais ces miracles s'étant faits par le ministere des Anges, que Dieu en avoit établi les causes occasionnelles, ils ne se sont point faits par des volontés particulieres de Dieu.

On ne peut donc conclure, de ces fréquents miracles de l'Ancien Testament, que Dieu agisse souvent par des volontés particulieres.

Remarquez, Mon Pere, que le mot de *souvent* ne se trouve que dans la conclusion, & dans le conséquent de la majeure; au lieu que pour être une limitation à ce que vous pretendez, *que les miracles qui se sont faits par le ministere des Anges ne se sont point faits par des volontés particulieres de Dieu*, il faudroit qu'il fût dans la mineure, & que vous vous y fussiez contenté de dire : *qu'il arrive souvent que ces miracles, qui se font par le ministere des Anges, ne se font point par des volontés particulieres de Dieu.* Or c'est ce que vous n'avez fait dans aucun endroit de votre Eclaircissement. J'ai donc eu raison de prendre généralement ce que vous avez dit généralement & sans aucune restriction. Mais c'est ce qui paroîtra encore davantage par le troisieme Point.

III. Point. Je dois vous y montrer, que les raisons que vous apportez dans votre Eclaircissement, & même dans votre Réponse à la Dissertation, pour montrer *que les miracles de l'Ancien Testament qui se sont faits par la puissance des Anges, ne se sont point faits par des volontés particulieres de Dieu*, sont si générales, qu'elles le doivent prouver de tous, si elles sont bonnes.

Vous en devez être convaincu en relisant ce que vous avez dit sur ce sujet, en l'un & l'autre de vos deux ouvrages. Car vous y reconnoissez, que ce qui vous y fait croire que ces miracles n'ont point été faits par des volontés particulieres, est fondé, d'une part, sur cette

suppoſition : que Dieu ne communique ſa puiſſance aux créatures, qu'en les établiſſant cauſes occaſionnelles, pour déterminer ſes volontés générales, & s'épargner par-là des volontés particulieres : &, de l'autre, ſur l'autorité de l'Ecriture, qui nous apprend que Dieu avoit donné la puiſſance aux Anges, de faire des miracles, pour récompenſer & pour punir les Iſraélites. D'où vous concluez : *que ces miracles n'ont été que des ſuites des loix générales, que Dieu s'eſt faites pour communiquer ſa puiſſance aux Anges : que Dieu néanmoins a fait ces merveilles, mais par des volontés générales, & non par des volontés particulieres; parce que s'il les avoit exécutées par des volontés particulieres, les Anges ne les auroient point faits par la puiſſance que Dieu leur auroit donnée.*

NII. CL. V°. VIII. *Rep. p.* 28. *Rep. ibid. Eclair. p.* 424. *Eclair. p.* 331.

Or cela ne peut rien prouver de quelques-uns des miracles qui ont été faits par la puiſſance des Anges, qu'il ne le prouve de tous; puiſque vous prétendez, qu'il y auroit contradiction, que Dieu eût fait, par des volontés particulieres, ceux que les Anges auroient faits par la puiſſance que Dieu leur auroit donnée.

Il n'eſt donc pas vrai, Mon Pere, que j'aie mal pris vos ſentiments; pour avoir cru que vous prétendiez généralément, que les miracles qui s'étoient faits par la puiſſance ou le miniſtere des Anges (qui ſont les ſeuls dont je parle dans ma Diſſertation) ne s'étoient point faits par des volontés particulieres de Dieu, & que ſi je n'y ai pas mis d'exception, c'eſt que vous n'y en avez pas mis vous-même, & que vous n'y en avez pas dû mettre ſelon vos principes.

Je vous ſupplie néanmoins de conſidérer, que, quoique j'aie ſuppoſé que vous aviez enſeigné généralement, que les miracles qui ſe ſont faits pendant l'Ancien Teſtament par le miniſtere des Anges, ne ſe ſont point faits par des volontés particulieres de Dieu, je n'ai jamais inſiſté ſur cette généralité; c'eſt-à-dire, qu'il ne ſe trouvera point qu'aucune de mes preuves ne ſoit bonne qu'en la ſuppoſant, & qu'elle ne ſeroit pas bonne contre celui qui ſoutiendroit ſeulement, qu'*ordinairement* Dieu n'a point fait ces miracles par ces ſortes de volontés. Et ainſi c'eſt en vain que vous avez recours maintenant à cette limitation, puiſqu'elle ne vous peut de rien ſervir, pour réſoudre aucune des difficultés que j'ai propoſées contre la doctrine de votre Eclairciſſement.

Je pourrois, Mon Pere, en demeurer là, puiſque je ne ſaurois croire, que vous ne jugiez vous-même que je ſuis par-là entiérement juſtifié du reproche que vous m'avez fait, *d'avoir caché ſoigneuſement à mes Lecteurs votre exception*, SI L'ORDRE NE LE DEMANDE OU NE LE

VII. Cl. N°. VIII. PERMET, *parce qu'elle auroit dissipé la fausse & l'horrible idée que je voulois donner de vos sentiments.* Mais pour vous persuader encore davantage que j'ai été bien éloigné d'avoir ce dessein, c'est que je vous assure, Mon Pere, que si vous aviez autant fait valoir cette *exception* dans votre Eclaircissement, que vous la faites valoir dans votre Réponse, loin de craindre d'en parler dans ma Dissertation, j'aurois été tenté d'en parler beaucoup, tant j'y trouve d'avantage pour vous combattre par vous-même.

C'est ce que j'ai dessein de vous faire voir dans la suite de cette Lettre : & je le fais d'autant plus volontiers, que cela me donnera sujet d'examiner le fond de la doctrine de votre Systême ; ce qui pourra être plus agréable qu'un simple éclaircissement de faits.

Il semble, Mon Pere, que vous ayiez eu dessein, dans votre Réponse, de vous réconcilier avec les volontés particulieres, en faisant voir que vous n'êtes pas si éloigné d'en admettre en Dieu, qu'on auroit pu se l'imaginer en lisant vos autres ouvrages. Car il est certain que vos autres livres sont pleins de ces propositions générales ; *que la cause universelle ne doit point agir par des volontés particulieres : que c'est faire agir Dieu en homme, que de le faire agir en cette maniere ; & que sa sagesse le rend impuissant, en ne lui permettant pas d'agir par des volontés particulieres*, lors même qu'en agissant par ces sortes de volontés, il accompliroit le plus grand de ses desseins, qu'il ne sauroit accomplir en agissant d'une autre maniere.

Il est vrai qu'en prenant tant de peine, de nous faire regarder comme indigne de la cause universelle, d'agir par des volontés particulieres, vous ajoutez quelquefois cette exception, *si ce n'est que l'ordre le demande.* Mais souvent aussi vous l'omettez, comme si c'étoit une chose à laquelle il ne fût pas fort nécessaire d'appliquer notre attention, pour bien comprendre le grand principe, ou le fondement de votre Traité. C'est ce que vous faites dans le Chapitre IV de votre Réponse au livre des Idées, où vous devez avoir eu une application particuliere à bien faire entendre la Doctrine de votre Traité ; puisque c'est un Chapitre hors d'œuvre, fait exprès pour cela, quoiqu'il ne s'en agît point dans le livre que vous réfutiez.

Or voilà d'abord ce que vous dites être votre grand principe, & le fondement de votre Traité. *En un mot*, dites-vous, page 48, *Dieu doit agir par des loix ou des volontés générales, dont l'efficace soit déterminée par l'action des causes naturelles ou occasionnelles. Voilà le grand principe, ou comme le fondement du Traité.* Vous n'y ajoutez point votre exception : ainsi, dans la premiere proposition que vous faites

de votre doctrine, vous laissez votre Lecteur dans cette pensée : *Que votre grand principe est, que Dieu ne doit point agir par des volontés particulieres.* Vous n'en exceptez que les miracles, en la page 53. VII. Cl. N°. VIII.

Je prétends prouver, dites-vous, *que Dieu ne fait rien dans le monde, que par des loix générales. J'excepte les miracles.* Ce n'est qu'en la page 60, que vous mettez votre exception de *l'ordre;* mais en des termes que je vous supplie de bien remarquer : *Dieu n'agit que par des loix générales, dont l'efficace est déterminée par des causes occasionnelles, si* LA NÉCESSITÉ *de l'ordre, qui, à l'égard de Dieu même, est une loi* INVIOLABLE, *ne* L'OBLIGE *à en user autrement.*

Remarquez, Mon Pere, ces mots, *nécessité, loi inviolable, oblige;* & reconnoissez, que, selon cela, vous n'admettiez alors en Dieu de volontés particulieres, que lorsqu'il se trouvoit *obligé* d'agir par ces sortes de volontés; parce que la *nécessité* de l'ordre, qui est pour lui une *loi inviolable*, *l'obligeoit* de ne pas agir par des volontés générales, dont l'efficace fût déterminée par des causes occasionnelles. Vous dites de même, dans l'entrée de votre Eclaircissement, *que Dieu n'agit point par des volontés particulieres, que la nécessité de l'ordre ne le demande.* Il n'y a qu'un seul endroit, que je sache, qui est l'article 25 de votre VIII Méditation, où vous ayiez joint le mot de *permettre* à celui de *demander;* mais sans nous y faire faire aucune attention particuliere. Et c'est depuis cette Méditation, que, dans la Réponse au livre des Idées, & dans votre dernier Eclaircissement, vous avez soutenu en termes exprès : *Que Dieu n'agit point par des volontés particulieres, que la nécessité de l'ordre ne le demande.*

Mais vous n'êtes plus si rigoureux dans votre Réponse; & vous y donnez bien plus de liberté à Dieu d'agir par des volontés particulieres, sur-tout dans les endroits où vous m'accusez d'avoir caché votre exception : car vous avez grand soin de l'exprimer par ces deux mots, *si l'ordre ne le demande ou ne le* PERMET. Ce que vous faites entendre être deux choses fort différentes, lorsque vous dites, en la page 13 : *Dieu agit toujours par des volontés particulieres, lorsque l'ordre le veut,* & SOUVENT *lorsque* L'ORDRE LE PERMET. Et c'est ce que vous expliquez plus au long en la page 17 : *Dieu n'agit point par des volontés particulieres, que l'ordre ne le demande ou ne le* PERMETTE; *c'est-à-dire, qu'il n'y ait pour cela quelque raison que Dieu doive préférer à celle-ci, que sa conduite porte le caractere de son immutabilité, qui demande que sa maniere d'agir soit toujours la même; en un mot, qu'il ne soit plus sage que Dieu agisse par des volontés particulieres qu'en conséquence des loix générales.*

VII Cl. N°. VIII. Si vous aviez dit cela dans votre Eclairciſſement, bien loin de le diſſimuler dans la Diſſertation, j'en aurois tiré de grands avantages.

Je vous aurois dit, que vous ruinez par-là ce que vous avez dit tant de fois, & que vous répétez encore à la fin de votre Eclairciſſement; *que la cauſe générale ne doit point agir par des volontés particulieres, ſi l'ordre immuable & néceſſaire ne l'y oblige.* Car cela n'eſt pas vrai, *ſi Dieu agit ſouvent* par des volontés particulieres, lorſque l'ordre le lui permet, quoiqu'il ne l'y oblige pas.

Je vous aurois dit, que vous vous ôtez par-là tout moyen de prouver, que tous les événements heureux ou malheureux, qui arrivent aux hommes, ne leur arrivent point par des volontés particulieres de Dieu, comme tous les Peres ont cru que l'Ecriture Sainte nous le fait entendre; mais que ce ne ſont ordinairement que des ſuites néceſſaires des loix générales de la nature, comme vous vous l'êtes imaginé dans votre nouveau Syſtême. Car comment prouverez-vous que Dieu n'a point eu de raiſon, de diſtribuer aux hommes tout ce qui leur arrive de proſpérité ou d'adverſité, par des volontés particulieres, qu'il ait dû ou pu préférer à votre raiſon métaphyſique, que ſa conduite doit porter le caractere de ſon immutabilité, en la maniere que vous l'entendez? Comment prouverez-vous encore, que l'idée de l'ordre que S. Auguſtin a eue, ne ſoit pas auſſi bonne que celle que vous en avez? Or, ſelon l'idée de l'ordre que ce Saint a eue, l'ordre a permis à Dieu de gouverner le monde par des volontés particulieres: &, ſelon vous, il n'y a point d'inconvénient que Dieu agiſſe par des volontés particulieres, quand l'ordre le lui permet. Comment donc vous y prendrez-vous pour prouver démonſtrativement, comme vous l'avez entrepris, qu'il eſt indigne de Dieu de gouverner le monde par des volontés particulieres?

Traité 1. Diſc. art. 18. Je vous aurois dit, qu'avouant comme vous faites, *que S. Paul parle de la ſanctification & de la prédeſtination des Saints, comme ſi Dieu agiſſoit ſans ceſſe en eux par des volontés particulieres*, c'eſt en vain que vous prétendez, que tous ces paſſages de S. Paul ſont *des anthropologies*, & qu'on *en doit corriger le ſens littéral par l'idée qu'on a de Dieu.* Car comment nous ferez-vous voir, dans l'idée de Dieu, *que l'ordre ne lui permet pas* d'agir comme S. Paul le fait agir; c'eſt-à-dire, d'agir ſans ceſſe par des volontés particulieres pour ſanctifier ſes élus? Vous avouez qu'on ne voit dans l'idée de Dieu que les vérités néceſſaires & immuables. Or ce n'eſt pas une vérité immuable & néceſſaire, que Dieu ne doit point agir par des volontés particulieres, puiſque vous reconnoiſſez qu'il agit ſouvent de cette ſorte, quand l'ordre le demande ou

le permet. Et on ne croit pas que vous osiez prétendre, qu'en ne con- VII. Cl.
sultant que l'idée de Dieu on puisse savoir, si, dans la conduite que Nº. VIII.
Dieu tient envers ses élus, l'ordre lui permet ou ne lui permet pas d'agir sans cesse en eux par des volontés particulieres. Souffrez donc, Mon Pere, que je vous représente, par un vrai amour pour votre salut, que c'est une étrange témérité, d'avoir osé dire, que nous ne devons pas croire, ce que nous pourroit faire croire le sens naturel & littéral de tous les passages de S. Paul, *où il parle de la sanctification & de la prédestination des Saints, comme si Dieu agissoit sans cesse en eux par des volontés particulieres;* mais *corriger le sens naturel & littéral de tous ces passages, par l'idée que l'on a de Dieu.*

Je vous aurois dit, qu'en expliquant votre *exception* comme vous 3. *Eclair.*
faites dans votre Réponse, vous renversez ce que vous dites dans votre *n.* 21.
Traité, & dans votre troisieme Eclaircissement: *Que l'Ecriture Sainte* 1. *Disc. n.*
nous apprenant, d'un côté, que Dieu veut que tous les hommes soient sau- 28. *Eclair.*
vés, & qu'ils viennent à la connoissance de la vérité; & de l'autre, qu'il 3. *n.* 25.
fait tout ce qu'il veut: & étant néanmoins certain que la foi n'est pas donnée à tout le monde, & que le nombre de ceux qui périssent est beaucoup plus grand que celui des prédestinés, le seul moyen d'accorder cela avec sa puissance, est, de dire, que c'est que sa sagesse le rend impuissant, en l'obligeant d'agir par les voies les plus simples; c'est-à-dire, de ne point agir par des volontés particulieres. Car, selon votre nouvelle Réponse, on ne peut dire, que la sagesse de Dieu l'ait empêché d'agir par des volontés particulieres, lorsqu'il y a *eu quelque raison, que Dieu ait dû préférer à cette considération* métaphysique, *que sa conduite doit porter le caractere de son immutabilité.* Or supposant, comme vous faites, *que le plus grand dessein de Dieu est, d'élever en son honneur un* 3. *Eclair.*
temple dont Jesus Christ soit la pierre fondamentale; supposant encore, *n.* 21.
comme vous faites aussi, *que le dessein de Dieu est, que ce temple soit le plus ample qui se puisse,* & que c'est ce qui fait, *qu'il veut que tous les hommes entrent dans ce temple spirituel; car il en seroit plus ample:* quand est-ce qu'il y aura *une raison que Dieu doive ou puisse préférer à celle-ci, que sa conduite porte le caractere de son immutabilité,* si ce n'en est pas une, d'exécuter pleinement & parfaitement le plus grand de ses desseins, & pour lequel seul, selon vous, il a créé l'Univers, qui est, d'élever à sa gloire un temple qui soit le plus grand qui se puisse: ce qui ne sera pas si tous les hommes n'en sont les pierres vivantes, comme vous supposez que c'est aussi sa volonté?

Je vous aurois dit, qu'on peut prouver la même chose par l'autre partie de votre explication: *Que Dieu peut agir par des volontés parti-*

VII. Cl. N°. VIII. *culieres, quand l'ordre le demande ou le permet; & que l'ordre le demande ou le permet, lorsqu'il est plus sage que Dieu agisse par des volontés particulieres, qu'en conséquence des loix générales.* Car qui peut douter, que, de deux manieres d'agir, il ne soit plus sage de choisir celle qui donne moyen à celui qui agit, d'exécuter pleinement & parfaitement le dessein qu'il a? Vous ne pouvez en disconvenir, ayant dit tant de fois, que *c'est le propre d'un Agent sage, de proportionner les moyens à la fin.* Or vous enseignez, d'une part, *que le dessein de Dieu est, que tous les hommes entrent dans le temple spirituel qui s'éleve pour sa gloire, parce qu'il en seroit plus ample:* & vous reconnoissez, de l'autre, *que Dieu, agissant par des volontés particulieres, tous les hommes y entreroient; au lieu qu'agissant seulement en conséquence des loix générales, il n'y en entrera que la centieme partie.* Il faut donc, cela supposé, qu'il soit plus sage, que Dieu agisse par des volontés particulieres, pour sauver ceux qu'il veut sauver, qu'en conséquence des loix générales. Donc l'ordre demande ou permet, que Dieu agisse plutôt, pour sauver ceux qu'il veut sauver, par des volontés particulieres, qu'en conséquence des loix générales. Or la sagesse de Dieu n'a garde de lui défendre ce que l'ordre demande ou permet; puisque, selon vous, l'ordre est à Dieu la plus inviolable de toutes les loix. Rien n'est donc plus mal fondé que ce que vous dites dans votre Traité: *Que Dieu, en faisant tout ce qu'il veut, & voulant sauver tous les hommes,* ce qui fait que tous ne sont pas sauvés, est, que sa sagesse l'a rendu impuissant, en l'obligeant de ne pas agir par des volontés particulieres.

C'est par où je finis, pour n'être pas trop long. Je réserve à la Lettre suivante à vous parler de quelques autres exceptions, que vous rapportez encore dans votre Réponse. Je suis, &c.

TROISIEME LETTRE.

J'Ai tâché, Mon Révérend Pere, de vous faire voir, par la Lettre précédente, que vous n'avez pas rendu votre cause meilleure, pour avoir plus étendu, dans votre Réponse, que vous n'aviez fait dans votre Eclaircissement, les *exceptions* de votre grand principe, que la cause universelle ne doit point agir par des volontés particulieres.

C'est sur quoi j'ai résolu de vous entretenir encore dans celle-ci, en différant pour un peu de temps, de vous satisfaire sur vos autres plaintes.

Vous

Vous aviez fait un grand fort dans votre Eclairciſſement, ſur ce que la Loi avoit été donnée par le miniſtere des Anges; & vous l'aviez dit généralement & ſans aucune modification. Mais, dans votre Réponſe, vous y en mettez une très-conſidérable, en ces termes. VII. CL. VIII.

Par la Loi, je n'entends pas les Tables de la Loi; parce qu'elles n'ont point été écrites par le miniſtere des Anges, mais par le doigt de Dieu, DIGITO DEI. *Cette expreſſion de l'Ecriture me porte à croire, que Dieu les a écrites lui-même,* PAR UNE VOLONTÉ PARTICULIERE, *& ſans l'entremiſe des Anges. J'entends par la Loi, les cérémonies, les ſacrifices, les loix du peuple Juif, en un mot tout ce qui a été abrogé par la Nouvelle Alliance.*

Vous diſtinguez par-là deux ſortes de loix données à Moyſe. La loi morale, qui n'a point été abrogée par la Nouvelle Alliance, & la loi cérémoniale, qui a été abrogée. Et vous prétendez que la loi morale a été donnée par une volonté particuliere de Dieu, mais ſans l'entremiſe des Anges; & que la cérémoniale, au contraire, a été donnée par le miniſtere des Anges, mais non par une volonté particuliere de Dieu. D'où il paroît que vous regardez comme incompatible, que Dieu ait fait par une volonté particuliere ce qu'il auroit fait par le miniſtere des Anges. Et en effet, c'eſt ce que vous êtes obligé de dire, pour donner quelque fondement à votre ſyſtême, & ce que vous avez dû ſuppoſer dans votre dernier Eclairciſſement. On aura donc renverſé ce fondement, & on vous aura montré, que les choſes que vous nous repréſentez comme incompatibles, qu'un même miracle ſe ſoit fait & par une volonté particuliere de Dieu & par le miniſtere des Anges, ſe peuvent fort bien allier enſemble, ſi on peut vous faire voir, que c'eſt principalement de la loi morale, que vous avouez avoir été donnée par une volonté particuliere de Dieu, que l'Ecriture dit, qu'*elle a été donnée par le miniſtere des Anges.* Or rien n'eſt plus facile. Car c'eſt ce que prouvent manifeſtement tous les paſſages du Nouveau Teſtament que vous alléguez pour montrer que la Loi a été donnée par les Anges.

Le premier eſt celui de S. Etienne, Act. 53 : mais il le faut reprendre de plus haut pour le bien entendre. *Têtes dures & inflexibles, hommes incirconcis d'oreilles & de cœur, vous réſiſtez toujours au S. Eſprit, & vous êtes tels que vos Peres. Qui eſt le Prophete que vos Peres n'aient point perſécuté? Ils ont tué tous ceux qui leur prédiſoient l'avénement du Juſte, que vous venez de trahir, & dont vous avez été les meurtriers; vous qui avez reçu la Loi par le miniſtere des Anges, & qui ne l'avez point gardée.* Il eſt clair par cette ſuite, que la

VII. Cl. N°. VIII. Loi, qu'il dit aux Juifs qu'ils ont reçue par le ministere des Anges; est celle qu'il leur reproche d'avoir violée par les crimes dont il venoit de les accuser; la résistance continuelle au S. Esprit, la persécution & le meurtre des Prophetes, la trahison & le meurtre de Jesus Christ Or tout cela regardoit la loi morale. En effet, pour ce qui est de la loi cérémoniale, on n'auroit pas eu sujet de leur reprocher qu'ils ne la gardoient pas, puisqu'ils en étoient en ce temps-là si religieux observateurs, que cela alloit jusqu'à la superstition. C'étoit donc principalement de la loi morale, qui défend les meurtres & la persécution des gens de bien, que S. Etienne dit, qu'*elle leur avoit été donnée par le ministere des Anges, & qu'ils ne la gardoient pas.*

La seconde page est de S. Paul, Hébreux II. *Si la Loi qui a été annoncée par les Anges demeure ferme, & si tous les violements de ses préceptes, & toutes les désobéissances ont reçu la juste punition qui leur étoit due, comment pourrons-nous l'éviter, &c.* Or ces transgressions de la Loi, pour lesquelles les Juifs ont été si sévérement punis, sont principalement l'adoration des Dieux étrangers, qui étoit souvent accompagnée de beaucoup d'autres crimes contre le Décalogue, comme on le peut voir par les Prophetes. Donc c'est de la loi morale principalement, que S Paul dit, aussi-bien que S. Etienne, qu'elle a été donnée par les Anges. Et c'est aussi de cette même loi, donnée par les Anges, que S. Paul dit, dans le Chapitre X: *Que celui qui avoit violé la Loi de Moyse étoit condamné à mort sans miséricorde, sur la déposition de deux ou trois témoins.* Car il n'y avoit guere que les transgressions du Décalogue & de quelques autres préceptes moraux, qui fussent punis de mort pendant l'Ancienne Loi.

Le troisieme passage est du même S. Paul aux Galates III. 19. *Quid igitur Lex? Propter transgressiones posita est, ordinata per Angelos in manu Mediatoris.* Je ne le traduis point, pour n'être point obligé de déterminer dans le françois ce qui peut être ambigu dans le latin Mais il est certain, que, soit qu'on entende par ces paroles, *propter transgressiones: pour arrêter le péché*, ou *pour faire reconnoitre les crimes que l'on commettroit en la violant*, qui est le sens de S. Augustin, cela ne se peut rapporter qu'à la loi morale, & non aux cérémonies légales. Il est certain aussi que la loi dont il est parlé dans le ℣ 19, est la même dont S. Paul dit dans le 21: *Que si la Loi qui a été donnée avoit pu donner la vie, on pourroit dire avec vérité, que la justice viendroit de la Loi.* Or vous n'ignorez pas, Mon Pere, que S. Augustin a constamment enseigné, ce qu'il a fort bien prouvé par l'Apôtre, que c'est de la loi morale que cela se doit entendre, & non

des seules cérémonies judaïques : ce qui fait aussi que S. Paul appelle *la loi gravée sur la pierre*, *un ministere de mort* ; parce que, sans la grace, que Moyse ne donnoit point, elle ne pouvoit donner la vie. C'est donc la même *loi gravée sur la pierre*, qui, *n'ayant pu donner la vie*, a été *un ministere de mort*, qui a été *donnée par les Anges*, selon S. Paul.

VII. Cl. NI. VIII. 2. Cor. 3. 7.

Ce sont donc deux vérités, qui s'allient parfaitement bien, quoique vous tâchiez de nous les faire passer pour incompatibles ; que la loi morale, le Décalogue gravé sur la pierre, a été donné aux Juifs par une volonté particuliere de Dieu : ce que vous avouez ; & que Dieu la leur a donnée par le ministere des Anges : ce que vous niez ; n'ayant pas pris garde que c'est une vérité clairement établie par l'Ecriture.

Que si vous êtes si mal fondé, de nier que la loi morale ait été donnée par l'entremise des Anges, vous ne l'êtes pas mieux de nier que la loi cérémoniale ait été donnée, aussi-bien que la loi morale, par des volontés particulieres de Dieu. Et permettez-moi de vous dire, que les raisons que vous donnez de l'un & de l'autre, ne me paroissent avoir aucune solidité.

Votre premiere raison est : " Qu'on ne doit pas croire que les Tables de la Loi aient été écrites par le ministere des Anges, parce que l'Ecriture dit, qu'elles ont été écrites par le doigt de Dieu, *digito Dei* ".

Rép. Vous avez raison de conclure de-là, que les Tables de la Loi ont *été écrites par une volonté particuliere de Dieu* : car si elles avoient été écrites par un Ange, sans un ordre de Dieu tout particulier, l'Ecriture ne diroit point qu'elles étoient écrites *digito Dei*. Mais rien n'est plus mal fondé que la conséquence que vous en tirez, qu'elles *ont été écrites sans l'entremise des Anges* : car s'il est dit dans l'Exode, qu'un Ange s'étoit apparu à Moyse dans le buisson, & que cependant il est dit ensuite, de celui qui lui étoit apparu, & qui lui parloit, que c'étoit *celui qui est*, comme il se nomme lui-même : *Ego sum, qui sum*, parce que cet Ange représentoit Dieu, & que c'étoit Dieu qui parloit par cet Ange pourquoi vous, imaginerez-vous qu'il n'en est pas de même de l'Ecriture que de la parole, comme si Dieu avoit plutôt un doigt pour écrire, qu'une bouche pour parler, & que l'un & l'autre, *écriture* & *parole*, ne pût pas être également attribué à Dieu, quand un Ange a fait l'un & l'autre, en représentant la personne de Dieu, & ne faisant rien que par son ordre.

Votre seconde raison, est : *Que Dieu ne devoit pas établir par des volontés particulieres ce qui devoit être abrogé : car j'ai toujours remar-*

VII Cl. N°. VIII. *qué*, dites-vous, *que Dieu est immuable dans ses propres loix.* C'est ce que vous répétez encore dans la page 210. *Il n'a pas établi par des volontés particulieres tout ce qui devoit être aboli un jour ; parce que tout ce que Dieu fait par des volontés particulieres doit être irrévocable. Ou au moins, s'il doit être abrogé, ce ne peut être que par celui qui l'a établi.*

Rép C'est une nouvelle maxime, qui n'a de fondement ni dans l'Ecriture ni dans les Peres, & contre laquelle on peut faire bien des instances.

1°. Les Tables de la Loi ne devoient donc rien contenir qui dût être un jour aboli. Ce qui n'est pas vrai; car elles contenoient le commandement de ne point travailler le septieme jour; ce qui a été aboli dans la Loi Nouvelle.

2°. Il faudroit donc dire, que les Sacrements de la Loi de Grace, & tout son ministere extérieur, n'a point été établi de Dieu par des volontés particulieres, puisque cela ne doit pas toujours durer.

3°. Si vous pensez vous sauver par cette restriction; *ou du moins s'il doit être abrogé, ce doit être par celui qui l'a établi*, vous rendez votre maxime inutile. Car qui vous a dit, que les sacrifices de l'Ancienne Loi, & le reste des Observances légales, n'ont pas été abolis par celui qui l'avoit établi, & qui avoit assez fait entendre par ses Prophetes que cela ne dureroit pas toujours? Or si c'est Dieu qui les a lui-même abolis, vous ne sauriez plus prouver par cette raison, que ce n'ait pas été lui qui les avoit établis par des volontés particulieres.

4°. Si c'étoit une pensée solide, *qu'il ne faut pas croire que Dieu eût établi par des volontés particulieres ce qui devoit être abrogé*, d'où vient que S. Augustin ne s'en est pas servi, pour répondre à ce que les Payens objectoient; *que le Dieu que nous adorons étant le même que celui que l'on adoroit sous l'Ancien Testament, il n'avoit point dû rejetter les sacrifices de ce temps-là, & vouloir présentement qu'on lui en offre de nouveaux*? Il savoit très-bien que Dieu avoit établi ces sacrifices anciens par le ministere des Anges. Il auroit donc dû répondre, s'il avoit été dans vos sentiments : que Dieu n'ayant pas établi ces sacrifices par des volontés particulieres, mais seulement en s'accommodant aux desirs des Anges, il n'étoit pas étrange qu'il les eût abolis dans la Loi Nouvelle. Mais c'est ce qu'il n'avoit garde de dire. Il étoit trop éclairé pour ne savoir pas, que Dieu n'en agit pas moins par des volontés particulieres, pour se servir du ministere des Anges.

Lettre 5. al. 138.

Votre troisieme raison est prise, de ce que l'Ecriture dit au désavantage de la Vieille Loi, en la comparant avec la Nouvelle, & de ce qu'elle

la représente comme incapable de nous rendre agréables à Dieu : d'où vous concluez, *qu'elle étoit indigne de Dieu, & digne seulement d'un Ange, qui ne pouvoit agir dans les cœurs, pour y répandre la grace intérieure, ni même la mériter pour les pécheurs.* VII. Cl. N°. VIII.

Rép. Sans m'arrêter à cette façon de parler, dont les Manichéens se seroient fort prévalus, *que la Vieille Loi étoit indigne de Dieu*, je ne craindrai point de vous dire, que vous vous trompez, si vous croyez que ce qui est dit de l'inutilité de la Loi, & de son impuissance à justifier les hommes, n'ait regardé que la loi cérémoniale. On ne peut douter qu'il n'ait regardé aussi la loi morale. Vous le venez de voir en ce que je vous ai fait remarquer; que la *Loi écrite sur la pierre*, qui est le Décalogue, est appellé par l'Apôtre *un ministere de mort ;* & que c'est de la loi morale (comme S. Augustin le prouve par un livre entier) que le même Apôtre dit, *que la lettre tue & que l'esprit donne la vie.* C'est une vérité qu'un endroit de S. Paul, que vous rapportez en la page 209, vous devoit faire reconnoître. Vous n'auriez eu qu'à faire attention à ce qu'il dit avant les paroles que vous en citez. *Que dirons-nous donc? La Loi est-elle un péché? Dieu nous garde d'une telle pensée! Mais je n'ai connu le péché que par la Loi..... Car, sans la Loi, le péché étoit comme mort, & pour moi je vivois autrefois sans Loi : mais le commandement de la Loi étant survenu, le péché est ressuscité, & moi je suis mort : & il s'est trouvé que le commandement, qui devoit servir à me donner la vie, a servi à me donner la mort.* Et c'est ce que le même S. Paul renferme en un seul mot, quand il dit : *Virtus verò peccati Lex. La Loi est la force du péché.* Si donc tout ce que dit S. Paul des mauvais effets de la loi morale, à l'égard des Juifs purement Juifs, ne fait pas que vous n'avouiez que Dieu l'a donnée par une volonté particuliere, pourquoi ne sera-ce pas la même chose de la loi cérémoniale, & quel droit avez-vous de prétendre, que Moyse & les Ecrivains Canoniques du Nouveau Testament, ayant attribué la Loi sans distinction tant à Dieu qu'aux Anges, nous devons croire néanmoins, que l'une a été donnée par une volonté particuliere de Dieu, sans le ministere des Anges, & l'autre par le ministere des Anges, sans volonté particuliere de Dieu. 1. Cor. 15. 56.

Mais je ne sais, Mon Pere, ce que vous répondriez à celui qui vous feroit cet argument. Si c'étoit une preuve, comme vous le prétendez, que la grace n'est pas donnée par des volontés particulieres de Dieu, de ce que, souvent, n'étant pas proportionnée aux dispositions des pécheurs, elle ne les convertit pas, ce devroit aussi être

VII. Cl. N°. VIII. une preuve qui nous obligeroit de croire, que la loi morale n'a pas été donnée aux Juifs par une volonté particuliere de Dieu, de ce qu'il ne pouvoit ignorer, que, n'étant pas proportionnée à la disposition du commun des Juifs, ils en deviendroient plus coupables; parce qu'ils ajouteroient la prévarication au simple péché, comme le remarque l'Apôtre, & S. Augustin après lui en une infinité de lieux.

Or vous reconnoissez que cette raison ne vaut rien à l'egard de la loi morale; puisque vous demeurez d'accord, que ce qu'en dit l'Ecriture ne nous permet pas de douter, qu'elle n'ait été donnée par une volonté particuliere de Dieu.

Reconnoissez donc aussi, qu'elle ne vaut pas mieux à l'égard de la Grace, & qu'ainsi ces prétendues démonstrations, ou à *posteriori*, ou *per reductionem ad absurdum*, par lesquelles vous avez cru avoir bien prouvé pas la Grace n'est pas donnée par des volontés particulieres de Dieu, ne sont que des vues humaines, qui ne sont point conduites par les lumieres de la foi, & que le plus sûr est de s'en tenir à S Paul, qui ne pouvoit pas vous contredire plus ouvertement, qu'en nous disant, d'une part, que nous ne devons point chercher d'autre raison de ce que Dieu, par un décret ferme & arrêté, choisit l'un plutôt que l'autre, que ce qu'il dit à Moyse: *Je ferai miséricorde à qui il me plaira de faire miséricorde, & j'aurai pitié de qui il me plaira d'avoir pitié*; & en voulant, de l'autre, que nous prenions pour fondement de l'humilité chrétienne, cette divine parole, que *c'est Dieu qui opere* dans le cœur de ceux à qui il veut faire miséricorde, *& le vouloir & le faire, selon son bon plaisir.* DEUS EST *enim qui operatur in vobis & velle & perficere* PRO BONA VOLUNTATE.

Votre quatrieme raison est, *que Dieu ne fait rien inutilement. Or il a su*, dites-vous, *que S. Michel étoit assez éclairé par son union avec la loi primitive & générale, pour prescrire aux hommes certaines loix particulieres*; c'est-à-dire, des loix cérémoniales. *Donc il n'a pas dû le déterminer par des volontés particulieres à faire ces loix, mais seulement les autres, qu'il prévoyoit que S. Michel ne prescriroit pas, & qu'il étoit néanmoins à propos qu'il prescrivît*; c'est-à-dire, le Décalogue, que vous prétendez que Dieu a écrit sur la pierre, par une volonté particuliere, sans l'entremise des Anges.

RÉP. Il faut, Mon Pere, que cette raison vous soit échappée sans y avoir fait assez d'attention, puisqu'il est clair, ce me semble, qu'elle prouve tout le contraire. Je veux dire, Mon Pere, que, si des deux sortes de loix, la morale & la cérémoniale, Dieu

avoit dû laiſſer à S. Michel à preſcrire celle pour *laquelle il étoit* VII. Cl.
aſſez éclairé, & ſe réſerver à donner par lui-même celle qui deman- N°. VIII.
doit une plus grande lumiere, & une connoiſſance plus étendue, vous trouverez, quand vous y aurez bien penſé, que Dieu auroit dû laiſſer à S. Michel à preſcrire la loi morale, & ſur-tout le Décalogue, & qu'il auroit dû ſe réſerver à régler lui-même toutes les cérémonies de la Religion Judaïque: car il eſt indubitable qu'il a fallu infiniment plus de lumiere pour ce dernier que pour le premier. Le Décalogue, hors l'article du Sabbat, qui a quelque choſe de poſitif, ne contient que les devoirs les plus communs de la loi naturelle envers Dieu & envers le prochain, qui ſeroient connus généralement de tous les hommes, ſans les ténebres que le péché y a répandues: ce qui n'a pu néanmoins empêcher, que, hors le culte des fauſſes Divinités, que le Démon avoit ſubſtitué à l'adoration du ſeul vrai Dieu, tous les Légiſlateurs des nations policées n'aient preſque ordonné les mêmes choſes. Mais laiſſant là ce que ſavent ou ignorent les hommes depuis la corruption de la nature, il eſt certain qu'on ne ſauroit feindre, que ces devoirs de la loi naturelle n'aient été parfaitement connus de tous les Anges bienheureux. Et ainſi voici ce que vous avez dû conclure, en raiſonnant comme vous faites en cet endroit. Dieu ne fait rien inutilement. Or Dieu a vu que S. Michel étoit aſſez éclairé pour preſcrire aux hommes les commandements du Décalogue. Il a donc dû le laiſſer faire, pour agir par les voies les plus ſimples; & ce ſeroit ſans raiſon que l'on s'imagineroit, qu'il a donné ces commandements par une volonté particuliere, la cauſe univerſelle ne devant point, ſans néceſſité, agir par ces ſortes de volontés.

Il n'en eſt pas de même de la loi cérémoniale. Elle a toute dépendu des volontés libres de Dieu, qui, ſelon vous, ne ſe voient point dans le Verbe. Dieu a voulu qu'on lui immolât de certains animaux, & non d'autres; qu'on les immolât en de certains temps, d'une certaine maniere, & avec certaines cérémonies; que ces ſacrifices ne s'offriſſent qu'en un ſeul lieu, que Dieu choiſiroit, & qu'une ſeule famille eût droit de les offrir: tout cela ne s'eſt pas fait ſans raiſon. Mais les raiſons que Dieu a eues de faire ces ordonnances, n'étant point des vérités immuables & néceſſaires, n'ont pu, ſelon vous, être connues par les Anges, quelque éclairés qu'ils ſoient par l'union qu'ils ont avec le Verbe. Car vous ſoutenez, dans une addition à votre Traité, qu'on ne peut voir dans le Verbe que ce qu'il enferme en tant que Verbe, & que ce qu'il enferme en tant que Verbe, ſont ſeulement *les choſes poſſibles & leurs rapports*, &

VII. Cl. *les vérités immuables, nécessaires & éternelles.* Et c'est de-là que vous
N°. VIII. concluez, par une pensée très-injurieuse à Jesus Christ, *que son ame sainte ne connoît l'existence, les modifications, & les rapports des créatures, que par une espece de révélation, que son Pere ne lui fait pas toujours, mais seulement quand elle le desire.* Vous devez donc reconnoître, selon vos propres maximes, que les lumieres de S. Michel l'ont rendu plus propre à prescrire aux Juifs l'observation du Décalogue, qu'à leur ordonner tout ce qui leur a été prescrit pour l'ordre des sacrifices.

Enfin, quand il seroit vrai, ce qui ne peut être selon vos principes, que S. Michel ait été assez éclairé pour prescrire aux Juifs toutes les cérémonies de leur Loi, & toutes les ordonnances de leur police, il ne s'ensuit pas que vous eussiez droit d'en conclure, que Dieu ne faisant rien d'inutile, il a dû les laisser prescrire à cet Ange, & ne les pas prescrire de lui-même. Car ce qui est de plus avantageux à une loi, est, de pouvoir porter ceux pour qui on la fait, à s'y soumettre & à l'observer, par le poids de l'autorité de celui qui la leur a imposée. Or qui peut douter que l'autorité de Dieu ne fût infiniment plus grande, & plus capable de se faire respecter par des hommes aussi indociles qu'étoient les Juifs, comme Moyse le leur reproche souvent, que celle d'un Ange, quelque éclairé qu'il pût être? Il a donc été très-utile, que les Juifs fussent persuadés, comme ils l'ont toujours été, que c'est Dieu lui-même qui leur a prescrit toutes les loix, & de leur Religion & de leur Police, & que, s'il s'est servi, pour les donner à Moyse, du ministere des Anges, ce n'a été qu'en les rendant les interpretes de ses volontés; ne faisant & ne disant rien que ce que Dieu leur faisoit faire & leur faisoit dire.

J'ai maintenant à parler de certaines exceptions que vous mettez à l'égard des Anges. Rien n'étoit plus général & plus décisif, pour exclure les volontés particulieres de Dieu des miracles qui s'étoient faits par leur ministere pendant l'Ancienne Loi, que ce que vous en dites dans votre Eclaircissement page 331, comme je l'ai fait voir dans la Lettre précédente.

Il faut aussi remarquer ce que vous y dites en la page 325 : *Les*
Hebr. 1. *Anges sont envoyés comme des Ministres de Dieu, pour défendre ceux*
14. *qui doivent être les héritiers du salut. Foible secours, si Dieu ne leur a communiqué sa puissance! Mission inutile, si Dieu n'a établi une loi générale, dont l'efficace est déterminée selon leurs desirs.*

C'est pour réfuter cette parole, *que la mission des Anges seroit inutile,*

tile, si Dieu n'avoit établi une loi générale, dont l'efficace est déterminée selon leurs desirs, que j'ai rapporté quatre exemples de l'Ecriture d'Anges envoyés de Dieu, où il paroît qu'ils n'ont fait autre chose qu'exécuter la volonté de celui qui les avoit envoyés, bien loin que ce fût Dieu qui eût exécuté la leur. VII. Cl. N°. VIII.

Le premier est de l'Ange Gabriel, envoyé à la Sainte Vierge pour lui annoncer qu'elle seroit la Mere du Fils de Dieu. Le second, de l'Ange envoyé à S. Pierre, pour le délivrer de la prison d'Hérode. Le troisieme, de celui qui fut envoyé pour empêcher que Daniel ne fût dévoré par les lions. Le quatrieme, de Raphael, envoyé à Tobie pour le guérir de l'aveuglement, & faire marier son fils à Sara fille de Raguel.

Et comme j'ai fait voir, par la maniere dont l'Ecriture parle de l'envoi de ces Anges, qu'il n'y a nulle apparence de s'imaginer qu'ils n'aient pas été envoyés par des volontés particulieres, & avec des ordres précis de faire ce qu'ils ont fait, vous n'osez pas le nier absolument; mais voici ce que vous dites.

Mais Dieu n'a-t-il point déterminé, par une volonté particuliere, l'Ange, par exemple, qui a délivré Daniel de la fureur des lions, ou S. Raphael, pour conduire Thobie dans son voyage; & ne lui a-t-il point prescrit, par des ordres particuliers, tout ce qu'il devoit lui dire & exécuter, & pour lui, & pour la santé de son Pere? Je réponds, que je n'en sais rien, & que si Dieu lui a prescrit ce détail, c'est que l'ordre, ou le demandoit ou le permettoit. Page 191.

Vous parlez plus décisivement touchant l'Ange Gabriel, envoyé à la Sainte Vierge. Vous demeurez d'accord que Dieu l'avoit envoyé avec un ordre particulier, & qu'assurément l'Ange ne l'avoit pas choisie pour être la Mere de Dieu. Vous dites la même chose de l'Ange qui fortifia Jesus Christ dans son agonie; de celui qui avertit S. Joseph de l'emmener en Egypte, & de ceux qui le servoient dans le désert. Vous trouvez que ces Anges n'ont pas fait ces choses d'eux-mêmes; & qu'ainsi, tout cela s'est fait & par le ministere de ces Anges, & par des volontés particulieres de Dieu. Page 192.

Vous allez plus loin en la page 194. Vous dites; *Que c'est deviner que de prétendre que les Anges n'ont pu défaire l'armée de Sennacherib; former la manne du désert, faire tomber le feu du ciel sur Sodome & les autres villes.* C'est aussi ce que personne ne prétend; mais seulement, qu'ils n'ont point fait ces choses sans en avoir reçu de Dieu des ordres particuliers. Or cela est si conforme au langage de l'Ecri-

VII. Cl. ture, que vous n'oseriez assurer le contraire, comme il paroît par ce
N°. VIII. que vous ajoutez.

Il est vrai qu'on ne peut point aussi s'assurer, que Dieu n'a pas donné aux Anges des ordres particuliers pour opérer ces merveilles.... Que si les Anges n'ont point fait les miracles de la Loi, sans y être déterminés par des volontés particulieres de Dieu, c'est que ces effets sont dignes de semblables volontés.

Voilà donc trois propositions de votre Réponse, qui modifient beaucoup ce que vous aviez dit dans votre Eclaircissement de la part que Dieu a dans les choses miraculeuses, qui se font par le ministere des Anges.

La premiere; que vous ne savez pas si Dieu n'a point prescrit, par des ordres particuliers, tout ce que devoit faire Raphael en faveur de la famille de Tobie, ou l'Ange qui délivra Daniel de la fureur des lions.

La seconde; qu'il n'y a pas lieu de douter que Gabriel n'ait été envoyé à la Sainte Vierge par un ordre particulier, & qu'il n'en soit de même de tout ce qu'ont fait d'autres Anges par rapport à Jesus Christ.

La troisieme; qu'on ne peut être assuré que Dieu n'ait pas donné de semblables ordres aux Anges qui ont opéré les miracles de la Loi. Mais que, si les Anges ne les ont point faits sans y être déterminés par des volontés particulieres de Dieu, c'est que ces effets sont dignes de semblables volontés.

Ne craignez pas, Mon Pere, que je veuille dissimuler ces adoucissements, que vous apportez pour rendre votre doctrine moins odieuse. Je vous loue de les avoir apportés : c'est vous rapprocher de la vérité. Permettez-moi seulement de vous représenter quelques endroits de votre Eclaircissement & de votre Réponse, qui me paroissent contraires à ces trois Propositions.

I. Contrariété. Vous demeurez d'accord, que Dieu peut envoyer les Anges, & se servir de leur ministere, en leur prescrivant, par des ordres particuliers, tout ce qu'ils doivent dire & tout ce qu'ils doivent faire, & qu'en diverses rencontres, il les a envoyés en cette maniere. C'est donc en vain que vous alléguez pour vous ce passage de S. Paul; *que les Anges sont des Esprits qui tiennent lieu de serviteurs & de ministres, étant envoyés de Dieu pour exercer leur ministere en faveur des élus.* Et rien n'est plus mal fondé, que la réflexion que vous faites sur ces paroles de l'Apôtre, pour en tirer un faux avantage. *Mission inutile, si Dieu n'a établi une loi générale, dont*

l'efficace est déterminée selon leurs desirs! Car, selon vous, Dieu ne fait jamais rien d'inutile. Or vous avouez, qu'il peut envoyer des Anges, & qu'il en a souvent envoyé, en leur prescrivant, par des volontés particulieres, ce qu'ils avoient à faire : ce qui est directement opposé à ce que vous appellez *une loi générale, dont l'efficace est déterminée selon leurs desirs,* VII. Cl. N°. VIII.

II. CONTRARIÉTÉ. Ces mêmes aveux détruisent le raisonnement que vous faites, sur ce que l'Ecriture dit que la Loi a été donnée par le ministere des Anges. *Je n'appuye point*, dites-vous, *sur la force de ces expressions; mais je raisonne ainsi. Afin que ces paroles signifient quelque chose, il faut y attacher quelque idée. Voyons donc en quel sens Dieu se peut servir du ministere de ses Ministres.* Page 212.

Ce que vous dites ensuite pour nous marquer cette idée est fort embrouillé : mais on voit bien, en le démêlant, que vous prétendez, qu'afin que les expressions de l'Ecriture signifient quelque chose, l'idée qu'on y doit attacher, & sans laquelle elles ne signifieroient rien, est, que Dieu devant se servir des Anges comme de causes libres, il doit laisser à leur choix de faire ce qu'ils voudront, afin que, comme causes occasionnelles, ils déterminent les volontés générales de Dieu à tel & tel effet. C'est ce que l'on jugera sans doute être votre pensée en cet endroit-là, en considérant vos paroles, & les réflexions que j'y ferai pour en éclaircir les obscurités.

Les Anges sont Ministres de Dieu par leurs volontés libres, & les corps par la nécessité de leur nature : car Dieu conserve à tous les êtres la puissance d'agir qu'il leur a donnée. Il fait exécuter ses desseins par des causes libres, aussi heureusement que par des causes nécessaires.

Rien n'est plus vrai. Mais prenez garde de ne pas altérer cette grande vérité, par des gloses éloignées de ce que nous enseignent les Peres : " Que Dieu fait tout ce qu'il veut par les volontés mêmes des hommes; parce qu'on ne peut douter qu'il n'ait une puissance toute-puissante de remuer les cœurs des hommes, & de les porter où il lui plaît. " *Aug. de Cor. & Gr. cap. 14.*

Il ne fait pas agir d'une maniere nécessaire les causes libres dont il se sert, afin que sa maniere d'agir porte le caractere de cette qualité admirable, de Scrutateur des cœurs.

Souvenez-vous, Mon Pere, que vous avez reconnu en Dieu, outre la qualité de *Scrutateur* des cœurs, celle *de Maître absolu des cœurs* : & qu'ainsi, pour se servir des causes libres en les laissant libres, il n'a pas besoin de prévoir, par sa qualité de Scrutateur *III. Eclaircissement n. 12.*

VII. Cl. N°. VIII. des cœurs, à quoi elles se porteront d'elles-mêmes, puisqu'il sait qu'elles se porteront infailliblement, & très-librement, à quoi il les déterminera par sa qualité de maître absolu des cœurs, qui lui donne une facilité toute puissante, de faire ce qu'il veut des volontés libres des Anges & des hommes.

Les Anges ne pouvant donc agir que par leurs volontés, si Dieu s'en sert comme de ministres, C'EST UNIQUEMENT *en se servant de leurs volontés sans les déterminer d'une maniere invincible ; leur laissant la liberté de vouloir ou de ne pas vouloir, & leur faisant cet honneur de les traiter selon leur nature.*

Il y a bien des équivoques en cet endroit; mais ce qui suit nous servira à les démêler.

Ainsi Dieu ayant voulu donner la Loi Judaïque par le ministere des Anges, il a laissé à leur choix le détail des cérémonies & des ordonnances de la même Loi.

Il est donc clair, que, selon vous, *la liberté de vouloir ou ne pas vouloir*, que Dieu laisse aux Anges en se servant de leur ministere, n'est point cette liberté dont parlent les Théologiens, quand ils disent, qu'une cause libre conserve le pouvoir de ne pas agir, lors même que Dieu la fait agir infailliblement; mais que c'est une sorte de liberté tout-à-fait inouie, qui laisse aux Anges une pleine puissance de vouloir ce qu'il leur plaira, ou parce que Dieu ne leur manifeste point ses volontés en particulier, ou parce qu'il n'en a que de générales, se reposant sur eux de tout le détail dont ils doivent être les ministres. C'est donc là l'idée que vous voulez que nous ayions du ministere des Anges, & selon laquelle nous devons entendre les expressions de l'Ecriture. Je vous prie, Mon Pere, de le bien remarquer, & d'ajuster avec cette idée, ce que vous avouez dans les trois propositions de votre Réponse. Mais ce que vous ajoutez immédiatement après, pour marquer la maniere dont les Anges ont pu se porter au choix du détail des cérémonies de la Loi, rend cette idée bien confuse, & met une grande brouillerie dans les maximes de votre Systême.

Dieu a laissé au choix des Anges le détail des cérémonies, parce qu'effectivement il a prévu, qu'en consultant la loi immuable, ils exécuteroient ce qu'il vouloit lui-même, & qu'il ne devoit pas faire immédiatement par lui-même.

Dieu avoit donc, selon vous, des volontés particulieres sur ce qu'il vouloit exécuter par les Anges, dont il se servoit comme de ministres pour donner la Loi. Il ne s'agissoit que de l'exécution.

Donc les Anges n'ont point épargné à Dieu de volontés particulieres, *puisqu'ils n'ont fait que ce qu'il vouloit lui-même*, & ce qu'il avoit prévu, par une science moyenne, qu'ils voudroient aussi-bien que lui. Or on ne peut nier que ces volontés ne fussent particulieres, puisqu'elles regardoient ce détail de cérémonies & d'ordonnances, & qu'elles ne fussent pratiques, puisque toute volonté que Dieu veut exécuter, soit par autrui, ou par soi-même, est une volonté pratique. VII. Cl. N°. VIII.

Car enfin, de prétendre que Dieu, par des volontés particulieres pratiques, ait toujours déterminé la volonté des Anges à vouloir tels & tels effets, afin de les exécuter ensuite lui-même par son efficace propre, c'est rendre le ministere des Anges inutile en toutes manieres.

Restreignons-nous, Mon Pere, au ministere des Anges, par lesquels se sont faits les miracles de l'Ancienne Loi. C'est de quoi il s'agit. Comment pouvez-vous dire, que, si Dieu avoit toujours déterminé, par des volontés particulieres, la volonté de ces Anges à vouloir un tel miracle, leur ministere auroit été inutile en toutes manieres, après avoir reconnu, *qu'on ne peut s'assurer que Dieu n'ait pas donné aux Anges des ordres particuliers pour opérer ces merveilles*, & avoir ajouté, *que, s'ils n'ont point fait les miracles de la Loi sans être déterminés par des volontés particulieres, c'est que ces effets sont dignes de semblables volontés.* Vous reconnoissez donc qu'il a pu être digne de Dieu, de négliger la prétendue simplicité de ses voies, pour opérer tous les miracles de la Loi par le ministere des Anges, en les y déterminant par des volontés particulieres. Et par conséquent, j'ai raison de vous représenter, que ce que vous aviez dit en cet endroit-là, ruine ce que vous dites en celui que j'examine présentement, que cette détermination de la volonté des Anges auroit *rendu leur ministere inutile en toutes manieres.* C'est néanmoins ce que vous tâchez de prouver encore, par ce qui suit, en disant, que ce seroit un détour inutile.

Ç'auroit donc été un *détour inutile*, d'avoir envoyé un Archange à la Sainte Vierge, pour lui annoncer qu'elle seroit mere de son Fils; d'avoir envoyé un Ange à S. Joseph, pour l'avertir de s'enfuir en Egypte avec la Sainte Vierge & l'Enfant Jesus; de le lui avoir encore envoyé, pour le faire retourner en Judée après la mort d'Hérode; d'avoir envoyé des Anges à Jesus Christ, pour lui apporter de quoi manger dans le désert, & de lui en avoir envoyé un dans le jardin, pour le fortifier dans son agonie. Car vous demeurez d'accord, que ces Anges n'ont fait toutes ces choses, que parce que Dieu les y a déterminés par des volontés particulieres.

VII. Cl. N°. VIII. Apprenez donc, Mon Pere, par ces exemples, qui ſont de vous-même, que c'eſt une fauſſe imagination, de vouloir que Dieu ait tant d'éloignement d'agir par des volontés particulieres, que c'eſt pour ſe les épargner qu'il ſe ſert des créatures. C'eſt une penſée dont on ne trouve pas la moindre ombre dans l'Ecriture & dans les Peres.

Dieu ſe ſert de ſes créatures ſans en avoir aucun beſoin, pour montrer, qu'en étant le Créateur, il en eſt le maître abſolu, & que toutes, tant corporelles que ſpirituelles, lui ſont parfaitement ſoumiſes. C'eſt dans cette vue que Dieu dit à Elie, qu'il ſe retirât auprès d'un torrent, & qu'il avoit commandé aux corbeaux de le nourrir en ce lieu-là : *Corvis præcepi ut paſcant te ibi.*

Il s'en ſert pour le bien de ceux qu'il daigne employer à l'exécution de ſes deſſeins. Ce fut pour cette raiſon, ſelon la remarque de S. Auguſtin, qu'il envoya le même Prophete à une veuve Sidonienne. Car eſt-ce, dit ce Pere, qu'il ne pouvoit plus le nourrir ou par les corbeaux ou par lui-même ? Certainement ce n'eſt pas cela, mais c'eſt qu'il vouloit ſanctifier cette bonne veuve, par les ſervices qu'elle rendroit à ſon ſerviteur. *Numquid paſcendo defecerat, quando ad viduam mittebat ? Nequaquam : ſed religioſam viduam per obſequium exhibitum ſervo ſuo benedicere diſponebat.*

1. Reg. 17. 4.

Il s'en ſert pour entretenir la ſociété entre les hommes, & pour les unir par les liens de la charité. Car qui doute qu'il ne pût inſtruire tous les hommes par lui-même des vérités du ſalut, ſans ſe ſervir du miniſtere des Prédicateurs & des Paſteurs ? Mais il s'en eſt voulu ſervir pour les raiſons qu'en apporte S. Auguſtin, dans le Prologue des Livres de la Doctrine Chrétienne, dont la principale eſt, *que la charité, qui doit ſerrer les hommes entre eux par le nœud d'une unité ſpirituelle & divine, ne pourroit pas faire que les eſprits des uns ſe répandiſſent dans ceux des autres, & par-là ſe mêlaſſent enſemble, pour ainſi dire, ſi les hommes n'apprenoient rien des hommes.* Ipsa charitas, *quæ ſibi invicem homines nodo unitatis aſtringit, non haberet aditum refundendorum, & quaſi miſcendorum ſibimet animorum, ſi homines per homines nihil diſcerent.*

De verbis Domini Ser. ibid.

Enfin, c'eſt le plus grand honneur que Dieu puiſſe faire aux plus ſublimes de ſes créatures, que de les employer comme ſes miniſtres, à l'exécution de ſes volontés. Il n'a pas beſoin d'elles, mais elles ont beſoin de lui ; puiſque c'eſt de lui, & de l'obéiſſance qu'elles lui rendent, qu'elles tirent tout ce qu'elles ont de grandeur & de dignité. Vous voulez qu'il ne les emploie que pour en tirer cet avantage, que ſes voies en ſeront moins compoſées. Ce ſeroit donc ſon propre avan-

tage, & non pas le leur qu'il regarderoit en se servant d'elles. Ce n'est pas l'idée que nous devons avoir de Dieu. *Nihil Deus jubet*, dit S. Augustin, *quod sibi prosit, sed illi cui jubet. Ideò verus est Dominus qui servo non indiget, sed quo servus indiget.* Il ne faut donc point chercher d'autre raison pourquoi Dieu a fait les miracles de l'Ancienne Loi par le ministere des Anges. Il n'en avoit pas besoin; mais il l'a voulu, pour établir une société entre nous & ces Esprits célestes, pour nous faire reconnoître, dans ces Princes de sa Cour, la qualité que l'Ecriture leur donne, de ses fidelles Ministres, toujours prêts à exécuter ses volontés.

VII. Cl. N°. VIII. *Ep. ad. Maced.* 238.

Dieu ne doit donc pas ordinairement déterminer les volontés des Anges, en agissant en eux par des volontés particulieres, afin d'exécuter ensuite, par d'autres volontés, ce qu'il leur a fait vouloir.

Il ne le doit jamais faire, si c'est *un détour inutile*; & si ce n'en est point un, comme je le viens de prouver, quel inconvénient y a-t-il, qu'il le fasse, non seulement *ordinairement*, mais même *toujours?*

Il ne doit point, par des impressions invincibles, les porter à vouloir: il suffit qu'il éclaire leur esprit, comme il fait sans cesse par la manifestation de l'ordre immuable.

J'ai bien des choses à vous demander sur cela.

1°. On ne sait ce qu'ajoutent ces mots *d'impressions invincibles* à celui de *déterminer* : car avouant, comme vous faites, qu'il y a des Anges que Dieu a *déterminés à faire une telle chose par une volonté particuliere*, croyez-vous, ou ne croyez-vous pas qu'il les ait *déterminés par des impressions invincibles?*

2°. Croyez-vous qu'ayant été *déterminés* par des volontés particulieres, il auroit pu arriver qu'ils n'auroient pas voulu faire ce à quoi Dieu les auroit déterminés; & qu'il n'en feroit pas de même s'il les avoit déterminés par *des impressions invincibles?*

3°. Croyez-vous que Dieu ne puisse nous faire vouloir librement ce qu'il nous feroit vouloir par *des impressions invincibles?* Si c'est votre sentiment, vous nous permettrez de le regarder comme une erreur contraire à la doctrine du S. Docteur de la Grace, tant de fois approuvée par l'Eglise, qui nous enseigne le contraire par ce passage célebre, & par beaucoup d'autres semblables : *Subventum est infirmitati voluntatis humanæ ut divinâ gratiâ* INDECLINABILITER & INSUPERABILITER *agereturr.*

4°. Croyez-vous enfin, que les Anges bienheureux, étant attachés à Dieu par un amour immuable, qui les rend toujours disposés à lui obéir, & incapables de lui désobéir jamais en quoi que ce soit, ils aient

[illegible] chose, que de connoître sa volonté, pour être portés in[illegible] à faire ce qu'ils savent qu'il desire d'eux? A quoi sert [illegible] embrouiller cette dispute, par les mots équivoques *d'impressions invincibles*, que vous pouvez prendre en un mauvais sens? Car, de quelque maniere que Dieu détermine les Anges par des volontés particulieres, à vouloir un tel miracle, il s'ensuit d'une part, que Dieu agit dans ce miracle par une volonté particuliere; & de l'autre, que les Anges en feront *infailliblement* les ministres, quand vous ne voudriez pas avouer que ce seroit *invinciblement*.

III CONTRARIETÉ. Je ne puis, Mon Pere, accorder ce que vous dites des Anges, que Dieu a déterminés par des volontés particulieres, à faire & à dire tout ce qu'ils ont fait & dit, lorsqu'il a voulu se servir de leur ministere, avec ce discours de votre page 217.

Je respecte les Livres de Moyse: je les crois & je les ai cru toujours divins: mais je crains de les interpréter selon les idées humaines. Que M. Arnauld explique le ministere des Anges par l'exemple d'un serviteur ignorant & stupide, qui ne fait rien qu'on ne lui prescrive, ou d'un écho, qui rend fidellement toutes les paroles qu'on prononce.... Qu'il pense, en un mot, & parle humainement des choses divines; pour moi je tâcherai toujours de penser & de parler de la maniere la plus relevée que je pourrai, de la conduite de l'être infiniment parfait.

On trouve très-bon, Mon Pere, que vous tâchiez de penser & de parler, de la conduite de Dieu, de la maniere la plus relevée que vous pourrez; mais on ne sauroit s'empêcher de trouver étrange, que vous jugiez si facilement que les autres n'en ont que des idées humaines & basses. Peut-être le monde ne sera pas de votre avis, & que vous cesserez vous-même d'en être, lorsqu'on vous aura fait souvenir de ce que vous avez dit ailleurs.

Dans les p. 190. 192. 193. Vous prétendez que *je pense, & que je parle humainement des choses divines*, parce que je crois que Dieu a été le souverain Ordonnateur des miracles de l'Ancienne Loi, & que les Anges n'en ont été que les exécuteurs; n'y ayant rien fait que ce qui leur a été prescrit par des volontés particulieres de Dieu: & vous me reprochez, qu'avoir ce sentiment, qui est celui de tous les Peres, c'est *expliquer le ministere des Anges par l'exemple d'un serviteur ignorant & stupide, qui ne fait rien qu'on ne lui prescrive.* Pensez-vous bien, Mon Pere, à ce que *Page 192.* vous dites? Vous avouez, en un autre endroit, que l'Archange Gabriel n'a fait que ce qui lui a été prescrit par un ordre particulier de Dieu, lorsqu'il a été envoyé à la Sainte Vierge, & qu'il en est de même de tous les Anges qui ont agi par rapport à Jesus-Christ, parce *que l'ordre*

dre demandoit que Dieu ne laissât point à la liberté des Anges tout ce qui regardoit l'économie de l'Incarnation de son Fils. Trouveriez-vous bon qu'on vous dît, que c'est vouloir que Dieu ait traité ces Anges *comme des serviteurs ignorants & stupides, qui ne font rien qu'on ne leur prescrive ?* VII. Cl. N°. VIII.

Rétractez-vous donc de cette pensée : elle est très-indigne de Dieu. Les Séraphins les plus éclairés ne sont que ténebres en comparaison de sa lumiere infinie. Ils se trouvent trop honorés que Dieu leur manifeste ses volontés, & en quoi il se veut servir d'eux ; & leur plus grande gloire est, d'exécuter ses ordres. Ils seroient donc, ce qu'à Dieu ne plaise, & ce qui n'a garde de pouvoir être, aussi superbes que les Démons, s'ils regardoient comme une commission indigne d'eux, de n'avoir à faire que ce que Dieu leur auroit prescrit. Une comparaison le fera peut-être mieux comprendre. Imaginons-nous un Roi plus sage encore que Salomon, & dont la pénétration & la lumiere soit incomparablement plus grande que celle des plus sages de ses sujets. Y en auroit-il aucun, à moins qu'il ne fût dépourvu de sens, qui pût prendre à injure qu'un Prince si éclairé, l'envoyant en une ambassade, lui donnât des ordres si particuliers & si précis, qu'il n'eût autre chose qu'à les exécuter avec fidélité & avec soin ; & lui pourroit-il venir dans l'esprit, que c'est le traiter *comme un serviteur ignorant & stupide, qui ne fait rien qu'on ne lui prescrive ?* Cependant quelle proportion y a-t-il entre la sagesse du plus sage de tous les hommes, comparée à celle d'un autre homme, & la sagesse infinie de Dieu, comparée à celle du plus éclairé des Anges ?

Afin donc, Mon Pere, de nous pouvoir persuader que c'est penser bassement de Dieu & de ses Anges, que de se le représenter, ainsi que j'ai fait, comme ordonnant tout, & prescrivant tout aux Ministres de sa Cour céleste, il faut auparavant que vous nous ayiez persuadé, que c'est avoir parlé bassement du plus grand Roi de la terre & de ses Ambassadeurs, que d'en avoir dit, *que ce n'est point leur dextérité qui a produit tant de changements si avantageux à la France : qu'eux-mêmes confessent que le Roi fait tout, voit tout dans les Cours où il les envoie, & qu'ils n'ont tout au plus que l'embarras d'y faire entendre avec dignité ce qu'il leur a dicté avec sagesse.* Je vous en laisse l'application, & suis, Mon Révérend Pere, &c.

VII. Cl.
N°. VIII.

QUATRIEME LETTRE.

JE reprends, Mon Révérend Pere, le dessein que Dieu m'a donné, de vous satisfaire de la maniere la plus douce & la plus honnête qu'il me sera possible, sur tous les reproches que vous me faites dans votre Réponse. Je n'ai pu encore parler que de deux, parce que la Lettre précédente a été toute employée à vous faire voir, que, pour avoir admis plus de *volontés particulieres* dans la publication de la Loi, & dans le ministere des Anges, que vous n'aviez fait jusques ici, cela ne vous rapproche de la vérité, qu'en rendant en même temps votre cause plus insoutenable. Ce sera donc de la suite de ces reproches que je traiterai dans cette Lettre-ci, en commençant par le troisieme.

TROISIEME REPROCHE.

Vous me le faites dès le premier Chapitre de votre Livre, en vous y plaignant, *que j'ai séduit, par des faits faux, les Approbateurs de la Dissertation, qui, prenant pour vos vrais sentiments, ceux que j'y ai combattus, ne pouvoient pas s'imaginer qu'ils approuvassent indirectement une calomnie; parce que je ne passe pas dans leur esprit pour un calomniateur public.* Mais vous ajoutez au même endroit: *que vous les croyez trop équitables & trop Chrétiens, pour ne point réparer le tort qu'ils ont fait à la vérité, ou du moins à votre personne, en vous condamnant sous la forme hideuse qu'il m'a plu de vous donner: & qu'ainsi vous espérez, qu'ils vous rendront justice dès qu'ils auront reconnu qu'ils vous la doivent.*

RÉPONSE.

Je vous en réponds pour eux, Mon Révérend Pere. Il ne faut qu'être Chrétien pour être dans la disposition que vous leur demandez; & la plupart d'entr'eux ont une si grande réputation de piété, que l'on peut bien s'assurer qu'ils ne manqueroient pas à un devoir si indispensable. Il ne tiendra qu'à vous de les mettre en état de vous satisfaire. Vous n'avez qu'à leur faire voir, par de bonnes preuves, claires & précises, que la forme sous laquelle ils vous ont vu dans ma Dissertation, n'est point votre forme naturelle, mais *une forme hideuse, qu'il m'a plu de vous donner.*

Mais il ne seroit pas juste que vous les renvoyassiez à votre Réponse,

comme y devant trouver ces preuves. Car, voudriez-vous qu'ils me condamnassent comme un calomniateur, & qu'ils se condamnassent eux-mêmes comme ayant trop légérement cru mes calomnies, sur une instruction aussi informe & aussi destituée de preuves solides qu'est votre Réponse? Ce n'est point ainsi que l'on met un procès en état d'être jugé. Il n'y faut pas tant de discours; mais il faut qu'ils soient d'une autre sorte. Sept ou huit feuillets suffiront pour détromper ces Théologiens, s'il est vrai que je les aie trompés. Vous n'aurez besoin que d'articuler ces faits faux, par lesquels vous prétendez que je les ai séduits. Mais sur chacun vous avez deux choses à faire. L'une est, de montrer, par les propres paroles de ma Dissertation, que je vous ai attribué une telle doctrine; & par les vôtres, rapportées aussi fort exactement, que ce n'est pas là votre doctrine, & que vous tenez le contraire. L'autre, de faire voir, qu'il y a une grande différence entre l'opinion que je vous attribue, & celle que vous tenez en effet; celle que je vous attribue étant impie ou extravagante (car c'est ce que vous supposez par-tout) & celle, au contraire, que vous soutenez, étant pieuse & solide. Ce dernier semble nécessaire, puisqu'il seroit assez inutile de faire trouver de la différence entre ce que je vous attribue, & ce que vous soutenez, si cette différence n'étoit qu'une bagatelle; parce que ce ne seroit pas alors sous une forme hideuse que je vous aurois représenté, mais seulement sous une forme un peu différente de votre forme naturelle. Prenez donc la peine, Mon Pere, de travailler à cet Eclaircissement. Il ne vous coûtera guere, si le reproche que vous me faites est bien fondé: & je vous promets, que, dès que vous m'en aurez fait part, je l'envoyerai à tous mes Approbateurs, & les supplierai de bonne foi de vous rendre justice, s'ils reconnoissent qu'ils vous la doivent.

VII. Cr. N°. VIII.

QUATRIEME REPROCHE.

Un autre reproche plus important est que vous vous plaignez que je vous attribue une impiété touchant les desirs de l'ame de Jesus Christ. C'est le sujet de votre Chapitre IV, que vous commencez en ces termes. "Voici un autre exemple de l'équité de M. Arnauld à mon égard. Il m'attribue de croire que les desirs de l'ame de Jesus Christ, qui sont les causes occasionnelles de la Grace, sont *tout humains*, & que cette ame sainte *les a d'elle-même, sans qu'ils lui soient inspirés par la Sagesse éternelle.* Ce sont ses termes.... Voilà une étrange impiété, du moins selon la signification naturelle des paroles dont il se

VII. Cl. No. VIII. fert ; & il m'attribue cette impiété, avec une assurance capable de surprendre & de soulever contre moi tous ceux qui ne nous connoissent point ni l'un ni l'autre ".

RÉPONSE.

Je ne rapporte point ce que vous dites ensuite : vous en auriez de la confusion, & je suis bien aise de vous l'épargner. Mais permettez-moi de vous dire, que, quand on nous attribue un sentiment que nous prétendons n'avoir pas, dire que ce sentiment est impie, n'est pas toujours une preuve qu'on nous l'attribue faussement. Car n'étant point infaillibles, il se pourroit faire que nous aurions quelque sentiment qui seroit en effet impie, quoique nous ne le crussions pas : sur-tout s'il n'étoit pas impie grossiérement & en soi-même ; mais d'une maniere plus cachée, & seulement par conséquence.

Ainsi, laissant à part si ce que je vous ai attribué touchant les desirs de l'ame de Jesus Christ, que vous prétendez être les causes occasionnelles de la Grace, est vrai ou faux, pieux ou impie, il s'agit seulement de savoir, si je vous ai calomnié en vous l'attribuant. C'est ce que vous soutenez en des termes fort durs & fort offensants. Mais, afin de m'en convaincre & d'en convaincre le public, qui ne m'a pas pris jusques ici pour un *calomniateur*, il étoit nécessaire de traiter avec plus de soin & plus d'étendue une chose si importante, & tellement essentielle à la matiere de la Dissertation que vous aviez entrepris de réfuter, qu'il est impossible, sans cela, de rien comprendre à votre doctrine des causes occasionnelles. Car ce que j'ai dit des desirs de l'ame de Jesus Christ, dans l'endroit que vous avez pris pour fondement de votre accusation de calomnie, dépend entiérement de ce que j'en avois dit auparavant dans le deuxieme Chapitre de la Dissertation, où j'ai montré, que les causes occasionnelles doivent avoir, selon vous, trois conditions, dont j'explique la troisieme en ces termes.

Dissert. 2. ch. p. 696. La troisieme condition est, que Dieu ne détermine pas la cause occasionnelle à mettre la condition en suite de laquelle l'effet se produit : car alors la cause occasionnelle ne pourroit *épargner à Dieu des volontés particulieres* ; puisqu'il faudroit qu'il en eût une à l'égard de cet effet, qui l'auroit porté à y déterminer la cause occasionnelle ".

Comme cela paroît démonstratif, il n'est pas étrange que vous en ayiez reconnu la vérité par votre silence. Mais l'exemple qu'on apporte ensuite, pour l'éclaircir davantage, en rend la conviction encore plus manifeste.

" Un exemple nous le fera mieux entendre. Selon l'Auteur du Syſtême, quand les hommes ordinairement parlent ou écrivent, quoique ce ſoit Dieu qui, comme cauſe réelle, forme leurs paroles & les caracteres de leur écriture, il n'a point en cela de volontés particulieres, parce qu'il n'y agit que par des volontés générales, qui ſont déterminées par les volontés des hommes. Mais il n'oſeroit dire, qu'il en ſoit de même de ce qu'ont dit les Prophetes de la part de Dieu, & de ce que les Auteurs Canoniques ont écrit: car il avouera ſans doute, que ce ſeroit une impiété de prétendre que Dieu n'a point agi en cela par des volontés particulieres; mais ſeulement par une volonté générale, que la volonté humaine de ces Prophetes & de ces Auteurs divins auroit déterminée à former les paroles qu'ils prononçoient, ou les caracteres des Livres qu'ils écrivoient. Ce ſeroit une héréſie expreſſe, condamnée par la parole de Dieu, puiſque S. Pierre aſſure: *que ce n'a point été par la volonté des hommes que les Prophéties ont été anciennement apportées; mais que ç'a été par le mouvement du S. Eſprit que les hommes de Dieu ont parlé.* Ce n'eſt pas qu'ils n'aient parlé ou écrit parce qu'ils ont voulu parler ou écrire: car il eſt bien certain qu'ils n'ont pas agi en cela dans une aliénation d'eſprit comme les Prophetesſes fanatiques de Montan. S. Luc témoigne de lui-même, que, pluſieurs ayant entrepris d'écrire les actions de Notre Seigneur, il lui a ſemblé qu'il le devoit faire auſſi: *Viſum eſt & mihi.* D'où vient donc que nous ſommes obligés de croire que ſon Evangile, non plus que les autres Ecritures Canoniques, n'a point été écrit par une volonté humaine, *voluntate humana?* C'eſt parce que c'étoit Dieu qui avoit formé en lui cette volonté, ſelon la remarque de S. Ambroiſe ſur ces paroles: *Viſum eſt & mihi.* NON ENIM *voluntate tantùm humanâ viſum eſt, ſed ſicut placuit et qui in me loquitur Chriſtus*".

VII. Cr. N°. VIII.

Tout cela eſt ſi important pour bien entendre votre doctrine des cauſes occaſionnelles, que, ſi ce que j'en dis n'étoit pas conforme à vos ſentiments, vous n'auriez pas manqué de vous plaindre que je vous aurois mal entendu. C'eſt donc en être convenu que de n'avoir rien dit au contraire. Et ainſi la concluſion que j'ai tirée de cela doit paſſer pour accordée.

" Il eſt donc clair, ai-je dit, que, ſelon les maximes du Syſtême, afin que l'on pût dire que Dieu n'a point agi par des volontés particulieres, il ne ſuffiroit pas qu'il eût fait une choſe enſuite de ma volonté, ſi c'étoit lui-même qui eût formé en moi cette volonté par l'efficace de ſon eſprit & de ſa grace. Et ainſi il eſt indubitable, que ce doit être une troiſieme condition des cauſes occaſionnelles, qui doivent

VII. Cl. N°. VIII. épargner à Dieu des volontés particulieres, que Dieu ne détermine pas la cause occasionnelle à mettre l'occasion ensuite de laquelle l'effet se produit ".

Jusques ici je n'ai raisonné que sur vos principes. Mais je montre ensuite, que vous avez tiré vous-même une semblable conclusion à l'égard de Jesus Christ, comme cause occasionnelle de la Grace, dans votre VIII Méditation n. 29, où vous marquez en ces termes cette troisieme condition des causes occasionnelles.

" *Ne t'imagine pas que mon Pere* (vous faites parler Jesus Christ) *par des volontés particulieres, détermine toutes mes volontés, ni celles des Anges.* Et pourquoi ne faut-il pas s'imaginer cela? Ce qui suit fait bien entendre, que c'est parce que cela ne s'accorderoit pas avec ce que ces causes occasionnelles ont, selon vous, de plus essentiel, qui est, de déterminer les volontés générales de Dieu, & par-là lui épargner des volontés particulieres. *J'ai reçu comme homme toute puissance dans le ciel & sur la terre.* Et par conséquent *j'ai* (a) *la liberté de choisir les matériaux qui me sont propres, & d'exécuter, comme il me plait, l'ouvrage que Dieu m'a donné à faire....* Que l'on cherche tant que l'on voudra, on ne trouvera point d'autre liaison de cet antécédent avec ce conséquent, que celle-ci. Jesus Christ n'a reçu, comme homme, toute puissance dans le ciel & sur la terre, qu'en ce qu'il a été établi cause occasionnelle de la Grace, afin que Dieu ne la donne que comme une cause universelle, par des volontés générales, & non par des volontés particulieres. Or si Dieu déterminoit la volonté humaine de Jesus Christ à choisir l'un plutôt que l'autre, pour lui procurer une telle grace, ce choix seroit l'effet d'une volonté particuliere de Dieu, & non seulement de celle de Jesus Christ. Afin donc que l'ame de Jesus Christ puisse faire que Dieu n'ait point sur cela de volonté particuliere, il est nécessaire que la volonté de Dieu ne détermine point la volonté humaine de Jesus Christ à desirer que la Grace soit donnée à l'un plutôt qu'à l'autre ".

Comme vous n'avez eu rien à dire sur tout cela, j'ai droit de le regarder comme entiérement conforme à vos sentiments; aussi-bien que ce que j'ajoute sur ces paroles d'une addition à l'Article 12 du II Discours de votre Traité: *Toutes les prieres ou les desirs de Jesus Christ, qui certainement sont en son pouvoir (car autrement il n'auroit aucun pouvoir) sont exécutés en conséquence de ce qu'il est la cause occasionnelle*

(a) Il faut, remarquer qu'il met tellement la liberté dans une indifférence opposée à une détermination efficace par une grace invincible, qu'il veut que la *non invincibilité* (c'est le mot dont il se sert) soit de l'essence de la liberté.

de la Grace. " J'ai dit qu'on ne pouvoit douter que ces paroles ; *tous les desirs de l'ame de Jesus Christ sont certainement en son pouvoir*, ne signifiassent, que l'ame de Jesus Christ n'est point déterminée par le Verbe, auquel elle est personnellement unie, à former ses desirs & ses prieres ; mais qu'elle les forme comme il lui plaît, & que ce que vous ajoutez, *car autrement il n'auroit aucun pouvoir*, ne se doive entendre du *pouvoir* que vous attribuez à vos causes occasionnelles, *d'épargner à Dieu des volontés particulieres pour de certains effets* ; étant certain que ces causes n'auroient point ce pouvoir, d'épargner à Dieu des volontés particulieres, si leurs desirs, ensuite desquels Dieu agit, dépendoient de Dieu, & que ce fût Dieu qui les formât en elles. Mais si on l'entendoit généralement de tout pouvoir, rien ne seroit si faux, comme on le peut voir par l'exemple des Prophetes & des Ecrivains Canoniques, dont j'ai déja parlé. Car peut-on dire qu'ils n'ont eu aucun pouvoir de parler de la part de Dieu, ou d'écrire les Livres Sacrés, parce que c'est Dieu qui les a déterminés efficacement, par son esprit, non seulement à vouloir parler & à vouloir écrire en général ; mais à vouloir dire tout ce qu'ils ont dit, & à vouloir écrire tout ce qu'ils ont écrit" ?

VII. Cl. N°. VIII.

Je ne ne vois pas, Mon Pere, ce que vous auriez pu contester de tout cela : & en effet vous n'en avez rien contesté. Je puis donc supposer, que j'ai rapporté fidellement votre doctrine touchant les desirs de l'ame de Jesus Christ, en tant qu'ils sont les causes occasionnelles de la Grace. Et par conséquent, il doit passer pour constant, que, selon vous, cette sainte ame n'est point déterminée par le Verbe divin, auquel elle est personnellement unie, à former ces desirs, mais qu'elle les forme comme il lui plaît ; parce que, sans cela, elle n'auroit pas le pouvoir d'épargner à Dieu des volontés particulieres dans la distribution de la Grace.

S'il n'y a rien en cela que de conforme à vos sentiments, comme il faut que vous en demeuriez d'accord, comment pouvez-vous prétendre que je vous ai calomnié, en disant en la page 133. *Que, selon vous, si l'ame de Jesus Christ étoit la cause occasionnelle de la Grace, il faudroit que ce ne fût pas le Verbe divin, auquel elle est personnellement unie, qui formât en elle ses desirs, que l'on dit être la cause occasionnelle de toutes les graces ; mais qu'elle les formât d'elle-même*, SANS QUE LE VERBE LES LUI INSPIRAT ; *parce qu'autrement, on ne pourroit pas éviter de reconnoître, que Dieu auroit eu sur cela des volontés particulieres, comme on l'a montré dans la Dissertation.*

Or de-là il s'ensuit encore, que j'ai pu appeller ces desirs, *tout hu-*

VII. CL. N°. VIII. *mains*, non pour rendre votre doctrine odieuse, mais pour la faire mieux comprendre. Car ces desirs étant des desirs de Jesus Christ comme homme, il ne se peut pas faire que ce ne soient des *desirs humains*. J'ai donc cru les devoir appeller des *desirs tout humains*, pour les distinguer des desirs que l'ame de Jesus Christ n'a, que parce qu'elle est déterminée par le Verbe à les avoir. Vous avez très-bien su, Mon Pere, que c'étoit uniquement ce que j'avois voulu dire, & qu'ainsi je n'avois entendu autre chose, par *les desirs tout humains de l'ame de Jesus Christ*, qui déterminoient, selon vous, les volontés générales de Dieu, à donner la Grace à l'un plutôt qu'à l'autre, & qui lui épargnoient par-là des volontés particulieres, que *des desirs qu'elle forme d'elle-même, sans que le Verbe les lui inspire, ou sans que le Verbe la détermine à les avoir*. Or vous n'ignorez pas, Mon Pere, qu'il n'y a rien que S. Augustin condamne davantage que de chicaner sur un mot quand on est d'accord du sens. Et ainsi, laissant là le mot de *tout humains*, puisqu'il vous fait de la peine, agissons de bonne foi, & ne pensons qu'à nous bien faire entendre. Je vous demande, si vous ne croyez pas, qu'afin que l'ame de Jesus Christ ait été la cause occasionnelle de la conversion de S. Paul, & que Dieu n'y ait point agi par une volonté particuliere, il est nécessaire que la volonté divine du Verbe, n'ait pas déterminé efficacement cette sainte ame, à former le desir, ensuite duquel S. Paul a été converti. J'ai été persuadé jusques ici que vous croyez que cela étoit nécessaire. Si je me suis trompé, dites-le-moi nettement, sans ambiguité & sans équivoque, & répondez en même temps aux raisons qui me l'ont persuadé, & que je viens de rapporter. Mais ne me renvoyez pas, s'il vous plaît, à quelques endroits que vous citez dans votre Réponse; car ils ne disent rien de contraire à ce que je vous ai attribué: *Que l'ame de Jesus Christ ne devoit point être déterminée par le Verbe, à avoir ces desirs*. Or c'est uniquement ce que j'ai prétendu être le capital de votre doctrine, touchant la qualité que vous donnez à cette sainte ame, d'être la cause occasionnelle de la Grace.

Le premier de ces passages est en la page 107, de la derniere édition de votre Traité. *Que nous devons faire agir l'ame de Jesus Christ comme agiroient les causes particulieres, qui seroient toutefois unies à la Sagesse éternelle*. Cela prouve-t-il, selon vous, que l'ame de Jesus Christ, étant unie au Verbe divin, n'a point de desir auquel le Verbe divin ne la détermine? Rien n'est plus vrai selon la véritable Théologie, comme je le ferai voir dans le III. livre [des Réflexions Philosophiques.]

Mais

Mais j'attends que vous me disiez que c'est aussi votre sentiment : car il ne m'en faudra pas davantage pour renverser tout votre Systême de l'ordre de la Grace. VII. Cl. N°. VIII.

Le second est de la page 119 : *Que l'ame de Jesus Christ, par l'union qu'elle a avec le Verbe, peut former ses desseins & ses desirs, sans penser aux dispositions de tous les hommes.* Je ferai voir ailleurs, que c'est vouloir que Jesus Christ n'agisse pas sagement, que de vouloir qu'il distribue les graces sans penser aux dispositions de ceux à qui il les donne : mais ce n'est pas de quoi il s'agit ici. Je cherche dans ce passage quelque chose qui me fasse croire, que vous ne trouvez point d'inconvénient, que les desirs de l'ame de Jesus Christ aient été la cause occasionnelle de la conversion de S. Paul, sans que Dieu y ait agi par une volonté particuliere, quoique le Verbe divin, auquel elle est unie, l'ait déterminée efficacement à avoir ces desirs : & je n'y trouve rien qui m'en puisse donner la moindre pensée.

Le troisieme est en la page 264 : *Que toutes les diverses pensées de cette ame sainte, toujours appliquée à l'exécution de son dessein, lui viennent aussi de Dieu, ou du Verbe auquel elle est unie.* Cela paroit quelque chose, & pourroit tromper ceux qui n'auroient pas lu ce qui suit : *Mais*, ajoutez-vous, *toutes ces diverses pensées ont certainement pour causes occasionnelles ses divers desirs : car elle pense à ce qu'elle veut.* Loin donc que cela vous serve pour me convaincre que je vous ai calomnié, rien ne me peut justifier davantage. Car vous distinguez les pensées des desirs, & vous n'avouez que toutes les pensées de l'ame de Jesus Christ lui viennent de Dieu ou du Verbe, qu'en prétendant en même temps, que *les desirs* qu'elle a d'elle-même, *sont les causes occasionnelles qui déterminent Dieu à lui faire avoir ces pensées.*

Le quatrieme est de la page 267 : *Qu'il étoit à propos que Dieu, pour former le monde futur, établit une cause occasionnelle, intelligente, & éclairée de la Sagesse éternelle, afin qu'elle pût remédier aux défauts qui se rencontrent nécessairement dans les ouvrages formés par des loix générales.* Je ferai voir dans le III Livre, que rien ne vous est plus contraire que ce passage. Mais est-il possible, Mon Pere, que vous ne reconnoissiez pas, que cela ne dit rien du tout de ce dont il s'agit ici? Car, quelque éclairée du Verbe que soit l'ame de Jesus Christ, elle ne voit dans le Verbe, selon vous, que les vérités nécessaires, éternelles & immuables. Or ces vérités nécessaires, éternelles & immuables ne sauroient déterminer l'ame de Jesus Christ à faire par ses desirs, que la Grace soit donnée à l'un plutôt qu'à l'autre. C'est donc en vain que vous dites, que Dieu a voulu que l'ordre de la grace eût une cause

VII Cl. N°. VIII. occasionnelle, intelligente & éclairée par le Verbe. Que fait cela pour savoir si ce n'est pas, selon vous, une condition enfermée dans la notion d'une cause occasionnelle intelligente, qu'elle ne soit pas déterminée efficacement par la volonté divine, à avoir les desirs qui doivent déterminer Dieu à agir, & lui épargner par-là des volontés particulieres? C'est pourquoi, Mon Pere, on vous supplie de parler nettement; de ne point chercher de détours, de ne point éblouir le monde par des ambiguités affectées; mais de dire sincérement ce que vous pensez.

Cinquieme Reproche.

Voici un autre reproche, qui est répandu en divers lieux de votre Réponse. Il consiste encore à vous plaindre que je *vous impose*, & que *je vous calomnie* : mais l'occasion que vous en prenez est différente des autres. C'est que vous vous imaginez, que, d'employer une vérité pour preuve de ce que je trouve à redire dans vos sentiments, c'est vous attribuer le contraire de cette vérité, & qu'ainsi c'est vous imposer. En voici quelques exemples.

1°. Ayant à combattre ce que vous dites de la mission des Anges : *Mission inutile, si Dieu n'a établi une loi générale, dont l'efficace est déterminée selon leurs desirs*, je vous avois représenté, que l'Ecriture nous enseignoit le contraire. Car nous y voyons, qu'à l'égard des Anges, aussi-bien que des Prophetes, Dieu les envoie pour faire ceci & cela, & qu'ensuite de cet envoi, qui ne peut être sans des volontés particulieres, les Anges exécutent les choses pour lesquelles Dieu les a envoyés: ce que j'avois prouvé par divers endroits de l'Ecriture, où il est parlé des missions particulieres des Anges, dont le premier est ce que dit S. Luc, que l'Ange Gabriel fut envoyé à la Sainte Vierge, pour lui annoncer qu'elle seroit la Mere de Dieu. *Osera-t-on prétendre*, avois-je dit, *que cette mission auroit été inutile, si Dieu avoit eu sur cela des volontés particulieres? Je ne pense pas qu'il y ait un Chrétien assez hardi pour avoir de telles pensées.* C'étoit assez marquer que je ne vous l'attribuois pas. Cependant voilà ce que vous répondez sur cela : *Je crois que Dieu a envoyé l'Ange Gabriel à la Sainte Vierge avec un ordre particulier. Cet Ange assurément ne l'a pas choisie de lui-même pour être la Mere de Dieu. C'est vouloir rendre les gens odieux* ET M'IMPOSER ÉTRANGEMENT, *que d'apporter de tels exemples.*

Page 192.

2° J'ai parlé des livres de Moyse, & des loix qu'il a données aux Juifs, comme de choses vraiment divines, & à qui on devoit une soumission de foi divine, pour montrer qu'elles n'avoient donc pas été données par un Ange sans un ordre particulier de Dieu. Vous me

faites sur cela le même reproche. *Je respecte*, dites-vous, *les livres de Moyse : je les crois & les ai toujours cru divins. C'est* ME CALOMNIER *que d'apporter, en me combattant, des preuves de leur autorité.* VII. Cl. N°. VIII. *Page.* 217

3°. Je vous avois dit qu'un Ange n'auroit pu dire qu'il est le Seigneur, s'il n'avoit représenté la personne de Dieu, pour montrer qu'il en avoit donc un ordre particulier. Vous en prenez sujet de vous plaindre, *qu'indirectement je vous attribue des pensées si folles & si impies, que ce seroit offenser l'équité des Lecteurs d'y répondre sérieusement : car il n'y a personne qui ne voie, que les Anges ne peuvent dire qu'ils sont le Seigneur (Ego Dominus) & se laisser adorer, s'ils ne représentent Dieu même.*

4°. C'est sur ce même sujet de l'Ange qui représentoit Dieu, que vous me faites ce reproche avec plus de dureté & plus d'étendue, en répondant au V Chapitre de ma Dissertation. Et c'est aussi ce que j'ai cru devoir traiter un peu plus au long, afin de vous faire voir combien cette plainte est injuste & déraisonnable. *Réponse.*

J'avois montré dans ce V. Chapitre, que la véritable raison pourquoi il est vrai, selon Moyse, que c'est Dieu qui a donné la Loi, & qu'il est vrai en même temps, selon S. Paul & S. Etienne, que c'est un Ange qui l'a donnée, n'est point que l'Ange ait été la cause occasionnelle qui a déterminé Dieu à la donner ; mais que c'est uniquement, parce que l'Ange n'a agi & n'a parlé qu'en la personne de Dieu, comme il paroît en ce qu'il dit de lui-même, qu'il est le Souverain Etre : ce qu'il n'auroit pu faire sans blasphême, s'il n'en avoit eu un ordre très-particulier de Dieu. D'où j'ai conclu, que, bien loin que l'on puisse prouver par-là, que Dieu n'a point agi par des volontés particulieres en donnant la Loi, cela prouve tout le contraire.

Vous ne vous défendez point de cette conséquence. Mais comme ce Chapitre est plein de passages des Peres, qui confirment la preuve dont je l'ai tirée, voici ce que vous en dites.

" Je ne réponds point en détail à ce V Chapitre ; car il suffit de le lire, lorsqu'on entend médiocrement mes sentiments, pour voir qu'il continue de COMBATTRE UN FANTÔME, & qu'il ne tend qu'à me rendre odieux dans l'esprit de ceux qui ne me connoissent ni moi ni mes principes. C'est la même chose des deux Chapitres suivants. La conduite de M. Arnauld est toujours la même : Il M'ATTRIBUE DES SENTIMENTS OU IMPIES OU EXTRAVAGANTS, & il les *réfute* PAR DE GRANDS PASSAGES DE PERES. C'est l'usage merveilleux qu'il sait faire de l'autorité des saints Docteurs. il les fait adroitement *Réponse, pag.* 218.

VII. Cl. N°. VIII. servir à ses passions. & COMBATTANT PAR EUX DES ERREURS SOUS LE NOM DE SES ADVERSAIRES, il calomnie les gens d'autant plus sûrement & efficacement, qu'il se sert de témoins qu'il est juste que tout le monde révere".

Vous vous plaignez donc, Mon Pere, & d'une maniere très-dure, que je vous attribue les erreurs que j'ai combattues par les Peres dans mon V. Chapitre; ou plutôt que je vous attribue le contraire d'une grande vérité que j'y établis par l'Ecriture & par les Peres. Mais vous n'auriez jamais eu cette pensée, si vous n'aviez confondu les preuves dont on se sert pour combattre le sentiment de son adversaire, avec la conséquence que l'on tire de ses preuves; ou si vous n'aviez oublié, qu'à la vérité cette conséquence doit être contraire au sentiment de notre adversaire, parce qu'autrement ce seroit *combattre un fantôme*; mais que, pour les preuves, c'est tout l'opposé. Car bien loin qu'elles dussent être contraires à ce que notre adversaire tient, elles ne sont jamais meilleures que quand elles sont prises de ce que notre adversaire avoue, & elles doivent au moins être telles qu'il y ait lieu de juger que notre adversaire ne nous les contestera pas. C'est en un mot qu'il faut toujours argumenter, *vel ex concessis, vel ex concedendis.* Et il faut bien que cela soit ainsi; car le but que je dois avoir en argumentant contre une personne qui me conteste une vérité, est de la lui persuader. Or comment la lui pourrois-je persuader, si je n'employois pour la prouver, que des choses que je saurois bien qu'il ne me contesteroit pas moins que ce que j'aurois entrepris de lui prouver?

Non dirimit litem, qui litem lite resolvit.

Qui ne sait pas cela, ne sait ce que c'est que de raisonner: & qui, le sachant, ne s'en souvient pas en répondant à son adversaire, fait voir que la chaleur de la dispute l'empêche de prendre assez garde à ce qu'il dit.

C'est un avis, Mon Pere, que la charité m'oblige de vous donner: & je ne vous demande qu'un peu d'attention pour reconnoître que vous en aviez besoin.

Vous trouverez en relisant le Chapitre V. que j'expose en ces termes l'état de la question entre vous & moi. (page 718.)

" L'Auteur. *Il est évident que si les Anges n'avoient point donné la Loi, ce que S. Etienne & S. Paul assurent, seroit absolument faux*".

" Rep. On en demeure d'accord, & c'est ce que non seulement les

Chrétiens, mais les Juifs mêmes avouent. Il ne s'agit que de savoir comment ils l'ont donnée: si c'est d'eux-mêmes, sans un ordre particulier de Dieu, qui n'auroit fait que les suivre & obéir à leurs desirs ; ou si ç'a été comme simples exécuteurs de la volonté divine, dont ils n'ont fait que suivre les ordres, en tout ce que Dieu a voulu qui se fît pour l'établissement de la Religion des Israélites". VII Cl. N°. VIII.

"L'Auteur. *Mais les Anges ayant donné la Loi, ce que dit Moyse dans l'Exode ne laisse pas d'être vrai*".

"Rep. Qui en doute ? Mais la question est de savoir, quelle est la véritable raison pourquoi l'un & l'autre est vrai. Si nous le demandons à tous ceux qui ont regardé les livres de Moyse comme des livres divins, ils répondront tous unanimement, tant Juifs que Chrétiens, que c'est parce que cet Ange, qui parloit à Moyse, ne lui parloit pas de lui-même, mais en la personne de Dieu, laquelle Dieu avoit voulu qu'il représentât, & qu'ainsi c'étoit Dieu qui parloit en cet Ange & par cet Ange".

Tout le reste du Chapitre n'est employé qu'à prouver cette vérité par S. Athanase, S. Augustin, & par l'Ecriture même, sans qu'il y soit dit un seul mot de vous. Comment donc avez-vous pu dire, *que je vous y attribue des sentiments ou impies ou extravagants, que je réfute par des longs passages de Peres : que c'est l'usage que je fais faire de l'autorité des saints Docteurs : que je les fais adroitement servir à mes passions : que je combats par eux des erreurs sous votre nom* ; *& qu'ainsi je continue toujours à vous colomnier & à combattre un fantôme* ? N'est-il pas visible que vous ne vous êtes emporté à une plainte si injuste, que parce que, faute d'attention, vous n'avez pas pris garde que ce n'étoit pas vous attribuer le contraire d'une vérité que j'établissois par les Peres, que d'en faire une preuve pour combattre votre Systême ; & que c'étoit, au contraire, supposer que vous ne la contesteriez pas ; & qu'ainsi elle pourroit servir à vous faire rentrer en vous-même, en vous forçant d'abandonner l'argument que vous aviez voulu tirer, de ce que la Loi a été donnée par les Anges, pour en conclure qu'elle n'a pas été donnée par des volontés particulieres de Dieu.

Je vous supplie donc, Mon Pere, d'éviter à l'avenir cette sorte de reproches ; car il n'y en a point de plus déraisonnables. Vous le jugerez vous-même par cet exemple. Si vous vous étiez servi de cet argument pour prouver à un Péripatéticien que les bêtes ne pensent point. *Afin que les bêtes pensassent il faudroit qu'elles eussent une ame spirituelle & immortelle. Or il est faux & absurde que l'-*

VII. Cl. N°. VIII. *bêtes aient une ame spirituelle & immortelle. Donc les bêtes ne pensent point:* trouveriez-vous bon qu'il s'écriât sur cela : Que vous le calomniez ; que vous lui attribuez des sentiments impies ou extravagants, & qu'il n'a jamais eu la pensée de croire que les bêtes eussent une ame spirituelle & immortelle? Vous lui diriez, sans doute, que vous n'avez eu garde de supposer qu'il crût cela ; mais que c'est parce qu'il ne le croit pas, qu'il ne doit pas croire aussi que les bêtes pensent.

Permettez-moi, Mon Pere, de vous dire la même chose ; &, renonçant à votre accusation de calomnie, que vous voyez bien être mal fondée, ayez la bonté de répondre à cet argument.

Vous convenez de ce que j'ai prouvé par les Peres & par l'Ecriture, que la véritable raison qui fait qu'il est vrai que la Loi a été donnée par un Ange, quoiqu'il soit vrai aussi que c'est Dieu qui l'a donnée, est, que l'Ange qui l'a donnée, en parlant à Moyse, n'a point parlé de lui-même, mais en la personne de Dieu, laquelle Dieu avoit voulu qu'il représentât; & qu'ainsi c'étoit Dieu qui parloit en cet Ange & par cet Ange. C'est de quoi vous demeurez tellement d'accord, que vous m'accusez de calomnie, en supposant, quoique fort injustement, que je vous avois attribué le contraire.

Or cette raison est si peu propre à montrer, que Dieu n'a point fait, par une volonté particuliere, ce qui a été fait par cet Ange dans la publication de la Loi, qu'on en doit conclure le contraire, n'y *ayant personne qui ne voie, que les Anges ne peuvent dire qu'ils sont le Seigneur (Ego Dominus) s'ils ne représentent Dieu en parlant en sa personne, & qu'ils ne le peuvent faire sans des ordres particuliers.*

Je ne vous ai donc pas imposé, pour avoir conclu de-là, que vous n'aviez pas eu raison d'alléguer ce qui est dit, d'une part, que la Loi a été donnée par les Anges, & de l'autre, que c'est Dieu qui l'a donnée, pour prouver que cela vient de ce qu'un Ange en a été la cause occasionnelle, & qu'ainsi Dieu n'y a point agi par des volontés particulieres.

Sixieme Reproche.

C'est encore une accusation de mauvaise foi, mais d'une autre espece. Vous me la faites dans votre V Chapitre ; & c'est tout ce que vous y traitez. Il s'y agit de savoir si on n'a pas pu dire, que c'étoit abuser de l'Ecriture, que d'en alléguer tant de passages, pour prouver, que ce n'est point par des volontés particulieres que

Dieu a fait les miracles de la Vielle Loi, & qu'il distribue les graces de la Nouvelle, parce que les Anges ont été les causes occasionnelles de ces miracles, & que l'ame de Jesus Christ l'est de la distribution de la Grace. VII. Cl. N°. VIII.

J'ai prétendu que tous vos passages ne prouvoient point cela, ni à l'égard des Anges, ni à l'égard de Jesus Christ.

Vous en demeurez d'accord, & vous avouez qu'ils ne prouvent que ce que j'ai dit.

Or c'est ce que j'ai appellé *abuser de l'Ecriture Sainte pour soutenir vos paradoxes.* Ainsi le fait étant constant, tout ce que vous pourriez prétendre, est, que l'inutilité de ces passages n'a pas dû être appellée *un abus de l'Ecriture Sainte.* Laissant donc à part cette question de nom, où est en cela la mauvaise foi de M. Arnauld, & sa conduite artificieuse?

"C'est, dites-vous, que M. Arnauld a fait semblant de ne pas voir, ce que j'ai assez fait entendre dès l'entrée de cet Eclaircissement, *que j'y* PARLE A DES PERSONNES QUI DEMEURENT D'ACCORD de mes deux grandes maximes, *que Dieu fait tout, & qu'il ne communique sa puissance aux créatures, qu'en les établissant causes occasionnelles pour produire certains effets*". *Page* 42 & 43.

Je vous réponds, Mon Pere, 1°. Que, bien loin que j'aie dissimulé que vous supposiez ces deux maximes, j'ai déclaré, dès l'entrée de la Dissertation, que c'étoit sur ces deux *prétentions* qu'étoit fondé tout votre Eclaircissement. Mais ç'a été en faisant voir en même temps, qu'au lieu d'être évidemment vraies, comme il faudroit qu'elles le fussent afin d'être reçues pour principes, elles étoient si fausses, que l'une détruisoit l'autre: à quoi je ne vois pas que vous ayiez apporté aucune réponse solide. *Dissertation* 686 *& suiv.*

Je vous réponds en second lieu: Que j'ai pris ce que vous dites de ces *gens qui demeurent d'accord de vos deux maximes*, comme étant dit pour marquer l'occasion qui vous a porté à faire cet Eclaircissement, & non comme une limitation des personnes pour lesquelles seules vous l'auriez fait. Car j'aurois cru vous faire tort si je m'étois imaginé, qu'entreprenant de répondre à une objection qui vient naturellement dans l'esprit de tout le monde, vous n'auriez pas eu dessein de la résoudre à l'égard de tout le monde, mais seulement à l'égard de ceux qui conviennent de vos principes, que vous savez être contestés, pour ne pas dire condamnés, par tout ce qu'il y a de Théologiens dans l'Eglise Catholique.

Vous deviez donc vous expliquer d'une maniere moins ambiguë,

VII. CL. N°V. III. & nous dire clairement : Cet Eclairciſſement n'eſt que pour ceux qui ſont perſuadés des maximes capitales de mon Syſtême : les autres n'ont que faire de le critiquer ; car je ne parle pas à eux. Cet avis auroit paru bien étrange à beaucoup de gens. Mais ſi vous l'aviez donné, on auroit pris ſon parti, & on auroit vu ſi on auroit dû s'y arrêter.

Quoi qu'il en ſoit, tout cela ne regarde point vos paſſages de l'Ecriture, ſi vous avez eu raiſon ou non de vous en prévaloir, & ſi j'ai eu tort de dire, que c'étoit en abuſer que de les alléguer pour vous, ne prouvant rien de ce que vous prétendez établir : car tout notre différent ſur cela ſe réduit à cette queſtion, que je ſoumets au jugement du public.

Si on n'a pas droit de dire d'un Auteur qui veut établir des paradoxes, c'eſt-à-dire des ſentiments inconnus à tous les Théologiens, qu'il abuſe de l'Ecriture Sainte pour ſoutenir ces paradoxes, lorſqu'il en cite un grand nombre de paſſages qui ne diſent que ce que tout le monde dit, & dont il ne peut rien tirer qui lui ſoit favorable, même par des conſéquences aſſez éloignées, qu'en ſuppoſant de certaines maximes que tous les Théologiens lui conteſtent, & dont on lui a fait voir la fauſſeté, dans le livre même où on lui a repréſenté, que c'étoit abuſer de l'Ecriture, que de s'en ſervir avec ſi peu de fondement.

SEPTIEME REPROCHE.

Vous n'aſſurez pas toujours que ce ſoit par malignité ou par paſſion que je me bats contre des ſpectres, au lieu de réfuter vos vrais ſentiments : vous dites quelquefois que c'eſt peut-être *que je ne ſuis plus en état de bien comprendre les penſées des autres.* C'eſt l'alternative que vous employez dès les premieres pages de votre Réponſe, dans l'*Avertiſſement aux Lecteurs*, pour leur donner l'idée que vous croyez qu'ils doivent avoir de moi.

Je ſuis obligé de le dire ; le portrait que M. Arnauld fait de moi, n'eſt point naturel : ſa paſſion me déguiſe. Apparemment le deſir qu'il a de ſe venger de ce que j'ai fait voir, après pluſieurs autres, qu'il dogmatiſe depuis long-temps ſur les matieres de la Grace, me transforme aujourd'hui en impie, comme il m'avoit déja traveſti en ridicule. Ou ſi on le croit plus vraiſemblable, c'eſt l'effet de l'impuiſſance où il eſt maintenant, de concevoir les penſées des autres.

Le dernier membre de cette alternative eſt moins offenſant que le premier : car il vaut mieux être imbécille que d'être méchant. Mais penſez-

pensez-vous que le public soit disposé à former de moi l'un ou l'autre VII. Cl.
de ces deux jugements, que la passion ou la stupidité m'ont empêché N°. VIII.
de bien concevoir votre doctrine? Vous pourriez bien, Mon Pere, vous y tromper; car il paroît que vous êtes fort mal informé de ce que le monde pense sur notre sujet. Il n'en faut point d'autre preuve que ce que vous dites en la page 3: *Que mes deux premieres attaques ne m'ont pas réussi: Que je le sais bien, & que l'on me l'a fait entendre.* C'est donc vous, Mon Pere, qui *me l'avez fait entendre:* car tout *ce que je sais* sur cela est ce qui m'a été mandé par un de nos amis communs, il y a plus d'un an, que vous l'aviez assuré, que vous saviez de très-bonne part, qu'un grand Prince & un très-savant Evêque trouvoient que j'avois tort, & que vous aviez raison dans notre dispute sur les Idées. Mais est-il possible que vous n'ayiez pas su depuis, que l'on vous avoit donné un fort mauvais avis, & que c'étoit absolument tout le contraire? [*Monsieur le Prince. Monsieur Bossuet.*]

HUITIEME REPROCHE.

J'ai cru devoir mettre au nombre de vos reproches, celui que vous me faites souvent: que je fais de trop gros livres, & que c'est un préjugé qu'ils ne sont pas bons.

Si j'imitois, dites-vous, *la conduite de M. Arnauld, & que ma plume fût aussi féconde que la sienne, j'aurois encore plus de mille pages à écrire. J'aime donc mieux lui céder la gloire de faire de gros volumes, & tâcher d'avoir sur lui l'avantage d'en faire de moins méchants.* Page 161.

Et à la fin de votre Réponse: *On nous menace d'une ample réfutation du Traité, qui est faite déja depuis quelque temps, & qui sera, à ce qu'on dit, de trois volumes de cinq à six cents pages chacun. C'est mauvais signe.* Page 236.

Je ne sais, Mon Pere, si vous croyez que ce soit avoir le jugement bien fin, que de compter les pages des livres pour mépriser les uns comme trop longs, & estimer les autres comme étant d'une juste étendue. Il y a, ce me semble, des regles du bon sens, qui font reconnoître qu'un livre peut avoir beaucoup de pages, & n'être pas long; qu'un autre peut n'en avoir guere, & être trop long, & qu'il y en a qui ont tout ensemble ces deux défauts, d'être trop longs & trop courts.

Cela me fait souvenir de ce qu'un Poëte répondit à un Critique, qui le blâmoit de faire de trop longues Epigrammes:

VII. Cl. N°. VIII.

Non sunt longa quibus nihil est quod demere possis:
Sed tu, Cosconi, disticha longa facis.

En effet, lorsqu'un Auteur ne sort point de son sujet; qu'il le traite avec ordre, qu'il ne s'étend en quelques endroits, que pour se rendre intelligible à tout le monde, autant que sa matiere le peut permettre, qu'il s'attache à rapporter les propres paroles de son adversaire, pour lui ôter tout lieu de se plaindre qu'on lui impose, qu'il prouve bien tout ce qu'il avance, soit par autorité ou par raison, & qu'il ne réfute rien qu'il ne renverse par de bons principes, & par des conséquences justes, vous m'avouerez, Mon Pere, qu'un livre fait de cette sorte, ne mériteroit pas d'être rejeté comme étant trop long, quelque nombre de pages qu'il pût contenir.

Mais si, au contraire, un Auteur grossissoit son livre en y semant par-tout des reproches personnels très-mal fondés; s'il en employoit le premier tiers en de vaines déclamations, dont il reconnoîtroit lui-même l'inutilité; si le tiers suivant n'étoit qu'une répétition de ce qu'il auroit plusieurs fois dit dans d'autres ouvrages, en le redisant de nouveau, presque dans les mêmes termes, & sans aucune nouvelle lumiere; si de dix-sept Chapitres, en ayant consumé onze dans ces superfluités, il ne commençoit qu'au douzieme à examiner le premier Chapitre du Livre de son adversaire; s'il ne prenoit aucun soin de bien faire entendre ce que prétend celui qu'il réfute, & à quoi tendent ses preuves; s'il en supprimoit les plus convainquantes; s'il répondoit aux autres d'une maniere peu satisfaisante par des discours généraux, qu'il n'appliqueroit point aux difficultés, & qu'il apportât pour raison de ce qu'il ne répond pas plus solidement, que c'est, ce qu'il sent bien, que ses Lecteurs se lassent, parce qu'il se lasse lui-même, & qu'il n'abrege que pour ménager leur temps & le sien: que pensez-vous, Mon Pere, que jugeroient d'un tel livre les personnes judicieuses? Ne seroit-il point à craindre qu'ils ne le trouvassent trop long & trop court; que ce qu'il auroit de trop long ne les ennuyât, & que ce qu'il auroit de trop abrégé ne leur fût un autre sujet de dégoût?

Je laisse à tous les gens d'esprit, & à vous-même, Mon Pere, à faire l'application de ces deux exemples. Mais quoique vous y trouviez quelque chose de désagréable en les appliquant, je vous supplie de n'en savoir pas mauvais gré à celui qui, pour ne vous pas flatter comme font les faux amis, n'en est pas avec moins de sincérité & d'affection Votre, &c.

CINQUIEME LETTRE.

[*En Réponse à la II Lettre de ce Pere, touchant la Défense de M. Arnauld, sur la matiere de la Grace.*]

JE pense, Mon Révérend Pere, avoir satisfait à tous les reproches que vous m'avez faits dans votre Réponse par rapport à ma Dissertation. Mais il y en a deux autres importants, que vous m'y faites aussi par rapport à d'autres livres, dont j'ai cru encore vous devoir parler.

L'un est, ce que vous dites dès la premiere page de votre Avertissement aux Lecteurs: *Qu'apparemment c'est le desir de me venger de ce que vous avez fait voir* (à ce que vous prétendez) *après plusieurs autres, que je dogmatise depuis long-temps sur les matieres de la Grace, qui m'a porté à vous transformer en impie dans ma Dissertation.*

L'autre est, que je vous ai calomnié, dans le Livre des *Idées* & dans la *Défense*, en vous accusant de faire Dieu corporel.

Ce sont les seuls points dogmatiques que vous avez traités dans les trois Lettres à notre ami commun, que vous avez publiées contre ma Défense: car pour la troisieme, ce n'est qu'une discussion de quelques faits de nulle importance. Et ainsi je vous aurai donné tout l'éclaircissement que vous pouvez desirer sur vos Lettres, aussi-bien que sur votre derniere Réponse, quand j'aurai traité ces deux points.

Je commencerai par la Grace, qui est le sujet de votre seconde Lettre. Je vous ferai sans doute plaisir, de ne différer pas plus long-temps de vous satisfaire sur cette matiere; car vous m'en pressez terriblement à la fin de votre Lettre, comme s'il étoit vrai que vous ne doutassiez point que mon salut dépend de-là.

J'ai déclaré, dites-vous, *dans ma premiere Lettre, que je n'ai jamais cru que Dieu fût corporel. Qu'il se justifie de même sur le reproche que je lui ai fait, après plusieurs autres, qu'il dogmatise sur les matieres de la Grace. Cela est de la derniere conséquence, & pour lui, & pour quelques personnes qui l'écoutent peut-être avec plus de soumission & de respect que la voix de leur Pasteur. Il faut toujours commencer par les choses essentielles, & mettre sa foi & celle des autres à couvert de tout reproche, avant que de s'arrêter à des opinions indifférentes. Ainsi je lui déclare, que j'appréhenderois de manquer à l'ordre de mes devoirs, si par des réponses à sa Défense assez inutiles, je l'appliquois à des questions de Philosophie, dans un temps qu'il ne doit penser qu'à justifier ses sentimens*

VII. Cl. N°. VIII. *sur des matieres décidées. Je philosopherai avec lui très-volontiers, lorsqu'il se sera expliqué nettement & sans équivoque sur le sujet de cette Lettre. Qu'il y pense sérieusement, & devant Dieu: cela le mérite bien, & le temps presse. A son âge principalement, on ne doit penser qu'à paroître sans tache devant le tribunal du juste Juge.*

J'avoue, Mon Pere, que c'est à quoi on devroit toujours penser, & qu'il s'en faut bien que j'y pense autant que je devrois. Mais que je serois heureux si je n'avois à craindre le tribunal terrible du juste Juge, que pour avoir dogmatisé sur les matieres de la grace! Non, Mon Pere, pour vous dire tout d'un coup la disposition de mon cœur, j'appréhende si peu de ce côté-là, que si j'étois prêt de comparoître devant Dieu, parmi les sentiments de douleur que j'aurois de mes péchés, je regarderois comme une marque singuliere de sa bonté envers moi, & un grand sujet de me confier en sa miséricorde, la grace qu'il m'a faite, tout indigne que j'en fusse, d'employer une grande partie de ma vie à soutenir la gratuité & l'efficace de la grace de mon Sauveur, & le mystere adorable de la Prédestination des élus, en marchant sur les pas des Saints, & ne parlant qu'après eux.

Avez-vous pu croire qu'étant depuis tant de temps dans cette disposition, vos reproches ont dû m'étonner, & faire changer ma confiance en crainte? Afin qu'ils fussent capables de faire en moi un tel changement, il faudroit que j'eusse perdu l'esprit, tant il y a de circonstances qui m'ont dû porter à n'y avoir aucun égard. J'en omets les principales, pour ne vous pas faire de peine. Je ne vous en marquerai qu'une.

Lettre page 172. Vous dites *que vous avez lu mes beaux livres, au moins pour la plupart; mais que, de bonne foi, vous ne vous souvenez point d'y avoir jamais rien appris: parce que les Méditatifs tâchent de comprendre ce qu'ils lisent, & qu'il vous semble que vous n'y avez jamais rien compris que ce que vous saviez déja bien.* Je ne prétends point, Mon Pere, que vous ayiez rien appris en lisant mes livres: il me suffit que vous ayiez tâché de bien comprendre ce que vous lisiez. Il n'est donc pas possible que vous n'y ayiez remarqué cent fois, que la Grace, que j'y soutiens comme le fondement de la prédestination gratuite, & que je prétends qui fait que les mérites des Saints sont des dons de Dieu, n'est pas une grace telle que quelques Théologiens se la figurent, qui a effet, ou n'a pas d'effet selon qu'il plaît à la volonté; mais que c'est une grace efficace par elle-même; c'est-à-dire, qui n'attend pas que nous voulions, mais qui nous fait vouloir, selon cette parole de S. Paul: *c'est Dieu qui opere en nous le vouloir & le faire, selon son bon plaisir.* On n'a ja-

mais douté dans le monde, que ce ne soit là ce que j'ai toujours cru VII. Cr.
de la grace qui fait nos mérites Or ce n'est que de celle-là dont il s'a- N°. VIII.
git dans le passage sur lequel vous avez fondé le reproche que vous m'avez fait, d'être un Dogmatiste sur la matiere de la Grace. Vous ne l'avez donc pu ignorer, sur-tout ayant lu mes livres, où cette doctrine se trouve par-tout. Or on sait assez, que, pendant sept ou huit ans, m'ayant témoigné beaucoup d'amitié, nous nous sommes vus souvent avec beaucoup de familiarité & d'ouverture de cœur. D'où vient donc, que, pendant tout ce temps-là, il ne vous est point venu dans *Page* 197.
l'esprit, de m'avertir qu'il y alloit de mon salut de renoncer à mes erreurs? Vous dites que c'est par l'amour de la vérité, & par un mouvement de charité pour moi, que vous m'avez donné cet avis depuis trois ans. Je desire de le pouvoir croire. Mais d'où vient que cet amour de la vérité ne s'est réveillé qu'après que vous vous êtes senti attaqué sur une question de Philosophie, qui n'avoit nul rapport à cela? D'où vient que votre charité a eu besoin que vous vous soyez imaginé que je vous avois maltraité, pour vous faire souvenir qu'il étoit de la derniere conséquence & pour moi & pour mes amis, que je rétractasse la mauvaise doctrine que je leur avois inspirée?

Vous vous plaignez que j'ai fouillé dans votre cœur, pour avoir attribué au ressentiment d'une injure que vous croyez avoir reçue de moi, le reproche que vous me faites, *que je dogmatise* Mais en vérité, si c'est une faute que d'en avoir jugé de la sorte, c'est une faute tout-à-fait involontaire: car le moyen d'avoir une autre pensée en lisant l'endroit où vous me le faites?

Si je ne craignois de me trop éloigner de mon sujet, je ferois voir que M. Arnauld ne conçoit pas trop bien ce qu'il lit : qu'il vaut mieux ne point citer les Peres, que de leur mettre dans la bouche des paroles fort opposées à leurs sentiments ; & qu'enfin, LUI QUI DOGMATISE, CAR C'EST DOGMATISER QUE DE FAIRE DE NOUVEAUX DOGMES, *n'a pas eu trop de droit de me donner cet avis charitable, par lequel il m'accuse indirectement de bien des choses, que je dois chercher plutôt l'intelligence des mysteres de la Grace dans la lumiere des Saints, que dans mes propres pensées.*

Est-ce deviner les intentions des gens que de prendre ce discours pour une récrimination? Y eut-il jamais rien qui en eut plus l'air? Ainsi, Mon Pere, vous avez eu beau dire depuis, que l'avis que vous me donniez sur mes erreurs prétendues *est de la derniere conséquence : que j'y dois penser sérieusement & devant Dieu ; que le temps presse, & que je ne dois penser, à l'âge où je suis, qu'à paroître sans tache de-*

VII. Cl. N°. VIII. *vant le tribunal du juste Juge*, je vous avoue de bonne foi, que cela n'a pas fait la moindre impression sur mon esprit : car je sais très-bien que vous n'êtes pas Juge de ma foi, & que, quelque jugement que vous en portiez, je n'ai nul sujet de craindre qu'elle en soit moins pure devant Dieu. Ma conscience me rend témoignage, que je n'ai jamais prétendu établir *des vérités qui me fussent particulieres.* Je vous laisse de bon cœur aspirer à cette gloire. Je n'ai point cherché les vérités de la Grace dans mes spéculations ; mais dans l'Ecriture Sainte, & dans les ouvrages admirables de celui que l'Eglise a toujours regardé comme ayant été particuliérement suscité de Dieu pour en expliquer les mysteres. Vous pouvez voir ce qu'en dit le P. le Porc, dès l'entrée de son livre, qui, par cela seul, vous doit être plus *redoutable* qu'à moi. Il est vrai que j'ai lu ces divins livres sans l'aide *des savants commentaires du R. P. Charles Joseph Prédicateur Capucin*, auxquels vous nous renvoyez. Mais que voulez-vous? Il a bien fallu s'en passer; car ce Capucin n'étoit peut-être pas encore au monde, lorsque, quatre ans avant le livre de Jansénius, j'ai soutenu publiquement, en présence & avec l'approbation du Clergé de France, ce que j'avois appris du S. Docteur de la Grace.

II. Lettre page 192.

Je l'avois donc lu sans commentaire, & n'y avois point trouvé *ces expressions équivoques*, que vous dites *qu'on n'a peut-être jamais entendues* Je suis fâché de vous entendre parler ce langage; car c'est comme parlent ceux qui ne l'ont guere lu, ou qui ne l'ont lu que pour y chercher ce qui n'y est pas, s'étant bâti de nouveaux Systêmes sans l'avoir consulté, & tâchant ensuite d'y faire trouver, par des contorsions violentes, de quoi appuyer leurs imaginations.

Ces considérations, & beaucoup d'autres semblables, n'ont pas été propres à donner beaucoup de poids au reproche que vous m'avez fait, *qu'il y a long-temps que je dogmatise sur les matieres de la Grace*, ni à me faire appréhender, ou que je ne fusse dans l'erreur, ou que d'autres ne tinssent ma foi pour suspecte. Mais la maniere dont vous vous y prenez dans votre seconde Lettre, pour montrer que vous avez eu raison de me faire ce reproche, ne pourroit être capable que de rassurer ceux qui en auroient eu quelque peur.

Car on voit assez que vous vous y battez en retraite, & que vous n'êtes en peine que de trouver une voie honnête pour vous tirer d'un mauvais pas, où vous vous êtes engagé imprudemment. Quand vous m'avez accusé d'être *Dogmatiste*, la raison que vous en avez donnée est, que *c'est dogmatiser que de faire de nouveaux dogmes. Lui qui dogmatise* (avez-vous dit) *car c'est dogmatiser que de faire de nouveaux dogmes, n'a pas eu trop le droit de me donner cet avis charitable.*

Or jugez vous-même, Mon Pere, si ce n'est pas lâcher le pied & se battre en retraite, de répondre comme vous faites à ce que je vous avois dit sur cela dans ma Défense. VII. Cl. N°. VIII.

Ce que avez trouvé dans la Réponse à M. Mallet, d'où vous avez pris sujet de me faire passer pour Dogmatiste, est, que la Grace qui est le fondement de la Prédestination gratuite, & qui fait que nos mérites sont des dons de Dieu, est la grace que les Théologiens appellent efficace par elle-même; parce qu'elle a certainement & infailliblement l'effet pour lequel Dieu la donne par sa volonté absolue; & que ce n'est point une grace dont l'effet soit incertain, c'est-à-dire, *qui ait effet ou qui n'ait pas d'effet, selon qu'il plaît à la volonté*; ou, ce qui est la même chose, *dont ceux à qui elle est donnée usent bien ou mal, selon qu'il leur plaît.* Car ce seroit vouloir chicaner sans raison, que de ne pas reconnoître, que ces deux expressions ne signifient que la même chose, & que, par l'une & par l'autre, on veut marquer une grace semblable à celle d'Adam, sans laquelle nous ne pourrions pas faire le bien; & avec laquelle nous le pourrions faire, si nous voulions; mais qui ne feroit pas certainement que nous voulussions le faire : au lieu que *la grace efficace par elle-même*, est celle qui, étant plus forte que celle d'Adam, nous le fait vouloir certainement & infailliblement.

Or j'ai montré, dans ma Défense, que ce que j'avois enseigné sur cela n'avoit garde d'être un *Dogme nouveau*; puisque c'étoit une vérité aussi ancienne que l'Eglise, qui se soutenoit tous les jours en Sorbonne, & que j'y avois soutenue il y a près de cinquante ans.

Que je l'avois démontrée, il y a quarante ans, dans une Analyse du livre de la Correction & de la Grace.

Que, pendant les dernieres contestations, nous avions toujours posé comme une chose indubitable, que la prédestination gratuite & la grace efficace par elle même, opposée à celle qui a effet ou n'a pas d'effet selon qu'il plaît à la volonté, sont des doctrines certainement orthodoxes, & qu'on ne peut soupçonner d'aucune erreur.

Que ces deux vérités se soutiennent encore par de savants Jésuites dans leurs plus fameux Colleges.

Que le P. Amelotte, votre Confrere, n'a pas seulement enseigné ces deux mêmes vérités dans son Abrégé de Théologie, dédié à M. l'Archevêque de Paris, mais qu'il a même soutenu, après le Cardinal Bellarmin, qu'elles ne devoient pas être regardées comme l'opinion de quelques Docteurs, mais comme faisant partie de la foi de l'Eglise Catholique.

Que les deux savantes Facultés de Louvain & de Douay les ont

VII Censures, il y a plus de cent ans, comme le fondement de leurs célebres
N° VII. [illegible] Lessius, sur lesquelles les Docteurs de Louvain, dans
leur dernier voyage à Rome, ayant demandé le jugement du S. Siege,
il leur a été répondu, après un sérieux examen, qu'il n'y avoit rien
dans ces Censures qu'ils ne pussent soutenir.

Que non seulement tout l'Ordre de S. Dominique, mais plusieurs autres encore, ne souffrent point qu'on enseigne parmi eux d'autre doctrine, comme étant certainement celle de S. Augustin & de S. Thomas, comme vous l'aviez pu voir par un Décret du Général des Augustins, rapporté dans la même Réponse à M. Mallet.

Or que répondez-vous à cela, Mon Pere, dans votre seconde Lettre? Vous rapportez quelques-uns de ces témoignages, & en omettez la plus grande partie; & voilà ensuite tout ce que vous repliquez.

Tout cela, Monsieur, comme vous le voyez fort bien, ne peut justifier M. Arnauld.

Il vous plaît de supposer qu'il le voit fort bien; mais vous l'a-t-il avoué?

Car je veux qu'il soit permis d'enseigner que la Grace est efficace par elle-même.

Il faut bien que vous le vouliez : ce seroit mettre en doute s'il est jour en plein midi.

Je veux même que M. Arnauld, dans le passage contre M. Mallet, ne dise que ce que disent les Thomistes & quelques Jésuites.

Pourquoi n'ajoutez-vous pas les Facultés entieres de Louvain & de Douay; l'Ordre entier des Augustins, & d'autres encore; tant de savants Docteurs de Sorbonne, & d'habiles Prêtres de l'Oratoire? Mais si c'étoit une grace que vous me faites, de vouloir supposer que je n'ai dit, dans ce passage, que ce que disent tous ces savants Théologiens, & que vous eussiez pu montrer le contraire, vous ne vous fussiez pas contenté de dire, comme vous faites: *Ce qui n'est pas vrai, comme il est facile de le voir en lisant ce même passage avec un peu de réflexion.*

Il vous auroit peu coûté de faire faire cette réflexion à votre Lecteur. Et cela étoit si important pour justifier votre reproche, que de ce que vous ne l'avez pas tenté, c'est une marque certaine que vous avez fort bien vu que vous n'y auriez pas réussi. Et c'est ce qui vous a obligé de prendre une autre voie, pour montrer qu'en supposant, ce qui est très-vrai, que je n'ai dit autre chose que ce que disent tous ces Théologiens, Thomistes, Augustins, Jésuites, Lovanistes, Sorbonnistes

nistes, Oratoriens, vous avez eu droit *de me reprocher que je dogmatisois; parce que dogmatiser c'est faire de nouveaux dogmes.* VII. Cl. N°. VIII.

Mais je nie à M. Arnauld qu'il lui soit permis, ni aux Thomistes, ni aux Théologiens de Douay, ni à personne, de dire que son sentiment est un article de foi; ni de traiter de Pélagiens ceux qui ne veulent pas le recevoir. Il n'appartient qu'à l'Eglise de déclarer si une opinion est ou n'est pas un article de foi.

N'est-ce pas, Mon Pere, ce que j'ai déja dit, que vous vous battez en retraite, & que vous ne savez comment soutenir votre reproche de *Dogmatiste?* Car vous étant trouvé dans l'impuissance de faire voir que j'aie dit autre chose que ce que disent tous ces Théologiens, que je vous ai allégués, vous dites, que vous voulez bien que cela soit: mais que cela ne me justifie pas; parce que cela n'empêche pas que je n'aie eu tort d'avoir dit, de ce qui m'est commun avec eux, que c'est un article de foi. Ce n'est donc plus sur la vérité du dogme que vous m'attaquez, mais c'est seulement sur sa qualification; c'est-à-dire, qu'il n'est plus question que de savoir, si m'étant permis de le tenir pour vrai, & de le soutenir comme tel, j'ai pu dire qu'il étoit de foi. C'est ce que nous examinerons dans la Lettre suivante. Mais voyons quelles sont les suites de ce que je vous ai obligé de m'abandonner.

1°. Il s'ensuit, que ne m'ayant accusé de dogmatiser qu'en donnant vous-même la définition de ce terme, en ces mots; *car dogmatiser, c'est faire de nouveaux dogmes*, c'est vous contredire manifestement, que de continuer à vouloir justifier le reproche que vous m'en avez fait, en même temps que vous déclarez, que vous voulez bien que je n'aie dit que ce qu'ont dit tant de savants Théologiens. Car je vous prie de me dire comment vous pourrez répondre à cet argument. Dogmatiser c'est faire des dogmes nouveaux. Or un Docteur ne peut être accusé, sans calomnie, *de faire des dogmes nouveaux*, pour avoir dit ce qu'ont dit avant lui les plus savants Théologiens, des Ordres entiers & des Facultés très-Catholiques. On n'a donc pu, sans calomnie, m'accuser de faire des dogmes nouveaux, ni par conséquent me reprocher que je dogmatise.

2°. Il s'ensuit, qu'il faut nécessairement que vous ayiez fort mal entendu le Canon du Concile de Trente, sur lequel seul vous avez fondé le reproche que vous me faites, *de faire de nouveaux dogmes:* car ce Canon ne peut avoir condamné ce que je dis, qu'il n'ait aussi condamné ce qu'ont dit avant moi tous ces Théologiens, aussi-bien que le Jésuite, Professeur du College Romain, dont je vous ai rapporté la These. Or rien n'est plus absurde que de s'imaginer, que les Papes &

VII. Cl. N°. VIII. les Evêques eussent souffert, que, dans tous les temps qui se sont passés depuis que le Concile de Trente a fait ce Canon, on eût enseigné publiquement, dans les plus fameuses Ecoles Catholiques, ce que ce Canon auroit frappé d'anathême. Avouez donc, Mon Pere, que c'est en vain que vous rendez encore quelque combat dans votre seconde Lettre, pour faire valoir ce Canon, & que vous deviez avoir profité de ce que je vous avois dit dans ma Défense; *que, pendant la célebre Congrégation* de Auxiliis, *les Jésuites l'ayant allégué en faveur de leur grace molinienne, qui a effet ou n'a pas d'effet selon qu'il plaît à la volonté, les Dominicains firent voir qu'ils abusoient du Concile, & cette vaine prétention de leurs adversaires fut rejetée par les Consulteurs.*

2. Lett. p. 171. 3°. Il s'ensuit, qu'on ne sait au nom de qui & par quelle autorité vous me prononcez cet Arrêt; *qu'on ne me permettra jamais de soutenir la proposition que vous avez tirée de ma Réponse à M. Mallet, parce qu'elle est directement opposée à la décision du Concile*, SELON LE SENS *qu'elle fait naître naturellement dans l'esprit.* A quoi cette restriction est-elle bonne? Qui vous a dit que le vrai sens de cette décision du Concile, soit celui qu'elle fait naître naturellement dans l'esprit de ceux qui n'ont point d'autre notion de la liberté que celle qu'en avoient les Pélagiens, qui s'imaginoient qu'il ne pouvoit y avoir de grace invincible qui ne ruinât le libre Arbitre? Mais comme ce n'est pas l'idée qu'en ont eue tous les Docteurs Catholiques, au sentiment desquels vous n'avez pu faire voir que le mien ne fût pas conforme, comment, d'une part, nous prouverez-vous qu'ils n'aient pas mieux entendu que vous cette décision de l'Eglise? Et comment, de l'autre, pouvez-vous dire, *qu'on ne me permettra jamais*, ce que non seulement on leur a permis, mais ce qu'ils ont soutenu avec tant d'avantage & tant d'applaudissement des deux plus savants Papes de ce dernier siecle, dans cette matiere, que leurs adversaires se sont crus heureux, de ce que la Bulle qui condamnoit authentiquement leurs erreurs n'a pas été publiée?

4. Mais je n'ai besoin que de vous-même, pour vous obliger à reconnoître l'injustice de votre accusation. Je n'ai qu'à prendre droit sur Page 170. ce que vous dites dans votre Lettre: *On permet à M. Arnauld de tirer des décrets divins & absolus, l'efficace de la Grace, ou l'infaillibilité de ses effets, pourvu qu'il soit toujours véritablement au pouvoir de celui qui la reçoit d'y consentir ou de n'y pas consentir.*

Vous avouez donc, Mon Pere, ce qui n'en seroit pas moins certain quand vous ne l'avoueriez pas, que, pour être fort bon Catholique, & ne courir aucun danger d'être frappé d'anathême par le Con-

cile de Trente, il n'eſt point néceſſaire *de ſe mettre à couvert ſous le manteau* de Molina, en s'imaginant, comme ce Jéſuite, qu'il faut avoir recours à la ſcience moyenne, pour accorder l'efficace de la Grace avec la liberté. VII. Cl. N°. VIII.

Vous avouez qu'il eſt très-permis de la croire tellement efficace par elle-même, qu'elle tire ſon efficace des Décrets abſolus de Dieu, par leſquels vous reconnoiſſez en divers endroits, que Dieu fait invinciblement & immanquablement tout ce qu'il veut. Vous n'y mettez qu'une condition, qui eſt, que cette grace, qui ne tire point ſon efficace de la ſcience moyenne, mais de la toute-puiſſance de Dieu, *laiſſe à celui qui la reçoit le pouvoir de n'y pas conſentir.*

Afin donc, Mon Pere, que la Réponſe à M. Mallet vous ait donné droit de me traiter de Dogmatiſte, & de lancer contre moi l'anathême du Concile, il faudroit que j'euſſe enſeigné dans cette Réponſe, que la grace qui fait que les mérites des Saints ſont des dons de Dieu, eſt non ſeulement efficace par elle-même, mais qu'elle ne laiſſe pas à celui qui la reçoit le pouvoir de n'y pas conſentir. Et ainſi je n'ai beſoin, pour vous obliger de reconnoître la fauſſeté de votre accuſation, que de vous faire voir, que, bien loin d'avoir donné aucun lieu dans cette Réponſe, de me ſoupçonner de ne pas vouloir que la grace efficace par elle-même laiſſe le pouvoir de n'y pas conſentir, j'ai marqué en divers lieux combien j'étois éloigné de cette penſée, & qu'on ne pouvoit me l'attribuer ſans calomnie. Ecoutez donc, Mon Pere, ce qui vous doit porter à demander pardon à Dieu de m'avoir condamné par un jugement fort téméraire.

Premier paſſage de la Réponſe à Monſieur Mallet, Livre III. Chapitre XI.

" Mais ſi les Prédeſtinés ne peuvent périr, il s'enſuit, dit M. Mallet, *qu'ils ne peuvent réſiſter à la grace.* Ridicule conſéquence, & indigne du moindre Théologien. Car il s'enſuit ſeulement, qu'infailliblement ils ne réſiſteront point aux graces par leſquelles Dieu a réſolu de les ſauver; ce qui eſt enfermé dans la définition même de la prédeſtination; *quibus certiſſimè liberantur quicumque liberantur.* Mais il ne s'enſuit pas *qu'ils n'y puiſſent réſiſter s'ils le vouloient*, comme le Concile de Trente l'a défini. Car il y a bien de la différence entre coopérer infailliblement à la Grace, & n'y pouvoir réſiſter; & un Docteur qui ignore cela, ne mérite pas qu'on traite avec lui de ces matieres. C'eſt pourquoi on ſe contentera pour cette heure, de le renvoyer à l'E-

VII. Cl. N°. VIII.

cole du Pere Petau, de qui il pourra apprendre une distinction si commune, qu'il est bien étrange qu'il l'ait oubliée. Il la trouvera dans son premier Tome, Livre IX, Chapitre VII, n. 6. *Le don de la persévérance, qui est donné aux élus par les mérites de Jesus Christ, ne leur donne pas seulement de pouvoir persévérer s'ils le veulent, mais de vouloir ce qu'ils peuvent. Car il est tel, que tous ceux à qui Dieu fait cette grace, persévérent certainement & infailliblement, quoique ce soit librement & non nécessairement qu'ils y consentent*, POUVANT N'Y PAS CONSENTIR S'ILS LE VOULOIENT; *comme il a été défini par le Concile de Trente : mais* C'EST CETTE MÊME GRACE, QUI FAIT QU'ILS NE VEULENT PAS N'Y POINT CONSENTIR ".

Deuxieme passage de la Réponse à Monsieur Mallet, Livre IX, Chapitre I.

" L'autre expression de M. Mallet est bien pire, parce qu'elle est entiérement fausse & calomnieuse. Car avec quelle conscience ose-t-il imposer aux défenseurs de la grace efficace par elle-même, de dire, *que la liberté ne la peut rejetter?* Qui ne sait, au contraire, qu'ils avouent tous, que la liberté peut rejetter la grace la plus efficace; mais qu'il n'arrive point qu'elle la rejette, parce que Dieu, sans blesser la liberté, lui fait vouloir ce qu'il veut, avec une force aussi douce qu'invincible? C'est ce qu'on trouve par-tout dans les Livres des Théologiens. Mais je me contenterai de rapporter ce qu'en a dit le P. Lemos, dans la Congrégation *de Auxiliis*, le 26 Juillet 1603, en présence de Paul V, & de neuf Cardinaux. *J'établis*, dit-il, *trois propositions. La premiere est : le libre Arbitre, mu & excité de Dieu, peut ne consentir pas. Celle-là est simplement & absolument vraie La seconde est : le libre Arbitre mu & excité de Dieu ne résistera point, mais consentira. Elle est aussi très-vraie, à cause de l'efficace de celui qui le meut & qui le pousse. La troisieme est : (ce que je supplie les Peres Jésuites de bien considérer) qu'il est impossible que le libre Arbitre soit mu de Dieu, & qu'en même temps il lui résiste & ne consente point. Je dis que cela est impossible, & que ces deux choses ne peuvent se trouver ensemble, que le libre Arbitre soit efficacement mu de Dieu, & qu'il ne consente point* ".

Troisieme passage de la Réponse à Monsieur Mallet, Livre IX, Chapitre I.

" Je ne puis m'empêcher d'ajouter encore quelque chose, contre l'imagination qu'a M. Mallet, que l'efficace de la Grace est incompatible avec le libre Arbitre : & je crois qu'on ne peut rien faire qui soit plus capable de lui faire reconnoître son erreur, que de lui re-

présenter ce qu'a dit sur cela le savant Pape Clement VIII. dans un excellent Ecrit qu'il proposa à la Congrégation *de Auxiliis* un peu avant que de mourir, dont on a un original à Paris (*a*) signé de sa propre main. Car après avoir déclaré dès l'entrée de cette Congrégation, qu'il vouloit, que, selon l'esprit de ses prédécesseurs, toutes les questions de la Grace se décidassent par l'autorité de S. Augustin, il réduisit, dans cet Ecrit, sous divers titres, les principaux points de la doctrine de ce Pere. Et en voici quelques-uns. IV. *Selon S. Augustin, il y a une grace efficace & très-efficace, qui néanmoins ne blesse point la liberté de l'homme.* V. *Cette grace tire son efficace, selon S. Augustin, de la toute puissance de Dieu, & de l'empire que sa Majesté suprême a sur les volontés des hommes, comme sur toutes les choses qui sont sous le ciel* VI. *Par cette grace, selon S. Augustin, Dieu étant tout-puissant, forme dans le cœur des hommes le mouvement même de leur volonté, faisant qu'ils veulent le bien, au lieu qu'ils ne le vouloient pas auparavant; qu'ils y consentent, au lieu qu'ils y résistoient auparavant; qu'ils l'aiment, au lieu qu'ils le combattoient auparavant.* X. *L'effet de cette grace est certain & infaillible.* XII. *C'est par un secret jugement de Dieu, que cette grace efficace est donnée à l'un, & n'est pas donnée à l'autre.* XIII. *Cette grace de Dieu est nécessaire pour chaque bonne action* ".

VII. Cl. N°. VIII.

En faut-il davantage, Mon Pere, non seulement pour obtenir de vous que vous me *laissiez en repos*, mais aussi pour vous obliger à avoir un regret sincere & chrétien de ne m'y avoir pas laissé? *Que M. Arnauld*, dites-vous, *parle comme l'Eglise a parlé dans ses Décisions* (c'est-à-dire, qu'il avoue, *que le libre Arbitre, mu & excité par la Grace, peut n'y pas consentir s'il veut*) *& on le laissera en repos.* Or je n'ai pas attendu que vous m'eussiez donné cet avis. Dans le livre même d'où vous avez tiré le sujet de votre accusation, j'ai parlé très-clairement & très-fortement comme l'Eglise a parlé dans ses Décisions. J'y ai reproché à M. Mallet, qu'il n'avoit pu, sans calomnie, imputer aux Défenseurs de la grace efficace par elle-même, de dire *que la liberté ne la peut rejetter.* J'ai emprunté les paroles du Pere Petau & du Pere Lemos, pour marquer le sentiment que j'avois sur cela & sur la décision du Concile. Pourquoi donc *ne m'avez-vous pas laissé en repos*? Votre conscience y peut-elle être, vous trouvant convaincu, par vous-même, de la fausseté de cette accusation? C'est une occasion que Dieu vous présente, de faire voir à l'Eglise, que c'est très-sincérement que vous avez fini votre derniere Réponse par cette protestation : *Je souhaite extréme-*

2. *Lett. p.* 165.

(*a*) Il est aussi à l'entrée des Œuvres du Pere Lemos.

VII. Cl. N°. VIII. *ment, non de m'être trompé, mais si je me suis trompé, de désabuser ceux que je pourrois avoir engagés dans l'erreur : & je proteste, que si je le puis découvrir, je ne manquerai pas de me rétracter publiquement, si Dieu me conserve, comme je l'espere, l'amour qu'il m'a donné pour la vérité.* Vous savez, Mon Pere, qu'on n'est jamais plus obligé *de se rétracter publiquement*, que quand il s'agit de réparer le tort qu'on a fait à l'honneur de son prochain, par des accusations publiques, qui se trouvent fausses & très-mal fondées. Vous voyez que la vôtre ne sauroit être ni plus mal fondée, ni plus atroce. On a donc lieu de s'attendre, *que*

Rép. Ibid. *vous aurez plus de satisfaction, & que vous croirez vous faire plus d'honneur devant Dieu, & devant les personnes dont vous faites le plus de cas de l'approbation & de l'estime, d'avouer généreusement* que vous m'avez très-injustement offensé, en me traitant de Dogmatiste sur la matiere de la Grace, *que de soutenir ce que vous croyez veritable.*

Ainsi, Mon Pere, me voilà pleinement justifié par ces passages de la Réponse à M. Mallet. Mais j'en puis encore tirer d'autres avantages.

Le premier est; que ce seroit une imagination très-mal fondée, de prétendre qu'on ne puisse dire, que, par la grace efficace, Dieu nous fait faire certainement & infailliblement le bien qu'il veut que nous fassions, sans se rendre suspect d'être contraire aux Décisions de l'Eglise, à moins qu'on n'ajoute, *qu'elle nous laisse le pouvoir de n'y pas consentir.* C'est une vérité que l'on ne doit pas nier, mais qu'on n'est pas toujours obligé d'exprimer. Vous venez de le voir par le Pape Clement VIII, qui ayant porté aussi loin que l'on peut le pouvoir absolu qu'a la Grace sur notre cœur, en déclarant qu'elle tire ce pouvoir de la toute-puissance de Dieu, & non de la science moyenne, se contente de dire, que, quoiqu'elle soit efficace & très-efficace, elle ne blesse point la liberté, sans ajouter, *qu'elle laisse le pouvoir de n'y pas consentir.* Et cependant oseriez-vous dire, qu'il n'ait pas parlé comme on doit parler selon les Décisions de l'Eglise?

Ne vous y trompez donc pas, Mon Pere. Rien ne peut être plus fort pour ma justification que ces passages; mais ne vous imaginez pas qu'ils y fussent nécessaires. Ce seroit bien assez que ce qui est porté par ce Canon, *que le libre Arbitre, mu & excité par la Grace, peut n'y pas consentir*, se trouve cent fois en d'autres de mes Livres touchant la Grace, quand il ne se trouveroit pas dans cette Réponse à M. Mallet. Mais de ce qu'il se trouve même dans cette Réponse, & si clairement & si fortement, pardonnez-moi si j'use d'un terme un peu dur, ce vous doit être un sujet de confusion salutaire,

& qui vous sera tres-avantageuse, si Dieu vous fait la grace d'en profiter. VII. Cl. N°. VIII.

La seconde remarque est; que le P. Petau & le P. Lemos disent simplement, que la grace efficace laisse le *pouvoir* de n'y pas consentir, & qu'il n'en est pas dit davantage dans le Canon du Concile. Sur quoi donc, Mon Pere, peut être fondé ce que vous dites; que vous me tiendrez pour bon Catholique, *pourvu que j'accorde l'efficace de la Grace, comme les Thomistes, avec la liberté, par le moyen d'un prouvoir* PROCHAIN, *quoique ce pouvoir n'ait jamais aucun effet.* Il est vrai que le pouvoir de ne point consentir, que laisse la grace efficace, n'a jamais aucun effet. Car, comme nous venons de voir dans le passage du P. Lemos *il est impossible que ces deux choses se trouvent ensemble; que le libre Arbitre soit mu efficacement de Dieu, & qu'il ne consente point.* Mais où avez-vous trouvé qu'un pouvoir de cette nature doive être appellé *prochain?* Où avez-vous trouvé, que, si on ne l'appelle *prochain*, on sera suspect d'hérésie? *Où est la Tradition de ce nouveau dogme? Où est la définition de l'Eglise, qui en ait fait un article de foi? Qui est le Concile nouveau qui a corrigé celui de Trente*, en ajoutant le mot de *prochain* au Canon qui parle du pouvoir de ne point consentir, que laisse la grace efficace? Ce sont des questions que vous me faites sans raison, comme vous pouvez déja l'avoir vu; mais que je vous puis faire à vous-même avec très-grande raison.

2. Lett. p. 170.

Réponse au Livre des Idées ch. 3.

On voit bien, Mon Pere, ce qui vous engage à cela, quoique fort mal à propos. C'est que vous avez trouvé que c'étoit une *agréable* chose, que de me représenter comme n'ayant aucun autre moyen de me garantir de vos attaques, qu'en abandonnant M. Pascal mon bon ami, *pour me mettre à couvert, à l'ombre du pouvoir prochain, dont il a fait autrefois*, à ce que vous dites, *de si cruelles railleries.* Vous dites, *qu'il y a bien de l'apparence, que, quand ces Lettres si bien écrites ont été publiées, ni leur Auteur, ni M. Arnauld, ne prévoyoient pas qu'un jour l'un ou l'autre se trouveroit fort heureux de se mettre à couvert à l'ombre d'un* POUVOIR PROCHAIN, *qui n'a jamais aucun effet: Que je n'y ai point eu recours dans le passage contre M. Mallet: Que si j'avois fait plastron de ce terme impénétrable, vous ne vous seriez pas avisé de m'attaquer; mais que vous avez cru me trouver sans ce bouclier: Que vous croyez néanmoins me devoir dire, qu'il sera encore mieux de m'en couvrir, en abandonnant mon ami: Que ce n'est pas que vous preniez ce plaisir malin, de me voir dans une posture fort contrainte pour moi, & si agréable à la vengeance*

Page 166.

VII. Cl. N°. VIII. *de mes ennemis ; mais que c'est qu'effectivement vous voudriez bien que je n'eusse que de bons sentiments, ou du moins que je ne scandalisasse personne, en soutenant des erreurs que l'Eglise ne peut souffrir.*

Je vous serois bien obligé de votre bonne volonté, si votre peur étoit bien fondée ; c'est-à-dire, s'il étoit à craindre que je ne *scandalisasse* le monde, en *soutenant des erreurs que l'Eglise ne peut souffrir.* Mais je vous ai déja fait voir, d'une maniere convainquante, que je ne vous ai point donné sujet d'avoir de moi cette opinion : &, de plus, le remede que vous me conseillez d'apporter à ce mal imaginaire, n'est pas moins imaginaire que le mal. Je n'ai nul besoin d'abandonner mon ami, *ni de me mettre en une posture contrainte, & qui seroit bien agréable à la vengeance de mes ennemis.* Mais c'est vous, Mon Pere, & l'Auteur des Nouvelles de la République des Lettres, qui, vous favorisant à son ordinaire autant qu'il peut, paroît beaucoup estimer cet endroit de votre livre, qui avez besoin d'être mieux instruits de ce qu'a dit mon ami sur ce sujet, pour en mieux juger que vous ne faites l'un & l'autre.

Nouvelles de Mai 1685.

Relisez donc, je vous prie, les Lettres Provinciales. Vous reconnoîtrez que ce n'est pas seulement pour le style, quoique très-pur & très-beau, qu'elles ont mérité l'éloge que vous leur donnez, de *Lettres si bien écrites ;* mais que c'est principalement parce qu'on y peint les choses au naturel, & qu'on a eu un grand soin de n'y rien dire que de vrai. Car, pour vous donner cette leçon en passant, il n'y a de *véritablement agréable* que ce qui est vrai ; tous les enjouements qui ne sont fondés que sur la fausseté & sur le mensonge pouvant plaire à des esprits superficiels, mais ne pouvant être que fades & insipides aux personnes qui ont le goût bon. Ainsi, pour vous montrer combien vous avez mal rencontré dans votre plaisanterie, je n'ai qu'à vous faire remarquer, qu'il n'est pas dit un seul mot, dans la premiere des Provinciales, du *pouvoir* dont il s'agit entre nous, qui est le pouvoir qu'a la volonté de ne pas consentir à la Grace la plus efficace, & qu'il n'y est parlé que d'un autre *pouvoir*, différent de celui-là, qui est le pouvoir qu'a le Juste, de résister à la tentation, lors même qu'il n'a pas la grace efficace, qui lui est nécessaire pour la vaincre. Je veux bien néanmoins n'user pas de tout mon droit en vous arrêtant par-là : & parce que ces deux sortes de *pouvoir* ont cela de commun, que l'un & l'autre n'a jamais aucun effet, & que quelques Théologiens ont appellé l'un & l'autre un *pouvoir prochain*, je consens d'examiner avec vous ce que l'Auteur a dit du dernier, & s'il est vrai qu'il en ait fait *de cruelles railleries*,

railleries, dont j'aie sujet de me repentir, ne trouvant point maintenant d'autre bouclier contre vos attaques, que de l'abandonner, en me mettant à couvert sous ce *pouvoir prochain qu'il a raillé si cruellement.* VII. Cl. N°. VIII.

Vous trouverez, Mon Pere, en relisant la premiere Provinciale, que l'Auteur y fait entendre par des Dialogues ingénieux, où il ne fait jamais parler aucun de ses personnages que dans ses vrais sentiments.

1°. Que ceux qui avoient entrepris de me censurer convenoient, que ce n'étoit point pour avoir enseigné, *que la Grace est efficace, & qu'elle détermine notre volonté à faire le bien.*

2°. Que ceux qui, au contraire, ne pouvoient approuver la Censure que l'on vouloit faire, demeuroient d'accord, aussi-bien que moi, que l'on pouvoit dire, *que les Justes avoient toujours un vrai pouvoir d'observer les Commandements de Dieu.*

3°. Qu'ayant demandé à un des premiers, sur quoi donc pouvoit être la contestation, il lui avoit répondu; *qu'il auroit de la difficulté à l'entendre, mais qu'il devoit se contenter de savoir : Que les Jansénistes diroient bien que tous les Justes ont toujours le pouvoir d'accomplir les Commandements de Dieu : que ce n'est pas de quoi on disputoit : mais qu'ils ne diroient pas que ce pouvoir fût prochain : que c'étoit-là le point.*

4°. Que ce mot lui étant nouveau & inconnu, pour savoir ce qu'on vouloit dire par-là, il s'étoit adressé à diverses personnes, de ceux mêmes qui étoient résolus de me censurer, & qu'il avoit découvert qu'ils l'entendoient fort diversement : les uns, comme M. le Moine & les sectateurs de sa nouvelle opinion, qui est morte avec lui, l'entendant d'un pouvoir auquel il ne manque rien pour agir; & les autres, qui se piquoient d'être Thomistes, l'entendant d'un pouvoir semblable à celui qu'a un homme qui n'est pas aveugle, de voir lorsqu'il est dans les ténebres, qui est un pouvoir qui n'aura jamais d'effet tant qu'il sera dans les ténebres.

5°. Qu'il y déclare expressément, *qu'il ne disputoit jamais du nom, pourvu qu'on l'avertit du sens qu'on y donnoit*, & qu'ainsi ce ne fut jamais son dessein de *railler cruellement* le mot de *pouvoir prochain.*

6°. Mais ce qu'il fait sentir, comme digne d'être plutôt déploré que raillé, est l'injustice de ceux *qui, n'étant point dans les mêmes sentiments, & en ayant de tout opposés, dans le dessein qu'ils avoient pris de perdre un de leurs confreres, s'étoient avisés de s'accorder sur ce terme de* PROCHAIN, *que les uns & les autres diroient ensemble*,

VII. CL. N°. VIII. *quoiqu'ils l'entendissent diversement, afin de parler un même langage; & que, par cette conformité apparente, ils pussent former un corps considérable, & composer un plus grand nombre, pour l'opprimer avec assurance.*

Après cela, Mon Pere, trouverez-vous encore, que jaie bien manqué de prévoyance, d'avoir laissé parler de la sorte l'Auteur des Provinciales? Trouverez-vous que je serai *trop heureux de l'abandonner pour me mettre à couvert* de vos redoutables traits, *à l'ombre du pouvoir prochain*?

On peut se servir de ces termes, en avertissant qu'on les prend au sens des Thomistes: on peut aussi ne vouloir pas s'en servir, de peur qu'on ne les prît dans le sens des Molinistes. Et ainsi, Mon Pere, on est assuré que vous n'oseriez prétendre qu'on soit obligé de dire: *Que, sans la grace efficace, on a le pouvoir prochain de vaincre les tentations.* Car comment le pourriez-vous faire, étant d'une Congrégation qui a soutenu publiquement le contraire, quatre mois après la Censure, dans les Theses célebres dédiées au Clergé de France, & qui furent honorées de sa présence & de ses applaudissements, où il y avoit en termes clairs & précis: *Bono sensu dici potest; sine gratia efficaci non haberi proximam potestatem.* Vous pouvez aussi, Mon Pere, voir les Notes de Wendrock sur la premiere Provinciale, & le livre intitulé, *Antonii Arnaldi Doctoris Sorbonici Dissertatio Theologica*, *&c.* qui est demeurée sans réponse, quoiqu'elle fasse voir manifestement la nullité de la Censure.

Mais outre cela, comme le pouvoir, *prochain ou non prochain*, dont il est parlé dans la I. Lettre de M. Pascal, n'est point le pouvoir dont il s'agit dans votre II. Lettre, ainsi que je l'ai déja remarqué, vous devez reconnoître, qu'en toutes manieres vous n'avez eu aucune raison de supposer, *que mes ennemis auroient le plaisir malin* de me voir contraint *d'abandonner mon ami*, pour me défendre contre votre reproche de *Dogmatiste.*

Vous voyez que j'en suis pleinement justifié, pour ce qui est de la verité de la proposition que vous avez voulu faire passer pour une hérésie, & qu'il ne me reste plus qu'à examiner, si vous serez plus fort dans votre dernier retranchement, qui est, que si je ne suis pas Dogmatiste pour avoir enseigné quelque erreur touchant la Grace, je le suis au moins pour avoir proposé mon sentiment comme un article de foi, & traité de Pélagiens ceux qui ne sont pas de mon avis. Ce sera le sujet d'une autre Lettre; & en attendant, Mon Pere, quelque opinion que vous ayiez de moi, je ne laisserai pas de vous aimer en

Notre Seigneur, & d'être fort ſincérement votre très-humble, &c. VII. Cl.

J'ai oublié, Mon Pere, de vous ſatisfaire ſur ce que vous dites à la N°. VIII. fin de votre Réponſe à la Diſſertation.

Plût à Dieu que M. Arnauld, de ſon côté, voulût bien reconnoître, que les ſentiments qu'il a ſur la Grace ſont inſoutenables! Ou plutôt, plût à Dieu qu'il pût faire voir que je lui ai attribué des ſentiments qu'il n'a pas! Qu'il le diſe ſeulement ſans le prouver, & l'affaire eſt finie. Qu'il me traite ſur ce point de calomniateur, & je le regarde comme mon frere, ou comme mon Pere en Jeſus Chriſt. Mais s'il demeure d'accord que je ne lui ai point impoſé de ſentiments qu'il n'a pas: s'il continue de les ſoutenir, & de traiter de Pélagiens ceux qui ne peuvent s'accommoder de ſes erreurs, je le plains, & je le plaindrai toujours.

Vous voulez par-là, Mon Pere, que je faſſe l'une ou l'autre de ces deux choſes: ou que *je reconnoiſſe que les ſentiments que j'ai ſur la Grace ſont inſoutenables*; *ou que je faſſe voir que vous m'avez attribué des ſentiments que je n'ai pas*: & vous me faites entendre, que ſi je ne fais ni l'un ni l'autre, *vous me plaignez*, & *vous me plaindrez* toujours, comme étant dans l'erreur.

Mais vous devez juger maintenant plus que jamais, que je n'ai garde de faire le premier, & que je n'ai nulle néceſſité de faire le ſecond.

Car étant auſſi perſuadé que je le ſuis, & par de bonnes preuves, & par votre propre aveu, que je ne tiens rien ſur la Grace qui ne ſoit très-certainement orthodoxe, comment pourrois-je dire, ſans un menſonge criminel, que les ſentiments que j'ai ſur cette matiere ſont inſoutenables, & qu'ils vous ont donné un juſte ſujet de me traiter de Dogmatiſte? Il eſt donc clair que je ne puis faire la premiere de ces deux choſes, & que c'eſt en vain que vous vous y ſeriez attendu.

Mais quelle néceſſité pourrois-je avoir de faire la derniere? Je ſuis aſſuré que votre accuſation eſt fauſſe, & que c'eſt ſans raiſon, comme je viens de vous le faire voir par cette Lettre, que vous vous êtes imaginé, que ce que j'ai dit dans la Réponſe à M. Mallet, eſt condamné par un Canon du Concile de Trente. Mais comme vous vous êtes pu tromper en deux manieres différentes, ou en m'attribuant des ſentiments que je n'ai pas, ou en croyant, par erreur, que mon vrai ſentiment eſt contraire à la déciſion du Concile, parce que vous l'auriez mal entendue; c'eſt à vous à voir de quelle maniere vous vous êtes trompé, & je n'ai nulle obligation de me mettre en peine de la ſavoir.

Ainſi, Mon Pere, vous vous faites tort, quand vous prétendez que

VII. Cl. ma Catholicité dépend de vous faire passer pour un calomniateur. Il
N°. VIII. vous est plus avantageux que l'on croie, que c'est pour n'être pas assez instruit de la doctrine de l'Eglise touchant la Grace; que vous étant formé de fausses idées de son efficace & de la liberté, il vous a été facile de prendre la vérité pour l'erreur. L'ignorance accompagnée de soumission à l'autorité de l'Eglise, est un moindre mal que la calomnie.

Je ne sais donc ce qui vous a pu faire dire, que, pourvu que je *vous traite de calomniateur, en le disant seulement sans le prouver, l'affaire est finie, parce qu'alors vous me regarderez comme votre frere ou comme votre Pere en Jesus Christ.* A Dieu ne plaise, Mon Pere, que ce ne soit qu'à cette condition que vous me regardiez comme votre frere en Notre Seigneur! Vous ne sauriez desirer que je vous accuse de calomnie, sans vous en reconnoître coupable; car si vous en êtes innocent, ce seroit desirer que je commisse un péché. Ne mettez donc point à ce prix la promesse que vous me faites, de me regarder comme votre frere en Jesus Christ. C'est un devoir mutuel que nous nous devons l'un à l'autre, tant que l'Eglise nous retient dans son sein. Et comme elle nous y retient toujours, tant que nous voulons lui être inviolablement unis & soumis, & que c'est une grace que nous devons espérer que Dieu nous fera à l'un & à l'autre, ne faisons dépendre, Mon Pere, d'aucune condition, l'obligation où nous sommes, de nous regarder mutuellement comme freres en Notre Seigneur.

[1685]

SIXIEME LETTRE.

[*Sur le même sujet.*]

Vous m'attendez sans doute, Mon Révérend Pere, sur ce que je pourrai répondre au second fondement du reproche que vous m'avez fait, d'être un Dogmatiste; qui est, que je ne me suis pas contenté d'avancer un Dogme qui vous a paru nouveau, mais que je l'ai proposé comme un article de foi: car c'est en quoi il paroît que vous mettez votre principale force, dans votre II. Lettre; en me priant *de prendre garde*, que, quand ce que je dis de la Grace qui fait que nos mérites sont des dons de Dieu, seroit véritable, *si l'Eglise ne l'a jamais décidé, certainement vous avez pu dire avec raison que je dogmatisois.*

Vous vous retranchez encore dans cette même prétention, lorsque

vous dites, comme je l'ai déja remarqué dans la Lettre précédente, *que* VII. Cl.
j'ai opposé, dans ma Défense à ce reproche de Dogmatiste & de faiseur N°. VIII.
de nouveaux dogmes, les Theses qui se soutiennent tous les jours en Sorbonne; le P. Amelotte & un Jésuite de Rome; tout l'Ordre de S. Dominique, & les savantes Facultés de Louvain & de Douay: mais que tout cela ne me sauroit justifier; parce que, quand je n'aurois dit, dans le passage contre M. Mallet, que ce qu'ont dit tous ces Théologiens, je ne laisserois pas d'avoir dogmatisé; n'étant permis à personne de dire que son sentiment est un article de foi, ni de traiter de Pélagiens ceux qui ne veulent pas le recevoir.

Mais c'est par où je puis commencer à vous convaincre que votre reproche est insoutenable, & que, ne me l'ayant pu faire sans vous rendre coupable d'une très-injuste acception de personnes, vous m'obligez de vous faire souvenir de cette parole de S. Jacques: *Si personas accipitis, peccatum operamini, redarguti à lege quasi transgressores.*

Je veux, dites-vous, *que M. Arnauld n'ait dit, dans ce passage contre M. Mallet, que ce qu'ont dit ces Théologiens.* Or vous avez marqué vous-même, qu'un de ces Théologiens est le P. Amelotte. Pourquoi donc ne vous êtes-vous pas souvenu de ce que je vous en avois dit en ces termes: *Il est bien étrange que le P. Malebranche n'ait pas su, que le P. Amelotte n'a pas seulement enseigné ces deux mêmes vérités, de l'efficace de la Grace & de la Prédestination gratuite, dans son Abrégé de Théologie, dédié à M. l'Archevêque de Paris; mais qu'il a même soutenu, après le Cardinal Bellarmin, qu'elles ne devoient pas être regardées comme l'opinion de quelques Docteurs, mais* COMME FAISANT PARTIE DE LA FOI DE L'EGLISE CATHOLIQUE.

En supposant donc, comme vous nous permettez de le supposer, & ce qui est aussi très-indubitable, que, quant au dogme en soi, je n'ai rien dit que ce que le P. Amelotte & le Cardinal Bellarmin ont dit avant moi, comment pouvez-vous prétendre que je ne laisse pas d'avoir dogmatisé, pour avoir proposé ces vérités comme des points de foi; puisque je n'aurois fait encore en cela que suivre ces mêmes Théologiens, qui ont dit, même plus fortement que je n'ai fait, que ces vérités de l'efficace de la Grace & de la Prédestination gratuite, ne doivent pas être regardées comme des opinions de quelques Docteurs, mais qu'elles *font partie de la foi catholique*, & que le *sentiment contraire est une erreur pélagienne?* Comment l'un & l'autre n'est-il pas Dogmatiste, si je le suis? Et comment avez-vous pu prétendre, que

VII. Cl. N°. VIII. certainement vous avez eu raiſon de dire que je le ſuis, ſi vous n'oſez dire qu'ils l'aient été?

Cela eſt d'autant plus convainquant contre vous, que ce n'eſt pas ſeulement par ma *Défenſe*, que vous avez pu apprendre ce que je vous y ai repréſenté du P. Amelotte & du Cardinal Bellarmin. Vous l'avez dû voir dans la Réponſe même à M. Mallet. Car le paſſage dont vous avez pris ſujet de me reprocher que je dogmatiſe étant du I Chapitre du Livre VII, voici ce que je dis du Cardinal Bellarmin, dans le Chapitre ſuivant.

"Le Cardinal Bellarmin, après avoir établi la vérité du myſtere de la Prédeſtination gratuite, dans ſon II Livre de la Grace & du libre Arbitre, Chapitre IX, il le prouve dans le X par l'Ecriture, & dans l'XI, par la Tradition. Et ayant ſoutenu d'abord, ce qui eſt très-vrai, que, depuis la naiſſance de l'héréſie pélagienne, tous ceux qui ont été illuſtres dans l'Egliſe par leur ſainteté, ont enſeigné la Prédeſtination gratuite, il paſſe enſuite à montrer, par les mêmes Saints, que cette doctrine n'eſt pas ſeulement véritable, mais qu'*elle fait partie de la foi catholique, & que le ſentiment contraire eſt une erreur pélagienne*". On rapporte enſuite les paroles de ces ſaints Docteurs, alléguées par ce Cardinal.

J'y ai joint le P. Amelotte, dans ſon Liv. I, Chap. XVI de ſon Abrégé de Théologie. "Il n'eſt pas poſſible, dit-il, que la Prédeſtination, ou le deſſein que Dieu a pris dans ſon conſeil éternel, de donner la gloire à ceux qu'il aime, vienne de leurs mérites, ni qu'il les ſuppoſe, quelque nature de mérite que l'on s'imagine dans la créature; parce que rien ne peut être la cauſe de la Grace; mais qu'ELLE EST LA SOURCE DE TOUS LES MÉRITES. L'Ecriture Sainte eſt ſi claire pour cette vérité, qu'il n'eſt pas poſſible de le diſſimuler. *Dieu nous a élus en Jeſus Chriſt*, dit S. Paul, *afin que, par la charité, nous fuſſions ſaints & ſans tache devant lui.* L'élection ne nous a pas trouvés ſaints, mais elle nous a faits ſaints. Or l'élection qui nous fait ſaints eſt un acte d'amour & de miſéricorde, qui prévient nos mérites, & qui ne les trouve donc pas en nous". Et après avoir apporté divers paſſages de l'Ecriture, & pluſieurs des SS. Peres, qui en parlent comme d'une *vérité catholique*, il finit par ces paroles: "Enfin le Cardinal Bellarmin dit: *Que le S. Siege a prononcé ſon jugement juſques à trois fois en faveur des Défenſeurs de cette Doctrine, & qu'il ne la faut pas appeller une opinion de quelques Docteurs, mais* LA FOI DE L'EGLISE CATHOLIQUE".

Vous trouverez auſſi dans le IX Livre, Chapitre II, de la même

Réponse à M. Mallet, quelque chose d'aussi fort du Cardinal Bellar- VII. Cl.
min touchant la grace efficace, comme étant le fondement de la Pré- N°. VIII.
destination gratuite. Il la prouve par cet argument. " *Sans la foi nul ne peut être sauvé. Or la foi est un don de Dieu, qui n'est pas donné à tous, mais seulement à ceux à qui Dieu la veut donner. Donc il n'y aura de sauvés que ceux que Dieu veut sauver gratuitement.* Il dit qu'on a accoutumé de répondre à cette raison en deux manieres; mais qui sont telles, que l'une & l'autre est contraire à l'Ecriture, & ne s'éloigne point de l'hérésie pélagienne. *Ad hanc rationem duobus modis respondeti solet; sic tamen ut modus uterque, & Scripturis repugnet, & à pelagiana hæresi non recedat.*

L'une de ces réponses est: Que la foi est un don de Dieu, qui n'est pas donné à tous, parce que tous ne le veulent pas recevoir : *Car Dieu*, disent-ils, *appelle tous les hommes à la foi, & leur donne à tous un secours suffisant, par lequel ils peuvent croire s'ils veulent : & ainsi la Prédestination dépend du bon usage de la grace suffisante.*

Mais cette solution, dit ce Cardinal, est manifestement contraire à la Sainte Ecriture (&, comme il avoit dit auparavant, *ne s'éloigne point de l'hérésie pélagienne.*) Car encore que nous croyions PIEUSEMENT (on ne parle ainsi que des choses dont on n'est pas entiérement certain) que Dieu donne à tous en temps & lieu, des secours suffisants par lesquels ils peuvent croire, néanmoins l'Ecriture enseigne, QUE CEUX-LA SEULS CROIENT EFFECTIVEMENT, QUI ONT LA GRACE EFFICACE, par laquelle Dieu fait que non seulement on peut croire, mais que l'on croit, & que cette grace efficace n'est pas donnée à tous. Ce qu'il prouve par divers passages de l'Ecriture, qui sont rapportés dans la Réponse à M. Mallet.

Bellarmin dit la même chose du don de la persévérance, que Dieu ne donne qu'à ceux qu'il veut sauver par une bonté gratuite, & qui est tel, que nul ne persévere sans cette grace, & que nul n'a cette grace qu'il ne persévere infailliblement, comme dit S. Augustin dans le Livre de la Correction & de la Grace.

Je ne crains pas, Mon Pere, que vous osiez mettre en doute que le P. Amelotte n'ait parlé avec le même zele, & avec les mêmes qualifications, de la grace efficace qui fait les mérites des Saints. Et ainsi je croirois que ce seroit perdre le temps que de vous le prouver. C'est donc à vous à prendre votre parti. Croyez-vous que ces deux Auteurs aient *dogmatisé*, en prenant la Prédestination gratuite, & l'efficacité de la Grace, pour deux points de la foi Catholique, opposés à des erreurs pélagiennes? Et les plaignez-vous d'être morts en cet état,

VII. Cl. N°. VIII. sans avoir rétracté de si mauvais sentiments avant que de comparoître devant le juste Juge? Si vous ne le croyez pas, vous n'avez donc pas dû le croire de moi: & c'est sans raison que vous m'avez voulu faire appréhender ce tribunal, si je ne désavouois ce que j'ai dit comme eux & après eux, & même d'une maniere plus incontestable que celle dont ils l'ont dit. Que si vous croyez qu'ils ont *dogmatisé*, d'où vient que vous n'avez pas eu la même charité pour le P. Amelotte, votre confrere, que vous prétendez avoir pour moi? Il est mort dans la maison même où vous demeuriez. Comment donc avez-vous manqué de profiter de l'occasion que Dieu vous présentoit, d'assurer le salut de votre frere, en lui faisant les mêmes exhortations que vous me faites? Comment ne lui avez-vous point représenté; *qu'il étoit de la derniere conséquence, & pour lui & pour ceux qu'il pouvoit avoir séduits par ses Livres, de renoncer à de nouveaux dogmes dont il avoit eu la témérité de faire des points de foi? Qu'il y devoit penser sérieusement & devant Dieu : que cela le méritoit bien : qu'il n'avoit plus de temps à perdre : que, n'ayant plus que quelques jours, ou peut-être même que quelques heures à vivre, il ne devoit plus penser qu'à paroître sans tache devant le tribunal du juste Juge; & qu'ainsi ce seroit une opiniâtreté désespérée, de ne pas se repentir, au moins en cette derniere heure, d'avoir dogmatisé sur les matieres de la Grace?* Je ne sais comment il auroit reçu cette harangue, & je doute fort qu'il en eût été touché. Mais vous n'en étiez pas moins obligé de la lui faire dans un moment si précieux, si vous êtes sérieusement persuadé que c'est avec raison que vous me la faites.

Seconde Partie.

Jusques ici, Mon Pere, je ne me suis justifié qu'en me comparant avec d'autres; mais peut-être que quelqu'un pourra penser, que ma cause n'est pas la même que la leur. C'est donc ce qu'il faut examiner, en faisant voir, par mes propres paroles, ce que c'est que j'ai appellé *une pensée de Pélagiens*, ou que j'ai dit *être un article de foi.* Car c'est en cela que vous êtes réduit à mettre mon crime.

Vous croyez l'avoir trouvé dans un passage du VII Livre de la Réponse à M. Mallet Chapitre I. Mais, pour le bien entendre, il faut reprendre le discours de plus haut.

Après avoir remarqué, que M. Mallet *avoit distingué deux sortes de Prédestinations; l'une à la Grace, & l'autre à la gloire, afin de pouvoir éluder tout ce que l'Ecriture Sainte & les SS. Peres après l'Ecriture nous enseignent de la Prédestination gratuite, en disant que cela*

ne

ne se doit entendre que de la Prédestination à la Grace, voici comment on a cru pouvoir empêcher qu'il ne trompât le monde par cet artifice. VII. Cl. N°. VIII.

" On est demeuré d'accord qu'on peut distinguer deux choses dans la Prédestination : l'élection de certaines personnes à la gloire, & la préparation des moyens par lesquels ils y arrivent infailliblement : qu'on peut même passer plus avant ; car on ne fera point de difficulté d'avouer, que, distinguant ces deux actes, il n'importe pas beaucoup lequel on mette avant l'autre, pourvu que l'on reconnoisse, ce qui ne se peut nier sans erreur, que celui qu'on appellera la Prédestination à la Grace, & que l'on prétendra avoir précédé l'élection à la gloire, est la préparation d'une suite de graces qui fait arriver infailliblement au salut, tous ceux à qui Dieu est résolu de les donner ".

On s'est servi, pour rendre la chose plus claire, de la considération du don de la persévérance, qui est liée certainement avec le salut ; sur quoi on a dit : " Supposons qu'une personne reconnoisse ces vérités catholiques touchant cette grace : 1°. Que nul, sans cette grace, ne persévere dans la justice : 2°. Que cette grace est propre à ceux qui persévérent. 3°. Que ce don est tel, que tous ceux qui l'ont ne manquent jamais de persévérer : *ut per hoc donum non nisi perseverantes sint*, comme dit S. Augustin, on lui accordera, qu'on peut disputer ensuite, sans craindre de tomber en aucune erreur dangereuse, si l'ordre des Décrets de Dieu a été tel, qu'il ait premiérement résolu de donner à S. Pierre la persévérance, & ensuite la gloire ; ou si Dieu a premiérement résolu de donner la gloire à S. Pierre, & ensuite de lui donner la persévérance pour le faire arriver à cette gloire ".

C'est après cela qu'est le passage qui vous a si fort scandalisé. Le voici. " En un mot, tout ce qu'il peut y avoir de solide dans la dispute de la Prédestination se réduit à savoir, si les mérites des Saints auxquels Dieu a destiné le Royaume du ciel pour récompense, sont l'effet d'une grace dont ils usent bien ou mal, comme il leur plaît (c'est-à-dire, qui a effet ou n'a pas d'effet, selon qu'il plaît à la volonté) ou si ce sont des dons de Dieu ; parce que les Saints ne les ont qu'autant que Dieu les leur fait avoir par l'efficace de sa grace. Si les mérites étoient l'effet d'une grace de la premiere sorte, comme ils ne seroient pas proprement des dons de Dieu, il faudroit avouer que la Prédestination seroit tout-à-fait dépendante de la prévision des mérites. Mais il n'y a que les Pélagiens qui puissent avoir cette pensée : & c'est un article de notre foi, que tous nos mérites sont des dons de Dieu, & qu'il ne donne ses récompenses éternelles qu'aux bonnes œuvres qu'il nous a fait faire. *Tanta est* (dit S. Célestin, ou quelque

VII. Cl. N°. VIII. autre qui a fait le Recueil des Autorités Apostoliques jointes à la Lettre de ce Pape) *erga omnes homines bonitas Dei, ut nostra velit esse merita quæ sunt ipsius dona, & pro his quæ largitus est æterna præmia sit donaturus.*

Ouvrez, Mon Pere, les yeux à la vérité. N'est-il pas clair que ce que j'ai dit dans ce passage être *un article de foi, qui ne peut être combattu que par des Pélagiens*, est uniquement, *que tous nos mérites sont des dons de Dieu, & qu'il ne donne ses récompenses éternelles qu'aux bonnes œuvres qu'il nous a fait faire?* Lisez & relisez ce passage, où vous vous êtes imaginé avoir vu, que, par une témérité criminelle, j'ai fait un article de foi de mon sentiment particulier; qu'y trouverez-vous autre chose à qui j'aie donné le nom *d'article de foi*, que la traduction françoise de la décision apostolique que j'ai rapportée ensuite en latin, & que ce que j'ai encore fait voir avoir été décidé par le Concile de Trente, dans les termes mêmes qu'il a pris de cette ancienne autorité : *Absit tamen ut Christianus homo in seipso vel confidat vel glorietur, & non in Domino, cujus tanta est erga homines bonitas, ut eorum velit esse merita quæ sunt ipsius dona.*

Où est donc mon crime? Où est la preuve que je suis un Dogmatiste, pour avoir fait un article de foi de ce qui n'en seroit pas un? Signez donc le contraire de ma proposition, si c'est la proposition d'un Dogmatiste. Ma proposition est : *C'est un article de foi, que tous nos mérites sont des dons de Dieu.* Pour me contredire, la vôtre devroit être : *Ce n'est point un article de foi, que tous nos mérites soient des dons de Dieu.* Mais c'est ce qu'on est bien certain que vous n'oseriez avoir signé.

Il faudroit être bien hardi pour le faire. Il faudroit prendre à partie M. l'Evêque de Meaux, & lui faire un procès semblable à celui que vous me faites, pour avoir proposé *comme une doctrine de Foi Catholique*, ce que l'Eglise ne regarderoit point comme tel. Car écoutez, Mon Pere, ce que dit ce savant Prélat dans le VII Article de son Exposition, & pesez-en bien tous les termes, pour juger si ce qu'il dit, dans un ouvrage approuvé par ce qu'il y a de plus éminent dans l'Eglise, a plus de rapport à votre doctrine, qu'à la mienne.

Les préceptes, les exhortations, les promesses, les menaces & les reproches de l'Evangile, font assez voir, qu'il faut que nous opérions notre salut par le mouvement de nos volontés, avec la Grace de Dieu, qui nous aide. Mais c'est un premier principe, que le libre Arbitre ne peut rien faire qui le conduise à la félicité éternelle, qu'autant qu'il est mu & élevé par le S. Esprit. Ainsi l'Eglise, sachant que c'est ce divin Esprit qui

FAIT EN NOUS, *par sa Grace, tout ce que nous* FAISONS DE BIEN, *elle doit croire que les bonnes œuvres des fideles sont très-agréables à Dieu, & de grande considération devant lui : & c'est justement qu'elle se sert du mot de mérite avec toute l'Antiquité Chrétienne, principalement pour signifier la valeur, le prix & la dignité de ces œuvres, que nous faisons par la Grace. Mais comme toute leur sainteté vient de Dieu,* QUI LES FAIT EN NOUS, *la même Eglise a reçu* DANS LE CONCILE DE TRENTE, COMME DOCTRINE DE FOI CATHOLIQUE, *cette parole de S. Augustin : Que Dieu couronne ses dons en couronnant les mérites de ses serviteurs.* Et il rapporte ensuite le passage du Concile, qui finit par ces paroles : *Toutefois à Dieu ne plaise que le Chrétien se fie & se glorifie en lui-même, & non en Notre Seigneur, dont la bonté est si grande envers les hommes, qu'il veut que les dons qu'il leur fait, soient leurs mérites.* VII. Cr. N°. VIII.

Avouez, Mon Pere, car il n'y a pas moyen de le contester, que, pour ce qui est du crime que vous m'imputez, d'avoir entrepris mal-à-propos de faire des articles de foi, je n'ai fait que ce qu'a fait cet Evêque; que ce que j'ai appellé *article de foi*, est ce qu'il appelle *doctrine de foi catholique*, & qu'il y ajoute une observation particuliere, de grande importance, qui est, que le Concile n'a établi cette grande vérité, *qu'en recevant comme doctrine de foi catholique cette parole de S. Augustin; que Dieu couronne ses dons en couronnant nos mérités.* Car cela nous apprend, que cette parole célebre doit avoir le même sens, dans la décision du Concile, que dans les ouvrages de ce S. Docteur, où elle se trouve une infinité de fois, & que toute explication de ces paroles du Concile, qui seroit contraire à la doctrine de S. Augustin, devroit être rejetée, comme une fausse glose, qui ne tendroit qu'à en éluder la décision.

Je prévois, Mon Pere, ce que vous pourrez repliquer pour rendre encore quelque combat, avant que d'avouer votre faute. Vous direz que ce qui vous a donné lieu de me traiter de *Dogmatiste*, pour avoir fait un article de foi de mon sentiment particulier, est, que je ne me suis pas contenté de soutenir, que les mérites des Saints sont des dons de Dieu, mais que j'ai prétendu de plus, que ce qui fait que ce sont des dons de Dieu, est, que les Saints ne les ont qu'autant que Dieu les leur fait avoir par l'efficace de sa grace.

Je reconnois que j'ai dit ces deux choses : l'une, *que les mérites des Saints sont des dons de Dieu* : l'autre, *que ce qui fait que ce sont des dons de Dieu, c'est que Dieu les leur fait avoir par l'efficace de sa grace.* Je reconnois de plus, que cette derniere vérité est pour moi

VII. Cl. N°. VIII. du nombre de celles pour lesquelles je me tiendrois heureux de répandre mon sang, tant je la trouve solidement établie sur les oracles de l'Ecriture; sur le langage perpétuel de l'Eglise dans ses prieres, sur les témoignages constants & manifestes de tous les saints Défenseurs de la grace de Jesus Christ contre les erreurs qui l'ont combattue.

Mais, de ce que j'ai dit ces deux choses, s'ensuit-il que je les aie qualifiées de la même sorte, dans le passage de la Réponse à M. Mallet dont vous avez pris sujet de me traiter de *Dogmatiste*? S'ensuit-il que j'aie dit de la derniere de ces deux propositions, *que c'est un article de foi*? Ne vous ai-je pas déja fait voir que je l'ai dit uniquement de la premiere, qui est, *que les mérites des Saints sont des dons de Dieu?* Il ne faut qu'avoir des yeux & savoir lire, pour en être convaincu.

Vous n'avez donc pu m'attaquer en agissant de bonne foi, sur l'efficace de la grace qui fait que nos mérites sont des dons de Dieu, qu'en combattant la proposition en elle-même, & non en me faisant un procès de ce que j'en aurois fait un point de foi dans le passage que vous censuriez.

Or j'ai fait voir, dans la Lettre précédente, que vous aviez bien senti que si ce dernier retranchement vous étoit ôté; c'est-à-dire, que si on vous réduisoit à ne me pouvoir plus reprocher que j'ai fait un article de foi de mon sentiment particulier, il vous seroit impossible de soutenir, avec la moindre ombre de vraisemblance, l'accusation que vous m'avez faite mal-à-propos, *de dogmatiser sur les matières de la Grace. Rentrez donc en vous-même*, Mon Pere: je vous en conjure par la charité que je vous dois en Notre Seigneur. Appliquez-vous ce que vous me dites. *Consultez l'ordre de vos devoirs*, & qu'une mauvaise honte ne vous empêche point *de faire satisfaction à un ancien ami, que vous avez injustement offensé.*

Troisieme Partie.

J'en pourrois demeurer là, puisque c'est tout ce que vous avez rapporté de la Réponse à M. Mallet, comme le fondement de votre accusation, & qu'il n'y a rien qui n'en fasse voir l'injustice. Je veux bien néanmoins examiner ce que vous dites sur l'endroit du Recueil attribué à S. Célestin.

" *La bonté de Dieu est si grande envers tous les hommes*, (c'est l'endroit du Recueil) *qu'il veut que ses dons soient nos mérites, & qu'il récompense, par le don de la gloire éternelle, ces*

mêmes dons qu'il nous a faits. Et la raiſon que ce Recueil en apporte VII. Cl. *eſt, que Dieu fait en nous que nous voulons, & que nous faiſons ce* N°. VIII. *qu'il veut.* AGIT *quippè in nobis ut quod vult & velimus & agamus* "

La maniere dont vous répondez à ce paſſage dans votre III. Chapitre de la Réponſe au livre des Idées, eſt tout-à-fait merveilleuſe. Elle ne conſiſte qu'en *interrogations*, dont vous laiſſez deviner les réponſes. Il faudra donc que je les faſſe pour vous.

INTERR. " Pourquoi M. Arnauld, pour appuyer ſon nouveau dogme & le faire croire aux ſimples, fait-il tant valoir ce paſſage catholique du Pape Céleſtin : *Tanta eſt erga homines bonitas Dei, ut noſtra velit eſſe merita quæ ſunt ipſius dona* "?

RÉP. Parce que c'eſt uniquement ce que j'avois entrepris de prouver, *que c'eſt un article de foi, que nos mérites ſont des dons de Dieu.* Rien eſt-il donc plus étrange que de s'étonner, qu'ayant à prouver cela, je l'aie fait par un paſſage qui le dit en termes exprès? Mais à quoi de plus penſiez-vous, Mon Pere, d'appeller *mon nouveau dogme*, ce que j'ai prouvé par ce paſſage, comme ſi ce n'étoit pas un article de votre foi & de celle de tous les Catholiques, auſſi-bien que de la mienne, que Dieu couronne ſes dons quand il couronne nos mérites?

INTERR. " D'où vient qu'il ajoute, pour preuve de ſa grace invincible ou toujours victorieuſe : *Agit quippè in nobis, ut quod vult & velimus & agamus*?

Rép. N'ayant dit autre choſe ſur cela, ſinon, que la raiſon que l'on apporte dans ce Recueil, *de ce que nos mérites ſont des dons de Dieu, eſt, que Dieu fait en nous que nous voulons, & que nous faiſons ce qu'il veut*, ſans y faire aucune autre réflexion, n'eſt-il pas viſible que ce qui vous fait dire, *que j'ai ajouté cela pour preuve de la grace invincible, ou toujours victorieuſe*, eſt, que vous avez bien ſenti de vous-même, que rien ne la pouvoit mieux marquer? Car ſi Dieu fait en moi que je veuille & que je faſſe ce qu'il veut, comment pourroit-il arriver que je ne le vouluſſe pas, & que je ne le fiſſe pas? Or c'eſt ce qu'on appelle *une grace invincible*, ou *toujours victorieuſe*, pour me ſervir de vos termes. Car ce ſeroit une folie de prétendre qu'il n'y ait de *grace invincible* que celle qui ne nous feroit agir invinciblement, qu'en détruiſant notre liberté. Il paroît donc, par ce Recueil, qui eſt un des plus beaux monuments de l'Antiquité, pour nous apprendre la foi de l'Egliſe Romaine touchant la Grace, que c'eſt une vérité conſtante, & qu'on ne peut

VII. Cl. N°. VIII. nier sans erreur, que ce qui fait que nos mérites sont des dons de Dieu, est, que Dieu nous les donne, *en faisant en nous, par sa grace, que nous voulons, & que nous faisons ce qu'il veut* : ce qui est la même chose que de dire, qu'il nous les donne par une grace invincible, par une grace victorieuse, par une grace efficace par elle-même, par une grace qui ne manque jamais d'avoir l'effet pour lequel Dieu la donne par sa volonté absolue : car tout cela signifie la même chose. Et ce ne seroit pas agir de bonne foi que de donner une autre notion du mot de *grace invincible*, pour effrayer les simples, en la représentant sous l'idée affreuse d'une grace *nécessitante*.

Interr. D'où vient qu'il finit la phrase où elle l'incommode. Car voici la suite. *Nec otiosa esse in nobis patitur, quæ exercenda non negligenda donavit, ut & nos cooperatores simus gratiæ Dei, ac si quid in nobis ex nostra viderimus remissione languescere, ad illum sollicitè recurramus, qui sanat omnes l'anguores nostros, & cui quotidiè dicimus : Et ne nos inducas in tentationem.*

Rép. Je ne puis deviner, Mon Pere, en quoi cette fin me pourroit incommoder. Il me paroît au contraire que c'est vous qui en devez être incommodé : car les paroles mêmes que vous rapportez font voir, que, selon l'Auteur de ce Recueil, la grace qui fait que nos mérites sont des dons de Dieu, est une grace qui n'est jamais oisive & inutile, parce que Dieu ne souffre pas qu'elle le soit. *Nec otiosa in nobis esse Deus patitur, quæ exercenda non negligenda donavit.* Il est vrai qu'il nous fait entendre, que la Grace n'agit pas toujours en nous, Dieu nous laissant quelquefois à nous-mêmes, afin que le sentiment de notre foiblesse nous porte à recourir avec plus de soin à celui qui peut seul guérir nos langueurs, & à qui nous demandons tous les jours, qu'il ne permette pas que nous succombions à la tentation. Mais que peut faire cela contre la doctrine de la grace efficace, qui est le principe de nos mérites ? Qui a jamais dit que la Grace, pour être efficace, doive être continuelle ? Ce seroit ne pas savoir quelle est la conduite ordinaire de la Grace. Car, comme remarque S. Augustin en divers lieux, Dieu a voulu que la grace qui nous fait faire le bien, & éviter le péché, ne nous fût pas toujours présente, afin que la langueur que nous ressentons alors, & les péchés mêmes que nous commettons, nous fussent un remede contre la plus dangereuse de nos maladies, qui est l'orgueil, & une occasion de recourir à Dieu avec plus de ferveur, parce que nous en reconnoissons mieux le besoin que nous avons de la Grace.

Interr. " M. Arnauld ne fait-il pas que les hérétiques successeurs

des Pélagiens croient, que la raison du choix de Dieu, qui déclare VII. Ce si souvent qu'il veut sauver tous les hommes, devoit se tirer des N°. VIII. hommes mêmes? Qu'ainsi c'est aux hommes à croire & à vouloir: c'est aux hommes à commencer, & à Dieu à les aider à exécuter ce qu'ils ne peuvent sans son secours.

REP. On sait tout cela, & j'en ai parlé dans le livre contre votre nouveau Systême. Mais voyons ce que vous en concluez ici en me pressant par vos *Interrogations*.

INTERR. " Ne sait-il pas que c'est pour réfuter ces pensées de l'orgueil humain, qui ruinent véritablement & au sens de S. Augustin, la prédestination gratuite, & distribuent la Grace selon les mérites, que ce saint Docteur dit après S. Paul, *que c'est Dieu qui opere en nous le vouloir & le faire*: OPERATUR *in nobis & velle & perficere* PRO BONA VOLUNTATE: Que c'est lui qui prépare les cœurs, *voluntas præparatur à Domino*: En un mot que c'est lui qui nous fait vouloir, comme il le dit en plusieurs endroits, & après lui le Pape Célestin ou l'Auteur du Recueil: *Agit quippe in nobis ut quod vult & velimus & agamus.* "

REP. On sait tout cela, Mon Pere, & il y a si long-temps qu'on le sait, que c'est par-là qu'on a renversé dans l'*Apologie pour les Saints Peres*, le Molinisme de M. le Moine, d'une maniere si convainquante, qu'il n'a jamais osé entreprendre de le relever. Ce Docteur & Professeur de Sorbonne demeuroit d'accord, que la grace efficace étoit nécessaire pour toutes les actions de pieté & pour croire en Jesus Christ. Mais il s'étoit imaginé que l'homme, depuis sa chûte, n'avoit besoin que d'une grace suffisante, qui avoit effet ou n'avoit pas d'effet selon qu'il plaisoit au libre Arbitre, pour croire en Dieu & pour lui demander sa Grace. Et comme il ne pouvoit pas nier que les Peres n'eussent établi la nécessité de la Grace pour tout ce qui a rapport à la piété chrétienne, depuis les plus petits commencements de la foi jusques à la persévérance finale, sur ces paroles des Proverbes, selon les Septante: *Voluntas præparatur à Domino*) il prétendoit, que, dans cette façon de parler: *La volonté est préparée par le Seigneur*, le mot de *volonté* se prenoit pour la puissance par laquelle nous voulons, & qui est en nous lors même que nous ne voulons pas: ce qui lui faisoit croire, comme il semble aussi que vous le croyiez, que *préparer la volonté pour croire & pour prier*, n'étoit autre chose que donner à la volonté, prise pour la puissance, une certaine possibilité de croire & de prier, séparée de l'effet, & qui demeuroit sans effet en une infinité de personnes, en qui Dieu, selon

VII Cl. N°. VIII ce Docteur, *préparoit la volonté* pour croire & pour prier, sans qu'ils crussent ni qu'ils priassent.

C'est ce que j'ai combattu dans l'Apologie pour les Saints Peres, Liv. VI, Chap. III. Et comme ce point est le capital de notre dispute touchant l'efficace de la grace, vous trouverez bon, Mon Pere, que j'en rapporte quelque chose, afin que vous jugiez vous-même que je n'ai rien dit sur ce sujet, dans la Réponse à M. Mallet, que je n'eusse établi long-temps auparavant sur des principes incontestables.

On avoit à réfuter cette distinction de M. le Moine. *Mais vous me direz que la volonté de tous les hommes n'est pas préparée par le Seigneur. Je distingue: efficacement, je l'accorde : suffisamment, je le nie.* Et on la réfute en ces termes.

"Cette défaite n'est fondée que sur une équivoque peu digne d'un habile Théologien. Car afin que cette distinction d'*efficacement* & *suffisamment* pût ici avoir quelque lieu, il faudroit, que dans cette façon de parler si ordinaire aux Saints Docteurs qui ont écrit de la Grace, *la volonté est préparée par le Seigneur*, le mot de *volonté* se prît pour la puissance de vouloir, qui est en nous lors même que nous ne voulons pas: au lieu qu'il faut ne rien entendre dans la doctrine de ces Saints, pour ignorer que toutes les fois qu'ils disent, *que la volonté est préparée par le Seigneur*, ils entendent, par le mot de *volonté*, non la simple puissance, mais l'acte même, & le mouvement de la volonté, qui ne peut être en nous que nous ne voulions; qui est aussi l'usage le plus ordinaire du mot de *voluntas* dans les anciens Auteurs latins. De sorte que, selon ces Peres, *une volonté préparée par le Seigneur*, n'est autre chose, que le mouvement de la volonté que la Grace forme en nous, & qui ne peut être en nous si nous ne voulons".

" Cela se voit clairement par ce que dit S. Augustin dans le livre de la Correction & de la Grace, pour montrer que Jesus Christ ayant prié pour S. Pierre, afin que sa foi ne défaillît point, il ne se pouvoit faire que S. Pierre ne persévérât pas dans la foi. *On ne peut ignorer*, dit-il, *que la foi de S. Pierre ne fût périe, si sa volonté qui étoit fidelle se fût perdue, & qu'elle ne se fût conservée, s'il eût gardé cette même volonté.* C'est-à-dire, que la persévérance de S. Pierre dans la foi a été tellement volontaire, qu'on lui a pu dire toujours: Vous persévérerez si vous voulez, & vous ne persévérerez pas si vous ne voulez. *Mais parce*, ajoute ce Saint, *que* C'EST LE SEIGNEUR QUI PRÉPARE LA VOLONTÉ, *la priere que Jesus Christ offroit à Dieu son Pere pour lui, ne pouvoit être vaine & infructueuse.* Cette conséquence fait voir manifestement, que *préparer la volonté*, n'est autre chose que faire vouloir,

De Corr. & Gr. cap. 8.

vouloir, & former dans le cœur le mouvement même de la volonté. VII. Cl.
Car ce Saint, d'une part, demeurant d'accord que S. Pierre n'eût pas N°. VIII.
persévéré dans la foi, & qu'ainsi la priere que Jesus Christ avoit faite pour lui à son Pere eût été vaine, s'il n'eût pas voulu y persévérer; il soutient, de l'autre, que cette priere de Jesus Christ ne pouvoit être vaine & infructueuse, parce que *c'est au Seigneur à préparer la volonté*; c'est-à-dire, à donner la volonté & à faire vouloir. De sorte que la priere de Jesus Christ pour la persévérance de S. Pierre, ne pouvant être infructueuse, qu'au cas que S. Pierre n'eût pas voulu persévérer dans la foi, il ne se pouvoit pas faire que S. Pierre ne voulût pas persévérer dans la foi, parce que c'est ce que Jesus Christ avoit demandé pour lui à son Pere, qu'il lui *préparât la volonté*, en faisant qu'il voulût persévérer dans la foi, & qu'il est tout-à-fait impossible que Dieu le faisant vouloir à S. Pierre, S. Pierre ne le voulût pas".

"La même vérité se prouve encore, de ce que les Peres prennent toujours pour la même chose (comme vous le reconnoissez vous-même) ces paroles des Proverbes selon les Septante : *Præparatur voluntas à Domino*, & celles de S. Paul: *Deus est qui operatur in vobis & velle & perficere pro bona voluntate.* Et par conséquent, comme ces dernieres marquent évidemment une grace vraiment efficace, & non simplement suffisante, étant ridicule de croire que Dieu me fasse vouloir, & que je ne veuille pas: les premieres aussi ne peuvent marquer dans le sens des Peres, que la même grace vraiment efficace; & il est tout-à-fait absurde de les vouloir détourner à une grace suffisante, que l'on suppose n'avoir point d'effet en une infinité de personnes, comme sont tous ceux qui n'ont jamais eu aucune volonté d'obéir à Dieu, puisque c'est une contradiction manifeste, que Dieu ait préparé la volonté de ces personnes; c'est-à-dire, comme les Peres l'entendent toujours, que Dieu ait formé & produit en eux, par sa grace, la volonté de lui obéir, & que néanmoins cette volonté ne se soit jamais trouvée en eux".

Quoique cela fût très-clair, on l'a prouvé au même lieu par des témoignages de ces saints Docteurs, qui sont tout-à-fait convainquants. *O! ingrats envers la grace de Dieu*, dit S. Augustin. *O! ennemis de la grace de Jesus Christ, & Chrétiens de nom seulement. L'Eglise ne prie-t-elle pas pour ses ennemis? Et que demande-t-elle à Dieu dans ses prieres? Si elle demande que Dieu les traite selon les desirs & les mouvements de leur volonté, que demande-t-elle, sinon, qu'il les punisse rigoureusement? Ce qui ne seroit pas prier pour eux, mais contre eux. Puis donc qu'elle prie pour eux, elle ne suppose pas qu'il y ait en eux aucune* In Julian. l. 4. c. 3.

VII. Cl. N°. VIII. *bonne volonté, mais elle demande à Dieu, qu'il* CHANGE LEUR MAUVAISE VOLONTÉ EN UNE BONNE VOLONTÉ, parce que LA VOLONTÉ EST PRÉPARÉE PAR LE SEIGNEUR, & que c'est DIEU QUI PRODUIT EN NOUS LE VOULOIR MEME.

Ep. ad Vital. Et en un autre endroit, réfutant un Sémipélagien, qui se persuadoit (aussi-bien que vous, Mon Pere) que pour avoir la foi il n'étoit pas nécessaire que Dieu formât en nous la volonté même de croire par une grace efficace, qui ne manque jamais d'avoir son effet: *Ces paroles de l'Ecriture*, dit-il, LA VOLONTÉ EST PRÉPARÉE PAR LE SEIGNEUR, *& c'est* DIEU QUI PRODUIT EN NOUS LE VOULOIR MEME, *& beaucoup d'autres semblables, nous marquent la vraie grace de Dieu; c'est-à-dire, une grace qui ne nous est pas donnée selon nos mérites, mais* QUI NOUS FAIT MÉRITER QUAND ELLE NOUS EST DONNÉE, *parce qu'elle prévient les bons mouvements de la volonté, ne les trouvant pas dans le cœur, mais* LES Y METTANT.

Lib. 1. ad Bonif. ch. 18. Et écrivant à un grand Pape. *L'homme n'est point bon s'il ne le veut être. Mais c'est aussi en cela que la grace de Dieu l'assiste, en ce qu'elle* LE LUI FAIT VOULOIR; *parce que ce n'est pas en vain qu'il est écrit, que* C'EST DIEU QUI PRODUIT EN NOUS ET LE VOULOIR ET LE FAIRE. *Et,* QUE LA VOLONTÉ EST PRÉPARÉE PAR LE SEIGNEUR. Et encore ailleurs: *Il est certain, que nous voulons lorsque nous voulons. Mais celui qui fait que nous voulons le bien est Dieu, dont il est écrit:* LA VOLONTÉ EST PRÉPARÉE PAR LE SEIGNEUR. *Et dont il est écrit encore:* C'EST DIEU QUI PRODUIT EN VOUS LE VOULOIR MEME.

De Grat. & lib. Arb. ch. 16. Et S. Prosper après lui. *Afin que le libre Arbitre obéisse aux exhortations de Jesus Christ, qui l'appelle, il faut que la Grace forme en lui le mouvement & l'affection par laquelle il croit & obéit. Autrement il suffiroit d'avertir un homme, & il ne seroit point nécessaire* QU'UNE NOUVELLE VOLONTÉ FÛT FORMÉE EN LUI, *selon cet oracle de l'Ecriture;* C'EST LE SEIGNEUR QUI PRÉPARE LA VOLONTÉ. *Et selon cette parole de l'Apôtre:* C'EST DIEU QUI PRODUIT EN VOUS ET LE VOULOIR ET LE FAIRE.

Prosp. ad Ruff. c. 5. Fulg. de Incarn. & Grat. Chr. c. 21. Lib. 1. ad Monim. c. 14. Et S. Fulgence après tous les deux: *Dieu ne trouvant de bonne volonté en aucun homme, il la donne gratuitement à qui il veut. Que si l'on dit, pourquoi donc* NE FAIT-IL PAS VOULOIR TOUS LES HOMMES? *Je réponds, qu'il ne s'ensuit pas que parce qu'il ne produit pas cet effet en tous, il ne le produise en aucun. Que si* LA BONNE VOLONTÉ N'ÉTOIT PAS DONNÉE DE DIEU, *mais qu'il la trouvât dans l'homme, ce que l'Ecriture dit,* QUE LA VOLONTÉ EST PRÉPARÉE PAR LE SEIGNEUR, *ne seroit pas véritable.* Et ailleurs. *C'est* DIEU QUI PRÉPARE LA VO-

LONTÉ, *parce que c'est lui qui* PRODUIT EN NOUS, PAR SA MISÉRICORDE, ET LE VOULOIR ET LE FAIRE. VII. Cl. N°. VIII.

Et le II. Concile d'Orange, réduisant en canon & en article de foi cette doctrine des Saints Peres: *Si quelqu'un soutient, qu'afin que nous soyons purifiés de nos péchés, Dieu attend que nous le voulions, & s'il ne reconnoit que c'est lui qui, par l'infusion & l'opération du S. Esprit,* FAIT QUE NOUS LE VOULONS, *il résiste au S. Esprit même, qui dit par la bouche de Salomon:* QUE LA VOLONTÉ EST PRÉPARÉE PAR LE SEIGNEUR, *& qui nous donne par l'Apôtre cette instruction salutaire;* QUE C'EST DIEU QUI PRODUIT EN NOUS ET LE VOULOIR ET LE FAIRE SELON SON BON PLAISIR. Conc. Arauf. ch. 4.

Puis donc qu'il est clair, que, selon les Peres & les Conciles, *la volonté n'est préparée par le Seigneur* que lorsque *Dieu produit en nous le vouloir*, que lorsqu'il *forme en nous une nouvelle volonté*, que lorsque *sa grace imprime en nos cœurs le mouvement & l'affection par laquelle nous lui obéissons*, que lorsqu'il *nous donne une volonté que nous n'avions pas*, ou qu'il *change même la mauvaise volonté que nous avions en une bonne volonté*: & enfin, que lorsqu'il *fait que nous voulons*, qui sont toutes choses qui marquent expressément la grace efficace, n'est-il pas visible que c'est une contradiction manifeste de prétendre, comme faisoit M. le Moine, qu'il y a des hommes *en qui la volonté est suffisamment préparée quoique non efficacement;* puisque c'est dire, qu'il y a des hommes que Dieu fait vouloir, & qui néanmoins ne veulent pas; *préparer la volonté & faire vouloir* n'étant qu'une même chose, selon le sens & le langage des Peres.

INTERR. "Pourquoi donc M. Arnauld se sert-il de ces passages des Peres, pour appuyer la maniere dont il prétend que la Grace agit en nous? Question qui n'étoit point agitée du temps de S. Augustin, & sur laquelle néanmoins ce S. Docteur s'explique assez clairement dans la seconde question à Simplicien; ouvrage qu'il a fait étant Evêque, qu'il cite & approuve dans ses derniers ouvrages, & duquel il cite ces paroles: *In cujus quæstionis solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio voluntatis humanæ, sed vicit Dei gratia.*

RÉP. Après ce que je vous viens de dire, vous voyez assez, Mon Pere, avec combien de raison je me suis servi de ces passages des Peres pour établir l'efficace de la Grace. Mais il est bien étrange, que, pour le savoir, vous ayiez eu besoin que je vous l'apprisse. Et il est encore plus étrange que vous osiez dire, *que cette question de l'efficace de la Grace n'a point été agitée du temps de S. Augustin.* Car il n'y a point de Théologien un peu habile qui ne se récrie, que, pour avancer un

VII. Ct. tel paradoxe, il faut n'avoir guere lu S. Augustin, & sur-tout n'avoir
N°. VIII. jamais lu son livre *de la Grace de Jesus Christ*, ni celui *de la Correction & de la Grace*; ou n'avoir lu ce dernier qu'en s'arrêtant moins au texte qu'aux *savants commentaires du Révérend Pere Charles Joseph, Capucin.* Lisez-les donc, je vous prie, Mon Pere, ou seulement le dernier, sans glose & sans commentaire, & on ne doute point, que, pour peu que vous ayiez de bonne foi, cette Lecture ne vous suffise pour vous faire revenir de votre erreur, comme je sais qu'il est arrivé à diverses personnes très-prévenues contre la doctrine de la grace efficace, & de la prédestination gratuite, qui se sont trouvés changés tout d'un coup par la seule lecture du Livre *de la Correction & de la Grace* faite avec attention & avec piété.

Mais vous deviez reconnoître de vous-même la fausseté de votre supposition, par ce que vous ajoutez, *que S. Augustin s'explique assez clairement sur la question de la maniere dont agit la Grace dans la seconde Question à Simplicien* : car cet ouvrage étant le premier de ceux qu'il a faits étant Evêque, pourquoi voudriez-vous qu'il y eût parlé de la maniere dont agit la Grace, & qu'il n'en eût point parlé dans tous les livres qu'il a faits depuis, où il a traité toutes les matieres de la Grace avec plus de lumiere & plus d'étendue? Et si cela n'a aucune probabilité, pourquoi voudriez-vous en second lieu, qu'on eût plus d'égard à ce qu'il en a dit dans cette seconde Question à Simplicien, qu'à ce qu'il en a dit dans tous ses autres ouvrages?

Est-ce à cause de la remarque que vous faites : *qu'il a composé ces livres à Simplicien étant Evêque, qu'il les cite & approuve dans ses derniers ouvrages, & qu'il en cite ces paroles : In cujus quæstionis solutione elaboratum est pro libero arbitrio voluntatis humanæ, sed vicit Dei gratia*? Mais qui ne voit que cela ne les doit faire préférer qu'à ceux qu'il a composés étant Prêtre, lorsqu'il étoit dans l'erreur que les Sémipélagiens ont embrassée depuis, & non à ceux qu'il a faits dans tout le reste de sa vie, en croissant de lumiere en lumiere, & s'avançant de jour en jour dans une plus grande intelligence de ces mysteres si cachés & si profonds? Quant aux paroles de cette Question : *In cujus Quæstionis solutione, &c.* que vous dites qu'il a citées dans ses derniers ouvrages, je ne sais où vous avez pris cela : car certainement elles n'en sont point; mais ce sont les paroles de S. Augustin dans le II. Livre de ses Rétractations Chapitre I, où donnant son jugement sur ces deux livres des Questions à Simplicien, il dit de la seconde Question, ce que vous rapportez comme si c'étoient les paroles de la Question même. *In cujus Quæstionis solutione laboratum est quidem*

pro libero arbitrio voluntatis humanæ, sed vicit Dei gratia. DANS LA VII. CL. N°. VIII.

Réponse que j'ai donnée à la seconde Question, j'ai travaillé autant que j'ai pu pour le libre Arbitre de la volonté humaine, mais la grace de Dieu a remporté la victoire.

Cependant, Mon Pere, puisque cette seconde Question à Simplicien vous plaît tant, écoutez de quelle sorte S. Augustin y explique cette parole de l'Apôtre : *C'est Dieu qui opere en nous & le vouloir & le faire selon qu'il lui plaît. Il est indubitable*, dit-il, *qu'en vain nous voulons, si Dieu ne nous fait miséricorde. Mais je ne vois pas que l'on puisse dire, qu'en vain aussi Dieu nous donne sa grace & nous fait miséricorde, si nous ne voulons : car il ne se peut pas faire que nous ne voulions, si Dieu nous fait miséricorde; parce que c'est en cela même que cette miséricorde de Dieu consiste, en ce qu'elle fait que nous voulons, comme nous l'apprend l'Apôtre, lorsqu'il dit : Que c'est Dieu même qui opere en nous & le vouloir & le faire, selon qu'il lui plaît.*

Ce n'est pas encore la fin de vos interrogations, ni de ce que j'ai à vous dire sur cette matiere. Mais il le faut réserver pour une autre Lettre. Je suis, &c.

SEPTIEME LETTRE.

[*Sur le même sujet.*].

N'Ayant pu achever, dans la Lettre précédente, ce que j'avois à vous dire, Mon Révérend Pere, pour me justifier entiérement du reproche que vous m'avez fait, de dogmatiser sur la matiere de la Grace, il faut que j'en parle encore dans celle-ci, & que je la commence par une autre de vos Interrogations.

Quatrieme Partie.

INTERR. " Les Pélagiens soutenant qu'il n'y avoit que la rémission des péchés qui fût grace purement gratuite, & que la vie éternelle se donnoit aux mérites précédents, voici ce que S. Augustin dit qu'il leur faut répondre : *Si enim merita nostra sic intelligerent, ut* ETIAM *ipsa dona Dei esse cognoscerent, non esset reprobanda ista sententia. Quoniam verò merita humana sic prædicant, ut ea ex* SEMETIPSO *habere hominem dicant, prorsus rectissimè respondet Apostolus : Quis enim te discernit, &c.* Comment accorder cela avec ce que dit M. Arnauld, que les mérites qui sont des dons d'une grace de laquelle nous usons bien

Rép. au Livre des Idés. ch. 1.

VII. Cl. ou mal, comme il nous plaît, ne sont pas proprement des dons de
N°. VIII. Dieu?

Rép. Rien n'est plus facile que cet accord que vous trouvez si difficile. C'est que S. Augustin ne reconnoît point pour *dons de Dieu*, des mérites que l'homme se donneroit à lui-même, avec le secours d'une grace qui ne lui donneroit que la possibilité de vouloir & d'agir, en laissant à son libre arbitre d'en user bien ou mal, comme il lui plairoit; mais qu'il n'appelle *dons de Dieu*, que les mérites qu'il nous fait avoir par la grace qui nous fait vouloir, & qui nous fait agir. On ne peut douter, Mon Pere, que ce ne soit-là le sentiment de S. Augustin, lorsqu'on a lu ses ouvrages avec quelque attention; & on en doit même être convaincu par deux Chapitres de son livre *de la Correction & de la Grace*, le XI & le XII.

Il y établit la différence des deux Graces, de la nature innocente, & de l'homme déchu, & racheté par Jesus Christ. Il appelle la premiere *adjutorium sine quo non*, le secours sans lequel on ne peut faire le bien, & par lequel on le peut faire, si on veut: & la seconde, *adjutorium quo*, le secours par lequel on fait le bien; parce que ce secours ne met pas seulement ceux à qui il plaît à Dieu de le donner, en état de faire le bien, s'ils le veulent, mais qu'il fait aussi qu'ils le veulent. Voici comme il parle de la premiere grace donnée à l'homme innocent. *Parce que le libre Arbitre suffit pour le mal, & qu'il ne suffit pas pour le bien, s'il n'est aidé par le bien souverain & tout-puissant, Dieu n'a pas voulu que le premier homme fût sans sa grace, laquelle il avoit laissé à son libre arbitre. Car ce secours étoit tel, qu'il pouvoit ne s'en point servir lorsqu'il le vouloit; & s'en servir s'il le vouloit; mais il n'étoit pas tel que ce fût ce secours qui le fît vouloir..... Ainsi ne manquant point d'un secours par lequel il auroit pu demeurer dans la bonne volonté dans laquelle Dieu l'avoit créé, & sans lequel il n'auroit pu y demeurer, ç'a été sa faute de ce qu'il n'a pas voulu y demeurer, comme ont fait les saints Anges, qui sont demeurés fermes par leur libre arbitre, lorsque les autres sont tombés par leur même libre Arbitre.*

Et il parle ensuite en ces termes de l'autre sorte de grace, qui est la grace du Rédempteur. *La seconde grace est d'autant plus grande que la premiere, que ce seroit peu à l'homme déchu de recouvrer par elle sa liberté perdue, & peu de ne pouvoir sans elle, ni embrasser le bien, ni demeurer dans le bien s'il le vouloit, si elle ne passoit plus avant encore, & ne le faisoit vouloir.*

Ce Saint apporte deux raisons dans le Chapitre XII de la différence

de ces deux graces. La premiere est : *Que la volonté d'Adam étoit sainte & forte, & qu'ainsi il lui étoit facile de vouloir le bien, sans que la Grace l'y déterminât.* VII. Cl. N°. VIII.

Le premier homme, dit-il, *étant très-fort, Dieu l'a laissé à son libre Arbitre, pour faire ce qu'il voudroit. Mais, parce que le péché du premier Adam nous a rendus foibles, Dieu nous a réservé le don de sa grace, par lequel nous voulons le bien invinciblement, & voulons aussi invinciblement ne le pas quitter.*

La seconde raison est : que Dieu pour étouffer l'orgueil de l'homme, qui a été la cause de sa ruine, n'a plus voulu qu'il se pût glorifier en ses mérites : non que les Saints n'aient des mérites; mais ils n'en ont point qui leur soient propres, & qui soient *des mérites de leur libre arbitre*, comme Adam en pouvoit avoir, & comme en ont eu les bons Anges; parce que la grace de Jesus Christ déterminant le libre Arbitre, a la principale part dans les mérites des Saints, qui sont devenus par ce moyen des *dons de la Grace*, & des *œuvres divines*, comme les appelle ailleurs S. Augustin; au lieu que le libre arbitre des Anges, ayant déterminé leur grace, il a eu la principale part dans leurs mérites, qui ont été pour cette raison des mérites créés, & des mérites du libre Arbitre, & non des dons de la Grace, & des dons de Dieu. *De spir. & litt. cap. 1.*

C'est ce que S. Augustin nous a fait entendre par ces paroles. *L'homme étant dans une si grande foiblesse, il a été besoin qu'elle fût secourue par de plus grands dons. Et il a plu à Dieu d'agir ainsi, afin d'étouffer puissamment l'orgueil de la présomption humaine, & d'empêcher que nulle chair, c'est-à-dire, nul homme ne se pût glorifier devant lui. Or de quoi est-ce que l'homme se peut glorifier devant Dieu, sinon de ses* MÉRITES, QU'IL A PU AVOIR, MAIS QU'IL A PERDUS, *& qu'il a perdus par son libre arbitre, comme c'est par* SON LIBRE ARBITRE QU'IL LES POUVOIT AVOIR (quoique ce ne pût être sans une grace & un secours qui lui donnoit le pouvoir de persévérer, mais qui ne lui donnoit pas la persévérance même, comme ce Saint avoit dit auparavant?) *C'est pourquoi il ne reste à ceux qui ont besoin d'être délivrés, que la grace du Libérateur.* Il renferme la même vérité en peu de mots dans le Livre de la Prédestination des Saints Chapitre XV : *Que l'on ne parle plus maintenant de* MÉRITES HUMAINS *: ils ont été anéantis en Adam : mais que la grace de Dieu triomphe, comme elle fait, par Jesus Christ Notre Seigneur :* HUMANA HIC MERITA *conticescant, quæ perierunt in Adam; & regnet, quæ regnat, Dei gratia per Jesum Christum Dominum Nostrum.*

VII. Cl. N°. VIII. Il faut de plus remarquer, Mon Pere, que dans le passage du Livre *de la Grace & du libre Arbitre* que vous m'objectez, S. Augustin oppose aux Pélagiens, qui ne vouloient pas que nos mérites fussent des dons de Dieu, cette parole de l'Apôtre : *Quis enim te discernit ? Quid autem habes quod non accepisti ?* Or je vous prie de considérer ce que S. Augustin conclut de-là dans le Livre *de la Prédestination des Saints*, Chapitre V. " L'Apôtre ayant dit, *qui est-ce qui met de la différence entre vous*, d'où vient qu'il ajoute : *Qu'avez-vous que vous n'ayiez reçu* ? C'est parce que l'homme qui s'enfle, & qui s'éleve au dessus d'un autre, auroit pu dire : c'est ma foi, ma justice, ou quelque autre chose semblable qui fait cette différence. C'est donc pour prévenir ces pensées, que cet excellent Maître nous dit : *Qu'avez-vous que vous n'ayiez reçu* ? Et de qui reçu, sinon de celui qui, par le don que vous avez reçu de lui, a fait la différence entre vous & celui à qui il n'a pas donné la même chose? *Si donc vous l'avez reçu*, continue-t-il, *pourquoi vous en glorifiez-vous, comme si vous ne l'aviez pas reçu* ? N'est-il pas clair, que le seul but de S. Paul dans tout ce discours est, *que celui qui se glorifie, ne se glorifie que dans le Seigneur ?* Il n'y a donc rien de si opposé à ce sentiment du grand Apôtre, que de se glorifier de ses propres mérites, comme si on les avoit de soi-même, & que ce ne fût pas la Grace qui nous les fît avoir : je dis la grace, qui fait la différence des bons d'avec les méchants, & non pas celle qui peut être commune aux bons & aux méchants.

De tout cela, Mon Pere, on peut tirer deux ou trois preuves pour établir la vérité que vous avez prise pour un nouveau dogme.

1°. Une grace dont nous avons besoin pour faire le bien, mais qui est telle, qu'on en use bien ou mal selon qu'il plaît au libre Arbitre ; c'est-à-dire, dont on se sert si l'on veut, & dont on ne se sert pas si l'on ne veut pas, est de même nature que le secours que S. Augustin appelle *adjutorium sine quo non*, qui a été donné aux Anges & aux premiers hommes. Or les mérites qu'a pu avoir Adam, & qu'ont eu les Anges qui ont persévéré dans le bien par cette sorte de secours, n'ont été, selon S. Augustin, que des mérites créés, des mérites humains, des mérites du libre Arbitre; & non des dons de la Grace, des mérites divins, des œuvres divines. Je n'ai donc pas mérité d'être traité de *Dogmatiste*, pour avoir dit que des mérites qu'on n'auroit eu qu'étant aidé d'une grace dont on useroit bien ou mal, selon qu'il plairoit au libre Arbitre, *ne seroient pas proprement des dons de Dieu.*

2°. Nous

2°. Nous avons perdu en Adam les mérites dont nous aurions pu nous glorifier, & nous n'en avons plus dont nous nous puissions glorifier; parce que nous n'en avons plus qui ne soient des dons de la Grace, & que *la Grace est tout notre mérite.* Or quand nous serions demeurés dans l'état d'innocence, nous n'aurions pu avoir de mérites sans le secours de la Grace: mais ce qui auroit été cause que nous aurions pu nous en glorifier, comme n'étant pas proprement des dons de Dieu, est, que le secours qui nous auroit été nécessaire pour avoir ces mérites, auroit été tel, que nous nous en serions servis si nous l'avions voulu, & que nous ne nous en serions pas servis si nous n'avions pas voulu, & qu'il n'auroit pas été tel, que ç'auroit été ce secours même qui nous auroit fait vouloir. Je n'ai donc pas avancé un dogme nouveau, mais j'ai parlé conformément à la doctrine du S. Docteur de la Grace, quand j'ai dit, que les mérites qu'on n'auroit qu'étant aidé d'une grace dont on useroit bien ou mal, selon qu'il plairoit au libre Arbitre, *ne seroient pas proprement des dons de Dieu.* VII. Cl. N°. VIII.

3°. La grace qui fait que nous ne pouvons nous glorifier dans nos mérites, parce que ce sont des dons de Dieu, n'est pas une grace qui soit commune aux bons & aux méchants; mais qui fait la différence des bons d'avec les méchants. Or la grace dont on use bien ou mal, selon qu'il plaît au libre Arbitre, est commune aux bons & aux méchants; à celui qui croit & à celui qui ne croit pas; à celui qui obéit à Dieu & à celui qui ne lui obéit pas. Ce n'est pas là donc la grace qui fait que nos mérites sont des dons de Dieu.

INTERR. " *Comment peut-il en conscience traiter de Pélagiens ceux qui demeurent d'accord que nous devons à la Grace tous nos mérites, & que l'homme, par lui-même, & sans le secours du ciel, ne peut ni faire le bien, ni même vouloir le faire* "?

RÉP. Mais comment, Mon Pere, pouvez-vous en conscience m'attribuer ce que je n'ai point fait? Car où ai-je *traité de Pélagiens ceux qui demeurent d'accord de ce que vous dites*? Mais il se pourroit bien faire qu'un homme qui parleroit de la sorte, & qui seroit en cela fort bon Catholique, pourroit être repris comme ne s'éloignant pas assez des sentiments de Pélage, si, pour expliquer davantage son sentiment touchant la Grace, il distinguoit trois choses comme faisoit cet hérétique; *la possibilité, le vouloir & l'agir*, & qu'il prétendit que nos bonnes œuvres sont des dons de Dieu, non qu'il nous fasse vouloir & nous fasse agir; mais parce qu'il nous donne la seule possibilité de vouloir & d'agir; laquelle il croiroit être telle, qu'il pour- *Apud Aug. de Grat. Ch. c. 4.*

VII. Cl. N°. VIII. roit arriver que l'ayant, nous n'agirions ni ne voudrions. Car on auroit droit de représenter à cette personne, ce que S. Augustin représente à Pélage : *Que, pour être vraiment Chrétien, & non seulement de nom*, on doit croire deux choses. L'une, que la Grace ne consiste pas dans la nature & dans la loi, mais dans l'inspiration de l'amour. L'autre, qu'en *quoi que ce soit qu'on la mette* (*qualemlibet eam sentiat*) elle ne nous donne pas seulement une possibilité de vouloir & d'agir séparée de l'effet, mais la possibilité avec l'effet : *possibilitatem cum effectu* : c'est-à-dire, qu'elle ne fait pas seulement que nous pouvons vouloir, & que nous pouvons agir ; mais qu'elle fait que nous voulons & que nous agissons effectivement : de sorte que c'est une marque certaine qu'un infidele n'a pas reçu la grace de croire en Jesus Christ tant qu'il n'y croit pas. Et ainsi de tous les autres effets de la Grace.

De Grat. Christi ch. 14. 25. 47.

Le contraire de cette doctrine sainte pourroit être appellé une opinion pélagienne, sans que ce fût traiter de Pélagien celui qui auroit en cela le même sentiment que S. Augustin a condamné dans Pélage. Car *traiter quelqu'un de Pélagien*, est proprement le regarder comme un hérétique Pélagien, avec qui on ne voudroit plus avoir de communion : ce qui est bien différent de ce que font quelquefois des Théologiens très-modérés, qui, sans traiter leurs adversaires d'hérétiques, sans rompre de communion avec eux, ne laissent pas à l'égard de certains dogmes, de dire d'eux, avec Bellarmin & tous les Disciples de S. Thomas, qu'ils ne s'éloignent pas de l'hérésie Pélagienne : *à Pelagiana hæresi non recedunt.* Mais comme c'est-là proprement le sujet de votre scandale, j'en dirai quelque chose ici, qui pourra servir à accorder ce qu'on doit à la vérité, avec ce que l'on doit à l'unité.

C'est une maxime reçue de tout le monde, que c'est l'opiniâtreté, & non l'erreur, qui rend hérétique : *Hæreticum non error facit, sed pertinacia.* Et c'est le fondement de cette parole célebre : *Errare possum, hæreticus esse non possum.* Tant qu'un homme est soumis à l'Eglise, non seulement il doit être reconnu pour Catholique, mais il l'est effectivement, quoiqu'il puisse errer en des choses importantes. Il faut néanmoins distinguer deux sortes de vérités. Il y en a de généralement reconnues de toute l'Eglise pour des vérités de foi, & dont on exige communément la profession de ceux que l'on reçoit dans la Communion Catholique. Si une personne combattoit quelqu'un de ces points-là, en faisant profession d'être soumis à l'Eglise, on auroit raison d'avoir cette protestation pour suspecte, parce qu'il détruiroit par ses actions cette soumission prétendue.

Mais il y a d'autres vérités qui ne sont pas de cette nature ni de

cet ordre. Ce ſont des vérités que des Théologiens habiles croient VII. Cl.
avoir droit d'appeller des vérités de foi, parce qu'ils trouvent que les N°. VIII.
SS. Peres les ont regardées comme appartenant à la foi ; qu'elles leur paroiſſent établies par l'Ecriture, & décidées par des Conciles anciens. Mais parce que d'autres Théologiens, n'ayant pas fait aſſez d'attention à ces preuves, ont ſoutenu le contraire, & que ces conteſtations ont été cauſe que ces vérités n'ont plus été reconnues par le conſentement univerſel du corps de l'Egliſe, les Paſteurs permettent ou ſouffrent qu'on en diſpute, & ne ſe déclarent pas, par des déciſions expreſſes, pour aucun parti. C'eſt à l'égard de ces ſortes de vérités, qu'on a toujours lieu de préſumer, que ceux qui ſoutiennent des dogmes réellement contraires à la vérité, ne laiſſent pas d'être ſoumis à l'autorité de l'Egliſe. Et ainſi, non ſeulement on a lieu, mais on a obligation de regarder ces perſonnes comme Catholiques, & je ſerois bien fâché d'avoir porté un autre jugement ni de vous, ni de qui que ce ſoit, quelque perſuadé que je ſois que la doctrine que vous ſoutenez eſt effectivement contraire à ce que S. Auguſtin a cru appartenir à la foi.

Il ne paroît pas même qu'un Evêque eût droit d'attacher la catholicité, & la communion de l'Egliſe, à ces vérités qui ſont conteſtées parmi les Catholiques au vu & au ſu des Paſteurs de l'Egliſe. Il n'y a que le ſouverain Tribunal de l'Egliſe, ou un Décret accepté par tout le Corps, qui pût donner lieu de conclure, que ceux qui ne s'y rendroient pas ſeroient dans cette opiniâtreté criminelle, dans laquelle conſiſte l'héréſie, & qui mérite le retranchement de la communion catholique. Mais ce qu'il eſt important, Mon Pere, de remarquer, eſt, qu'il y a bien d'autres défauts que l'héréſie, dans leſquels on peut tomber à l'égard de ces ſortes de vérités. Car ſi c'eſt l'intérêt, la paſſion, l'attachement à notre propre ſens, qui nous faſſe embraſſer un certain parti; ſi c'eſt le manquement de reſpect pour les Peres; ſi c'eſt la pareſſe, la négligence, le défaut de ſoin & d'application qui nous y attache ; ſi c'eſt pour avoir ſuivi *l'inclination naturelle* que vous avouez, Mon Pere, *qui nous fait trouver de certains ſentiments conformes à la raiſon, parce qu'ils flattent agréablement notre orgueil & notre amour propre*, on n'a pas lieu de ſe croire exempt d'une faute conſidérable, quand on combat ces vérités claires & certaines en elles-mêmes, quoiqu'elles ne ſoient pas reconnues pour telles par tout le monde. III. Eclair.

Il ne faut pas s'imaginer que ce ſoient des choſes indifférentes, & que l'on puiſſe choiſir à ſa volonté tantôt une opinion & tantôt une autre. On ne ſe doit déterminer dans ce choix, qu'après un examen

VII. Cl. N°. VIII. de bonne foi, dégagé de passion & d'intérêt, & fait avec tout le soin & l'application nécessaire. A moins de cela on se rend coupable devant Dieu, non seulement d'avoir pris l'erreur pour la vérité, mais aussi du tort que l'on fait aux ames, en contribuant à les priver d'une lumiere utile pour leur conduite.

Les vérités de la Grace sont des vérités consolantes & humiliantes. Dieu les a laissées à son Eglise pour servir de contrepoids à l'orgueil humain. Quiconque les obscurcit de mauvaise foi, ou par témérité, portera son jugement. Ce n'est pas aux hommes à décider sur cela, parce qu'ils ne connoissent pas la nature des ténebres des autres, ni quel mélange il y peut avoir de sincérité ou de passion. Mais chacun peut craindre pour soi-même, de s'être engagé par quelques secrets ressorts d'amour propre & d'intérêt, en de fausses opinions, que des nuages que son cœur auroit répandus sur son esprit lui auroient fait prendre pour véritables.

J'ai satisfait, Mon Pere, à toutes vos interrogations. C'est à vous à voir ce que vous avez à y repliquer. Mais si vous l'entreprenez, on vous supplie de vous souvenir de votre qualité d'accusateur en matiere de foi, que vous avez prise dans votre Réponse au livre des Idées, que vous avez soutenue dans la seconde de vos trois Lettres, & dans laquelle vous avez persisté en répondant à la Dissertation. Car elle vous oblige de faire voir, que ce que j'ai dit dans la Réponse à M. Mallet, & que j'ai prouvé par le passage du Recueil attribué au Pape Célestin, & de plus par deux Canons du deuxieme Concile d'Orange; par le Concile de Trente, & par ce passage de S. Paul: *que nous sommes l'ouvrage de Dieu, étant créés en Jesus Christ dans les bonnes œuvres, que Dieu a préparées afin que nous y marchassions*, est non seulement faux, mais tellement faux, qu'on ne le puisse dire sans passer pour *Dogmatiste*.

On ne sauroit se persuader que vous vous opiniâtriez davantage à soutenir une si insoutenable prétention. On s'attend, au contraire, que vous profiterez de l'occasion que Dieu vous présente, d'édifier l'Eglise par un acte héroïque d'humilité, en exécutant la promesse que vous avez faite, *de vous rétracter publiquement dès que vous auriez découvert que vous vous seriez trompé*.

Si Dieu vous en fait la grace, on aura sujet d'espérer qu'elle vous en attirera une autre. Je veux dire, Mon Pere, qu'après avoir reconnu que ce que j'ai enseigné de la grace efficace ne vous a point été un juste sujet de me traiter de *Domatiste*, Dieu vous ouvrira peut-être les yeux, pour vous faire voir encore, *que si c'est dogmatiser que de faire*

de nouveaux dogmes, jamais personne n'a plus certainement dogmatisé VII. Cl. que vous sur ce même sujet de l'efficacité de la Grace : ce que vous N°. VIII. en dites étant si nouveau, que jamais rien de semblable n'étoit venu dans l'esprit d'aucun Théologien, ni Catholique, ni Protestant. Car y a-t-il personne avant vous, qui, voulant expliquer l'efficace de la grace de Jesus Christ, & le mérite de nos bonnes œuvres, ait mêlé ensemble deux erreurs aussi opposées que celle de Luther & celle de Pélage ? Or il me paroît que c'est ce que vous avez fait, & que, pour n'y avoir pas assez pris garde, vous vous trouvez condamné par deux endroits du Concile de Trente : dans l'un desquels il établit, contre Luther, que la Grace, quoiqu'efficace, ne détruit pas la liberté; & établit, dans l'autre, contre Pélage, que nos mérites sont des dons de Dieu.

Pour mieux comprendre cela, il faut remarquer que Luther & Pélage ont tiré deux conclusions contraires & également fausses, d'une proposition qui leur est commune. Cette proposition est : qu'il ne peut y avoir ni liberté ni mérite dans les actions que Dieu nous feroit faire par une grace efficace qui ne manqueroit jamais d'avoir son effet. Car Luther a conclu de-là, que, puisque l'Ecriture nous apprend que Dieu forme en nous, par l'efficace de son esprit & de sa grace, tous les bons mouvements de la piété chrétienne, il faut donc reconnoître, qu'il n'y a ni liberté ni mérite dans toutes les actions de piété. Et Pélage en a conclu, au contraire, que, puisque les Manichéens avoient été condamnés pour avoir nié le libre Arbitre, & que toute l'Eglise demeuroit d'accord que les fideles méritoient le ciel par leurs bonnes œuvres, il falloit reconnoître, que ce n'est point Dieu qui, par l'efficace de sa grace, nous détermine à les faire.

Il semble presque inconcevable que vous ayiez pu tomber dans l'une & l'autre de ces deux erreurs. Je crois néanmoins que je vous en ferai convenir, en ramassant ensemble diverses choses que vous dites de la grace de Jesus Christ, dans votre *Traité de la Nature & de la Grace.*

1°. Vous n'admettez que deux sortes de grace ; *la grace de lumiere, & la grace de sentiment.* Mais vous dites *que la grace de lumiere est la grace du Créateur, & qu'il n'y a que la grace de sentiment, que vous appellez aussi la délectation spirituelle, qui soit la grace de Jesus Christ.* 2. *Disc. n.* 22. 30. &c.

2°. Vous dites généralement, qu'*il y a cette différence entre la lumiere & le plaisir, que la lumiere nous laisse entiérement à nous-mêmes, & que le plaisir fait effort sur notre liberté.* Rien n'est moins 3. *Disc. n.* 18.

VII. Cl. vrai que cela ; & la raiſon que vous en donnez eſt la fauſſeté même.
N°. V. III Mais ce n'eſt pas de quoi il s'agit préſentement. Je ne prétends que rapporter vos ſentiments, & non remarquer ce qu'il y a de vrai & de faux dans vos nouvelles penſées.

Ibid. 3°. Vous prétendez que *le plaiſir, même ſpirituel, eſt différent de l'amour ; mais que c'eſt le plaiſir qui produit l'amour, en déterminant notre volonté vers le bien qui nous rend heureux.*

n. 19. 4°. Vous concluez de-là, que, *puiſque le plaiſir produit naturellement l'amour, il eſt viſible que la grace de Jeſus Chriſt, ou la grace de ſentiment, eſt efficace par elle-même. Car encore que la délectation prévenante, lorſqu'elle eſt foible, ne convertiſſe pas entiérement le cœur de ceux qui ont les paſſions trop vives, néanmoins elle a toujours ſon effet, en ce qu'elle porte toujours vers Dieu.*

n. 24. 5°. Il y a, ſelon vous, des actions qui étant fort bonnes en elles-mêmes, ne ſont pas libres ; & n'étant pas libres, ne ſont pas méritoires. Il y a de même de méchantes actions, qui, faute de liberté, ne ſont pas déméritoires.

n. 12. 6°. *Si un homme reconnoît que l'objet qui lui fait ſentir du plaiſir ſoit véritablement bien à ſon égard, & ſi l'évidence, jointe au ſentiment, eſt telle qu'il ne puiſſe plus ſuſpendre ſon jugement, alors, quoique parfaitement libre, il ne l'eſt pas à l'égard de ce bien : il l'aime invinciblement, à cauſe que le plaiſir s'accorde avec la lumiere.* Vous prétendez donc qu'on n'aime pas librement ce qu'on aime invinciblement.

n. 28. 7°. Le mouvement d'amour, que produit la délectation de la Grace, *eſt un amour aveugle, un amour d'inſtinct, un amour de ſentiment, & non un amour de choix & de raiſon :* par où vous faites entendre, que ce mouvement d'amour, en tant que formé par la délectation ſpirituelle, n'eſt point un amour libre.

8°. D'où vous concluez, que le plaiſir ſpirituel, c'eſt-à-dire, la délectation, en quoi vous faites conſiſter la grace de Jeſus Chriſt, ne peut être le principe du mérite, parce que l'amour qu'il produit n'eſt point libre. *Le plaiſir peut & doit être la récompenſe d'un amour légitime, comme il l'eſt maintenant dans les Saints ; mais il ne peut être le principe du mérite.*

9°. C'eſt ce que vous aviez expliqué plus au long dans l'Article
n. 27. 24. *La délectation de la Grace eſt donc invincible. Auſſi l'amour qu'elle produit* N'EST POINT MÉRITOIRE, *s'il n'eſt plus grand qu'elle. Je veux dire, que l'amour qui n'eſt purement que l'effet naturel & néceſſaire de la délectation de la Grace,* N'A RIEN DE MÉRITOIRE, *quoiqu'il ſoit*

bon en lui-même ; parce que vous croyez qu'il n'eſt pas libre. *Car lorſqu'on n'avance qu'autant qu'on eſt pouſſé, ou plutôt, lorſqu'on n'avance qu'autant qu'on eſt payé comptant, on n'a point de droit aux récompenſes. Lorſqu'on n'aime Dieu qu'autant qu'on eſt attiré, ou parce qu'on eſt attiré, on ne l'aime point* PAR RAISON, *mais par inſtinct : on ne l'aime point ſur la terre comme il veut & comme il doit être aimé. Mais on mérite lorſqu'on aime Dieu par choix, par raiſon, par la connoiſſance qu'on a qu'il eſt aimable. On mérite en ce qu'on avance, pour ainſi dire, vers le bien, après que le plaiſir a déterminé le mouvement de l'amour.* VII. Cl. N°. VIII.

1°. On voit par-là quel eſt le ſens de ce que vous dites dans l'Article 23 : *Que la grace de la délectation ne remplit pas l'ame de telle maniere, qu'elle l'entraîne vers le vrai bien, ſans choix, ſans diſcernement, ſans conſentement libre.* Car cela ne veut pas dire, que l'amour que cette grace produit ſoit un amour libre ; mais ſeulement qu'après l'amour non libre que cette grace produit invinciblement, notre ame peut faire uſage de ſa liberté, en allant plus loin que cette grace ne l'a pouſſée. C'eſt le ſens que vous y donnez vous-même par ces paroles. *Ainſi lorſqu'on s'abandonne au mouvement de cette grace,* & QU'ON AVANCE, *pour ainſi dire,* plus qu'elle NE NOUS POUSSE INVINCIBLEMENT, *lorſqu'on ſacrifie les plaiſirs de la concupiſcence, qui diminuoient ſon efficace* ; LORSQU'ON AGIT PAR RAISON (ce que vous oppoſez toujours à agir par *ſentiment* & par *inſtinct*, qui eſt la maniere dont nous fait agir, ſelon vous, la délectation de la grace) *ou qu'on aime le vrai bien comme on doit l'aimer, on mérite par le bon uſage que l'on fait de ſa liberté.*

Voilà, Mon Pere, votre doctrine de la Grace, du mérite & de la liberté, très-fidellement expoſée, non par des conſéquences, mais par vos propres paroles.

Vous diſtinguez trois choſes en ce qui ſe paſſe, par exemple, dans le cœur d'un homme, qui, ayant été cruellement outragé par ſon ennemi ; ſe réſout de ne s'en point venger, quoique ſa concupiſcence le portât à goûter le plaiſir de la vengeance.

La premiere eſt, le don que Dieu fait à cet homme de cinq degrés, par exemple, de délectation ſpirituelle, oppoſés à trois degrés de concupiſcence qui le portent à ſe venger.

La ſeconde eſt, un amour de Dieu, ou un bon mouvement de ne ſe point venger, produit efficacement & invinciblement par ces cinq degrés de délectation ſpirituelle, qui, en étant l'effet, ne peut être plus grand que cette délectation ; parce que l'effet ne ſauroit

VII. Cl. N°. VIII. être plus grand que sa cause. Et c'est de ce mouvement que vous dites, qu'il n'est ni libre ni méritoire : qu'il n'est pas libre, parce que la *non invincibilité* est, selon vous, de l'essence de la liberté : & qu'il n'est pas méritoire, tant parce qu'il n'y a point de mérite sans liberté, que parce que cet amour que produit la grace du plaisir céleste, est un *amour d'instinct & de sentiment*, *& non un amour de choix & de raison*, tel que doit être celui par lequel nous méritons : le plaisir spirituel qui produit l'amour d'instinct & de sentiment pouvant, selon vous, être la récompense du mérite, mais ne pouvant être le PRINCIPE DU MÉRITE.

La troisieme est, un mouvement d'amour de choix & de raison, produit par le libre Arbitre, qui s'avance au-delà de ce qu'il est poussé par la Grace : & c'est, selon votre doctrine, cet amour de choix & de raison, renfermé dans l'acte d'une patience chrétienne que forme cet homme par le bon usage qu'il fait de sa liberté, qui est méritoire : de sorte que s'il n'alloit pas au-delà de ce qu'il est poussé par la Grace, sa résolution de ne se point venger, quoique très-bonne en soi, ne lui serviroit de rien pour mériter aucune récompense de Dieu, & ne seroit pas même proprement une action de vertu ; parce qu'il n'y a point de vraie action de vertu qui ne soit libre.

Or vous voyez, Mon Pere, en premier lieu, que ce que vous dites de la seconde de ces trois choses ; c'est-à-dire, du mouvement d'amour produit efficacement & invinciblement par la Grace, qu'il n'est ni libre ni méritoire, est l'erreur même de Luther, condamnée par le Canon du Concile de Trente que vous m'avez objecté ; cet hérétique n'ayant ôté la liberté & le mérite à tous les mouvements de la piété chrétienne, que parce qu'il s'est faussement imaginé, qu'il ne pouvoit y avoir ni liberté ni mérite dans ce que Dieu nous fait faire efficacement & invinciblement par le mouvement de sa grace : & c'est ce que vous croyez aussi-bien que lui, puisque vous prétendez que nous n'agissons point librement, & que nous n'avons aucun droit aux récompenses, quand nous n'avançons qu'autant que nous sommes poussés par la Grace.

Vous voyez en second lieu, que ce que vous dites de la derniere de ces trois choses, qui est le mouvement d'amour que notre liberté forme en allant au-delà de ce que nous sommes poussés par la Grace, que c'est en cela que nous agissons librement & que nous méritons par le bon usage que nous faisons de notre liberté, ne vous distingue

distingue de Luther, qu'en vous faisant tomber dans l'hérésie de Pélage. VII Cl. Car vous mettez en nous de bons mouvements qui sont libres & N°. VIII. méritoires, ce que ne vouloit pas Luther ; & en cela vous vous distinguez de lui : mais vous voulez que ces bons mouvements de la piété chrétienne, qui sont bons & méritoires, ne soient pas ceux qui sont formés en nous par la puissance de la Grace, mais ceux que nous nous donnons à nous-mêmes par le bon usage que nous faisons de notre liberté en nous avançant au-delà de ce que nous pousse la Grace : & vous vous engagez par-là à croire, comme Pélage, que nos mérites ne sont point des dons de Dieu, mais des fruits de notre libre Arbitre ; que ce ne sont point des mérites divins, mais des mérites humains : & toute la part que vous donnez à Dieu dans les bons mouvements de notre cœur qui méritent le ciel, n'est pas que ce soit Dieu qui les fait en nous, comme l'ont décidé les Papes & les Conciles, mais que c'est seulement, qu'il nous a mis dans un certain équilibre, où il peut également arriver que nous les formions ou que nous ne les formions pas, selon le bon ou le mauvais usage que nous faisons de notre liberté. Ainsi, par une étrange confusion de la vérité avec différentes erreurs, vous êtes Catholique en demeurant d'accord que Dieu, par sa Grace, forme en nous efficacement un mouvement d'amour, qui nous porte vers lui & vers ce que nous savons lui être agréable; car c'est la définition même que S. Augustin donne de la Grace de Jesus Christ : *Inspiratio dilectionis, ut cognita sancto amore faciamus.* Mais vous corrompez cette vérité, en voulant, comme Luther, que ce mouvement d'amour formé efficacement par la Grace, ne soit ni libre ni méritoire. Et vous passez de-là à l'erreur de Pélage, en prétendant que le mouvement d'amour qui nous donne droit aux récompenses éternelles, est celui que nous formons en nous par notre libre Arbitre, & non celui que la Grace produit en nous par son efficace ; parce que le plaisir céleste, en quoi vous mettez la grace de Jesus Christ, peut être la récompense du mérite, *mais ne peut être*, selon vous, *le principe du mérite.*

Vous voyez en troisieme lieu, que la cause de ce mélange monstrueux de la vérité & de l'erreur, est, que vous avez distingué ce qui est de Dieu & de la Grace d'avec ce qui est du libre Arbitre, comme si un même mouvement d'amour ne pouvoit pas être, & n'étoit pas en effet, & de Dieu qui le forme en nous efficacement par la puissance de sa Grace, en nous faisant vouloir & aimer ce qu'il veut (comme il est dit dans le Recueil attribué au Pape Célestin) & du libre Arbitre, qui aime & qui veut aimer, étant mû par la Grace.

VII. CL. N°. VIII. Mais vous n'auriez pas eu cette penſée, qui renverſe entiérement ce que l'Egliſe croit de la Grace, ſi vous vous étiez ſouvenu que S. Thomas met la cauſe d'une des erreurs touchant la Prédeſtination, en ce qu'il y en a qui paroiſſent avoir diſtingué *inter id quod eſt ex gratia, & quod eſt ex libero arbitrio, quaſi non poſſit idem eſſe ex utroque* : ce qu'il ne réfute point autrement qu'en le propoſant, comme étant une fauſſeté manifeſte. Mais il n'y a rien de plus exprès ni de plus édifiant que ce que dit S. Bernard contre cette fauſſe penſée, dans ſon divin *Traité de la Grace & du libre Arbitre.* Cet endroit eſt ſi beau & ſi lumineux, que vous ne trouverez pas mauvais que je le rapporte, quoiqu'un peu long. " L'Apôtre réduiſant à trois choſes ce que nous faiſons de bien, *penſer*, *vouloir*, *agir*, les attribue toutes à Dieu, & non au libre Arbitre de l'homme. Or il opere en nous ces trois choſes, *penſer*, *vouloir*, *agir* : la premiere ſans nous, la ſeconde avec nous, & la troiſieme par nous. Car en nous inſpirant une bonne penſée, il nous prévient; en changeant notre mauvaiſe volonté, il ſe l'unit à lui par le conſentement qu'il forme en elle; & en joignant au conſentement le pouvoir d'exécuter ce que nous avons réſolu, notre action extérieure fait connoître au dehors le divin ouvrier qui travaille intérieurement en nous;.... mais il n'y a proprement que le conſentement qui nous ſoit réputé à mérite : car la ſeule bonne volonté ſuffit ſouvent, & tout le reſte ne nous ſert de rien pour le ſalut, ſi la ſeule bonne volonté nous manque. Cependant, comme nous ſentons que le *conſentir* & l'*agir* ſe font en nous & avec nous, gardons-nous bien de les attribuer ou à notre volonté, qui n'eſt que foibleſſe, ou à une néceſſité qui ſeroit en Dieu, d'agir en nous comme il fait, n'y ayant point en Dieu de telle néceſſité; mais ne les attribuons qu'à ſa grace & à ſa miſéricorde qui eſt infinie. C'eſt ſa grace & ſa miſéricorde qui excite le libre Arbitre, en y répandant de bonnes penſées; qui le guérit, en changeant ſon mauvais amour en un bon amour; qui le fortifie, pour le faire paſſer de la volonté à l'exécution; qui le garde & le préſerve, pour empêcher qu'il ne tombe. Mais la Grace fait de telle ſorte toutes ces choſes avec le libre Arbitre, que ce qui a été commencé par la ſeule Grace eſt achevé par l'un & par l'autre, & qu'ils agiſſent toujours enſemble & en même temps, & non ſéparément ou l'un après l'autre : car ce n'eſt point la Grace qui en fait une partie, & le libre Arbitre l'autre. Ces deux cauſes s'uniſſent & concourent inſéparablement à la production de chacun de ces effets. Le libre Arbitre fait tout, & la grace fait tout auſſi : mais comme tout ſe fait DANS le libre Arbitre, tout ſe fait PAR la Grace".

S Thom. I. p. q. 23. A. 5.

Avouez, Mon Pere, que quand ce Saint si éclairé auroit prévu votre nouvelle Théologie, & qu'il auroit entrepris de la détruire par avance, il ne l'auroit pu faire en des termes plus précis. VII. Cl. N°. VIII.

Il explique aussi admirablement, à la fin de ce Traité, comment Dieu couronne ses dons en couronnant nos mérites. *Si donc le bon mouvement de notre volonté est de Dieu, le mérite est aussi de Dieu. Or on ne peut douter que ce ne soit Dieu qui opere en nous & le vouloir & le faire suivant son bon plaisir, comme dit l'Apôtre. Dieu est donc l'Auteur de notre mérite, parce que c'est lui qui applique notre volonté à vouloir faire la bonne œuvre, & qui fait que la bonne œuvre est exécutée par notre volonté.* SI ERGO A DEO *voluntas est, & meritum, nec dubium quin à Deo sit & velle & perficere pro bona voluntate. Deus igitur auctor est meriti, qui & voluntatem applicat operi, & opus explicat voluntati.*

Sixieme Partie.

On ne voit donc pas, Mon Pere, qu'un sentiment aussi nouveau & aussi surprenant que le vôtre, se puisse accorder ni avec les oracles de l'Ecriture, ni avec la doctrine des saints Docteurs de l'Eglise. Mais on ne voit pas non plus que vous le puissiez accorder avec ce que vous dites vous-même en d'autres endroits. Car le plus fort de vos arguments, & que vous répétez par-tout, pour montrer que Dieu n'agit pas dans l'ordre de la Grace par des volontés particulieres, est, que supposant, comme vous faites, que Dieu veut généralement sauver tous les hommes, parce qu'il veut que le temple spirituel qui s'éleve à sa gloire soit le plus ample & le plus magnifique qui se puisse, vous en concluez, que si Dieu agissoit par des desseins particuliers, ce seroit un manquement de sagesse en Dieu, de ce que tous les pécheurs ne se convertissent pas ; que tous les fideles n'ont pas de fort grands mérites, & que tous les hommes ne sont pas sauvés. Car *Dieu*, dites-vous, *est le maître absolu des cœurs, nulle créature ne peut mettre des bornes à sa puissance, & l'homme ne peut empêcher que Dieu ne le convertisse & ne le sanctifie, si Dieu entreprend sa conversion & sa sanctification. S'il vouloit donc faire absolument tout ce qu'il peut pour convertir & sanctifier tous les hommes, il les convertiroit & les sanctifieroit tous, sans même blesser leur liberté. C'est une impiété que d'en douter.* D'où vient donc que cela n'est pas, sinon que sa sagesse l'empêche d'agir par des volontés particulieres.? Vous dites la même chose en un autre endroit. *Dieu est le maître des cœurs. Il peut donner à l'impie une grace telle qu'elle le convertira surement, puisque*

3. Eclair. n. 21.

Rép. à la Dissert. p. 94.

3. Eclair. n. 25.

VII. Cl. N°. VIII. *Dieu sait en quel degré & quand il la faut donner, afin qu'elle opere la conversion du pécheur. Qui peut donc l'empêcher de faire ce qu'il veut? Quelle créature peut lui résister?*

Tout ce que vous supposez, en tous ces endroits, de la puissance absolue qu'a Dieu sur le cœur des hommes, pour les convertir & les sanctifier quand il lui plaît, comme il lui plaît, & autant qu'il lui plaît, est très-vrai dans la Théologie de l'Eglise, qui a toujours reçu comme une vérité catholique cette parole de S. Augustin: *Quis tam impiè desipiat, ut dicat malas hominum voluntates quas voluerit, quando voluerit, ubi voluerit, in bonum non posse convertere?* Mais il ne paroît pas que cela soit vrai dans la vôtre. Car supposons que Dieu veuille convertir un pécheur fort endurci, comment s'y prendra-t-il? Vous dites qu'étant le maître des cœurs, il lui donnera une grace telle qu'elle opérera sûrement sa conversion. Mais je soutiens que, selon les idées du III Discours de votre Traité, cela n'est point sûr: car il ne peut y avoir de véritable conversion, que par un mouvement libre de la volonté du pécheur. Or supposons que Dieu ait donné à ce pécheur autant de degrés qu'il vous plaira de délectation spirituelle, cette grace produira efficacement & invinciblement beaucoup de bons mouvements qui le porteront vers Dieu; mais qui ne seront point libres. Car prétendant, comme vous faites, que la *non-invincibilité* est de l'essence de la liberté, vous devez regarder un mouvement libre, produit par une impression invincible (telle qu'est celle de la délectation spirituelle quand elle est plus forte que la concupiscence) comme une montagne sans vallée. Que faut-il donc de plus, selon votre Théologie, afin qu'un pécheur soit converti? Il faut qu'après l'effet de l'impression de la délectation spirituelle, qui ne peut que le disposer à sa conversion, il fasse un bon usage de son libre Arbitre *en s'avançant plus que la Grace ne le pousse invinciblement.* Or Dieu n'a plus que faire là: cela dépend du pécheur. Il est donc faux qu'il faille avoir recours à la nécessité, que vous supposez que Dieu a, de ne point agir par des volontés particulieres, pour rendre raison pourquoi de cent pécheurs qui entendent un Sermon fort touchant, il n'y en aura que dix de convertis. Car quelque dessein que vous supposiez que Dieu ait de les convertir tous, que peut-il faire davantage que de leur donner à tous beaucoup plus de degrés de délectation spirituelle qu'ils n'en ont de concupiscence, & de produire ainsi en eux invinciblement beaucoup de bons mouvements qui les porteront vers lui? Mais cela n'empêchera pas, selon vous, que plusieurs ne demeurent non convertis, sans qu'on puisse s'en prendre à Dieu de ce qu'ils ne le sont pas; parce que,

pour l'être, il est nécessaire qu'ils se portent librement à Dieu, en s'a- VII. Cr.
vançant par leur libre Arbitre au-delà de ce qu'ils sont poussés par la N°. VIII.
Grace: ce que Dieu a dû laisser à leur volonté de faire ou de ne pas faire, pour ne point préjudicier à leur liberté, comme il feroit, selon vous, parce qu'il lui ôteroit cette *non-invincibilité* que vous voulez qui lui soit essentielle.

Vous voyez donc, Mon Pere, que les anciennes vérités de notre foi, que vous n'avez pu arracher ni de votre esprit ni de votre cœur, ne s'accordent point avec vos nouvelles pensées: que, selon les unes, Dieu est le maître absolu des cœurs; & que, selon les autres, il ne l'est que de nom & non en effet. Que, selon les unes, il ne peut jamais arriver que ceux qu'il veut convertir ne se convertissent pas, & que ceux qu'il veut qui méritent ne méritent pas; au lieu que, selon les autres, quoique Dieu veuille, cela arrive ou n'arrive pas selon qu'il plaît au libre Arbitre.

Sont-ce là, Mon Pere, des sentiments d'un Chrétien? Un Prêtre, & un Prêtre de l'Oratoire de Jesus a-t-il pu écrire sans frémir d'une secrete horreur, que le plaisir spirituel (en quoi vous mettez la Grace de Jesus Christ) *ne peut être le principe du mérite?* Qui sera donc le principe de nos mérites, si ce n'est pas la Grace du Sauveur? On a de la peine à concevoir que si vous avez de tels sentiments en faisant des livres, vous les ayiez en priant Dieu aux pieds de votre Crucifix: car il arrive assez souvent que le cœur désavoue au Prie-Dieu, ce que la main a écrit dans le cabinet. Marchons donc, Mon Pere, pendant que la lumiere nous éclaire encore, de peur que les ténebres ne nous surprennent. De diverses choses qu'on nous auroit fait voir qui se contredisent (comme est de dire, d'une part, que Dieu est le maître absolu des cœurs; & de l'autre, qu'il ne peut nous faire vouloir librement ce qu'il nous fait vouloir invinciblement par l'efficace de sa grace: de dire, d'une part; que nos mérites sont des dons de Dieu; & de l'autre, que *la Grace du Sauveur n'en peut être le principe*) renonçons à celles que nous tenons de nous-mêmes, craignant, comme dit S. Jérôme, que ce ne soit les tenir de notre *propre présomption, qui est un très-mauvais maître*; & attachons-nous inviolablement à celles que nous avons apprises de l'Eglise & des Saints Peres, qu'elle révere comme ses Docteurs. Ne nous imaginons pas qu'il nous soit utile de négliger la lecture des ouvrages de ces Saints, en nous contentant de chercher la foi de l'Eglise dans les Décrets des Conciles, *pour abréger le travail & éviter les écueils.* C'est la conduite que vous dites *avoir tenue dans votre Traité da la Nature & de la*

Rép. au Livre des Ipécs. c. 3.

VII. Cl. *Grace.* Mais croyez-vous qu'elle vous ait si bien réussi, que votre exem-
N°. VIII. ple doive porter les autres à la suivre? L'esprit humain, abandonné à soi-même, peut trouver par-tout des écueils. Il en peut trouver en lisant les Livres Sacrés: il en peut trouver en consultant les Décrets des Conciles, parce qu'il les peut mal entendre: il en peut trouver autant & plus que par-tout ailleurs dans ses propres méditations. Il en peut trouver aussi en lisant les Peres, parce qu'il les peut lire par un esprit de curiosité ou d'orgueil, sans piété, ou sans jugement. Mais comme l'abus qu'on peut faire des choses les plus saintes, n'est pas une raison de porter les hommes à s'en éloigner, rien ne pourroit aussi nuire davantage à des Théologiens, qui doivent s'instruire de la doctrine de l'Eglise, que de leur conseiller, *pour abréger le travail & éviter les écueils*, de lire aussi peu les Peres que vous témoignez les avoir peu lus.

On auroit bien des choses à vous dire sur ce sujet, & c'est une matiere trop importante pour être traitée en peu de paroles. Nous nous en entretiendrons quand il vous plaira. Mais comme il n'est pas difficile de deviner qui est le Pere dans la lecture duquel vous avez voulu faire appréhender *ces écueils*, trouvez bon, Mon Pere, que je finisse cette Lettre, en vous faisant souvenir de ce que vous avez lu sans doute dans la Vie de l'Illustre Fondateur de votre Congrégation, aussi éminent par sa piété que par sa science: *Qu'après les Livres Sacrés, dans lesquels il avoit puisé une grande partie de ses lumieres, il estimoit infiniment & par-dessus tous les autres ceux du grand S. Augustin: Qu'outre qu'il le mettoit au-dessus de tous les Peres pour son esprit & pour sa doctrine, il l'honoroit singuliérement comme le Docteur & le Défenseur de la Grace de Jesus Christ, comme le Protecteur, s'il faut ainsi dire, de Dieu contre l'homme, & comme celui enfin qui a su parfaitement élever la gloire du Créateur, sur l'abaissement & sur les ruines de la créature: Qu'il a même voulu que* CETTE DÉVOTION PASSAT JUSQU'AUX SIENS, *& qu'on lui entendoit dire quelquefois, que c'étoit une de ses douleurs, de n'avoir pas de temps pour lire continuellement & à loisir les Œuvres de cet Auteur divin.* Je suis, *&c.*

VII. Cl. N°. VII.

HUITIEME LETTRE.

[*En Réponse à la premiere de ses trois Lettres, contre la Défense de M. Arnauld, sur l'étendue formelle en Dieu*]

COmme je sais que la matiere dont j'ai à parler dans cette Lettre pourra ne pas plaire à des personnes de piété, qui regardent comme inutile & comme peu digne de l'occupation d'un Ecclésiastique, tout ce qui a l'air de Philosophie, je crois, Mon Révérend Pere, que vous ne trouverez pas mauvais que je la commence en leur faisant voir en peu de mots, que leur dégoût n'est pas raisonnable. On ne peut douter que tout ce qui tend à nous faire connoître Dieu d'une maniere digne de lui; tout ce qui peut contribuer à nous en faire avoir une grande idée; tout ce qui peut servir à nous le faire concevoir d'une vue dégagée de ces images corporelles, dont notre ame a tant de peine à se défaire par l'attachement que le péché lui a fait avoir pour les corps; tout ce qui fait discerner la vérité du mensonge, lorsqu'il s'agit de savoir si ce qu'on appelle *nous unir à Dieu*, n'est point nous unir à des fantômes que l'on auroit mis sans y prendre garde à la place de Dieu; on ne peut douter, dis-je, que tout cela ne mérite qu'un Théologien prenne la peine de l'examiner, si Dieu lui a donné quelque talent pour cela, & que des Lecteurs Chrétiens, qui ont du discernement & de la pénétration, s'appliquent à s'en instruire.

Il est bien certain, au moins, que S. Augustin n'auroit point cru son travail mal employé à écrire sur des matieres de cette nature, si on en avoit écrit de son temps d'une maniere qu'il eût jugée pleine d'erreur. On le voit assez par les ouvrages qu'il a faits contre des personnes dont les égarements ne regardoient pas des sujets si importants que celui du différent qui est entre nous, touchant l'étendue que vous mettez en Dieu. Il est donc de fort peu de conséquence d'appeller cette matiere théologique ou philosophique: il suffit qu'elle soit telle, que, selon le bon ou le mauvais parti que chacun de nous y a pris, on ne peut nier qu'on n'y ait ou servi ou nui à la Religion. Vous croyez y avoir servi : je crois le contraire. Le public en jugera. Mais quoi qu'il en soit, ce n'est donc pas une chose qui puisse être indifférente à des personnes à qui la Religion n'a garde de l'être.

Ce préambule, Mon Pere, vous fait assez entendre, que cette hui-

VII. Cl. N°. VIII. tieme Lettre est destinée à vous satisfaire sur la plainte que vous faites, dès la premiere page de votre Réponse à ma Dissertation: *Que je me suis efforcé de vous faire passer, dans ma Défense, pour un impie,* QUI CROIT QUE DIEU EST CORPOREL.

Vous dites la même chose dans la premiere de vos trois Lettres, où vous avez entrepris de montrer, que l'accusation que vous supposez que je vous ai faite sur ce sujet, est fort injuste. Après un préambule, que je veux dissimuler, parce que je ne pourrois le rapporter que cela n'eût un air de querelle, c'est par-là encore que vous entrez en matiere. " L'accusation la plus atroce que je trouve dans le dernier Livre de M. Arnauld, & sur laquelle aussi il appuye le plus, c'est l'erreur grossiere qu'il m'impose, que, selon mes véritables sentiments, *Dieu est corporel.* " Ces derniers mots sont en italique, comme si c'étoient mes propres paroles; & qu'il n'y eût pas à douter que *je ne vous eusse imposé cette erreur grossiere: Que Dieu est corporel.*

Vous me faites le même reproche dans les pages 9. 21. 80. 87. 122. Mais votre plainte étant réduite en ces termes, comme vous l'y réduisez vous-même, il me sera bien aisé de vous satisfaire. C'est que le fait n'est pas vrai. Car il n'est pas vrai que je vous aie accusé *de croire que Dieu est corporel.*

Mais ce qui est cause, Mon Pere, que vous m'imputez d'avoir dit ce que je n'ai point dit, est que, par une prétention très-déraisonnable & très-injuste (comme je vous l'ai fait voir dans ma premiere Lettre) vous vous imaginez avoir droit de vous plaindre que je vous attribue des erreurs que je ne vous attribue point, lorsque j'ai prouvé seulement qu'elles sont des suites de vos nouvelles opinions, quoique vous n'en demeurassiez pas d'accord. C'est ce qui est arrivé ici. Je n'ai rien voulu déterminer dans le Livre des *Idées* sur l'étendue que vous mettiez en Dieu. Mais j'ai témoigné dans la *Défense*, que ce que vous dites dans vos *Méditations* & dans votre *Réponse*, me forçoit de croire que c'étoit une vraie & formelle étendue, que j'ai prouvé, par S. Augustin, ne pouvoir être en Dieu, qu'il ne fût corporel : mais ç'a été en reconnoissant en même temps, que vous désavouiez cette conséquence.

En séparant donc, comme la raison le demande, ce que j'ai pris pour votre doctrine, & la conséquence que j'en ai tirée, voici de quoi il s'agit, & de quoi il ne s'agit pas. Il ne s'agit point, si j'ai eu raison *de vous imputer de croire que Dieu est corporel.* Car je ne vous l'ai point imputé. Mais il s'agit de l'erreur par laquelle on admettroit en Dieu une vraie & formelle étendue, que l'on prétendroit n'être

n'être point l'étendue corporelle, comme font ceux que vous dites s'être imaginé, que les espaces qu'on appelle imaginaires sont l'immensité de Dieu. Et à l'égard de cette derniere erreur, il ne s'agit plus de savoir si ç'a été votre vrai sentiment. Car, quoiqu'il soit assez étrange que votre premiere Lettre étant de 155 pages, & toute sur ce sujet, il n'y ait néanmoins que deux endroits où vous ayiez assuré, *que vous n'admettez point en Dieu d'étendue formelle*, je vous ai pourtant déclaré dans la Préface du premier Livre contre le Systême, que je vous en croyois sur votre parole. De quoi donc est-il encore question entre nous? De cela seul, si je vous ai calomnié, en vous imputant ce que vous n'auriez pas donné sujet de penser que vous crussiez. Je prétends justifier ma bonne foi, & vous faire voir que je n'ai rien dit de vous sur ce sujet, que je n'aie eu un juste sujet de croire. VII. Cl. N°. VIII.

I. Preuve. Les principales choses que vous dites de cette étendue intelligible sont : *Qu'elle est infinie, & immobile : qu'il n'y a point de figures*; mais *qu'on y peut concevoir différentes parties plus grandes & plus petites.*

Que néanmoins notre esprit y peut appercevoir toutes sortes de figures & de mouvements. De figures; *parce qu'il en peut appercevoir une partie, & que toute étendue intelligible finie est nécessairement une figure intelligible.* De mouvements; *parce que notre esprit appercevant l'étendue intelligible immobile, elle nous paroît mobile à cause du sentiment de couleur que nous attachons successivement à diverses parties de cette étendue.*

Que c'est ce qui fait que l'on voit le soleil intelligible, tantôt grand, & tantôt petit; parce qu'il suffit pour cela, que nous voyions tantôt une plus grande partie de l'étendue intelligible, & tantôt une plus petite, & que nous ayions un vif sentiment de lumiere pour attacher à cette partie d'étendue.

Que comme les parties de l'étendue intelligible sont toutes de même nature, chacune peut représenter quelque corps que ce soit; & que ce corps devient sensible, si l'ame a quelque sentiment à l'occasion des corps, qu'elle y attache.

Vous dites en un autre endroit : *Qu'il faut distinguer deux especes d'étendue : l'une intelligible, l'autre matérielle : que l'étendue intelligible est éternelle, immense, nécessaire, & que c'est l'immensité de l'être divin* : & que *l'autre espece d'étendue est la matiere dont le monde est composé, qui a des bornes qu'il peut ne point avoir.* Médit. IX. n. 9.

Voilà, Mon Pere, ce qui m'a fait dire ces paroles dans la *Lettre* qui est à la tête de la *Défense*. " Cela me donne une notion assez

VII. Cl. N°. VIII. nette de l'*étendue intelligible infinie*, que vous admettez en Dieu : car je reconnois par-là que c'est une vraie *étendue formelle*, qui n'est différente de *l'étendue* que vous appellez *matérielle*, que parce que la premiere est nécessaire, immense, éternelle; au lieu que l'autre a pu n'être point; qu'elle est bornée, & qu'elle a été créée dans le temps: si ce n'est qu'on y doit mettre encore cette différence, que la premiere, que vous appellez intelligible, est *pénétrable & immobile*; au lieu que l'autre est *impénétrable & mobile*. Ainsi je ne vois point que cette *étendue intelligible infinie*, que vous dites être *l'immensité de l'Etre divin*, soit différente de *l'espace* des Gassendistes, qu'ils disent aussi être une *étendue nécessaire*, *immense*, *éternelle*, *pénétrable*, & *immobile*. Mais ils ne disent pas que ce soit Dieu : ils prétendent seulement que l'espace & le temps sont deux sortes de choses qui n'ont rien de commun avec tous les autres êtres".

Rien est-il plus juste que cette comparaison de l'étendue intelligible, que vous mettez en Dieu, avec l'étendue de l'espace des Gassendistes ? L'une & l'autre est immense, nécessaire & éternelle. L'une & l'autre est immobile : il n'y a point de figures ni dans l'une ni dans l'autre; parce que ni l'une ni l'autre n'est terminée nulle part. On peut néanmoins, par fiction d'esprit, s'imaginer du mouvement & des figures dans l'une & dans l'autre. Toutes les parties de l'une & de l'autre sont de même nature : mais on y en peut concevoir de plus grandes & de plus petites. L'une & l'autre, selon vous & les Gassendistes, est une autre espece d'étendue que la matérielle & la corporelle : car c'est ce que vous dites de votre étendue intelligible, & les Gassendistes le disent aussi de l'étendue de leur espace, ne croyant pas qu'il y ait rien de corporel, que les atomes, & ce qui est composé d'atomes. D'où il s'ensuit, pour le dire encore en passant, que je n'ai eu garde de *vous imputer de croire que Dieu est corporel*, pour admettre en Dieu une *étendue*, que je savois bien que vous prétendiez être d'une autre espece que l'étendue corporelle. Or voici ce que je conclus de tout cela.

On ne peut nier que l'étendue de l'espace des Gassendistes (ou, ce qui est la même chose, l'étendue du dedans d'un tonneau vuide, & l'étendue des espaces imaginaires, dans l'opinion de ceux qui croient le vuide possible, & qu'il y a des espaces au-delà du monde) ne soit une vraie & formelle étendue, à l'égard de ce qui est le plus essentiel à la notion de l'étendue, qui est, d'avoir trois dimensions, longueur, largeur & profondeur. Or ce que vous dites de votre étendue intelligible, fait voir qu'elle est toute semblable à l'étendue de ces

espaces. J'ai donc eu juste sujet de la prendre pour une vraie & formelle étendue que vous admettiez en Dieu. VII. Cl. N°. VIII.

II. Preuve. Je n'ai pu prendre ce que vous dites de l'étendue intelligible qu'en deux manieres. Ou selon la notion dans laquelle vous dites l'avoir prise, quand vous assurez dans votre premiere Lettre, que vous avez entendu par-là, *la substance divine en tant que participable par la nature corporelle* : ou selon la notion dont je viens de parler, d'une vraie & formelle étendue, semblable à celle de l'espace des Gassendistes, ou à celle de ces espaces que le commun des Philosophes se figurent au-delà du monde. 1. *Lettre 1 c*

J'ai donc eu sujet de la prendre selon cette derniere notion, s'il ne m'a pas été possible, en considérant bien tout ce que vous en dites, de la prendre selon la premiere; c'est-à-dire, d'entendre par-là *la substance divine, en tant que participable par la nature corporelle.* Or je vous assure que je ne vois pas comment je l'aurois pu faire, tant je trouve peu de rapport entre la notion que ces paroles me laissent dans l'esprit, *la substance divine en tant que participable par la nature corporelle*, & ce que nous venons de voir que vous dites de *l'étendue intelligible.*

Car qui peut concevoir que *la nature divine, en tant que participable par la nature corporelle*, ait différentes parties, les unes plus grandes, & les autres plus petites; que chacune de ces parties puisse nous représenter quelque corps que ce soit, parce qu'elles sont toutes de même nature, & que notre ame y puisse appliquer les sentiments qu'elle a des couleurs ou de la lumiere, qu'elle ne peut appliquer que sur l'idée qu'elle a d'une vraie & formelle étendue, *de même*, dites-vous *qu'il faut une toile au Peintre, afin qu'il y applique ses couleurs.* De bonne foi, Mon Pere, est-ce là l'idée que vous avez de la nature divine? En peut-on avoir une plus grossiere? *Réponse au Livre des Idées. page*

Mais pour vous faire mieux comprendre que votre *étendue intelligible infinie* ne sauroit être *la substance divine, en tant que participable par la nature corporelle*, il faut considérer que ce qui est marqué directement dans ce terme complexe, est *la substance divine*, & que *la nature corporelle* n'y est marquée qu'obliquement & indirectement. Or il s'ensuit de-là, que la notion *d'étendue*, qui nous peut venir dans l'esprit en prononçant tous ces mots, ne peut venir *de la substance divine*, qui y est marquée directement : car on ne trouve point la notion d'une vraie étendue dans l'idée de l'être parfait. Elle ne peut donc nous venir que de ces derniers mots, *par la nature corporelle.* Et ainsi *l'étendue* qui nous vient alors dans l'esprit, doit être celle qui est enfermée dans la notion *de la nature corporelle*, qui est *une vraie*

VII. Cl. & *formelle étendue*. C'eſt ce qui peut être expliqué par cet exemple.
N°. VIII. Si je diſois : j'aime une telle viande en tant qu'elle eſt ſaine ; c'eſt-à-dire, en tant que je la juge propre à conſerver ma ſanté, le mot de *ſanté* préſenteroit à mon eſprit la notion d'une vraie ſanté, qui eſt la bonne diſpoſition du corps de l'homme. Mais s'enſuit-il de-là que je conçoive cette *vraie ſanté* comme convenant à cette viande? Non aſſurément. Car ſi je l'appelle *ſaine*, c'eſt par rapport à ma ſanté, que je crois qu'elle me peut conſerver, & non à une ſanté qui ſoit en elle. Il en eſt ici de même. Quand je dis : *la ſubſtance divine, en tant qu'elle eſt participable par la nature corporelle*, ces derniers mots préſentent à mon eſprit la notion d'une vraie & formelle étendue. Mais s'enſuit-il de-là que cette vraie & formelle étendue ſoit dans la nature divine ? Non aſſurément. Vous l'avouez vous-même. Il s'enſuit ſeulement, que la ſubſtance divine peut & a pu créer une vraie & formelle étendue, telle qu'eſt celle de la nature corporelle. On ne ſait donc ce que vous voulez dire, quand vous prétendez que nous devons trouver dans *la ſubſtance divine, en tant que participable par la nature corporelle, l'étendue* que vous appellez *l'étendue intelligible infinie*, que vous voulez être différente de l'étendue qui convient à la nature corporelle.

De plus, l'étendue que je conçois quand je penſe à *la ſubſtance divine, en tant qu'elle eſt participable par la nature corporelle*, eſt l'étendue qui convient à la nature corporelle que Dieu a créée, dont les parties n'ont garde d'être de même nature ; puiſque, ſelon vous-même, les parties du premier élément ſont bien différentes de celles du ſecond & du troiſieme. Or, ſelon vous, les parties de votre étendue intelligible infinie ſont toutes de même nature, telles que ſont auſſi les parties des eſpaces que l'on ſe figure au-delà du monde. Ce n'eſt donc pas *la ſubſtance divine, en tant que participable par la nature corporelle*, que j'ai dû prendre pour la même choſe que votre étendue intelligible infinie ; mais ce ſont plutôt les eſpaces que l'on ſe figure au-delà du monde, comme nous verrons dans la ſuite que j'ai eu grande raiſon de le croire.

III. Preuve. L'embarras de vos penſées touchant *l'étendue intelligible*, me perſuade encore aujourd'hui qu'il n'eſt pas poſſible que vous ayiez cru, par un jugement arrêté, & en concevant bien ce que vous diſiez, que cette *étendue intelligible* n'étoit autre choſe que *la ſubſtance divine, en tant que participable par la nature corporelle*. En voici les preuves.

1°. Ayant dit de cette étendue intelligible, tantôt *qu'elle eſt en*

Dieu, & tantôt *qu'elle est Dieu même*, vous vous avisez, dans votre premiere Lettre, de trouver mauvais de ce que j'ai dit en quelques endroits, que, selon vous, *c'est Dieu même*. Vous me reprenez sur cela comme l'ayant dit *fort mal-à-propos*. Jugez vous-même, Mon Pere, si vous avez raison. " J'ai dit souvent (ce sont vos paroles) que l'étendue intelligible étoit *en Dieu* : mais je n'ai *jamais dit* cruement, *qu'elle fût Dieu même*, comme le porte ce passage en *italique*, & plusieurs autres : car M. Arnauld me le fait dire souvent fort mal-à-propos ". Vous prétendez donc n'avoir *jamais* dit cruement, que l'étendue intelligible *fût Dieu même*, & que c'est *fort mal-à-propos* que je vous le fais dire souvent. Mais qu'entendez-vous par dire *cruement* une chose? N'est-ce pas la dire bien clairement, bien formellement, bien expressément? Ecoutons donc ce que vous ajoutez vous-même aussi-tôt après. " Voici, Monsieur, le seul endroit que je sache, où je l'ai dit " (Il n'est donc pas vrai que vous ne l'ayiez jamais dit.) " C'est dans la page 198 de ma Réponse. Si on le trouve obscur, il faut l'expliquer par d'autres; car je suppose que les Lecteurs soient équitables. *Dieu est-il cette étendue intelligible?* OUI CERTAINEMENT : CAR TOUT CE QUI EST EN DIEU EST DIEU MÊME ". Peut-on rien desirer de plus *cru*; c'est-à-dire de plus clair, de plus formel, de plus exprès? Je ne sais qui le pourra trouver obscur. Je suis néanmoins assez *équitable* pour vouloir bien qu'on l'explique par d'autres endroits, & que l'on s'en tienne, si l'on veut, à ce que vous nous faites entendre ici, que, selon vous, l'étendue intelligible *est en Dieu*, mais qu'elle n'est pas *Dieu même*. Voyez donc ce que vous aurez à répondre à cet argument.

VII. CL. N°. VIII. 1. *Lett. p.* 88.

Ce seroit être impie, ou parler sans savoir ce que l'on dit, que de ne pas avouer que *la substance divine, en tant qu'elle est participable par la nature corporelle, est Dieu même*. Car c'est en cela même que Dieu est Dieu, en ce qu'il est l'être même : *Ego sum qui sum*; c'est-à-dire la plénitude de l'être, de la participation de laquelle tous les autres êtres ont dû tirer ce qu'ils sont.

Or vous ne voulez pas avouer que *l'étendue intelligible* soit *Dieu même*, & vous vous plaignez de moi, de ce que je vous *fais dire souvent, fort mal-à-propos, que l'étendue intelligible est Dieu même*.

Il est donc certain que, dans votre Philosophie, *l'étendue intelligible* ne doit pas être la même chose que *la substance divine, en tant qu'elle est participable par la nature corporelle*. Car vous savez que le fondement des arguments négatifs est, que c'est avoir bien prouvé qu'une chose n'est pas une autre, quand on peut dire de

VII Cl. l'une ce qu'on ne peut dire de l'autre. Tous les hommes sont rai-
N°. VIII. sonnables. Les singes ne sont pas raisonnables. Donc les singes ne sont pas des hommes. Ce doit donc être ici de même. La substance divine, en tant que participable par la nature corporelle, est Dieu même. Or, selon vous, l'étendue intelligible n'est pas Dieu même. Donc l'étendue intelligible ne peut être, selon vous, la même chose que la substance divine, en tant que participable par la nature corporelle.

2°. Je remarque le même embarras en ce que vous dites quelquefois, que l'étendue intelligible infinie *est une substance*, & d'autres fois *que ce n'est pas une substance.*

Vous faites dire à la Sagesse éternelle dans vos Méditations, que c'est une substance; & vous le répétez dans la Réponse au livre des Idées, comme une chose importante : *Quand tu penses à des espaces*
Rep. p. immenses, tu ne vois pas seulement des modifications infinies, tu vois
113. UNE SUBSTANCE INFINIE; TU NE LA VOIS DONC PAS EN TOI. Vous voulez donc que *l'étendue intelligible infinie*, qui est, selon vous, ce que l'on voit quand on pense à des espaces immenses, soit une *substance infinie.*

Page 98. Mais vous niez dans votre premiere Lettre que ce soit *une substance*, & vous aimez mieux vous jetter dans la plus grande de toutes les absurdités, que de l'avouer. " C'est assurément, dites-vous, *une grande illusion, que de prétendre qu'il y a deux sortes de substances, en longueur, largeur & profondeur; l'une matérielle, l'autre immatérielle* : mais je ne l'ai jamais prétendu. J'ai dit qu'il y avoit deux especes d'étendues, l'une intelligible, l'autre matérielle; mais je n'ai jamais dit que l'étendue intelligible fût une substance, au sens que M. Arnauld me le fait dire ici ".

Il faut sans doute que vous eussiez oublié ce passage de vos Méditations, répété dans votre Réponse au livre des Idées. Car que voyons-nous, selon vous, quand nous pensons à des espaces immenses, sinon *l'étendue intelligible infinie?* Or vous nous faites avertir par la Sagesse éternelle, que ce que nous voyons alors *est une substance infinie* Il n'est donc pas vrai, que vous n'ayiez jamais dit, que *l'étendue intelligible est une substance.* Vous auriez honte, sans doute, d'avoir recours à cette défaite? Qu'il est vrai que vous l'avez dit, mais que ce n'a pas été *au sens que je vous le fais dire*, puisque m'étant simplement servi du mot de *substance*, sans lui donner aucun sens, ce prétendu sens auquel je vous l'ai fait dire ne peut être qu'une pure illusion.

Quoi qu'il en soit, écoutons ce que vous ajoutez : *Chose étrange, Monsieur ! Je crois que l'étendue intelligible n'est ni une substance, ni une modification de substance, nonobstant l'axiome des Philosophes.* VII. Cr. N°. VIII.

Je me souviens d'avoir lu autrefois dans Van Helmont, que le feu n'est ni une substance, ni un accident, mais une créature neutre : *Ignis neque est substantia, neque accidens, sed creatura neutra.* Je n'en fus pas surpris ; car Van Helmont a pu être un habile Médecin, mais ç'a été certainement un fort méchant Philosophe. On en est plus surpris de vous, Mon Pere ; car il semble que vous parliez de cet axiome des Philosophes, *que rien ne peut être, qui ne soit ou substance ou modification de substance*, comme si vous ne conveniez pas que cela soit *absolument nécessaire*, & que vous prétendissiez qu'on le puisse quelquefois nier. Ecoutez cependant ce que vous en dites dans la Recherche de la Vérité, Livre troisieme, Chapitre huitieme. *Il est* ABSOLUMENT NÉCESSAIRE *que tout ce qu'il y a au monde soit ou un être, ou la maniere d'un être. Un esprit attentif ne le peut nier. Or l'étendue n'est pas la maniere d'un être. Donc c'est un être ;* c'est-à-dire une substance. Car on voit assez qu'en cet endroit, vous prenez *être* pour *substance*, & *maniere d'être*, pour *modification de substance.* Est-ce donc, Mon Pere, qu'il n'y a qu'à dire : *chose étrange*, pour faire que ce que l'on reconnoît être *absolument nécessaire* ne sera plus véritable quand il nous plaira ?

Mais étant bien certain que mettant en Dieu, comme vous faites, votre *étendue intelligible*, ce ne peut être une modification de substance ; comment prouverez-vous que, nonobstant l'axiome que vous avez reconnu être *absolument nécessaire*, ce n'est point aussi *une substance ?* Vous tâchez cependant de le prouver, mais de la maniere du monde la plus irréguliere, & qui vous auroit dû faire conclure tout le contraire. *L'étendue intelligible*, dites-vous, *n'est point aussi une substance. Car ce n'est point la substance divine en elle-même : ce n'est la substance divine qu'en tant que participable par les créatures corporelles.*

Mais jugez vous-même, Mon Pere, si ce raisonnement ne vaut pas mieux que le vôtre. La substance divine n'est participable les créatures corporelles, aussi-bien que par les spirituelles, que parce qu'elle est la plénitude de l'être, l'être même, l'être des êtres, par la participation duquel tous les autres êtres sont ce qu'ils sont.

Or ce qui fait concevoir que le mot de substance convient infiniment mieux à la substance divine qu'aux créatures, est principalement cette considération, que c'est l'être même, & l'être des êtres,

VII. Cl. & par conséquent la substance des substances. Il n'y eut donc jamais,
N°. VIII. souffrez que je vous le dise, de paradoxe plus insoutenable, que de vouloir que la substance divine ne soit pas une substance, en tant que participable par les créatures corporelles.

Mais ce qui vous a engagé dans cette étrange pensée, est, que rien n'est plus confus dans votre esprit que la notion *de votre étendue intelligible.* Et c'est ce qui est cause que vous en dites des choses qui s'entre-détruisent; *que c'est Dieu même* & *que ce n'est pas Dieu même*; que *c'est une substance* & *que ce n'est pas une substance*; ce que l'on ne fait point à l'égard des choses dont on a des idées claires & distinctes. Voici donc encore comme je raisonne.

Il est plus clair que le jour, que *la substance divine, en tant que participable par les créatures corporelles*, est une substance. Or vous n'osez dire que votre *étendue intelligible infinie* soit une substance, & pour ne le point dire, vous vous êtes réduit vous-même à prétendre, par une étrange absurdité, que nonobstant l'axiome des Philosophes, ce n'est ni une substance ni une modification de substance. Il est donc hors d'apparence que lorsque vous parlez tant de l'étendue intelligible infinie, vous n'ayiez entendu par-là que *la substance divine, en tant que participable par les créatures corporelles.*

3°. Vous rapportez, dans votre Lettre, ce passage de ma Défense. *Ayant dit dans le Traité des Idées :* Que je ne connoissois point pour mon Dieu une étendue intelligible infinie, dans laquelle on pourroit remarquer différentes parties : *Vous répondez à cela dans la page* 128 *de votre Réponse*; & *au lieu de dire, que vous ne reconnoissiez point pour votre Dieu une vraie & formelle étendue, non plus que moi, vous vous amusez à dire des choses qui ne sont nullement contraires.* Or voici ce que vous repliquez à cela dans la page 63 de votre premiere Lettre.

" Quelle preuve de mon impiété! M. Arnauld dans son Chapitre neuvieme s'éleve à Dieu, & lui dit : *Je ne veux point pour mon Dieu une étendue intelligible infinie. Ce n'est point là le Dieu que j'adore.* Je vous prie, dois-je être légitimement soupçonné d'impiété, pour n'avoir pas répondu sérieusement à ce mouvement extraordinaire & choquant de piété : je dis choquant; car il tend à faire croire que j'adore l'étendue intelligible. "

C'est donc, Mon Pere, un discours choquant, & qui tend à vous faire soupçonner d'impiété, que de porter le monde à croire *que vous adorez de l'étendue intelligible.*

Or il n'y a nulle impiété à adorer *la substance divine, en tant que participable*

participable par les créatures corporelles. Ce feroit, au contraire, une impiété, de ne le vouloir pas faire; puifque ç'a été un des principaux objets de l'adoration de l'Eglife Judaïque. Car adorer la fubftance divine, en tant que participable par les créatures corporelles, eft la même chofe que d'adorer Dieu, en tant qu'il a créé le ciel & la terre : ce que les Ifraélites faifoient fans ceffe, felon ces paroles du Prophete Roi : *Adjutorium noftrum in nomine Domini, qui fecit cœlum & terram.* Et c'eft par-là qu'ils fe diftinguoient des Nations idolâtres, en leur reprochant que les Dieux qu'ils adoroient, n'avoient pas fait le ciel & la terre. Ils avoient appris du Prophete Jérémie à leur faire ce reproche, pour leur donner de la honte de leurs fauffes Divinités. *Vous leur direz*, dit ce Prophete, *que les Dieux qui n'ont pas fait le ciel & la terre périffent de la terre.* VII. Cl. N°. VIII.

Avouez donc, Mon Pere, que *l'étendue intelligible* ne doit pas être la même chofe dans votre efprit, que *la nature divine, en tant que participable par les créatures corporelles;* puifque fi cela étoit, vous ne craindriez pas de paffer pour impie en adorant l'une, y ayant de l'impiété à ne pas adorer l'autre.

IV PREUVE. Un arrangement de pierres, fi bien taillées & fi bien difpofées qu'elles font un fort beau bâtiment, n'eft qu'une modification corporelle, qui ne peut être formellement dans une nature fpirituelle, telle qu'eft notre ame. Cependant, comme il eft aifé de voir qu'un tel arrangement ne fauroit être l'effet du hafard, on juge aifément qu'il faut que ç'ait été un effet de l'art; c'eft-à-dire, de l'induftrie & de l'efprit d'un habile Architecte. Or il eft de la nature de *l'effet*, de tirer ce qu'il eft de la puiffance *de fa caufe.* Il faut donc que cet arrangement de pierres ait été dans l'efprit de cet Architecte comme dans fa caufe. Or il n'y peut être *formellement*, parce que c'eft une modification corporelle. Il y eft donc *éminemment.* Et parce que l'efprit de cet Architecte eft une caufe qui agit par connoiffance, il y eft auffi *idéalement* : car il faut que l'Architecte ait formé dans fon efprit, l'idée de cet arrangement de pierres, avant qu'il ait pu être formellement dans le bâtiment conftruit. Vous voyez donc, que cet arrangement de pierres peut être confidéré en trois manieres : *formellement, éminemment, idéalement. Formellement*, dans le bâtiment conftruit : *éminemment* & *idéalement*, dans l'efprit de l'Architecte. Et on peut l'appeller, quand on le confidere felon le premier de ces trois adverbes, *l'arrangement réel;* & felon les deux derniers, *l'arrangement intelligible.* Car c'eft en ce fens que S. Auguftin appelle le monde que Dieu a créé, *le monde intelligible*, en tant qu'il eft idéa-

VII. Cl. N°. VIII. lement dans l'art de Dieu. Mais il faut bien prendre garde, que tout ce qui est *formellement* dans *l'arrangement réel*, doit être *éminemment* & *idéalement* dans *l'arrangement intelligible.*

Appliquons ceci à l'étendue corporelle en général, ou à quelque étendue particuliere, comme est le soleil. L'étendue en général a trois dimensions; longueur, largeur & profondeur; est divisible en plusieurs parties, & chacune de ces parties prise à part, a quelque figure, parce qu'elle est terminée : & elle est mobile, parce qu'elle peut être portée successivement, du voisinage de quelques-unes au voisinage de quelques autres. Or rien de tout cela ne peut être *formellement* en Dieu : son adorable simplicité ne le souffre pas. Mais comme Dieu est la cause de tout cela, tout cela doit être *éminemment* dans *sa substance divine, en tant que participable par les créatures corporelles;* & *idéalement* dans l'esprit divin, parce qu'il n'y a rien en cela qui n'ait été fait selon ses divines idées ; *secundum rationes quæ sunt in mente divina*, comme dit S. Augustin. C'est donc l'étendue réelle, en tant qu'elle est, non formellement, mais éminemment & idéalement en Dieu, qui peut être appellée *l'étendue intelligible.* Et, par conséquent, tout ce qui est *formellement* dans l'étendue réelle, doit être *éminemment* & *idéalement* dans *l'étendue intelligible.*

Nous devons dire la même chose d'une étendue particuliere, comme est le soleil. Le soleil réel, tel qu'il est dans le ciel, est un corps rond un million de fois plus grand que la terre, & dont toutes les parties sont en un continuel mouvement. Et le soleil intelligible doit être ce même corps avec toutes ses propriétés, rondeur, grandeur & mouvement continuel de toutes ses parties, en tant qu'il est éminemment & idéalement en Dieu.

Si vous n'aviez dit que cela, Mon Pere, vous auriez été loué, approuvé & suivi par tous les Philosophes raisonnables. Mais l'envie que vous avez eue d'établir cette nouvelle spiritualité, que nous ne pouvons voir aucun corps qu'en Dieu, vous a fait brouiller toutes ces idées si claires & si naturelles. Après y avoir bien pensé, vous avez trouvé qu'il étoit nécessaire pour cela, d'admettre en Dieu une étendue semblable à celle de l'espace des Gassendistes, *infinie, sans figures* & *sans mouvement*, afin que toutes ses parties étant de même nature, & n'ayant rien de dissemblable, sinon, qu'on en pouvoit prendre de plus grandes & de plus petites parties, chacune fût propre à nous représenter quelque corps que ce soit, en y appliquant les sentiments de lumiere ou de couleur, que notre ame auroit à l'occasion des corps que Dieu a créés, vers lesquels nous tournons la vue, mais que selon vous, nous ne voyons pas.

C'eſt par-là, Mon Pere, que l'on vous a prouvé, & que l'on vous prouve encore, que ce n'eſt point la vraie étendue intelligible que vous admettez en Dieu; mais une vraie & formelle étendue, qu'il vous a plu d'appeller *intelligible*, ſemblable, comme je vous l'ai déja dit pluſieurs fois, à l'étendue de l'eſpace où ſe promenent les atomes des Gaſſendiſtes; ce que, pour abréger, vous me permettrez de nommer à l'avenir, *une étendue Gaſſendiſte*: car voici, Mon Pere, comme on vous le prouve. VII. Cl. N°. VIII.

La vraie étendue intelligible qui eſt en Dieu, ne peut être autre choſe que l'étendue réelle qu'il a créée, ou qu'il pouvoit créer, en tant qu'elle eſt éminemment & idéalement en Dieu : d'où il s'enſuit, que tout ce qui eſt formellement dans l'étendue réelle, eſt idéalement & éminemment dans la vraie étendue intelligible. Or dans l'étendue réelle que Dieu a créée, il y a de la mobilité & du mouvement; de la configurabilité & des figures. Il y a donc éminemment & idéalement de tout cela dans la vraie étendue intelligible.

Or, dans votre étendue intelligible, il n'y a de figure que celle que notre imagination y met, comme les Gaſſendiſtes en peuvent mettre dans l'étendue de leur eſpace; & il eſt encore plus certain que vous n'y mettez point de mouvement, même intelligible. *Peut être*, dites-vous (on voit aſſez que ce *peut-être* n'eſt qu'une expreſſion modeſte, pour empêcher qu'on ne ſoit trop choqué de la nouveauté de vos penſées) *Peut-être que l'étendue intelligible eſt immobile en tout ſens, même intelligiblement.*

Ce n'eſt donc pas la vraie étendue intelligible que l'on peut & que l'on doit admettre en Dieu, mais une formelle étendue Gaſſendiſte, que les Gaſſendiſtes veulent, auſſi-bien que vous, qui ſoit immobile en tout ſens, & ſans figure; parce qu'étant infinie, elle n'eſt terminée nulle part.

Nous verrons la même choſe, & peut-être encore plus clairement par le ſoleil intelligible que vous admettez en Dieu. Le vrai ſoleil intelligible, que l'on doit admettre en Dieu, en parlant philoſophiquement, ne peut être autre choſe que le ſoleil réel, que Dieu a créé; c'eſt-à-dire, un corps rond, un million de fois plus grand que la terre, qui tourne ſur ſon centre, & dont toutes les parties ſont en un continuel mouvement, en tant qu'il eſt en Dieu tel que je le viens de décrire, *éminemment* & *idéalement*. Or il n'y a rien de tout cela dans votre ſoleil intelligible. Ce n'eſt qu'une partie quelconque d'une étendue Gaſſendiſte, d'un pied ou deux de diametre, à laquelle notre ame attache un vif ſentiment de lumiere. Donc le ſoleil intelligible que

VII. Cl. vous admettez en Dieu, & que vous prétendez que nous voyons seul,
N°. VIII. quand nous regardons le soleil réel, est aussi différent du vrai soleil intelligible qui est en Dieu, qu'une erreur grossiere l'est de la vérité.

J'ai parlé jusques ici du soleil intelligible qui est en Dieu. Mais, pour donner plus de jour à cette matiere, il faut remarquer, que le soleil (& il en est ainsi de tout autre corps) peut être appellé *intelligible* à l'égard de l'esprit de Dieu, & à l'égard de l'esprit humain; toute chose matérielle pouvant être apppellée *intelligible* par rapport à quelque esprit que ce soit, en qui elle est *idéalement* ou *objectivement*. Le soleil intelligible à l'égard de l'esprit de Dieu, est donc ce que je viens de dire. Mais à l'égard de l'esprit humain, c'est le soleil réel, en tant & selon que l'esprit humain le conçoit. Et comme l'esprit de l'homme est sujet à erreur, & que l'esprit de Dieu n'y est pas sujet, le soleil intelligible par rapport à l'esprit de Dieu, est parfaitement conforme au soleil réel qui est dans le ciel; mais il n'en est pas de même du soleil intelligible par rapport à l'esprit humain.

Il ne faut pas croire aussi que ce soit le même soleil intelligible à l'égard de tous les hommes. Il y en a autant de différents, que l'on conçoit différemment le soleil. Et le même homme peut avoir divers soleils intelligibles; parce qu'il le peut concevoir en différentes manieres. Quand, par exemple, M. Cassini s'arrête à sa vue & à son imagination, son soleil intelligible est, comme au reste des hommes, un corps plat & circulaire, d'environ deux pieds de diametre. Mais quand il s'en forme une idée sur les raisonnements qu'il a faits ensuite de ses découvertes, son soleil intelligible est un corps rond, un million de fois plus grand que la terre.

Vous voyez donc, Mon Pere, que la cause de vos erreurs est, que vous avez confondu tout cela, & que vous avez pris le soleil intelligible qui est dans l'esprit d'un paysan & de tous ceux qui ne jugent des choses que par les yeux, pour le soleil intelligible qui est en Dieu.

Mais ce qui auroit dû servir davantage à vous détromper, est ce que j'ai déja remarqué que vous dites de ce soleil intelligible, tantôt plus grand & tantôt plus petit : plus grand, quand nous le regardons lorsqu'il se leve ou qu'il se couche, & plus petit lorsqu'il est fort élevé sur l'horison; & il en est de même de la lune; car M. Descartes nous a appris quelle est la cause de cette apparence : & l'ayant appris de lui, vous l'apprenez aux autres dans le I Livre de la Recherche de la Vérité Chapitre VII. *Ce qui fait*, dites-vous, *que quand la lune se leve, ou qu'elle se couche, elle nous paroît plus grande que*

lorsqu'elle est fort élevée sur l'horison; c'est, qu'étant fort haute, nous ne voyons point entre elle & nous d'objets dont nous sachions la grandeur, pour juger de celle de la lune par leur comparaison. Mais quand elle vient de se lever, ou qu'elle est prête de se coucher, nous voyons entre elle & nous plusieurs campagnes, dont nous connoissons à peu près la grandeur : & ainsi nous la jugeons plus éloignée, & à cause de cela nous la voyons plus grande. VII. Cl. N°. VIII.

Cela étant, Mon Pere, pourquoi chercher en Dieu, c'est-à-dire, dans une plus grande & une plus petite partie de l'étendue intelligible que vous mettez en lui, la raison des différentes grandeurs sous lesquelles nous voyons ces deux astres en ces diverses situations, puisque vous savez que ce n'est qu'un effet d'un faux jugement qui nous est comme naturel ? Est-ce qu'il faudra que ce soit en Dieu que nous trouvions les objets de toutes les fausses perceptions que nos faux jugements nous font avoir touchant les corps ?

Ne voyez-vous pas, Mon Pere, combien cela est absurde ? Que si vous le voyez, renoncez donc à cet argument, que vous répétez si souvent; que si nous voyions les corps en eux-mêmes, nous n'en verrions pas qui ne sont point : d'où vous concluez, que quand un homme qui a la fievre chaude voit un centaure, comme ce centaure n'est point dans le monde, il faut qu'il le voie en Dieu; c'est-à-dire dans votre étendue intelligible. *Rép. au Livre des Idées. pag. 93.*

Je vous le dis de bonne foi, cet argument ne vous fait pas d'honneur.

1°. C'est renouveller le Pyrrhonisme, qui va à ruiner la Religion en renversant toute certitude humaine. Car de ce qu'on se trompe dans les songes & dans les accès d'une fievre chaude, en croyant voir ce qu'on ne voit pas, les Pyrrhoniens en concluoient, qu'on n'étoit point assuré que l'on ne se trompât pas de la même sorte dans la veille & dans la santé. Et vous, Mon Pere, vous faites encore plus : car de ce qu'un malade se trompe en croyant voir un centaure qu'il ne voit point, vous en concluez que l'on se trompe toujours, quelque sain que l'on soit de corps & d'esprit, en croyant voir le soleil ou quelque autre corps que ce soit; parce que ce n'est point le soleil ou un autre corps que l'on voit, mais une partie de l'étendue intelligible qui leur ressemble, à laquelle on applique un sentiment de lumiere ou de couleur.

2°. Un centaure n'est qu'une fantaisie de Poëte ou de Peintre. Il n'y a donc rien en Dieu qui le représente : car Dieu n'a des idées que de

VII. Cl. N°. VIII. ce qu'il fait. Et par conséquent, ce n'est point en Dieu que ce malade de fievre chaude voit ce centaure.

3°. Vous demeurez d'accord que les qualités spirituelles de notre ame ne se voient point en Dieu, ni dans l'étendue intelligible. Où est-ce donc que se voient les qualités spirituelles, que s'attribuent faussement ceux qui se croient ou humbles, ou charitables, ou justes ne l'étant pas?

4°. Rien n'est plus facile que d'expliquer comment ce malade de fievre chaude voit ce centaure, sans avoir besoin de votre étendue intelligible. C'est qu'il a vu autrefois des centaures peints, & que la vue de ces centaures peints a laissé des traces dans son cerveau, qui n'ont pu être renouvellées que la pensée & la perception d'un centaure ne se soit aussi renouvellée dans son esprit. Or la chaleur de la fievre causant une grande agitation dans les esprits animaux, il est arrivé qu'ils ont renouvellé cette trace, aussi fortement que si cet objet eût été présent devant lui: ce qui a dû lui faire croire qu'il avoit un centaure devant ses yeux. Voilà comme il voit un centaure, quoiqu'il n'y en ait point dans la nature. Mais comment en pourroit-il avoir la perception par votre étendue intelligible, où il n'y a aucune figure que celle qu'on y met, pour y voir ce qu'on y veut voir? Il faudroit donc que ce malade pût tailler en centaure une partie quelconque de l'étendue intelligible, afin qu'elle lui pût représenter un centaure. Or comment la pourroit-il tailler de cette sorte, s'il n'avoit la perception du centaure? Et s'il l'a, il n'a donc pas besoin, pour l'avoir, de votre étendue intelligible.

Vous me demanderez peut-être, d'où le Peintre avoit pu prendre ce centature, pour le mettre dans le tableau que ce malade avoit vu autrefois?

La réponse est bien aisée. C'est que notre esprit a le pouvoir de joindre ensemble diverses idées: & ainsi il a été facile à ce Peintre, qui avoit l'idée d'un homme & celle d'un cheval, de prendre une partie de l'une & une partie de l'autre pour en faire un centaure, sans avoir besoin de votre étendue intelligible; comme je n'en ai pas besoin pour penser à une montagne d'or, quoiqu'il n'y en ait point apparemment dans le monde; parce que je n'ai, pour cela, qu'à joindre à l'idée que j'ai de l'or, celle que j'ai d'une montagne.

On voit par-là que je n'ai besoin, ni de votre étendue intelligible, que vous voulez qui soit en Dieu, ni d'aucun être représentatif, distingué de mes perceptions, pour penser à des corps qui ne sont point; soit que par erreur, je les conçoive comme existants, ou que

je les conçoive seulement comme possibles. Car comme les corps VII. CL. ne sont différents que par leurs différentes configurations, si on me N°. VIII. décrit un animal dont je n'ai jamais entendu parler, comme je trouve en moi les idées de toutes sortes de configurations, la description que l'on m'en fait, réveille celles qui répondent aux paroles dont on se sert pour me le faire concevoir; & je n'ai besoin ordinairement, que d'en assembler plusieurs, qui n'ont peut-être encore jamais été ensemble, ou d'amplifier celles qui m'auroient représenté des choses plus petites, ou de diminuer celles qui m'en auroient représenté de plus grandes : ce qui se fait avec une fort grande facilité, comme chacun s'en peut convaincre, en faisant réflexion sur ce qui se passe dans son esprit. Car qu'y a-t-il de plus aisé, que de se figurer une table d'or toute couverte de rubis & de diamants, ou de s'imaginer un oiseau plus grand qu'un Eléphant, comme on dit qu'il y en a dans l'Ethiopie, ou un Eléphant aussi petit qu'une souris? De quoi a-t-on besoin pour cela, que des perceptions ou des idées que chacun trouve en soi-même, que Dieu nous a donné le pouvoir de varier, d'amplifier, de diminuer comme il nous plaît ?

Que si je ne conçois ces choses que comme possibles, il est rare que je me trompe; car elles le sont ordinairement : cela peut néanmoins arriver, quand je joins ensemble des idées incompatibles; comme l'idée d'être sans vallée à celle d'une montagne. Je me trompe encore quand je conçois comme existant ce qui ne l'est pas. Mais l'une & l'autre ne peut venir que de ce que nous faisons de faux jugements, dont ce seroit une folie de chercher la cause en Dieu. Rien ne fut donc jamais plus mal pensé, que de vouloir que ce soit une preuve que nous voyons les corps en Dieu, de ce que nous en croyons voir qui ne sont pas.

M'étant étendu plus que je ne pensois sur cette IV PREUVE, vous trouverez bon, Mon Pere, que je remette les autres à la Lettre suivante. Je suis, &c.

NEUVIEME LETTRE.

Sur le même sujet.

CE qui me reste à vous dire, Mon Révérend Pere, pour vous montrer le juste sujet que j'ai eu, de croire que vous admettiez en

VII. Cl. N°. VIII. Dieu une vraie & formelle étendue, me paroît encore plus convainquant, & j'espere qu'il le paroîtra de même à toutes les personnes intelligentes. Car, bien loin que vous ayiez pu affoiblir, par vos réponses, ce que j'en avois dit dans ma Défense, que c'est, au contraire, ce qui me justifie davantage; parce que rien ne fait mieux voir qu'on ne peut donner raisonnablement d'autre sens aux paroles de vos Méditations & de votre Note marginale, dont j'ai tiré ces dernieres preuves, que celui dans lequel je les ai prises. Je commencerai par la Note marginale, parce que j'ai moins de choses à en dire, & ce sera ma cinquieme PREUVE.

V. PREUVE. Dans la page 78 de votre Réponse au Livre des Idées on trouve cette note à la marge.

Il faut remarquer que c'est une propriété de l'infini, incompréhensible à l'esprit humain, d'être en même temps un & toutes choses; composé pour ainsi dire d'une infinité de perfections, & tellement simple, que chaque perfection qu'il possede renferme toutes les autres, sans aucune distinction réelle. Car comme chaque perfection est infinie, elle fait tout l'être divin. MAIS L'AME, *par exemple, étant un être borné & particulier,* ELLE SEROIT MATÉRIELLE, SI ELLE ÉTOIT ÉTENDUE : *elle seroit composée de deux substances différentes, esprit & corps.*

J'ai dit en deux mots dans le VI Exemple de la Défense, *que cette note marginale n'auroit point de sens, si vous ne croyiez qu'il y a en Dieu une telle étendue, que si notre ame étoit étendue de la même sorte, elle seroit matérielle & composée de deux substances, esprit & corps; parce que c'est un être particulier.*

A quoi j'ai ajouté dans le IX Exemple. " De quelle étendue entend-on parler, quand on dit, que si notre ame étoit étendue, elle seroit matérielle? Ce n'est pas de l'étendue intelligible en prenant le mot d'intelligible dans le vrai sens qu'on le doit prendre, & que l'a pris S. Augustin, quand il a parlé, après Platon, du *monde intelligible*, par où il a marqué le monde, en tant qu'il est idéalement en Dieu. Ce ne seroit pas cette étendue-là qui rendroit notre ame matérielle. Car lorsqu'un Architecte prend le dessein de faire un palais, tout ce palais, tel qu'il doit être au dehors, composé de tant de choses si matérielles; de pierres, de bois, &c. est intelligiblement dans son esprit, sans qu'il soit à craindre qu'il faille pour cela que son ame soit matérielle. Il faut donc que cela s'entende de la vraie & formelle étendue, en longueur, largeur & profondeur ".

Vous employez plus de 30 pages de votre premiere Lettre, pour répondre à l'induction que j'ai tirée de cette note marginale. Mais il n'y

n'y a de considérable que ce que vous dites en la page 112, pour montrer de quelle étendue vous avez entendu ou n'avez pas entendu parler, quand vous avez dit, *que l'ame étant un être borné, elle seroit matérielle si elle étoit étendue.* VII. Cl. N°. VIII.

"Il est clair, dites-vous, que ces paroles, *si elle étoit étendue*, signifient ici, si elle avoit les perfections de l'étendue; si sa substance étoit participable par l'étendue, ou représentative de l'étendue: en un mot, si elle étoit étendue au sens que j'ai dit que Dieu étoit un & toutes choses". Voilà de quelle étendue vous prétendez avoir parlé. Et voici de quelle étendue vous prétendez n'avoir pas parlé. "Si j'avois pris le mot d'étendue au sens que M. Arnauld prétend prouver que je l'ai voulu prendre, savoir pour matérielle, quels mysteres y auroit-il dans cette proposition qui deviendroit nugatoire: *Mais l'ame étant un être borné, elle seroit matérielle, si elle étoit étendue*; c'est-à-dire, *matérielle.* Cette proposition n'auroit aucun sens".

C'est à quoi j'ai à repliquer : & je commencerai par la fin. Je n'ai point prétendu, Mon Pere, que quand vous avez dit, *que l'ame seroit matérielle si elle étoit étendue*, vous eussiez pris le mot *d'étendue*, pour une *étendue* que vous crussiez être matérielle & corporelle: mais j'ai prétendu que vous l'aviez pris pour une vraie & formelle étendue, en longueur, largeur & profondeur, qui, selon moi, & selon le P. Malebranche, écrivant contre le Sr. de la Ville, ne pourroit être que matérielle; mais qui, selon ce qu'a écrit depuis le même P. Malebranche, dans ses Méditations, n'étoit pas matérielle. Car c'est-là, Mon Pere, que vous croyez avoir appris de la Sagesse éternelle, *qu'il y a deux especes d'étendue*; *l'une intelligible*, *& l'autre matérielle.* Il y a donc, selon cette nouvelle instruction du Maître intérieur, *une espece d'étendue qui n'est pas matérielle*, que vous nous faites entendre par la suite de votre discours, être *l'immensité de l'Etre divin*, ou celle des *espaces immenses*, *dans lesquels on conçoit que le monde a été créé.* Or l'étendue de ces espaces, s'ils sont tels que vous les décrivez, est une vraie & formelle étendue, en longueur, largeur & profondeur. Ainsi, Mon Pere, si j'ai bien pris le sens de ce que vous dites dans vos Méditations de *ces deux especes d'étendue* (comme j'espere de vous faire voir dans la VI Preuve que je l'ai très-bien pris) j'ai bien pris aussi le sens de votre Note marginale : & ce que vous dites ici, *que*, *dans le sens que j'y donne*, *votre proposition seroit nugatoire*, parce que ce seroit dire *que l'ame seroit matérielle*, *si elle étoit étendue*; c'est-à-dire, *matérielle*, n'est pas véritable; puisque je vous ferai voir par la VI Preuve, que vous m'avez donné un juste sujet de croire, que vous

VII.Cl. admettez en Dieu une vraie & formelle étendue, que vous prétendez
N°. VIII. n'être pas matérielle.

Voilà pour ce que vous dites que n'est pas cette étendue. Voyons maintenant ce que vous dites qu'elle est; c'est-à-dire, ce que signifie ce que vous dites de l'ame par opposition à Dieu: *L'ame étant un être borné, elle seroit matérielle, si elle étoit étendue.* Vous voulez que ces paroles signifient: si elle avoit *les perfections de l'étendue*: si sa substance étoit *participable* par l'étendue, ou *représentative* de l'étendue: en un mot, si l'ame étoit *étendue* au sens que vous avez dit que Dieu *étoit un & toutes choses.*

Mais, selon cette derniere explication, votre proposition est nugatoire, & si absurde qu'on ne vous feroit pas honneur de vous l'attribuer en ce sens. Car ce feroit dire: *L'ame étant un être borné* (& par conséquent n'étant pas, comme Dieu, *un & toutes choses*) *elle seroit matérielle si elle étoit étendue*; c'est-à-dire, *si elle étoit, comme Dieu, un & toutes choses.* C'est comme si je disois: une montagne ayant essentiellement du haut & du bas, ce feroit une montagne sans vallée, si elle ressembloit à une plaine qui n'a ni haut ni bas.

Selon une autre explication votre proposition feroit: *L'ame étant un être borné, elle seroit matérielle, si elle étoit étendue*; c'est-à-dire, *si elle étoit représentative de l'étendue.* Si cela est vrai, elle est donc matérielle. Car quoi que vous en vouliez dire, vous ne persuaderez jamais à aucun homme raisonnable, que, quand notre ame pense à l'étendue, la perception qu'elle en a, qui n'est point distinguée réellement de notre ame, n'en étant qu'une modification, ne soit pas représentative de l'étendue. Vous faites pitié, quand vous vous obstinez de le nier, & que vous vous faites honneur de votre *obstination*, en disant à notre Ami: *Ainsi, Monsieur, je demeure encore* OBSTINÉMENT *dans ma premiere pensée, que bien loin que M. Descartes soit du sentiment de M. Arnauld, il ne me paroît pas même qu'il ait examiné sérieusement en quoi consiste la nature des Idées.* La preuve que vous apportez, pour montrer que M. Descartes n'est pas de mon sentiment, est tout-à-fait merveilleuse. C'est le passage même de ce Philosophe que je vous avois opposé. *Quand je considere les idées comme étant simplement des modifications de ma pensée, je ne reconnois entre elles aucune inégalité; mais en tant que l'une représente une chose, & l'autre une autre, elles paroissent fort différentes les unes des autres.* J'ai cru que cela vouloit dire bien expressément, que nos perceptions, qu'il appelle *idées*, représentent l'une une chose & l'autre une autre. Mais vous trouvez, au contraire, que cela veut dire, *qu'elles ne repré-*

sentent rien. Vous voyez, dites-vous, après avoir rapporté ces paroles de M. Descartes, *que les idées ou les pensées, en tant que modifications de l'ame, ne représentent rien.* C'est justement comme qui prétendroit que deux pieces de marbre, dont l'une seroit la statue de S. Michel, & l'autre celle du Diable à ses pieds, ne représentent rien; parce que l'on pourroit dire, que, si on les considere simplement comme deux pieces de marbre, on n'y reconnoît aucune inégalité; mais qu'en tant que l'une représente un Ange, & l'autre un Diable, elles sont fort différentes entr'elles. Peut-on rien desirer qui fasse mieux voir la fausseté de votre glose, que cet exemple? Il eût donc été mieux, sans doute, de ne vous pas engager à soutenir de nouveau cet étrange paradoxe, *que nos perceptions ne sont pas représentatives de leurs objets.* Mais si vous le vouliez faire, il falloit répondre sérieusement à ce que j'en ai dit dans la Défense, depuis la page 381 jusques à la 398, & depuis la 584 jusques à la 594. VII. Cl. N°. VIII.

Mais revenons à vos explications du mot *d'étendue* dans cette proposition; *l'ame seroit matérielle, si elle étoit étendue.* Selon une de celles qui nous restent à examiner, cela voudroit dire: *Que l'ame étant un être borné, elle seroit matérielle, si elle étoit étendue;* c'est-à-dire, *si elle avoit les perfections de l'étendue.* Mais comme on peut avoir les perfections de l'étendue, ou *formellement*, ou *éminemment*, selon ce qui a été dit dans la Lettre précédente, on demeure d'accord que notre ame seroit matérielle, si elle avoit *formellement* les perfections de l'étendue: & on attend que vous nous disiez, s'il n'en seroit pas de même de Dieu, ou si vous prétendez qu'il peut avoir formellement les perfections de l'étendue sans être matériel. Car il faut se souvenir, que c'est en comparant l'ame avec Dieu, que vous prétendez qu'il pourroit y avoir en Dieu, sans qu'il fût matériel, une certaine étendue, qui ne pourroit être en notre ame sans qu'elle fût matérielle. Que si ce n'étoit qu'*éminemment* que notre ame auroit les perfections de l'étendue, on vous soutient que, selon ce que vous avez enseigné dans la Réponse au Sr. de la Ville, il y auroit de la contradiction, que notre ame fût matérielle, n'ayant qu'éminemment les perfections de l'étendue; puisque vous y avez enseigné, qu'il est de l'essence d'une chose matérielle d'être formellement étendue.

Il en est de même de la derniere explication. *L'ame étant un être borné, seroit matérielle, si elle étoit étendue;* c'est-à-dire, *si sa substance étoit participable par l'étendue.* Car la substance de l'ame seroit participable par l'étendue, si l'étendue étoit éminemment dans la substance de l'ame, comme l'effet dans sa cause. Or cela ne feroit pas

VII. Cl. N°. VIII. que l'ame fût matérielle ; puisque comme je viens de dire, il est nécessaire, selon vous, qu'une chose soit formellement étendue pour être matérielle. Vous direz peut-être que l'opposition que vous avez voulu mettre entre Dieu & l'ame, est, que la substance divine est participable par la substance étendue, ce que ne peut être la substance de l'ame. Mais cela ne peut que rendre votre proposition plus fausse & plus absurde. C'est comme si on disoit : une montagne feroit une belle chose, si elle étoit sans vallée. Car notre ame étant essentiellement incapable de créer une substance, il n'est pas moins impossible que la substance de notre ame soit participable par la substance étendue, qu'il est impossible qu'une montagne soit sans vallée. Cependant, Mon Pere, il faut remarquer, que, quoique notre ame ne puisse être *participable par l'étendue*, considérée comme *substance*, parce qu'il n'y a que Dieu qui puisse créer les substances, on peut dire néanmoins, sans appréhender de la rendre matérielle, qu'elle est *participable par des modifications de l'étendue*, telles que sont cet arrangement de pierres qui a fait l'Observatoire, & les figures selon lesquelles le marbre doit avoir été taillé pour être la statue équestre ou pédestre de Louis le grand : car il a fallu que cet arrangement de pierres, & ces configurations du marbre, aient été éminemment dans l'esprit de l'Architecte & du Sculpteur, comme l'effet est dans sa cause, & qu'ils en aient eu des idées pratiques, afin que l'Observatoire & ces statues de marbre fussent ce qu'elles sont. On peut donc dire, que leur esprit ou leur ame, ce qui est la même chose, a été *participable par ces modifications de l'étendue*, sans qu'il s'ensuive de-là qu'elle soit matérielle.

Aussi est-ce la nécessité de cette conséquence, par opposition à Dieu, que vous ne vous mettez jamais en peine de prouver. Car ayant employé plus de 30 pages à répondre aux réflexions qu'on a faites sur votre note marginale, vous n'avez pas dit un seul mot qui satisfit à cette difficulté, à quoi se réduit principalement ce qu'on en a inféré contre vous : *Qu'il paroît, par cette note, que vous mettez une étendue en Dieu, que vous prétendez qui ne le rend pas matériel, & que vous voulez néanmoins qui soit telle, qu'elle ne pourroit être en notre ame qu'elle ne fût matérielle.* Vous expliquez comme vous pouvez quelle est l'étendue que vous mettez en Dieu ; mais vous n'entreprenez nulle part de nous faire voir, pourquoi notre ame seroit matérielle, si elle avoit en elle la même étendue que vous dites être en Dieu sans qu'il soit matériel.

Il ne paroît donc pas que vous ayiez bien satisfait à cette V Preuve :

mais la VI sera encore, si je ne me trompe, tout autrement convain- VII. Cl.
quante. N°. VIII.

VI. Preuve. Elle est fondée sur ce que vous faites dire à la Sagesse éternelle, dans votre IX Méditation, n. 8 & 9, pour réfuter les Spinosistes, qui prétendent que la matiere est incréée.

Pour y donner plus de jour, je le rapporterai par parties, & y ferai de courtes réflexions.

Médit. *Il y a une autre raison qui porte les hommes à croire que la matiere est incréée. C'est que quand ils pensent à l'étendue, ils ne peuvent s'empêcher de la regarder comme un être nécessaire.*

Réflex. Il n'y a personne qui, lisant cela, puisse juger autre chose, sinon, que vous supposez pour vrai, que *quand on pense à l'étendue, on ne peut s'empêcher de la regarder comme un être nécessaire.*

Mais rien n'est plus faux, & c'est bien mal défendre la Religion, que de le supposer pour vrai, comme il paroît que vous faites. Car dans la véritable Philosophie, il n'y a que l'être dans l'idée duquel l'existence nécessaire soit renfermée, que nous ne nous puissions empêcher de regarder comme un être nécessaire. Or il n'y a que l'être parfait dans l'idée duquel l'existence nécessaire soit renfermée. Il n'y a donc que l'être parfait, qui est Dieu, que nous ne nous puissions empêcher de regarder comme un être nécessaire. Et c'est très-mal philosopher, que de dire cela du plus imparfait de tous les êtres, qui est l'étendue, dans l'idée de laquelle l'existence nécessaire n'a garde d'être renfermée. Cependant vous confirmez cette fausseté par la raison que vous ajoutez, & que vous ne pouviez proposer en des termes qui fussent plus propres à faire juger à tout le monde, que vous parlez selon votre sentiment.

Médit. En effet, *on conçoit que le monde a été créé dans des espaces immenses; que ces espaces n'ont jamais commencé, & que Dieu même ne peut les détruire. De sorte que, confondant la matiere avec ces espaces, parce qu'effectivement la matiere n'est rien autre chose que de l'espace & de l'étendue, ils regardent la matiere comme un être éternel.*

Rép. Il n'y a personne qui entende le françois qui ne sache que ces particules *en effet*, *effectivement*, sont la même chose que le *re vera* des Latins: & qu'ainsi on ne peut mieux marquer que l'on a parlé selon son vrai sentiment, que quand on s'en sert pour confirmer ce que l'on venoit de dire. J'ai donc eu raison de croire, que votre pensée étoit, que l'on ne se trompoit point, *quand on concevoit que le monde a été créé dans des espaces immenses; que ces espaces n'ont*

VII. Cl. *jamais commencé, & que Dieu même ne les peut détruire.* C'eſt pour-
N°. VIII. quoi auſſi vous ne dites point que les Spinoſiſtes ſe trompent en croyant que ces eſpaces ſont tels que vous les décrivez, *immenſes, éternels & néceſſaires* ; mais vous dites ſeulement, que ce qui les a trompés, eſt qu'ils ont confondu ces eſpaces *immenſes, éternels & néceſſaires*, avec l'eſpace & l'étendue, qui eſt la matiere dont le monde eſt compoſé, & que c'eſt ce qui les a portés à croire, que la matiere du monde eſt incréée, & que Dieu l'a ſeulement arrangée.

Ce diſcours eſt bien ſuivi & ſe peut comprendre ; & il n'a rien même d'extraordinaire, ſur-tout en ce qu'on y fait entendre, *que le monde a été créé dans des eſpaces immenſes* : car c'eſt ce que croient la plupart des Philoſophes vulgaires. Pourquoi donc n'aurois-je pas pris vos paroles ſelon le ſens qu'elles ont naturellement, ſelon lequel on n'a pu douter que vous n'ayiez parlé, comme étant en cela du ſentiment de ces Philoſophes ?

Mais rien n'eſt plus embrouillé & plus inintelligible qu'un autre ſens, que vous ſubſtituez dans votre Lettre à ce ſens ſi clair & ſi naturel. *Ces paroles*, dites-vous, *marquent ſeulement l'origine de l'erreur des Spinoſiſtes, & de quelques autres. C'eſt-à-dire, les réflexions d'un homme qui a l'eſprit rempli de l'idée ineffaçable d'eſpaces immenſes, & qui confondant les idées des choſes avec les choſes mêmes, eſt prêt de s'égarer, en attribuant à ces eſpaces, qui ne ſont point, l'exiſtence néceſſaire qui convient à leurs idées.* Il eût été bon, Mon Pere, que vous euſſiez ajuſté cette gloſe au texte. Car s'il ſuffit de dire que des paroles ſignifient ceci & cela, quoique, de quelque maniere qu'on les tourne, on n'y puiſſe trouver la moindre trace de ce prétendu ſens, ce ſera introduire dans les Livres l'uſage des reſtrictions mentales, par leſquelles on fait ſignifier le oui & le non à quoi que ce ſoit que l'on diſe.

Médit. *Mais tu dois diſtinguer deux eſpeces d'étendue : l'une intelligible, l'autre matérielle. L'étendue intelligible eſt éternelle, immenſe, néceſſaire : c'eſt l'immenſité de l'être divin.*

Réflex. Il faut ſe ſouvenir à quoi ce *mais* ſe rapporte. Il ſe rapporte à ce que vous venez de faire dire à la Sageſſe éternelle ; que les Spinoſiſtes *regardoient la matiere comme un être éternel, parce que la matiere n'étant effectivement autre choſe que de l'eſpace & de l'étendue, ils l'avoient confondue avec ces eſpaces immenſes, dans leſquels on conçoit que le monde a été créé, qui n'ont jamais commencé d'être, & que Dieu même ne peut détruire.* C'eſt donc pour empêcher qu'on ne confonde ces deux ſortes d'eſpace ou d'étendue, dont

la Sagesse éternelle venoit de parler, qu'elle avertit son Disciple, qu'il *doit distinguer deux sortes d'espace ou d'étendue; l'une intelligible & l'autre matérielle.* Il faut donc que les *espaces immenses*, dont elle venoit de parler, se rapportent à l'une ou à l'autre de ces deux especes d'étendue. Or ce n'est pas à la matérielle : car c'est afin qu'on ne les confondit pas avec la matiere ou l'étendue matérielle, que vous avez fait dire à la Sagesse éternelle, *qu'il faut distinguer deux especes d'étendues; l'intelligible & la matérielle :* c'est donc à la premiere espece d'étendue, qui est l'intelligible, qu'on doit rapporter ces espaces immenses, dans lesquels on conçoit que le monde a été créé. C'est-à-dire, que ces espaces immenses sont l'étendue intelligible. Et on ne peut en douter, en considérant que vous dites les mêmes choses de ces espaces & de l'étendue intelligible. Car ayant dit de ces espaces, qu'ils sont *immenses*, qu'ils *n'ont jamais commencé*, & que *Dieu même ne les peut détruire :* vous dites aussi de l'étendue intelligible, pour la distinguer de la *matérielle*, qu'elle est *immense, éternelle & nécessaire.* Puis donc que ces espaces immenses, & l'étendue intelligible sont la même chose, on ne peut rien dire de cette étendue intelligible, qu'on ne puisse dire de ces espaces. Or vous dites de *l'étendue intelligible*, que c'est *l'immensité de l'être divin.* Il faut donc aussi que, selon vous, ces espaces immenses dans lesquels on conçoit que le monde a été créé, soient l'immensité de l'être divin. Or l'immensité de l'être divin, & la substance de Dieu sont la même chose. Donc, selon vous, *ces espaces immenses sont la substance de Dieu.* C'est pourquoi aussi ayant à répondre à ce que j'avois dit : *Qu'il ne faut pas croire que des espaces immenses soient la substance de Dieu*, vous n'avouez dans la page 131 de votre Lettre *que cette proposition est impie*, qu'avec une restriction, qui fait assez entendre quel est sur cela votre sentiment. Car ayant bien vu que cet aveu n'auroit pas été sincere, s'il avoit été absolu, vous l'avez restreint en ajoutant : *qu'elle est impie selon le sens qu'elle présente naturellement à l'esprit, parce qu'elle représente la substance divine comme* UNE MASSE INFINIE DE MATIERE. Vous ne la jugez donc impie que dans ce sens-là Or ce n'est point dans ce sens-là, selon lequel on concevroit *la substance de Dieu comme une masse infinie de matiere*, qu'on a prétendu que ce que vous dites dans cette neuvieme Méditation, donnoit juste sujet de croire, *que des espaces immenses étoient*, selon vous, *la substance de Dieu.* On n'a entendu par *ces espaces immenses*, qui devoient être, selon vous, *la substance de Dieu*, que les espaces que vous aviez vous-même décrits, en les appellant *des espaces immenses*

VII. Et N°. VIII.

VII. Cr. N°. VIIe. *dans lesquels on conçoit que le monde a été créé.* Or il est si clair que ceux qui admettent ces espaces, comme font tous les Gassendistes & beaucoup d'autres Philosophes, les distinguent de la matiere, & que vous même les en distinguez, qu'on n'a eu garde de vous imputer de croire, *que Dieu*, selon vous, *fût une masse infinie de matiere.* Mais on vous a dit, & on vous le dit encore, que vous avez donné un juste sujet de croire, que *des espaces immenses*, que vous dites n'être point *matiere*, mais une autre espece d'étendue, distinguée de la matiere, *sont*, selon vous, *la substance de Dieu.* Or vous avez beau dire que ces espaces immenses ne sont point matériels : les Gassendistes le disent aussi-bien que vous. Mais à qui entreprendrez-vous de faire croire, que ces espaces immenses ne soient pas une vraie & formelle étendue, en longueur, largeur & profondeur? Les Philosophes, dont vous avez donné tout sujet de croire que vous embrassez les sentiments dans cet endroit de vos Méditations, conçoivent le monde comme ayant été créé dans une partie de ces espaces immenses. Or le monde, qui est formellement étendu, seroit-il dans un espace qui ne seroit pas formellement étendu? Et si cette partie de ces espaces est formellement étendue, celles que vous admettez, aussi-bien qu'eux, au-delà du monde, ne doivent-elles pas nécessairement être de même nature, & être aussi formellement étendues? Vous ne pouvez donc nier, que vous n'ayiez donné un juste sujet de croire, que vous admettiez en Dieu une vraie & formelle étendue, qui est tout ce que je vous ai imputé; puisque vous ne pourriez nier que vous n'ayiez donné un juste sujet de croire, que des espaces immenses, qui sont une vraie & formelle étendue, sont, selon vous, la substance de Dieu, & l'immensité de l'être divin.

Je ne dis pas que vous ne disiez quelque chose dans votre Lettre, pour témoigner que ce n'est pas votre sentiment, qu'il y ait en Dieu une vraie & formelle étendue. Mais loin que cela soit propre à faire voir que je vous ai calomnié, rien au contraire, ne peut être plus fort pour ma justification; c'est-à-dire, que rien ne fait mieux voir que je ne vous ai imputé de croire, que ce que vous avez donné tout-à-fait sujet de juger que vous croyiez.

On l'a déja vu par le peu d'apparence qu'il y a, que j'eusse pu deviner que vous n'aviez pas parlé selon votre propre sentiment, mais selon le sentiment des Spinosistes, en lisant : *En effet, on conçoit que le monde a été créé dans des espaces immenses.*

Mais il auroit été encore bien moins possible, que ce que vous dites

dites sur ces paroles, *c'est l'immensité de l'être divin*, me fût venu dans l'esprit. VII. Cl. N°. VIII.

1°. Eussiez-vous voulu que j'eusse cru, *que vous ne pensiez point tant en cet endroit-là à expliquer votre sentiment, qu'à débarrasser l'esprit des Spinosistes*? Je ne suis pas assez fin pour cela. J'entends prononcer à la Sagesse éternelle comme un oracle: *Mon fils, tu dois distinguer deux especes d'étendues; l'une intelligible, & l'autre matérielle. L'étendue intelligible est éternelle, immense, nécessaire. C'est l'immensité de l'être divin.* Et vous voudriez que j'eusse pris cela, non pour une vérité qu'elle découvroit à son Disciple, mais pour une simple explication de l'erreur des Spinosistes? Vous deviez donc avoir averti vos Lecteurs, que vous ne parliez pas comme le reste des hommes; mais que vos paroles signifioient toute autre chose que ce qu'elles signifieroient dans le livre d'un autre Auteur.

2°. En copiant un endroit de la Défense, où sont rapportées ces paroles de votre Méditation, au lieu de ces termes de votre texte, *de l'être divin*, vous mettez à la marge, *du Verbe divin*: & vous prétendez ensuite, qu'au lieu de prendre à la lettre ce que je trouvois écrit dans votre Méditation, *je devois croire plutôt que c'est une faute de Copiste ou d'Imprimeur, & que vous aviez écrit*, C'EST L'IMMENSITÉ DU VERBE DIVIN, *au lieu de* L'ETRE DIVIN. Quelle pitié, de prétendre que je devois deviner cela! Je n'en dis pas davantage & ne m'amuse pas à faire voir que l'un ne vaut pas mieux que l'autre. Je n'en ai nul besoin pour ma justification: car j'ai dû juger de vos sentiments par ce que j'ai trouvé dans votre livre, & non par ce que vous prétendez, après coup, y avoir voulu mettre, quoique vous ne l'y ayiez pas mis.

3°. *Mais quand j'aurois*, ajoutez-vous, *assuré positivement, que l'étendue intelligible infinie seroit l'immensité de l'être divin, en tant que répandu par-tout, j'aurois à la vérité assuré une chose que je crois fausse par la raison que j'en donne dans l'article 2 de ma* II. *Remarque; mais je n'aurois pas pour cela prétendu que Dieu fût étendu à la maniere des corps.* J'ai donc eu raison de croire que vous aviez assuré positivement une chose fausse, & très-fausse; puisque, par votre propre aveu, c'est une fausseté que d'assurer, *que l'étendue intelligible est l'immensité de l'être divin*, & que l'on ne peut l'assurer plus positivement que vous faites dans le texte de vos Méditations, que j'avois devant mes yeux, & où nul autre que vous, Mon Pere, ne se seroit imaginé que je devois croire qu'il y avoit une faute de Copiste ou d'Imprimeur. Mais je ne sais pas pourquoi vous nous renvoyez à

VII Cl. l'article 2 de votre II. Remarque, pour trouver la raison qui fait
N°. VIII. que ce que vous faites dire à la Sagesse éternelle, *que l'étendue intelligible est l'immensité de l'être divin*, est une chose fausse. Je ne vois rien dans cet article qui nous l'apprenne. Aussi n'a-t-on pas besoin de l'apprendre de vous; je l'ai déja marquée. C'est que, d'une part, ayant fait entendre que les espaces immenses, dans l'esquels on conçoit que le monde a été créé, sont l'étendue intelligible, & ayant dit, de l'autre, que l'étendue intelligible est l'immensité de l'être divin, il s'ensuit par l'axiome qui est le fondement de tous les raisonnements affirmatifs, *quæ sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se*; il s'ensuit, dis-je, que ces espaces immenses, qu'on ne peut nier, s'ils sont, qu'ils ne soient étendus en longueur, largeur & profondeur, sont, selon vous, *l'immensité de l'être divin*, & que par conséquent vous admettez en Dieu une vraie & formelle étendue. A quoi vous ne remédiez point en protestant comme vous faites, *qu'il ne vous est jamais venu dans l'esprit que Dieu fût étendu à la maniere des corps.* Car ce n'est point ce que je vous ai imputé de croire : & je n'avois garde sur-tout de vous l'imputer sur un passage de vos Méditations, où vous admettez deux especes d'étendue; en distinguant l'étendue *matérielle*, que vous n'admettez pas en Dieu, de l'étendue intelligible, que vous admettez en Dieu. Mais j'ai prétendu deux choses. L'une, que ce que vous dites en cet endroit-là de l'étendue que vous appellez intelligible, oblige de croire que c'est une vraie & formelle étendue. L'autre, qu'à juger de ce que vous en dites par les sentiments que vous avez soutenus comme étant ceux de S. Augustin, en répondant au Sr. de la Ville, on n'y sauroit donner de sens raisonnable, tant il s'y trouve de manifestes contradictions.

C'est de quoi, Mon Pere, j'ai encore à vous parler, quoique je l'aie fait suffisamment dans la *Défense*, parce qu'il ne me paroît pas que vous ayiez donné aucune réponse satisfaisante aux passages que vous en avez copiés dans votre Lettre.

J'en laisse le jugement à quiconque voudra prendre la peine de les lire avec attention, ou dans la Défense (*a*), ou dans votre Lettre (*b*); & j'aime mieux tenter si je ne pourrai point vous faire rentrer en vous-même, en vous découvrant la cause de votre erreur.

Il me semble, Mon Pere, que vous n'avez pu parler comme vous avez fait dans vos Méditations, de ces deux especes d'étendue, qu'é-

(*a*) *Page* 537 & 538.
(*b*) *Depuis la page* 192. *jusques à la page* 104.

tant passé insensiblement, & sans vous en appercevoir, de l'Ecole de M. Descartes à celle de M. Gassendi. Car un Gassendiste doit dire, selon ses principes, qu'il y a deux especes d'étendue : l'étendue de l'espace, qui n'est point corporelle, & celle de la matiere, qui est corporelle ; & que ce qui les distingue principalement est, que celle de l'espace est pénétrable & immobile, au lieu que celle de la matiere est impénétrable & mobile. Mais si vous prétendez être toujours demeuré aussi Cartésien que vous l'étiez en répondant au Sr. de la Ville, je vous soutiens qu'il n'y a pas la moindre ombre de raison à regarder l'étendue, ainsi que vous faites, comme un genre qui ait deux especes ; l'une matérielle, & l'autre immatérielle. Car quiconque a pris pour principe, que l'étendue est l'essence de la matiere, doit dire, comme vous l'avez aussi toujours dit, qu'*étendue* & *matiere* sont la même chose ; & que comme il n'y a point de matiere qui ne soit étendue, il n'y a point aussi d'étendue qui ne soit matiere. Et ainsi, Mon Pere, *étendue* & *matiere* étant la même chose, tout ce que l'on peut dire de cette chose qui a deux noms, sous un de ces noms, s'en pourra & s'en devra dire aussi sous l'autre nom. On peut, par exemple, distinguer l'étendue en étendue intelligible & en étendue réelle ; on pourra & on devra aussi distinguer la matiere en matiere intelligible & en matiere réelle. Car tout ce que l'on fait par l'une & l'autre distinction est, de considérer la même chose (tantôt sous le nom *d'étendue*, & tantôt sous le nom de *matiere*) ou en tant qu'elle est *éminemment* & *idéalement* en Dieu comme dans sa cause ; ce qui la fait appeller *intelligible* : ou en tant qu'elle est *formellement* & *réellement* hors de Dieu, qui l'a créée pour composer le monde ; ce qui la fait appeller *réelle*. Ce ne pourroit donc pas être une raison de dire, qu'il y a deux especes d'étendue, que ce n'en fût une de dire aussi, qu'il y a deux especes de matiere : & on ne pourroit dire que l'étendue intelligible ne seroit pas matérielle, que dans le même sens que l'on pourroit dire aussi, & que la matiere intelligible ne seroit pas matérielle, & que l'étendue intelligible ne seroit pas étendue.

VII. Cl. N°. VIII.

Quant à ce que vous dites présentement, que ce que vous appellez étendue intelligible, est la *substance divine*, *en tant que participable par les créatures corporelles*, cela ne peut que confirmer ce que je dis. Car ce sont donc ces créatures corporelles qui sont *intelligibles*, en tant qu'elles sont en Dieu comme dans leur cause : ce que doit signifier, selon vous, *la substance divine*, *en tant que participable par ses créatures*. Et il n'y a aucune créature qu'on ne puisse en cette

VII. CL. maniere faire double ; *intelligible* & *réelle*. Et si cela suffit pour
N°. VIII. faire deux especes de chaque chose, comme vous faites deux especes d'étendue, on pourra faire deux especes de P. Malebranche ; le P. Malebranche intelligible, tel qu'il est en Dieu comme dans sa cause, ou selon que vous vous exprimez, la substance divine en tant que participable par le P. Malebranche ; & le P. Malebranche réel, tel qu'il est dans sa chambre de l'Oratoire de la Rue S. Honoré.

Tout cela est si brouillé & si peu raisonnable, que l'on voit assez que ce n'est point cela que vous avez eu dans l'esprit, quand vous avez fait deux especes d'étendue : l'une intelligible, qui n'est pas matiere, & l'autre qui est la matiere ; & que vous avez dit de l'intelligible, qu'elle est immense, éternelle & nécessaire. Car si vous n'aviez entendu par-là que *la substance divine, en tant que participable par les créatures corporelles*, ce ne pourroit être qu'à cause que la substance divine, qui est participable par les créatures, est *immense*, *éternelle & nécessaire*, que vous dites de cette étendue, qu'elle est immense, éternelle & nécessaire. Or si cela suffisoit pour donner ces épithetes à l'étendue intelligible, cela devroit suffire aussi pour les pouvoir donner au P. Malebranche intelligible ; en disant de ce Pere Malebranche intelligible, qu'il est immense, éternel & nécessaire, parce que la substance divine, en tant que participable par le Pere Malebranche n'est pas moins immense, éternelle & nécessaire, que la même substance divine, en tant que participable par l'étendue matérielle.

Tout cela, Mon Pere, me fait croire encore, malgré que j'en aie, que ce n'a point été là votre pensée ; mais que n'étant occupé qu'à chercher un moyen de faire voir tous les corps en Dieu, & n'en ayant point trouvé de plus propre à cela que votre étendue intelligible infinie, dans le besoin que vous avez eu de la mettre en Dieu, vous vous êtes imaginé qu'il n'y auroit pas d'inconvénient de mettre en Dieu de l'étendue, pourvu qu'elle ne fût pas matérielle : ce que vous avez cru avoir trouvé, en ne lui attribuant qu'une étendue semblable à celle de l'espace des Gassendistes, qu'ils disent aussi n'être pas matérielle ; sans avoir assez pris garde, que rien ne pouvoit être plus contraire à vos anciens principes de l'étendue cartésienne.

Une preuve que ce doit être là votre Systême, est le jugement que vous portez de trois propositions que j'avois rejetées en ces termes. *Il ne faut point croire que des espaces immenses soient la substance de Dieu, ou qu'il y ait des espaces immenses dans la substance de Dieu, ou qu'elle*

Défense p. 546.

soit étendue par des espaces immenses. Car vous dites de la premiere (comme je l'ai déja remarqué) *qu'elle est impie*; non absolument, mais *selon le sens qu'elle présente naturellement à l'esprit : parce qu'elle représente la substance divine comme une masse infinie* DE MATIERE. Vous dites de la troisieme, *qu'elle est véritable : car la substance de Dieu est par-tout, au-delà même du monde : ce que signifient ces paroles, que la substance de Dieu est étendue par des espaces immenses; mais que Dieu n'est pas dans les espaces* À LA MODE DES CORPS. Et vous dites de la seconde, *qu'elle est équivoque, vraie au sens de la troisieme, & fausse au sens de la premiere.* Vous les croyez donc toutes trois vraies, pourvu qu'elles ne portent point à croire que Dieu soit *une masse infinie de matiere*, & qu'on n'admette point en Dieu une étendue corporelle. Or il paroît que vous avez cru qu'on évitoit tout cela, en n'attribuant à Dieu qu'une étendue semblable à celle de l'espace des Gassendistes, ou, ce qui est la même chose, que l'étendue des espaces immenses, dans lesquels on conçoit que le monde a été créé, que tous ceux qui les admettent avouent n'être pas matériels. VII. Cl. N°. VIII.

Après cela on ne doit pas s'étonner, que vous censuriez si hardiment les plus éclairés des SS. Peres, & les plus habiles Théologiens, en prononçant comme un oracle en la page 35 de votre Lettre : *Je crois, à la vérité, que la substance divine est par-tout dans le monde, & infiniment au-delà; & je ne comprends pas comment quelques Théologiens* OSENT *dire le contraire.* Et en la page 63. *Je ne crains point de dire, qu'il me paroît du moins* FORT DANGEREUX, *d'assurer que la substance de Dieu n'est pas présente par-tout, ou comme répandue par-tout dans le monde, & infiniment au-delà :* c'est-à-dire, *qu'il est au moins fort dangereux*, de ne pas croire que la substance de Dieu est comme répandue dans ces espaces immenses, nécessaires & éternels, qui doivent être, selon vous, au-delà du monde; puisque vous approuvez comme veritable cette proposition, *que la substance de Dieu est étendue au-delà du monde par des espaces immenses.*

Mais ces Théologiens, dont la hardiesse vous étonne, sont encore plus hardis que vous ne pensez. Car un d'eux ayant à répondre à un Ministre, qui avoit proposé comme un argument indissoluble contre l'adoration de Jesus Christ dans l'Eucharistie, cette considération de la présence de Dieu dans tous les corps de ce monde : *Dieu est présent dans le marbre; il le remplit, il y est d'une maniere incompréhensible & adorable : il ne m'est pourtant pas permis de me prosterner devant ce marbre pour l'adorer, &c.* Il n'a point appréhendé de se moquer en ces [*M. Arn. lui-même.*]

Préservatif contre le chang. de Religion.

VII. Cl. N°. VIII. termes de cette prétendue preuve (a). *Je n'ai plus que l'exemple de* SON MARBRE *à examiner, & à en montrer le ridicule; ce qui ne sera pas difficile: car tout ce qu'il en dit n'est fondé que sur la maniere grossiere & charnelle, dont plusieurs conçoivent l'immensité de Dieu, en se l'imaginant comme une lumiere infinie répandue par-tout, & qui occuperoit tous les lieux & réels & imaginaires. Ce n'est point ainsi que Dieu est immense. Les choses spirituelles ne remplissent point les lieux corporels:* SPIRITUALIA NON SUNT IN LOCO, *dit Boëce, avec tous les Philosophes un peu éclairés. La substance de Dieu, qui est plus spirituelle que tout ce que nous pouvons concevoir de tel, n'est contenue dans aucun lieu ni fini ni infini, comme dit S. Augustin. Il est par-tout parce qu'il soutient tout, qu'il connoît tout, qu'il agit par-tout.* DEUS UBIQUE TOTUS NON LOCORUM SPATIIS, SED MAJESTATIS POTENTIA. *Et ainsi le raisonnement de cet homme n'étant appuyé que sur une fausse imagination, ne sauroit être qu'une chimere.* Cependant on ajoute encore, pour faire voir en diverses manieres la foiblesse de cet argument: *Qu'on ne peut douter, que ceux mêmes qui comprennent l'immensité de Dieu de cette maniere grossiere, ne le pussent adorer par-tout sans idolâtrie, pourvu que leur esprit & leur cœur ne se portassent qu'à Dieu, comme étant par-tout.*

De Serm. Dom. lib. 2. c. 5.

Vous voyez, Mon Pere, combien les jugements des hommes sont différents. Vous trouvez *qu'il est fort dangereux* de ne pas croire *que la substance divine est étendue par-tout dans le monde, & infiniment au-delà par des espaces immenses*; & d'autres pensent, au contraire, que c'est une imagination fort grossiere, de concevoir en cette maniere l'immensité de Dieu: que cela se peut pardonner au peuple, qui ne sauroit s'élever au dessus des sens; mais que cela se peut difficilement pardonner à un Philosophe, & encore moins à un Philosophe Cartésien.

Vous pouvez voir ce qu'en dit dans sa Philosophie Cartésienne Antoine le Grand, que j'apprends être un Religieux de S. François. Après avoir dit que c'est un préjugé de l'enfance très-dangereux, & dont on a bien de la peine à se défaire, *que tout ce qui est est quelque part, & que ce qui n'est nulle part n'est point*: il explique la maniere dont vous voulez que Dieu soit par-tout, qu'il attribue aux Philosophes vulgaires: *Mais laissant*, dit-il ensuite, *cette maniere grossiere de philosopher (sed relicto hoc crasso philosophandi modo) nous disons que Dieu est immense, parce que toutes les choses créées dépendent de lui à tous*

Instit. Philos. part. 2. cap. 9.

(a) Réflexions sur le Préservatif contre le changement de Religion &c. Tome [XII. de cette Collection, page 539 & 540.]

moments, & ont besoin, pour exister, d'une continuelle influence de sa puissance infinie. VII. Ct. N°. VIII.

S. Thomas, avec toute son Ecole, rejette aussi cette maniere grossiere de concevoir l'immensité de Dieu. Et il n'avoit garde de croire que Dieu fût par-tout, en ce que sa substance étoit répandue par des espaces immenses, lui qui soutient, après Boëce, que c'est un axiome clair à tous les Sages, *Incorporalia non esse in loco.* Il dit donc, que Dieu est dans toutes choses, *par essence, par présence, & par puissance.* Mais voici comme il explique cela. *Dieu est en toutes choses par sa puissance, en ce qu'il n'y a rien qui ne soit soumis à son pouvoir. Il est en toutes choses par sa présence, parce qu'on dit qu'une chose nous est présente, quand nous l'avons sous les yeux. Or tout est à nud & à découvert devant les yeux de Dieu, comme dit l'Apôtre. Et il est en toutes choses par son essence, en ce que son essence est à toutes choses la cause de leur être.* Cela vous paroît-il, Mon Pere, *fort dangereux?* 1. qu. 8. art. 5.

Mais, pour abréger, je n'ai qu'à vous renvoyer à votre Confrere le R. P. Thomassin Il vous apprendra combien votre maniere de concevoir l'immensité de Dieu, comme si sa *substance étoit étendue par des espaces immenses*, est contraire à l'idée qu'en ont eue les SS. Peres Grecs & Latins, aussi-bien que les Platoniciens, qui sont presque les seuls des Philosophes Payens qui aient bien parlé de Dieu. *De Deo Tom. 1. lib. 5. c. 1. & 3.*

Il vous apprendra que, selon ces saints Docteurs de l'Eglise, Dieu est substantiellement par-tout; mais que c'est sa seule opération qui le rend présent par-tout. C'est le titre d'un de ses Chapitres. *Etsi ubique substantialiter adsit Deus, operatione tamen* SOLA *præsentem sisti, juxta eosdem Sanctos Patres.* *Ibid cap. 4.*

Il vous apprendra que ce n'est pas une chose qui soit propre à Dieu, mais qui lui est commune avec toutes les natures spirituelles, de n'être quelque part que par leur opération. Sur quoi il rapporte un fort beau passage de S. Grégoire de Nysse, ou ce Saint dit: *Qu'une nature spirituelle n'étant de soi-même en aucun lieu, mais pouvant avoir habitude à un lieu ou à ce qui est dans un lieu, c'est par abus que nous disons qu'elle est là, n'y étant que par son opération: car, au lieu que nous devrions dire, elle agit là: nous disons, elle est là.* *Ibid cap. 5.*

Il vous apprendra que je ne suis pas le seul qui croie, que la maniere dont S. Augustin déplore dans ses Confessions qu'il avoit conçu Dieu, *sive infusum mundo, sive etiam extra mundum per infinita spatia diffusum,* n'est pas dissemblable à celle dont vous le concevez aussi-bien que les plus grossiers Théologiens de l'Ecole. Car après avoir rapporté les mêmes passages des Confessions que j'ai aussi rapportés dans ma Défense;

VII. Cl. N°. VIII. voici ce qu'il en dit : *Sic ille exequitur vel detestatur prioris erroris sui ineptias*, NON ABSIMILES *ejus quorumdam etiam nunc hominum* OPINATIONIS *quam hic insectamur.*

Epist. ad Dardan. Il vous apprendra que le passage de S. Augustin que vous m'objectez, & que vous me défiez de pouvoir ajuster à mon sentiment, non seulement s'y ajuste fort bien, mais que c'est même par ce passage que ce saint Docteur fait entendre que Dieu n'est par-tout, que parce qu'il soutient tout, qu'il connoît tout, qu'il agit par-tout, qu'il gouverne tout.

Et enfin il vous apprendra, que ce qui est cause que beaucoup de gens ont la même notion que vous de l'immensité de Dieu, & qu'ils ne sauroient comprendre qu'une nature spirituelle puisse être sans être quelque part, est que le péché ayant attaché notre ame aux choses sensibles, elle a de la peine à s'élever au dessus des sens, & à rien concevoir que comme corporel, & par des images corporelles, & qu'elle croit ne connoître pas ce qu'elle ne peut imaginer. Pardonnez-moi, Mon Pere, si je vous dis que vous en êtes un exemple bien surprenant ; car jamais personne n'a parlé plus fortement contre ceux qui veulent imaginer les choses spirituelles, & jamais personne ne s'est engagé davantage, sans y prendre garde, à les vouloir imaginer. Nous le venons de voir par cet attirail d'espaces immenses, que vous avez cru devoir employer, comme tout-à-fait nécessaire pour avoir la vraie idée de l'immensité de Dieu. Cela paroît encore par les manieres embarrassées dont vous parlez de notre ame. Vous dites assez qu'elle n'est point corporelle, & assurément vous le croyez ainsi. Mais en même temps, vous lui attribuez ce qui ne convient qu'aux corps, avec tant de confiance, que c'est de-là que vous tirez vos plus fortes preuves pour établir vos paradoxes. Bien éloigné de prendre, comme Boëce & S. Thomas, pour un axiome évident à tous les Sages, *qu'une nature spirituelle n'est point dans un lieu*, & que, par conséquent, elle n'est ni ici ni là, ni présente ni absente, ni proche ni éloignée d'un tel ou d'un tel corps, vous philosophez sur la nature de notre ame, comme si le contraire vous étoit un principe manifeste. Vous aimez mieux la condamner à être dans une perpétuelle illusion, que d'avouer qu'elle puisse connoître ce qui n'est pas dans le lieu où vous la mettez. Pauvre ame abusée, lui dites-vous, tu crois voir le soleil : tu te trompes; il est trop éloigné de toi ; & tu ne sors pas de ton corps pour l'aller trouver au lieu où il est, à plus de trente millions de lieues de celui où tu es. Que vois tu donc quand tu crois voir le soleil ? Tu ne vois qu'une partie quelconque d'une étendue

étendue intelligible, qui lui ressemble. Tu crois voir aussi une mu- VII Cr.
raille à quatre pas de toi. Tu te trompes encore; car tu la vois blan- N°. VIII.
che. Or il est certain que la couleur n'est pas séparée des objets qu'on voit colorés, & que la couleur ne peut être où tu n'es pas, puisqu'elle n'est qu'une modification de ton être. Tu ne vois donc pas la muraille qui est devant toi : tu ne vois qu'une muraille intelligible.

Prenez garde, Mon Pere, que ces raisons, qui vous font condamner notre ame à ne point voir ce qu'elle croit voir, sont toutes prises de ce que vous la placez çà & là, comme si c'étoit un corps; présente ou absente des corps qu'elle voudroit voir, & qu'elle ne voit jamais, parce que vous trouvez toujours qu'ils ne sont pas assez proches d'elle, ne le pouvant être autant que les couleurs, qui sont une modification de son être. Elle auroit bien des choses à vous dire, pour vous porter à réformer l'arrêt dur que vous avez rendu contre elle. Vous les trouverez au commencement du livre des Idées. On vous supplie, si vous voulez vous tirer de l'embarras où il paroît que vous êtes sur ces matieres, d'y faire plus d'attention, & de pratiquer les trois avis qu'on y a donnés : de consulter attentivement tout ce qui se passe en vous-même : de rejetter toutes les images corporelles de lieu, d'étendue, d'espace, & de ne point chercher de comparaisons prises des corps, pour expliquer ce qui n'y a point de rapport. Je suis, &c.

Ce 12 Novembre 1685.

FIN *des IX Lettres de M. Arnauld au Pere Malebranche.*

REFLEXIONS
PHILOSOPHIQUES
ET
THÉOLOGIQUES,
SUR LE
NOUVEAU SYSTEME
DE LA
NATURE ET DE LA GRACE.
LIVRE PREMIER.
TOUCHANT L'ORDRE DE LA NATURE.

[Sur l'édition faite à Cologne, chez NICOLAS SCHOUTEN, en 1685, avec approbation.]

AVIS

Touchant deux nouveaux Livres du Pére Malebranche.

Voici enfin après bien des retardements, dont les causes ne sont pas inconnues, le premir Livre contre le nouveau Systême de la Nature & de la Grace. Le second suivra incessamment : & j'en dirois autant du troisieme sans un incident qui est survenu.

Ce sont les trois Lettres du P. Malebranche contre ma Défense, *dont il ne traite que deux points. L'un, en quel sens il met en Dieu ce qu'il appelle* l'étendue intelligible infinie. *L'autre, s'il a eu raison dans la récrimination qu'il m'a faite, en m'accusant d'avoir dogmatisé sur la matiere de la Grace. Pour tout le reste (à l'exception de quelques faits de nulle importance, sur lesquels il a cru se devoir justifier, ce qui fait le sujet de la troisieme Lettre) il a jugé à propos de la laisser sans réponse. Ce n'est pas qu'il n'ait prévu qu'on y pourroit trouver à redire : car après avoir dit, selon sa coutume de se donner toujours gain de cause*, qu'il suffit que la vérité soit à couvert des sophismes de M. Arnauld, *il se fait cette objection* : C'est donc cela, dira-t-on, qu'il falloit éclaircir. Pourquoi ne pas répondre aux trois quarts de sa *Défense*, & négliger de résoudre les principales difficultés qu'il y propose ? *Et voici ce qu'il dit pour y satisfaire.* Il m'a semblé que cela n'étoit pas nécessaire à l'égard de ceux qui savent bien mes sentiments ; *& qu'à l'égard* des autres ce seroit assurément une chose fort inutile. *Or comme il suppose par-tout, qu'on ne sauroit bien comprendre ses sentiments sans les approuver, & qu'il n'y a que ceux qui ne les comprennent pas qui les condamnent, cela veut dire : A l'égard de ceux que j'ai fait entrer dans mes nouvelles pensées, je n'ai pas besoin de réfuter la Réponse de M. Arnauld*, pour mettre la vérité à couvert de ses sophismes ; *parce que, sans que je m'en donne la peine, ils sont disposés à croire*, que, dans les deux douzaines d'Exemples par lesquels il a montré que j'ai fort mal répondu à son Livre des Idées, il y a plus douze douzaines de sophismes, & de détours indignes de lui. *Et quant au reste des hommes, qui, faute d'esprit ou de méditation, ne comprennent rien à mes sentiments, tout ce que je pour-*

3 Lett. p. 202.

Page 203.

Page 278

rois écrire n'empêcheroit pas que les sophismes de ce Docteur ne leur parussent des raisonnements solides.

Mais il témoigne qu'il ne se met point en peine du jugement de ces derniers, en quelque nombre qu'ils puissent être, pourvu que les premiers soient contents de lui. C'est la déclaration qu'il fait dès le commencement de sa premiere Lettre, & par où il se console de ce que le public ne lui
6 Page *paroît pas favorable. " Je serai, dit-il, pleinement satisfait, pourvu que les* Méditatifs, *ces personnes si odieuses & si méprisables aux imaginations fortes & contagieuses, demeurent contents. Je me croirai victorieux de ceux qui s'imagineront m'avoir vaincu : & pourvu que je ne combatte que sous la conduite de la Raison, selon les loix de la charité, & sous le secours des passions, quoique pulvérisé aux yeux du monde, je chanterai à Dieu, dans le plus secret de moi-même, les victoires que j'aurai véritablement remportées ".*

Ce seroit peut-être une dureté de le troubler dans la joie qu'il ressent de ses triomphes, & il y a de l'apparence qu'il diroit à ses amis qui travailleroient à le délivrer de cette agréable erreur, ce que le Poëte fait dire à un homme à qui on avoit rendu un semblable office.

Pol me occidistis amici
Non servastis, ait, cui sic extorta voluptas,
Et demptus per vim mentis gratissimus error.

Quoi qu'il en soit, je n'ai pas encore résolu si j'interrompraï ce qui reste à faire de la Réfutation du Systême pour répondre à ces Lettres, ou si je différerai cette réponse, que l'ouvrage qu'il a témoigné attendre depuis long-temps avec tant d'impatience, soit entiérement achevé. Je suivrai ce que je pourrai apprendre que le public approuvera davantage, & je me conformerai en cela à la pensée du P. Malebranche, qui nous donne
3 Lett. p. 202. *pour maxime*, que les Auteurs doivent respecter le public.

Cependant ce n'est pas tout. Me voici attaqué par un autre endroit. On me mande de Paris que sa Réponse à la Dissertation touchant les Miracles de l'Ancienne Loi, *y paroît manuscrite, comme les* Lettres *dont je viens de parler y avoient paru aussi de la même sorte avant que d'être imprimées : soit qu'il soit bien aise de connoître par-là ce que pensent les honnêtes gens de ses nouvelles productions, soit qu'il soit impatient d'en recueillir le fruit qu'il croit en pouvoir tirer.*

[M. Nicole.] *Un homme d'esprit qui a lu cette Réponse y a fait quelques remarques que j'ai cru qu'on ne seroit pas fâché de voir ici.*

" J'ai lu la Réponse à la Dissertation touchant les Miracles de l'Ancienne Loi, & voici quelques idées qui me sont restées de cette lecture".

" *Les préambules & les premieres observations m'en ont paru injurieuses, malignes & téméraires. Il veut faire croire que des choses arrivées par un pur hasard sont des artifices qui ont pour but de tromper le monde. On a fait imprimer la* Dissertation *avant la Réfutation des Principes; parce qu'on avoit la Dissertation, & que la Réfutation des Principes étoit en France, comme on l'a marqué dans l'Avant-propos. Voilà tout le mystere. C'est, dit le Pere Malebranche*, qu'on a voulu faire envisager ces conséquences proposées d'une maniere odieuse sans la lumiere des Principes, qui étant évidents, les auroit fait recevoir. *Mais, outre le jugement téméraire, rien ne me semble plus déraisonnable que cette pensée. Car si M. Arnauld avoit donné sa* Dissertation *avec son premier Livre, qui doit contenir une destruction de ces principes, on voit assez que ces principes détruits, ou au moins qu'on auroit tâché de détruire, n'auroient été propres qu'à faire encore plutôt rejetter sa nouvelle Théologie touchant les Anges, qu'il prétend être une conséquence de ces principes. Il a donc plus gagné que perdu, de ce que cette Dissertation a été publiée avant ce premier Livre; à moins qu'il ne prétende que ses principes sont si clairs & si évidents, que leur lumiere perçant tous les nuages dont on les voudroit obscurcir, ils se font recevoir lors même qu'ils sont proposés dans les Livres où on prétend de les renverser. Mais si cela étoit, comment se pourroit-il faire, que, depuis plus de quatre ans que le Pere Malebranche débite ces principes avec tant de soin, en tant de manieres, & par tant de divers petits ouvrages, il se trouve si peu de gens qui, loin de les embrasser, ne les rejettent comme très-faux* "?

" *Il paroit que le Pere Malebranche a cette double intention; de soutenir réellement ce qu'on lui attribue, & de faire croire en même temps qu'on le calomnie, afin d'arrêter par-là un grand nombre de personnes, qui, ne pénétrant pas le fond des choses, ne se forment aucune autre idée de ce différent, sinon, qu'on impute au Pere Malebranche des choses qu'il désavoue. Car il soutient réellement que tous les Miracles de l'Ancien Testament ont été faits par la volonté des Anges, & que Dieu n'en a été que l'exécuteur, sans les avoir voulu produire par une volonté particuliere. L'exception qu'il apporte à son principe, qui est, que Dieu peut agir par des volontés particulieres quand l'ordre le demande, n'a aucun lieu à l'égard de ces Miracles. Il soutient donc tout ce qu'on lui attribue* ".

" *Car afin qu'il eût sujet de se plaindre de ce qu'on n'a point parlé de son exception, il faudroit que lui-même s'en fût servi pour expliquer son Systême des Miracles de l'Ancienne Loi, & qu'il eût dit, par exemple, que plusieurs, ou quelques-uns de ces miracles s'étoient faits par des volontés particulieres de Dieu, parce que l'ordre le vouloit ainsi; mais que*

les autres s'étoient faits par les volontés des Anges, Dieu n'ayant fait qu'exécuter ce qu'ils desiroient qui se fit. Or on est bien assuré que s'il avoit rien dit de tel, M. Arnauld n'auroit pas manqué d'en parler. A moins donc qu'il ne nous montre qu'il l'a dit, & que M. Arnauld l'a dissimulé, tous les reproches qu'il lui fait, de n'avoir point parlé de son exception, ne passeront jamais que pour une pure chicanerie.

" *Je ne trouve pas plus de sincérité à ce qu'il dit de Jesus Christ comme cause occasionnelle de la Grace. Il soutient effectivement, que toutes les graces se distribuent par les volontés humaines de Jesus Christ non inspirées; c'est-à-dire, non déterminées par le Verbe; & il chicane sur ce que ces volontés ne laissent pas d'être éclairées par la Sagesse divine, & aidées de quelque grace non déterminante, qui est ce qu'on ne lui a jamais imputé de nier* ".

" *Mais ce qu'il dit du choix de S. Michel pour être le Conducteur des Juifs, est une chose fort plaisante & qui peut attirer un grand ridicule. Il veut que Dieu ait prévu, par une science moyenne, ce que chaque Ange auroit fait s'il lui avoit donné le peuple Juif à gouverner: qu'il ait ainsi considéré tous les divers Systêmes de la conduite des Anges, & qu'ayant reconnu, par cet examen, que S. Michel seroit le plus ménager en matiere de miracles, il a choisi le sien. C'est comme s'il disoit, que Dieu a donné le peuple Juif à gouverner aux Anges au rabais des miracles, & qu'ayant trouvé que S. Michel s'en acquitteroit à meilleur marché, il l'a préféré à tous les autres. Cependant cette étrange subtilité est une des manieres, par laquelle il prétend faire voir qu'il admet en Dieu des volontés particulieres: ce qui donne lieu de juger, qu'il commence à se repentir de les avoir tant décriées, comme indignes de la cause générale, & qu'il voudroit bien se réconcilier avec elles: au lieu que jusques ici, il en avoit eu tant d'éloignement, qu'en même temps qu'il suppose comme une vérité de foi, que Dieu a une volonté sincere de sauver effectivement tous les hommes sans exception, il prétend néanmoins, qu'il a été obligé d'en laisser plutôt périr la plus grande partie, que d'employer à leur salut des volontés particulieres* ".

Voilà les Remarques qui m'ont été envoyées. Supposé les faits, dont je ne puis juger absolument qu'après avoir vu la Réponse, je ne vois pas ce que l'Auteur même y pourroit trouver à redire. Mais ce qui me touche le plus, est, qu'il paroit par-là qu'il continue toujours à blesser la charité par ses jugements téméraires, en voulant, à son ordinaire, deviner mes intentions cachées. Cela me fait pitié; & je me sens obligé devant Dieu de lui ôter, si je puis, cette occasion de l'offenser.

Je n'en trouve qu'un moyen, dont S. Augustin nous apprend qu'on

doit

doit se servir en de semblables rencontres. Une sainte Dame, nommée Albine, l'avoit soupçonné d'avoir voulu engager Pinien son gendre dans le Clergé d'Hippone par une vue d'intérêt, parce qu'il étoit fort riche & fort charitable. Que pouvons-nous faire (*dit-il dans une excellente Lettre écrite à cette sainte Femme ?*) Il s'agit d'une chose qui est toute dans l'ame & hors de la portée des yeux, & qui n'est connue que de Dieu. Que nous reste-t-il donc, sinon, d'en prendre à témoin celui à qui elle est connue ? Ainsi, par ces soupçons que vous avez eus de nous, vous ne m'ordonnez pas à la vérité de jurer, comme vous me reprochez de l'avoir ordonné à Pinien, mais vous m'y forcez, non en mettant ma vie en péril, mais en y mettant ma réputation, que l'intérêt des foibles, à qui nous tâchons de servir d'exemple dans la pratique des bonnes œuvres, nous fait préférer à notre propre vie...., Faisons donc ce qu'on nous force de faire, & ne différons pas d'un moment de guérir votre cœur malade. *Ensuite de quoi il fait le serment qui suit :* Je prends donc Dieu à témoin, que bien loin d'aimer cette administration des biens de l'Eglise, dont on croit que nous sommes bien aises de disposer, elle m'est à charge, & que je la regarde comme une servitude, à laquelle la seule crainte de Dieu, & la charité que je dois à mes freres, m'obligent de me soumettre, & dont je voudrois me pouvoir défaire, si mon devoir me le permettoit.

VII. Cl. N°. IX. Ep. 126. al. 225.

Il n'y a point de Prêtre ni de Docteur qui craigne Dieu, à qui sa réputation ne doive être plus chere que sa propre vie, comme elle l'étoit à ce grand Saint, & qui ne doive aussi employer les mêmes moyens pour la conserver, quand on la ternit sur des soupçons mal fondés. Or on ne peut guere avoir de soupçons plus désavantageux d'un Docteur, que de juger opiniâtrément, sans aucune preuve, que ce n'est point l'amour de la vérité qui le fait écrire, mais le chagrin ou d'autres vues humaines, & que sa conduite est toute pleine d'adresses & d'artifices pour tromper le monde.

C'est l'état où je me trouve. J'ai fait un Livre pour réfuter ce qu'enseigne l'Auteur de la Recherche de la Vérité de la nature des Idées, & pour faire voir que rien n'est plus mal fondé que ce qu'il prétend, que nous voyons toutes choses en Dieu. *Il n'y a rien dans ce Livre d'offensant contre sa personne, & il avoue lui-même qu'il y a divers endroits où il en est parlé fort honnêtement. Cependant la premiere chose qu'il fait en y répondant, est, de me reprocher de ne l'avoir composé que par chagrin ; & il emploie des Chapitres entiers pour en donner de méchantes preuves. Je me suis plaint, dans ma Défense, de la témérité de cette accusation, & j'en ai détruit toutes les prétendues preuves. Mais*

VII. Cl. N°. IX. *qu'ai-je gagné par-là? Il a été contraint dans* ses Lettres *d'abandonner ces preuves. Il n'en ose soutenir aucune; mais il n'en demeure pas moins ferme ni moins arrêté au jugement téméraire qu'il avoit porté de moi. Il n'en dit pas avec moins de hardiesse* : Que la raison pour laquelle je me suis avisé d'attaquer ce qu'il avoit écrit de la nature des Idées, est, que le *Traité de la Nature & de la Grace*, qu'on avoit publié contre mon avis, n'étoit nullement dans mes sentiments touchant la Grace. Que ç'a été là assurément la cause de mon chagrin contre l'Auteur de la *Recherche de la Vérité*, & que, sans cela, je n'aurois jamais pris le dessein de le critiquer comme j'ai fait.

Troisieme Lettre p. 204.

Il m'avoit aussi accusé, en divers endroits de sa Réponse au Livre des Idées, de je ne sais combien d'adresses & d'artifices, sur de pures imaginations. Et voici que j'apprends, que, sans se mettre en peine de ce que j'ai dit dans ma Défense *contre ces vains reproches, il continue à m'en faire de semblables dans sa Réponse à la Dissertation.*

Que faire donc pour arrêter ce scandale, & tâcher de guérir la maladie, ou de son imagination, ou de son cœur, sinon, de prendre S. Augustin pour ma regle, & de suivre son exemple?

Il s'agit de choses qui sont toutes dans l'ame, & hors de la portée des yeux, & qui ne sont connues que de Dieu. Que nous reste-t-il donc que d'en prendre à témoin celui à qui elles sont connues?

Je prends donc Dieu à témoin, que, quand j'ai écrit que je ne jugeois pas qu'on dût se hâter de publier le Traité de la Nature & de la Grace, *& que j'en prévoyois de terribles conséquences, ce n'a point été par rapport aux questions de la Grace, sur lesquelles les Théologiens Catholiques peuvent être partagés; mais que ç'a été par rapport à ce que l'Auteur appelle* les Vérités qui lui sont particulieres, *que je trouvai dès-lors, comme je le trouve encore, pouvoir être fort préjudiciables à l'Eglise, comme étant des erreurs contraires à tout ce qui s'enseigne dans les Ecoles Catholiques.*

Que ce n'a point été ce prétendu chagrin contre l'Auteur du Traité, qui m'a fait écrire le Livre des Idées, mais que ç'a été pour éclaircir la vérité, & pour combattre des pensées fausses & absurdes, qui me paroissoient d'autant moins supportables qu'on s'en faisoit un point de Religion: & qu'outre cette fin générale, j'en ai eu encore une autre particuliere, que je n'ai pas dissimulée, qui a été, de montrer à l'Auteur, qu'il avoit plus de sujet qu'il ne pensoit, de se défier de quantité de spéculations qui lui ont paru certaines, afin de le disposer, par cette expérience sensible, à chercher plutôt l'intelligence des mysteres de la Grace dans la lumiere des Saints, que dans ses propres pensées.

Que j'ai toujours eu un vrai desir de bien prendre les sentiments des Auteurs contre qui je me suis trouvé engagé d'écrire, soit Catholiques ou Protestants, & une ferme résolution de ne leur jamais rien attribuer qui ne fût conforme à ce que j'ai cru être leur sentiment. VII. Cl. N°. IX.

Que j'ai toujours travaillé à appuyer, autant que j'ai pu, ce que j'ai cru être la vérité; *& à combattre de même ce que j'ai cru être* erreur. *Mais qu'en même temps je me suis toujours senti fort éloigné d'employer, pour l'un ou pour l'autre, des* adresses & des artifices, *qui pussent tromper le monde, & lui donner de fausses idées de mes adversaires ou de moi, de leurs Livres ou des miens.*

Et enfin, quant à l'Auteur, que, quoique je ne puisse approuver ni ses manieres d'agir, ni ses nouvelles pensées, bien loin néanmoins que je sente aucune aversion contre lui, qui me porte à empoisonner *tout ce que j'en dis, comme il m'en accuse, je crois voir dans mon cœur, autant qu'il me peut être connu, un vrai mouvement de charité, qui me porte souvent à prier Dieu pour lui, afin qu'il applique à de meilleures choses un esprit capable de servir utilement l'Eglise, s'il aimoit mieux être le Disciple des SS. Peres, que de chercher la science des choses divines dans ses Méditations Philosophiques.*

Voilà devant Dieu quelles sont, autant que j'en puis juger, mes véritables dispositions. On sera peut-être surpris de ce que j'ai bien voulu en prendre Dieu à témoin. Mais on a déja vu que S. Augustin nous assure, qu'on y est obligé dans des rencontres semblables à celle-ci. Et le P. Malebranche n'y peut pas trouver à redire, puisqu'il l'a fait avant moi. Car, ayant montré dans ma Défense, par des preuves qui me paroissent convainquantes, qu'on ne pouvoit accorder tous les endroits où il parle de l'étendue intelligible infinie, *sans admettre en Dieu une étendue formelle, en ajoutant néanmoins,* que, s'il désavouoit ce sentiment nettement & sans équivoque, je changerois de pensée, *c'est à quoi il tâche de satisfaire par la premiere de ses trois Lettres. Mais quoiqu'il réponde fort mal aux raisons que j'avois apportées (comme je pourrai le faire voir en une autre occasion) je veux bien néanmoins n'avoir plus de lui la pensée que j'en avois, selon la promesse que j'en ai faite, parce qu'il assure en divers endroits de cette Lettre, qu'il* regarde comme une impiété, d'admettre en Dieu une étendue formelle. *Cela m'auroit suffi. Mais il fait encore plus : car il déclare, en la page* 122, qu'il en prend à témoin celui qui pénetre le fond des cœurs. *J'aime donc mieux croire qu'il s'étoit embarrassé, en parlant de choses qu'il avoit mal comprises & mal entendues, que d'avoir le moindre doute de la sincérité de son serment.*

VII. Cl. N°. IX. *Mais il me doit la même justice, & il ne lui est pas plus permis de douter de la sincérité du mien. Il est donc obligé de ne plus parler dans tous les ouvrages qu'il publiera à l'avenir contre moi, ni de* chagrin, *ni d'*adresse, *ni d'*artifices, *ni de* desseins *cachés dans mon cœur, ni d'*aversion *contre lui, qu'il a prétendu qui empoisonnoit ce que j'en écris. Ses Livres en seront plus courts; mais ils en pourront être plus beaux & plus agréables. Les matieres de doctrine y pourront être traitées avec plus de méthode & plus de clarté, étant dégagées de ces contestations personnelles. Le public en sera plus édifié, & aura plus de facilité à reconnoître de quel côté est la vérité ou l'erreur; ce qui doit être le but de tous ceux qui écrivent dans la vue de Dieu.* Nam nimis perversè seipsum amat, qui & alios vult errare ut suus error lateat.

Aug. Ep. 143. art. 7.

28 Mai 1685.

APPROBATIO.

QUam feliciter ac religiosè hactenus pluribus editis Libris illustris harum *Reflexionum Philosophicarum & Theologicarum* Auctor desudavit, ut Heterodoxorum errores convelleret, ac perniciosæ novitatis argueret, tam piè rursus ac solidè *novum*, quod impugnat, *Systema* naturali rationi, pietati, & venerandæ Antiquitatis Traditioni è diametro oppositum esse, dictis *Reflexionibus* demonstrat. Quamobrem, cum nihil iis comprehendatur fidei aut bonis moribus adversum; imo verò rectæ rationis, fidei, ac morum regulæ illis passim stabiliantur, publicâ luce dignissimas censeo. Datum Mechliniæ 25 Junii 1685.

J. de Cuyper, Sacr. Theol. Lic. Canon. Grad. Metrop. Mechlin. Lib. Censor.

APPROBATION

L'Illustre Auteur de ces Réflexions Philosophiques & Théologiques, qui a travaillé avec tant de bonheur & de gloire pour réfuter les erreurs des Hérétiques, & pour les convaincre de nouveautés pernicieuses, ne combat pas avec moins de piété & de solidité ce *Nouveau Systême* qu'il fait voir par ces *Réflexions* être entiérement opposé à la raison naturelle, à la piété, & à l'ancienne Tradition. C'est pourquoi comme on n'y trouve rien qui soit contraire à la foi ou aux bonnes mœurs, mais qu'on y voit par-tout les véritables Regles de la droite raison, de la foi & des mœurs très-bien établies, j'estime qu'elles sont très-dignes de paroître en lumiere. Donné à Malines ce 25 Juin 1685.

J. DE CUYPER, *Licencié en Théologie Chan. Grad. de l'Eglise Metrop. de Malines, Censeur des Livres.*

VII. Cl.
N°. IX.

APPROBATIO.

Theologorum Lovanienſium.

SYſtematis novi commentum ſolidiſſimè refellit Auctor harum *Reflexionum*, oſtenditque per illud Scripturas everti, divinam Providentiam auferri, œconomiam Veteris ac Novi Teſtamenti corruere, humanorum eventuum varietatem creaturis ſolis non Deo tribui, ratione humanâ divinam Sapientiam circumſcribi, ac periculoſa quædam dogmata circa voluptates ſenſuum inconſideratè aſtrui. Ita cenſemus. Lovanii 27 Junii anni 1685.

F. VAN VIANEN S. Theol. Doctor & Profeſſor Regius.
G. HUYGENS Theol. Doctor.
BART. PASMANS S. T. D.
JOANNES LIB. HENNEBEL, S. Theol. Doctor.

APPROBATION

Des Docteurs de Louvain.

L'Auteur de ces *Réflexions* réfute très-ſolidement le *Nouveau Syſtême* qu'il combat, en faiſant voir qu'il renverſe l'Ecriture Sainte, qu'il anéantit la divine Providence, qu'il détruit l'œconomie du Vieux & du Nouveau Teſtament, qu'il rapporte aux ſeules créatures & non aux ordres de Dieu la variété des événements humains, qu'il borne la ſageſſe infinie de Dieu par les foibles lumieres de la raiſon, & qu'enfin on y avance inconſidérément des maximes dangereuſes pour la morale touchant les plaſirs des ſens. C'eſt le jugement que nous en faiſons : ce 27 Juin 1685.

F. VAN VIANEN, *Docteur en Théologie & Profeſſeur Royal.*
G. HUYGENS, *Docteur en Théologie.*
BARTH. PASMANS, *Docteur en Théologie.*
JEAN LIB. HENNEBEL, *Docteur en Théologie.*

RÉFLEXIONS PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES SUR LE NOUVEAU SYSTEME DE LA NATURE ET DE LA GRACE.

AVANT-PROPOS.

VOus ne devez pas, Monsieur, être surpris, si je fais deux sortes de Réflexions sur le nouveau Systême de la Nature & de la Grace, & si j'appelle les unes *Philosophiques* & les autres *Théologiques*. Je l'ai fait parce que l'Auteur y agit tantôt en Philosophe, & tantôt en Théologien, & que, selon cela, on doit examiner différemment la solidité de ses preuves.

Il agit en Philosophe, quand il traite des matieres qu'il n'appuye que sur la raison, & sur les réponses qu'il prétend avoir reçues de la Vérité éternelle.

Et il agit en Théologien, quand il en traite d'autres qui appartiennent à la foi, ou qui en étant des suites, doivent être fondées sur l'autorité de l'Ecriture ou de la Tradition.

C'est ce qui m'a fait croire aussi, qu'il étoit bon avant toutes choses de considérer quelles sont les regles qu'il s'est prescrites à lui-même, dans ces deux sortes de matieres philosophiques & théologiques, afin qu'on pût voir plus facilement s'il les a suivies, ou si, faute de les suivre, il ne s'est point écarté de la vérité.

VII. Cl. N°. IX. Ses Regles touchant les premieres ; c'est-à-dire, dans les choses qu'il n'appuye que sur la raison, & sur les *réponses du Maître intérieur*, sont les plus séveres du monde, si on s'arrête à ce qu'il en dit en quelques endroits, & pourvu qu'il demeurât ferme à les observer, il seroit difficile que tout le monde ne se rendît à ses lumieres.

En voici une des principales. *En matiere de Philosophie, nous ne devons croire quoi que ce soit que lorsque l'évidence nous y oblige. Nous devons faire usage de notre liberté autant que nous le pouvons.* C'est-à-dire, que nous devons suspendre notre jugement tant que l'évidence & la lumiere ne nous forcent point de sortir de cette suspension, en nous portant à juger en faveur de la vérité.

Rech. de la Vér. p. 498.

Il établit la même regle dans sa III Méditation, n°. 6, comme un oracle qu'il fait prononcer par la Vérité éternelle. *L'évidence exclut de l'esprit toute incertitude : la vraisemblance laisse quelque obscurité. Ainsi tu dois suspendre ton jugement à l'égard de la vraisemblance ; car il t'est encore libre de le suspendre ; & la regle que tu dois observer dans la recherche des connoissances naturelles, c'est de faire un usage continuel de ta liberté ; c'est de retenir ton consentement jusques à ce que tu ne puisses plus le refuser à l'évidence de la vérité.*

« Mais comment aurons-nous cette évidence & cette lumiere, à laquelle seule nous nous devons rendre ? Il nous apprend que cela est fort facile : car nous n'avons qu'à le desirer. *Ce desir est une priere naturelle qui est toujours exaucée.* La raison universelle est toujours prête à nous répondre : nous n'avons qu'à la consulter. Il l'avoit dit généralement dans la Recherche de la Vérité ; mais il y ajoute deux conditions dans ses Méditations Chrétiennes, qui sont, *que nous le fassions avec attention & avec persévérance.* Et cela lui paroît si certain, que, si *quelqu'un prioit Dieu avec persévérance, de lui apprendre à doubler un cube avec la regle & le compas*, il ne doute point que Dieu ne lui répondît, qu'il lui demande une chose impossible, & qu'afin qu'il demeurât en repos, il lui en feroit voir l'impossibilité.

Médit. 7. n. 10.

Il ne faut pas néanmoins s'imaginer qu'il croie, que pour découvrir les vérités des sciences, il soit nécessaire de savoir, que c'est le Verbe éternel qui répand pour cela sa lumiere dans notre esprit, & que nous ayions besoin de le prier pour en être éclairés. Si cela étoit, les Payens ne nous auroient pu découvrir aucune vérité de Géométrie ou d'Arithmétique, puisque la seule curiosité les leur a fait rechercher, sans avoir la moindre pensée qu'il fallût s'adresser à la Vérité éternelle, pour attendre ce qu'elle répond à ceux qui la consultent.

Il

Il ne prétend pas aussi que cela soit nécessaire : il reconnoît que ce qu'il appelle priere, n'est qu'une priere métaphorique, & que c'est un simple desir, & peut-être se trouvera-t-il encore, que ce desir n'aura ce nom qu'improprement, puisqu'il arrive très-souvent que sans avoir aucun desir de connoître de certaines choses, si elles nous viennent dans l'esprit par quelque rencontre, elles nous forcent par leur évidence de les croire vraies, & de n'en avoir aucun doute. VII. Cl. N°. IX.

Il ne faut pas rejetter ce langage mystérieux, de *consulter la Vérité éternelle*. Il a un très-bon sens, & est autorisé par les Saints : mais il ne le faut pas mettre à toutes sortes d'usages; & encore moins en abuser, comme font les Calvinistes de leur esprit particulier; c'est-à-dire, qu'il ne faut pas le faire valoir comme un préjugé de la vérité de ce qu'on propose, quand ce sont sur-tout de nouvelles pensées, qui peuvent être contraires à d'anciennes vérités très-bien établies.

L'Auteur a bien reconnu que cela ne seroit pas raisonnable : car ayant transféré dans ses *Méditations*, presque toutes les nouvelles maximes de son *Traité de la Nature & de la Grace*, avec cette différence, qu'il les y a plus étendues, & qu'il les y a proposées de la part du Verbe éternel, il a prévu qu'on en pourroit être choqué, & il s'en excuse en ces termes (a) *Il ne faut pas attribuer à notre commun Maître toutes les réponses que je donne dans cet ouvrage comme de sa part. Les vérités qui y sont répandues sont de lui; les erreurs sont de moi.... Ceux qui aiment uniquement la vérité, ne doivent jamais croire personne sur sa parole. Si je leur parle de la part du Verbe éternel, ce n'est point que je veuille surprendre leur piété. C'est, encore un coup, que je ne connois point d'autre Maître que lui, & que je n'en veux point proposer d'autre à personne. Que les Lecteurs l'interrogent fidellement : qu'ils écoutent attentivement ses réponses : qu'ils ne se rendent qu'à l'*ÉVIDENCE, *& ils discerneront assez si c'est un homme trompeur qui leur parle, ou si c'est leur Maître qui les instruit.*

Cependant cette maniere extraordinaire de faire parler Dieu, dans des discours de Philosophie, est capable de surprendre bien des gens, encore même qu'on les avertisse qu'on ne le fait pas pour les surprendre. Le respect qu'on a pour Dieu, nous donne une grande pente à prendre pour vrai ce qu'on nous dit de sa part, ou plutôt ce que l'on feint nous être dit par sa parole éternelle.

Mais ce même respect ne nous oblige-t-il pas à n'user de cette figure, qui a quelque chose de fort extraordinaire quand elle est sur-

(a) *Dans la Préface des Méditations Chrétiennes.*

VII. Cl. N°. IX. tout continuée fort long-temps, que quand on est déja prévenu en notre faveur, que nous ne ferons rien dire à Dieu qui ne soit digne de Dieu? C'est comme en a usé le très-pieux Thomas à Kempis. Il fait souvent parler Jesus Christ dans le troisieme Livre de son Imitation. Mais comme ce ne sont que les plus édifiantes Maximes de l'Evangile qu'il met en la bouche de Notre Seigneur, il ne s'est encore trouvé personne des Protestants mêmes qui n'en ait été édifié.

Il n'en est pas de même dans cette rencontre. L'Auteur des Méditations reconnoît à la fin de cette Préface, qu'on a fait des jugements assez désavantageux de son Traité de la Nature & de la Grace. Et il ne sauroit dissimuler, que ce ne soit des personnes fort éclairées, à qui il s'étoit adressé pour le leur faire approuver. Il est donc assez surprenant, qu'il ait osé proposer comme des vérités sorties de la bouche de Jesus Christ, ce qu'il sait avoir choqué des Prélats & des Docteurs qu'il avoit desiré qui approuvassent son Ouvrage. Je ne prétends point que cela doive être pris pour une preuve de la fausseté de ses nouvelles pensées : mais il me semble que ce devoit au moins être une raison de ne les pas proposer avec tant de confiance, & qu'il eût mieux fait de pratiquer cet avis de S. Augustin, si plein de modération & de sagesse. " Quand les Docteurs Catholiques ont quelque chose à enseigner, la conduite qu'ils y tiennent est, que si ce sont des choses ordinaires & communément établies, ils les insinuent avec douceur, mais avec une entiere confiance, & en témoignant être fort assurés de ce qu'ils disent. Que si, au contraire, ce sont des choses extraordinaires, encore même qu'ils ne doutassent point qu'elles ne fussent très-véritables, afin néanmoins d'épargner la foiblesse de ceux qui les entendent, ils les proposent plutôt comme des questions qu'il seroit à propos d'examiner, que d'un style affirmatif & d'un air de Maître. " *Boni Catholici ita docent, si quid docendum habent, ut usitata & confirmata securissimè & fidentissimè, & lentissimè ut possunt insinuent. Inusitata verò etiamsi veritatis manifestatione liquidissima perceperunt, quærendi potius, quam præcipiendi aut affirmandi modo, propter audientis infirmitatem.* Mais, quoi qu'il en soit de son procédé, dont je laisse le jugement au public, je m'en tiens à ce qu'il dit, qu'on ne se doit rendre à ce qu'il enseigne, qui lui est particulier, qu'autant qu'on y sera obligé *par l'évidence*, & que c'est par-là *qu'on pourra reconnoître si c'est un homme trompeur qui parle, ou si c'est leur Maître qui les instruit.*

Quest. 17. in Matt. q. 11. n. 4.

Je dois seulement ajouter, qu'il y a deux sortes d'évidence. L'une,

qui n'a pas besoin de preuves, comme est celle des premiers principes des sciences. Mais on ne peut prétendre raisonnablement que ce qui est contredit par un nombre considérable de personnes de bon sens, soit évident en cette maniere : car celui qui le prétendroit se pourroit appliquer à lui-même ces paroles de l'Auteur : *Faisons justice à tout le monde. Ceux qui ne sont pas de notre sentiment sont raisonnables aussi-bien que nous ; ils ont les mêmes idées des choses : ils participent à la meme raison.* Pourquoi donc ne trouveroient-ils pas clair, ce que nous disons être clair de soi-même, s'il l'étoit véritablement ?

VII. Cr. N°. IX.

Recher. de la ver. pag. 557.

La seconde évidence est celle des Propositions démontréés par des raisonnements légitimes, où on n'emploie que des choses claires d'elles-mêmes. Il faut donc, quand on se réduit à l'évidence de ce dernier genre, que l'on me donne de ces démonstrations ; & jusques-là, comme je *puis refuser mon consentement, j'userois mal de ma liberté si je ne le refusois.* C'est un des principes de l'Auteur. Il nous défend donc de rien croire de tout ce qu'il nous dit qu'il n'appuye que sur la raison, s'il n'est d'une évidence pareille à celle des premiers principes, qu'il ne faut qu'envisager avec quelque attention pour en reconnoître la vérité, où s'il ne le démontre d'une maniere si convaincante, qu'il soit impossible à un homme sincere & de bonne foi de ne s'y pas rendre.

Pour les matieres théologiques, qui ne sont appuyées que sur l'autorité, je ne dirai que deux choses, qui feront voir quels sont les principes sur lesquels, de son propre aveu, on a droit d'examiner ce qu'il en a écrit.

La premiere est, *qu'en matiere de Théologie, la nouveauté porte le caractere de l'erreur, & qu'on a droit de mépriser des opinions, pour cela seul qu'elles sont nouvelles & sans fondement dans la Tradition.* Ce sont ses propres paroles dans la Recherche de la Vérité, Liv. III. Part. II. Chap. VIII.

La seconde est, ce qu'il dit de S. Augustin dans l'extrait d'une Lettre imprimée à la tête d'une des éditions de son Traité de la Nature & de la Grace. Il s'y plaint que quelques personnes avoient dit, *que, n'appuyant point son sentiment de l'autorité de S. Augustin, c'étoit un signe qu'il abandonnoit ce saint Docteur.* Il prétend que cette conséquence n'est pas juste, & que c'est comme si on disoit, *que les Défenseurs de la transsubstantiation abandonnent le Concile de Trente, à cause qu'ils ne se servent pas de son autorité pour convaincre les Calvinistes.* Il paroît donc qu'il ne feroit pas bien aise que l'on crût qu'il abandonne S. Augustin, & qu'on l'accusât d'avoir renversé, par son

VII. Cl. N°. IX. Systême, la doctrine de ce Saint touchant la Prédestination & la Grace, que tant de Papes ont déclaré être celle de l'Eglise. Il est vrai qu'il fait entendre, que ses opinions pourroient bien n'être pas conformes à celles de l'Augustin de Jansénius : mais c'est parce qu'il suppose *qu'on n'est pas trop convaincu que l'Augustin de ce Prélat soit conforme au véritable.* Il n'auroit donc rien à dire si on ne lui opposoit que les propres ouvrages de S. Augustin, & ce que ce saint Docteur y auroit certainement enseigné comme des vérités constantes & indubitables (*a*).

Mais il ne croit pas que cela puisse être. Car il dit, parlant de lui-même, *qu'il est bien persuadé que l'on a déja fait voir, que ses sentiments sur la Grace sont conformes à ceux de S. Augustin.* Et il ajoute, *que plusieurs personnes doivent encore mettre au jour des ouvrages qui le justifieront pleinement sur ce sujet.* Il semble que cela ne pourroit avoir rapport qu'aux ouvrages de deux Auteurs célebres de sa Congrégation ; le P. Thomassin, & le P. le Porc. Il seroit donc comdamné par les Juges mêmes qu'il a choisis, s'il se trouvoit que ces deux Auteurs eussent établi comme de grandes vérités enseignées incontestablement par S. Augustin, ce qui détruit entiérement son systême touchant la Grace. C'est de quoi nous parlerons quand nous en serons là. Mais il faut commencer par le Systême de la Nature.

(a) [Le Pere Malebranche fait néanmoins entendre, dans sa *seconde Lettre contre la Défense de M. Arnauld* (page 175) qu'il pourroit ne pas se rendre à l'autorité de S. Augustin, parce que les expressions des Peres ne sont pas des Canons d'un Concile général, & *qu'on peut souvent les rejetter, pourvu qu'on le fasse avec le respect qui est dû à leurs Auteurs.*].

REFLEXIONS PHILOSOPHIQUES ET THEOLOGIQUES SUR LE NOUVEAU SYSTEME DE LA NATURE ET DE LA GRACE.

LIVRE PREMIER.

Sur ce que ce Systême a de nouveau touchant l'ordre de la Nature.

CHAPITRE PREMIER.

Examen des termes dont l'Auteur se sert pour expliquer la maniere dont il croit que Dieu agit dans l'ordre de la Nature.

ON pourroit croire qu'il ne feroit pas fort important d'examiner ce qu'il peut y avoir de singulier dans ce Systême touchant l'ordre de la Nature, comme n'ayant guere de connexion avec les mysteres de la Prédestination & de la Grace, qu'on s'est attendu principalement de voir éclaircis par ce Traité.

VII. Cl. N°. IX. Mais on ne peut se dispenser de commencer par ce qui regarde la Nature, & de le traiter même avec soin; parce que l'Auteur l'a pris pour le principal fondement de ses nouvelles pensées touchant la Grace, comme il s'en explique à la fin de son premier Discours, en ces termes: *Il n'en faut pas davantage pour l'ordre de la Nature. Expliquons un peu plus au long celui de la Grace; & sur-tout prenons garde que c'est la même sagesse, & la même volonté, en un mot le même Dieu qui a établi l'un & l'autre de ces ordres.* Ainsi, ce qu'il a voulu établir touchant l'ordre de la Grace, se peut renfermer dans ce raisonnement.

Comme c'est le même Dieu qui a établi l'ordre de la Nature & l'ordre de la Grace, on doit croire qu'il agit de la même sorte dans l'un & l'autre de ces deux ordres.

Or il est certain (à ce qu'il prétend) que la sagesse de Dieu ne souffre pas qu'il agisse autrement dans l'ordre de la Nature, que comme une cause universelle, dont les volontés générales sont déterminées à des effets particuliers, par des causes occasionnelles. On doit donc croire qu'il agit de même dans l'ordre de la Grace.

Mais, pour ne pas tenir le Lecteur en suspens, & lui donner d'abord quelque idée de cet ouvrage, je nie toutes les propositions de cet argument.

Je nie la premiere: car l'ordre de la Grace est si différent de celui de la Nature que, quand Dieu agiroit dans ce dernier comme il se l'est persuadé, il n'y auroit aucune raison de prétendre qu'il dût agir de la même sorte dans l'ordre de la Grace. Mais c'est ce que je remets à traiter dans le second Livre, où je parlerai de ses nouvelles pensées touchant l'ordre de la Grace.

Je nie aussi la seconde. Et c'est ce que j'ai à traiter dans ce I. Livre, & il m'a paru que la premiere chose que je devois faire, étoit de proposer mes doutes sur divers termes dont il se sert, qu'il ne me semble pas avoir assez déterminés à un seul & unique sens, par une notion précise: ce qui a rempli son ouvrage, autant que j'en puis juger, de plusieurs ambiguités & équivoques, qu'il est nécessaire de démêler, avant que de faire entendre ce qu'on ne sauroit approuver dans ses nouveaux sentiments.

I. L'Auteur dit, que Dieu n'agit point par des volontés particulieres, parce qu'il agit ordinairement dans l'ordre de la Nature en suivant les loix générales. Mais il n'a jamais été dit, que ce ne fût pas agir par une volonté particuliere, que de vouloir chaque effet en particulier positivement & directement, quoique ce soit en se conformant

à une loi générale. Autrement Jesus Christ ayant eu une loi générale, qu'il a toujours eue en vue, qui étoit, de suivre en toutes choses les ordres de son Pere: *Sicut mandatum dedit mihi Pater sic facio*, il faudroit dire, qu'il n'a point voulu, par des volontés particulieres, tout ce qu'il a fait en particulier pour la rédemption du genre humain, & pour le salut des élus. Que si cela ne se peut dire, il faut demeurer d'accord, que cet Auteur n'a point dû opposer, comme il fait partout, en parlant de l'être parfait, agir en suivant des loix générales, & agir par des volontés particulieres, à moins qu'il ne prétende, que Dieu agit tellement par des volontés générales dans l'ordre de la Nature, qu'il seroit indigne de lui de vouloir positivement & directement chaque effet en particulier: ce qui seroit assurément une chose insoutenable, quoiqu'il semble quelquefois que c'est ce qu'il a voulu dire. VII. Ct. N°. IX.

II. Il prend pour la même chose, *agir par des volontés générales*, & *agir selon des loix générales*. Et cependant c'est ce qu'il n'a pas dû confondre; le dernier étant fort différent du premier, à parler exactement, comme il en fait profession. Car les loix sont l'ordre selon lequel les choses se font, & les volontés (sur-tout en Dieu) sont ce par quoi les choses se font. Et ainsi les loix que Dieu s'est prescrites à lui-même pour conduire le monde, peuvent & doivent être générales, comme le sont celles des hommes: c'est même ce qui est enfermé dans la notion de loi. Mais il en est tout au contraire de la volonté par laquelle Dieu agit. On ne sauroit dire, à moins que d'abuser étrangement de la signification des termes, & de les prendre en des sens très-écartés, que Dieu fasse rien par des volontés générales. Car tout ce qui se fait, se fait en particulier, & non point en général. Or *vouloir* & *faire*, en Dieu, étant la même chose, comme il crée chaque ame par une action particuliere, il faut qu'il veuille aussi la créer par une volonté particuliere. Et ainsi, tout ce que l'on peut dire, pour parler exactement, est, que Dieu agit par des volontés particulieres en conséquence des loix générales; loin que l'on puisse dire, ce que l'Auteur dit à chaque page, *que la cause universelle ne doit point agir par des volontés particulieres.*

III. Je n'ai fait ces deux premieres observations, que pour remarquer, qu'il prend ces termes, de *volontés générales* & *particulieres*, dans des sens fort éloignés de leur signification commune: ce qui cause beaucoup d'obscurité dans son Livre. Car je sais bien d'ailleurs qu'il ne niera pas, que ce qu'il appelle en Dieu une volonté générale, opposée à une volonté particuliere, ne soit une volonté particu-

VII. Cl. liere, puisqu'elle est cause d'un effet particulier; mais qu'il l'appelle
N°. IX. générale, parce qu'il prétend que Dieu ne l'a que lorsqu'il y est déterminé par une cause occasionnelle, qui doit être une créature.

Mais ce mot de *cause occasionnelle*, laquelle, selon lui, est essentiellement requise afin que Dieu soit censé agir par des volontés générales, cause une autre obscurité, parce qu'il n'est pas entendu de tout le monde, comme l'entend l'Auteur du Systême. Car on croiroit facilement qu'il ne faut autre chose à une créature, pour être cause occasionnelle, sinon, qu'ensuite de quelque chose qu'elle ait fait ou qui s'est passé en elle, Dieu ait produit réellement quelque effet: comme si Dieu avoit converti un pécheur ensuite de la priere qu'un saint homme lui en auroit faite, on pourroit croire que ce Saint auroit été la cause occasionnelle de cette conversion (*a*). Mais on se tromperoit si on avoit cette pensée: car l'Auteur du Systême demande trois conditions, afin qu'on puisse dire d'une créature, qu'elle a été la cause occasionnelle qui a déterminé les volontés générales de Dieu, & qui lui a *épargné des volontés particulieres*.

La premiere est, *que ces sortes de causes aient toujours, & très-promptement leur effet.*

La seconde, *que sans elles leur effet ne se produise jamais.*

La troisieme, *que Dieu attende ces causes occasionnelles, & ne les prévienne point*; c'est-à-dire, que ce ne soit pas Dieu qui détermine ces causes à mettre la condition ensuite de laquelle l'effet se produit; mais que ce soit ces causes qui déterminent la volonté de Dieu à un tel ou tel effet de plusieurs auxquels on doit supposer qu'elle est indéterminée, sans quoi on ne doit pas dire qu'il a agi par des volontés générales.

Or ces conditions, qui sont essentielles à son Systême, ne sont expliquées nulle part de propos délibéré. On ne parle de quelques-unes qu'en passant, & en des endroits écartés. Et cependant, sans cela, on ne sauroit le bien entendre.

IV. Cette derniere condition des causes occasionnelles, qui est, que ce ne doit pas être Dieu qui les détermine à mettre la condition ensuite de laquelle l'effet se produit, nous donne lieu de découvrir une autre fausse ressemblance entre deux propositions, qu'il est important de bien distinguer. C'est, qu'il y a bien de la différence entre dire, que Dieu agit ou paroit agir selon les loix générales

(a) Voir ce qui est dit sur cela dans la Dissertation sur les miracles de l'Ancienne Loi, Chapitre II. Rien n'est plus nécessaire pour bien entendre son Systême.

rales qu'il s'eſt lui-même preſcrites; &, qu'il n'agit que ſelon ces loix générales. Le premier eſt preſque toujours vrai, ſi ce n'eſt dans les miracles : au lieu qu'on n'eſt point aſſuré que, dans les événements humains, le dernier ſoit jamais vrai. VII. Cl. N°. X.

Cela a beſoin d'explication. Si on conſidere un effet particulier, & qu'on n'y trouve rien que de conforme aux loix générales de la nature, on a raiſon de dire, que Dieu a agi, à l'égard de cet effet, ſelon ces loix générales. Mais comme cet effet, outre ſa cauſe prochaine, a beaucoup d'autres cauſes éloignées, dont il ne dépend pas moins que de la prochaine, il faudroit être aſſuré qu'il ne ſeroit point intervenu d'ordre particulier de la providence de Dieu à l'égard d'aucune de ces cauſes, afin de pouvoir dire abſolument, que cet effet n'auroit été qu'une ſuite des loix générales de la nature, & que Dieu n'y auroit agi que ſelon ces loix. Or qui pourroit aſſurer cela ſans une témérité prodigieuſe, & ſans ruiner la foi que nous avons de la Providence, comme je le ferai voir dans la ſuite de cet Ouvrage ? Un exemple nous le fera mieux concevoir. L'Ecriture nous raconte qu'une pierre, tombant du haut d'une tour, caſſa la tête d'Abimelech fils de Gédéon, qui avoit fait tuer tous ſes freres, à l'exception d'un ſeul. On ne peut douter raiſonnablement que cette pierre, en tombant, n'ait obſervé les loix générales du mouvement des choſes peſantes, & que la plaie qu'elle fit à la tête de ce méchant Prince, ne ſe fût faite auſſi ſelon les loix de la communication des mouvements.

On peut donc dire que Dieu a agi dans la bleſſure de ce méchant homme ſelon les loix générales de la nature, qu'il a lui-même établies. Mais s'enſuit-il de-là qu'il n'ait agi que ſelon ces loix, & qu'il n'a eu ſur cela aucune volonté particuliere? Pour en juger, remontons plus haut. Cette pierre tomba de cette tour. Fut-ce d'elle-même? Non. Ce fut une femme qui la jeta. Or qui peut douter que Dieu n'eût conduit la volonté & la main de cette femme, ſi on conſidere que l'Ecriture nous apprend, que cela arriva par une juſte vengeance de Dieu, qui avoit été prédite par le plus jeune des enfants de Gédéon, qui avoit échappé à la cruauté de ſon frere? Il en eſt de même d'une infinité d'autres accidents, qui, à n'y conſidérer que les cauſes prochaines, paroiſſent n'être que des ſuites des loix générales de la nature; tels que ſont les famines, les peſtes, les naufrages. Mais la Religion nous apprend, que Dieu y peut contribuer & y contribue en effet, en mille manieres qui nous ſont cachées. Il eſt donc certain, & c'eſt tout ce que j'avois

VII. CL. envie de faire remarquer en cet endroit, que ce ſont deux propo-
N°. IX. ſitions qu'il ne faut pas confondre, ni inférer la ſeconde de la premiere : *Dieu a agi, ou a paru agir, à l'égard d'un certain effet, ſelon les loix générales de la nature.* Et *Dieu n'a agi, à l'égard de cet effet, que ſelon les loix générales de la nature; & cet effet n'en a été qu'une ſuite.*

V. Rien auſſi n'eſt plus équivoque que le mot de *cauſe univerſelle*, ou de *cauſe générale*; car il ſe peut prendre en deux ſens très-différents, auſſi-bien que le mot d'Agent ou de Proviſeur univerſel.

L'un eſt, quand il ſe prend pour celui qui n'agit qu'au regard du général, ſans deſcendre au particulier; comme un Roi qui gouverne ſon Royaume par des ordres généraux, mais qui ne peut ordinairement veiller lui-même à ce qu'ils ſoient bien exécutés; comme un Evêque qui a un ſoin général de ſon Dioceſe, mais qui ne peut pas conduire par lui-même chaque ame en particulier.

L'autre ſens eſt, quand le mot d'Agent général ou de Proviſeur général, ſe prend pour celui dont l'action s'étend généralement à tous les effets, ou qui a un ſoin immédiat de toutes choſes. Et c'eſt en cette maniere que les Péripatéticiens ont cru, que le ſoleil étoit un Agent général au regard de tous les effets ſublunaires, parce qu'il n'y en avoit aucun, ſelon eux, à la production duquel il n'eût une grande part, par ſes influences ou par ſa lumiere; d'ou vient ce mot de leur Ecole: *Sol & leo generant leonem.*

Ces deux ſens ſont ſi différents, qu'on en doit tirer des conſéquences toutes contraires. Car en prenant le mot d'Agent général dans le premier ſens, il eſt fort naturel de dire, qu'un Agent général n'agit point ordinairement par des volontés particulieres : c'eſt une ſuite naturelle de la notion de ce mot pris en cette maniere. Car voudroit-on qu'un Evêque, qui a une intendance générale ſur tout un grand Dioceſe, conduisît chaque ame en particulier?

Mais c'eſt tout le contraire, quand on le prend dans le ſecond ſens. Car de ce que l'action d'un agent s'étend généralement à tous les effets, ſans en excepter aucun, pourroit-on conclure raiſonnablement, qu'il ne doit point agir par des volontés particulieres? On voit manifeſtement que cette conſéquence ſeroit abſurde. Il falloit donc démêler cette équivoque pour parler avec juſteſſe. Il falloit déterminer en quel ſens l'on entendoit que Dieu eſt la cauſe générale & univerſelle. Mais il auroit été impoſſible ſi on l'avoit fait, qu'on ne fût demeuré d'accord, que ce doit être dans le dernier ſens; n'y ayant que l'impuiſſance & l'imperfection des hommes, qui les mette hors d'état de pouvoir être regardés comme cauſes générales autrement que dans le premier ſens.

Car tout bon Evêque, qui fait qu'il doit rendre compte à Dieu des ames qui lui font confiées, feroit ravi, s'il le pouvoit, de s'appliquer à la conduite de chacune : mais comme cela paffe fes forces quand il eft chargé du foin d'un grand Diocefe, c'eft par néceffité qu'il eft contraint de n'en conduire la plus grande partie que par des foins généraux. Au lieu que rien n'étant pénible à Dieu, & faifant tout ce qu'il veut avec une facilité toute-puiffante, le nom de caufe univerfelle ne lui peut convenir dans cette fignification baffe & proportionnée à la foibleffe humaine, & ce doit être dans ce fens plus noble & plus digne de Dieu, qui nous oblige de le reconnoître pour le vrai Auteur de toutes les chofes naturelles en particulier, fans en excepter aucune. D'où il s'enfuit, que c'eft fe tromper foi-même, par une efpece de jeu de paroles, que de vouloir faire paffer comme une maxime claire d'elle-même, *que la caufe générale ne doit agir que par des volontés générales.* VII. Cl. N°. IX.

VI. L'Auteur ne regarde pas moins comme une efpece de néceffité en Dieu, d'agir par les voies les plus fimples, que d'agir par des volontés générales. Mais il ne dit nulle part en quoi il fait confifter la fimplicité de ces voies, fi ce n'eft qu'il donne affez à entendre, que c'eft en ce qu'il agit par des volontés générales, & felon des loix générales. Cela paroît en ce qu'il prend pour la même chofe *les voies les plus fimples*, & *les loix les plus fimples* dans l'Article 13 du premier Difcours. *Dieu*, dit-il, *découvrant dans les tréfors infinis de fa fageffe, une infinité de mondes poffibles, comme des fuites néceffaires des loix des mouvements qu'il pouvoit établir, s'eft déterminé à créer celui qui auroit pu fe produire & fe conferver par les loix les plus fimples, ou qui devroit être le plus parfait, par rapport à la fimplicité des voies néceffaires à fa production ou à fa confervation.* Or nous avons déja vu qu'il prend auffi pour la même chofe les *loix générales* & les *volontés générales*, & par conféquent ce n'eft que la même maxime, exprimée différemment, que ces trois grands principes fur lefquels roule tout fon Traité :

Il eft plus digne de Dieu d'agir par des *volontés générales* que par des *volontés particulieres.*

Dieu s'eft déterminé, entre une infinité de mondes poffibles, à créer celui qui a pu fe produire & fe conferver par les *loix les plus fimples.*

Il eft de la grandeur & de la fageffe de Dieu d'agir par les *voies les plus fimples.*

VII. Mais cette derniere propofition peut être prife en deux fens fi

VII. Cl. N°. IX. différents, qu'étant vraie en l'un, mais fort inutile au dessein de l'Auteur, elle n'a nulle vraisemblance en l'autre.

Le premier de ces deux sens est, que Dieu agit par les voies les plus simples par rapport à ses desseins, comme cet Auteur le dit dans le dernier Eclaircissement de la Recherche de la Vérité, où il le prouve par cet exemple sensible : *Je suppose*, dit-il, *que Dieu veuille que le corps* A *choque le corps* B. *Puisque Dieu sait tout, il connoît parfaitement que* A *peut aller choquer* B *par une infinité de lignes courbes, & par une seule ligne droite. Or Dieu veut seulement le choc de* B *par* A, *& l'on suppose qu'il ne veut le transport de* A *vers* B *que pour ce choc. Il faut donc que* A *soit transporté vers* B *par le chemin le plus court, ou par une ligne droite. Car si le corps* A *étoit transporté vers* B *par une ligne courbe, cela marqueroit, ou que celui qui le transporte ne sauroit point d'autre voie; ou bien qu'il voudroit, non seulement le choc de ces corps, mais encore le moyen de faire ce choc autrement que par rapport à ce choc: ce qui est contre la supposition.* Je demeure d'accord de cela; mais j'ai déja remarqué que cette restriction fait perdre à cet Auteur tous les avantages qu'il prétend tirer de cette maxime ; que *l'être parfait doit toujours agir par les voies les plus simples.* Car puisque ce n'est que *par rapport à ses desseins* qu'il choisit les voies les plus simples, il faudroit connoître ses desseins pour savoir si une maniere d'agir, pour être plus ou moins simple, est plus ou moins digne de sa sagesse. Or *qui est-ce*, dit S. Paul, *qui connoît les desseins de Dieu ?* Qui sait les desseins qu'il a sur chaque ame ? Qui sait les desseins qu'il a sur toute son Eglise ? Qui sait même ses desseins dans le gouvernement du monde ? On ne peut donc rien établir de certain sur cette maxime, pour juger de la conduite que Dieu doit tenir, soit dans l'ordre de la Nature ou dans l'ordre de la Grace, puisque l'application qu'on en voudroit faire, doit dépendre des desseins particuliers que Dieu peut avoir : ce qui nous est presque toujours inconnu.

C'est ce qu'on peut rendre visible par son même exemple. Car il ne prouve que Dieu transportera le corps *A* vers le corps *B*, par la ligne droite, qu'en supposant *qu'il veut* SEULEMENT *le choc de* B *par* A. Mais s'il vouloit que le corps *B* demeurant immobile, le corps *A* le rencontrât par la partie de *B* qui n'est pas vis-à-vis d'*A*, mais qui lui est opposée, il est clair alors qu'il faudroit que le corps *A* fût transporté vers *B* par une ligne courbe, & non par une ligne droite.

C'est pourquoi aussi il ne s'est pas restreint à ne prendre cette maxime que dans ce premier sens, qui ne recevroit pas de difficulté, mais qui aussi ne lui auroit pas été de grand usage. Il la pousse bien plus

avant : car au lieu que, dans ce premier sens, c'est *par rapport aux desseins de Dieu* qu'on doit juger de la simplicité de ses voies, dans le second au contraire, c'est par rapport à la simplicité des voies qu'on doit juger de ses desseins; c'est-à-dire, qu'on met tellement le principal de la sagesse de Dieu à agir par les voies les plus simples, qu'au lieu que d'abord on se contentoit de dire : *Dieu ayant un tel dessein, il est de sa sagesse de l'exécuter par les voies les plus simples*, on veut maintenant par un renversement de tout ordre, que Dieu ait dû nécessairement, ou au moins infailliblement, préférer un dessein moins parfait à un autre plus parfait; parce que le premier se pouvoit exécuter par des voies plus simples que le dernier. VII. Cl. N°. IX.

Il s'en est expliqué d'une maniere bien claire dans ses Méditations Chrétiennes. " Pour juger, dit-il, de la bonté d'un ouvrage, & par-là de la sagesse de l'ouvrier, il ne faut pas seulement considérer l'ouvrage en lui-même; il faut le comparer avec les voies par lesquelles on l'a formé. Un Peintre a cru autrefois donner des marques suffisantes de son habileté, en traçant seulement un cercle sans se servir de compas. C'est en effet qu'un tel cercle, quoiqu'imparfait en lui-même, fait plus d'honneur à celui qui le marque légérement sur le papier, qu'une figure fort composée & fort réguliere, décrite par le secours des instruments de Mathématique. Pour juger de l'ouvrier par l'ouvrage, il ne faut donc pas tant considérer l'ouvrage que la maniere d'agir de l'ouvrier. Or comme les hommes grossiers & stupides ne voient que l'ouvrage de Dieu, & ne savent point la maniere dont Dieu s'est servi pour le construire, LES DÉFAUTS VISIBLES de l'ouvrage les frappent, & la sagesse incompréhensible des voies ne les porte point à en admirer l'Auteur". *Médit. VII. n. 8.*

Il ne craint point de dire qu'il y a des *défauts visibles* dans les ouvrages de Dieu, de quoi nous parlerons en un autre endroit; mais il prétend en même temps, qu'il vaut mieux que ces *défauts* y soient, que si Dieu s'étoit servi de voies moins simples dans la formation de ses ouvrages : comme il s'imagine qu'on doit faire plus d'état d'un cercle, quoiqu'imparfait, tracé sans compas, que d'une figure fort composée & fort réguliere décrite par le secours des instruments de Mathématique. Mais tout le monde ne seroit pas de son sentiment, sur-tout si celui qui auroit décrit cette derniere figure, avoit été l'inventeur de ces instruments, comme Dieu l'auroit été de toutes les voies qu'il lui auroit plu de prendre pour former ses ouvrages. De sorte qu'il ne paroît pas conforme au bon sens, de vouloir qu'il ait mieux valu faire un monde avec des *défauts visibles* (c'est l'hypothese de l'Auteur)

VII. CL. par des voies plus ſimples, que d'en faire un ſans défaut, par des voies
N°. IX. plus compoſées.

Il avoit fait entendre la même choſe dans un paſſage de ſon Traité de la Nature & de la Grace, que j'ai déja rapporté. *Dieu*, dit-il, *découvrant dans les tréſors infinis de ſa ſageſſe, une infinité de mondes poſſibles, s'eſt déterminé à créer celui qui auroit pu ſe produire & ſe conſerver par les loix les plus ſimples, ou qui devoit être le plus parfait par rapport à la ſimplicité des voies néceſſaires à ſa production ou à ſa conſervation.*

On voit déja le renverſement de la premiere propoſition, qui étoit; *Que Dieu choiſit les voies les plus ſimples par rapport à ſes deſſeins* : au lieu qu'il choiſit ici *le deſſein par rapport aux voies*; ayant choiſi de tous les mondes poſſibles celui qui devoit être le plus parfait, non abſolument, mais *par rapport à la ſimplicité des voies néceſſaires à ſa production ou à ſa conſervation.*

Mais il ſe fait encore mieux entendre dans l'Article ſuivant : *Dieu pouvoit ſans doute faire un monde plus parfait que celui que nous habitons : il pouvoit, par exemple, faire en ſorte que la pluie qui ſert à rendre la terre féconde, tombât plus réguliérement ſur les terres labourées que dans la mer, où elle n'eſt pas néceſſaire. Mais, pour faire ce monde plus parfait, il auroit fallu qu'il eût changé la ſimplicité de ſes voies, & qu'il eût multiplié les loix de la communication des mouvements par leſquels notre monde ſubſiſte.*

Pouvoit-il mieux déclarer, qu'entre les ouvrages que Dieu peut produire au dehors, y en ayant de plus parfaits, qui ne pourroient être produits que par des voies moins ſimples, & d'autres moins parfaits, qui le pourroient être par des voies plus ſimples, il veut que nous croyions comme une choſe indubitable, qu'il n'agiroit pas comme doit agir une ſageſſe infinie, s'il ne préféroit la plus grande ſimplicité des voies, à la plus grande perfection de l'ouvrage ; au lieu qu'il me ſemble qu'il n'y a perſonne qui ne juge, que l'on doit bien plutôt préférer la plus grande perfection de l'ouvrage à la plus grande ſimplicité des voies.

Quoiqu'il en ſoit, il étoit très-important de bien faire comprendre ſa penſée, afin qu'on ne confonde pas des propoſitions auſſi différentes que les deux que je viens de repréſenter, & qu'on n'aille pas rapporter à la premiere, qui eſt ſans difficulté, ce que je ne dirai que contre la derniere, qui eſt ſi peu ſolide, comme j'eſpere de le faire voir, que c'eſt avoir bâti ſur le ſable, que de l'avoir priſe pour fondement de tant de nouvelles penſées touchant les ordres de la Nature & de la Grace.

VIII. Il eſt important de bien démêler en quel ſens l'Auteur a pris cette propoſition fondamentale de ſon Syſtême : *Que la cauſe univerſelle n'agit point par des volontés particulieres;* car elle en peut avoir pluſieurs. VII. Cl. N°. IX.

Le premier de ces ſens ſeroit, que Dieu, dans l'ordre de la Nature, ſuit ordinairement les loix générales qu'il a établies. Que ſi on n'entend que cela par les volontés générales, on peut dire qu'il agit preſque toujours par des volontés générales, pourvu qu'on l'entende en la maniere que j'ai dit dans la quatrieme Obſervation, ſelon laquelle on voit aiſément qu'il n'en peut rien conclure qui puiſſe autoriſer ſes nouvelles penſées.

Auſſi eſt-il vrai qu'il n'en demeure pas là, mais qu'il entend ſa propoſition dans l'un ou l'autre de deux autres ſens, qui enferment une excluſion que ce premier n'enferme pas.

Le ſecond ſens eſt, que Dieu agit tellement par des volontés générales, en ſuivant les loix qu'il a établies, que hors les miracles, il n'a point d'autre deſſein que de ſuivre ces loix générales. Car ſi outre ce deſſein il en avoit quelque autre, ce ſeroit une volonté différente de la générale, & qui devroit par conſéquent être appellée une volonté particuliere. Or il paroît que c'eſt en ce ſens qu'il prend ſa maxime : *Que la cauſe univerſelle ne doit agir que par des volontés générales, & non par des volontés particulieres.* C'eſt ce qui lui fait dire dans la Recherche de la Vérité page 600 : *Que Dieu n'a pas des volontés particulieres pour chaque choſe qu'il produit.* Et la preuve qu'il en donne eſt, que ſi cela étoit, *il n'arriveroit point qu'un ouvrage de Dieu en détruiſît un autre.* Or dans toute génération, un ouvrage de Dieu en détruit un autre, comme lui-même le reconnoît. Dieu n'a donc point, ſelon lui, de volonté particuliere pour la production d'aucune choſe qui ſe produiſe de nouveau dans le monde, & le ſeul deſſein qu'il a en cela, eſt de ſuivre les loix générales de la communication des mouvements. Il me ſemble que ce doit être là ſa penſée. Si je me trompe, c'eſt de bonne foi; car je fais tout ce que je puis pour découvrir ſes véritables ſentiments. Que ſi c'eſt là ce qu'il croit, comme il y a bien de l'apparence, en attendant que je l'examine ailleurs plus au long, je dirai ſeulement ici, en un mot, que rien ne me paroît plus contraire à l'idée de l'être parfait, que de reſtreindre ainſi ſes deſſeins & ſes volontés, comme s'il étoit incapable d'avoir pluſieurs deſſeins différents dans la production d'une même choſe : l'un général, qui eſt de ſuivre les loix qu'il s'eſt preſcrites à lui-même; l'autre particulier, qui eſt, par exemple, de former dans le monde

Recher. de la vérité, p. 580.

VII. Cl. N°. IX. un nouveau corps qui contribue à sa beauté, ou de donner à un homme de bien ce qui peut servir à sa subsistance; sans parler d'une infinité d'autres desseins, qu'il peut avoir & que nous ne saurions comprendre : *Quis enim cognovit sensum Domini, aut quis consiliarius ejus fuit* ? Je suis persuadé que l'imagination contraire, ou doit être un reste des préjugés de l'enfance, qui nous fait croire que c'est un grand embarras d'avoir plusieurs desseins pour une même chose, & qu'on a moins de brouillerie dans l'esprit quand on n'en a qu'un; ou que c'est la fausse idée de cause universelle, dont j'ai déja parlé, qui l'a ébloui, & lui a fait croire, que ce devoit être le propre de cette cause générale, de n'avoir que des volontés générales.

Rom. XI. 34.

Cependant il y a encore un troisieme sens, un peu différent de celui-là, qui semble en quelques endroits être celui de l'Auteur. Car il paroît quelquefois distinguer deux sortes d'effets de Dieu dans l'ordre de la Nature : les uns, qui ont leurs fins ou leurs perfections que nous connoissons; & les autres qui, dans la même espece n'ont pas cette fin & cette perfection C'est ce qui lui fait supposer, que la pluie qui tombe dans un pré ou dans une terre ensemencée, a la fin pour laquelle Dieu a fait la pluie, qui est de rendre la terre féconde, & qu'elle n'a pas cette fin quand elle tombe dans la mer: & de même, que les animaux bien proportionnés ont la perfection de leur espece, & que les animaux monstrueux ne l'ont pas. Or il insiste principalement sur les pluies qui tombent dans la mer, & sur les animaux monstrueux, pour prouver que Dieu n'agit point dans ces rencontres par des volontés particulieres; parce que *Dieu qui est infiniment sage, ne fait rien sans dessein & sans fin.* Il sembleroit donc qu'il n'auroit pas de répugnance d'avouer, que dans la production des animaux bien proportionnés, & quand la pluie tombe sur les terres ensemencées, Dieu s'est proposé un autre dessein que de suivre simplement les loix de la communication des mouvements; puisqu'alors on peut dire, qu'il a eu aussi le dessein de faire un animal parfait, qui en pût conserver l'espece, & de rendre la terre féconde: Je ne saurois assurer que ce soit là son sentiment; mais ce doit être, ou celui-là, ou celui que j'ai expliqué dans le second sens, qui exclut encore plus généralement de la cause universelle toute volonté particuliere, en ne lui laissant que la volonté générale d'agir par les voies les plus simples; c'est-à-dire, de donner les mouvements à tous les corps, selon qu'ils sont choqués par ceux qui les rencontrent. Mais de quelque maniere qu'il l'entende, je crois pouvoir faire voir dans la suite que cela n'a point de solidité.

Je

Je réduirai à quatre points principaux tout ce que j'ai dessein d'en dire. VII. Co. N°. IX.

Le premier est; que cette grande maxime, que Dieu n'agit, dans l'ordre de la Nature, que comme cause universelle, qui n'a point de volontés particulieres, n'étant appuyée ni sur l'Ecriture, ni sur la Tradition, ne pourroit être reçue pour principe, que parce qu'elle seroit clairement enfermée dans l'idée de l'être parfait, & que c'est ce qui ne se peut dire en aucune sorte.

Le second est; que dans la création du monde, Dieu n'a point agi par les voies les plus simples, mais a fait une infinité de choses par des volontés particulieres, sans qu'il y ait eu de causes occasionnelles qui aient déterminé ses volontés générales.

Le troisieme; que dans la conduite de Dieu pour la conservation du monde sensible & purement corporel, il ne fait rien par des volontés générales qu'il ne fasse aussi par des volontés particulieres, sans qu'on puisse dire, en parlant exactement, que ses volontés générales soient déterminées par des causes occasionnelles.

Le quatrieme; qu'il n'y a que les volontés libres qui déterminent effectivement, selon le Systême, les volontés générales de la cause universelle; mais que contre les principes du Systême, on doit reconnoître, que dans l'ordre même de la Nature, Dieu agit par des volontés particulieres dans les événements qui dépendent de ces volontés libres.

C'est à quoi je m'arrêterai davantage: car je prétends faire voir, qu'au regard des événements humains indépendants de la Grace, on ne sauroit concevoir Dieu comme une cause universelle, dont les volontés générales sont déterminées à tous les effets particuliers par les volontés libres des hommes, sans contredire l'Ecriture; sans ruiner la notion que la raison & la foi nous font avoir de la Providence, & sans tomber dans les mêmes inconvénients que l'Auteur du Systême a cru qu'on ne pouvoit éviter, qu'en ôtant toute efficace aux causes secondes.

VII Cl.
N°. IX.

CHAPITRE II.

Premier Point.

Qu'on ne trouve point dans l'idée de l'être parfait, qu'il ne doive agir dans l'ordre de la Nature que par des volontés générales, & par les voies les plus simples, en la maniere que l'Auteur l'entend.

LOin que l'Auteur du nouveau Systême prétende avoir trouvé dans l'Ecriture sa principale maxime, que Dieu n'agit par des volontés particulieres, que lorsqu'il fait des miracles, il est obligé d'avouer qu'on y trouve le contraire, & il est réduit à dire, que c'est qu'elle est pleine *d'anthropologies*, & qu'elle attribue à Dieu les manieres d'agir ordinaires aux hommes. C'est dans le premier Discours, Article 57 : j'en parlerai ailleurs. Je me contente d'en conclure ici, que ce ne peut donc être que dans ses spéculations sur l'idée de l'être parfait, qu'il a trouvé ce grand fondement de son nouveau Systême de la Nature & de la Grace. Et c'est ce qu'il fait assez entendre lorsqu'il y entre par ce préambule, premier Discours Article 11.

" Lorsqu'on prétend parler de Dieu avec quelque exactitude, il ne faut pas se consulter soi-même, ni parler comme le commun des hommes. Il faut s'élever en esprit au dessus de toutes les créatures, & consulter avec beaucoup d'attention & de respect, l'idée vaste & immense de l'être infiniment parfait. Et comme cette idée nous représente le vrai Dieu bien différent de celui que se figurent la plupart des hommes, on ne doit point en parler selon le langage populaire. Il est permis à tout le monde de dire avec l'Ecriture, que Dieu s'est repenti d'avoir créé l'homme; qu'il s'est mis en *colere* contre son peuple; qu'il a délivré Israël de captivité par la force *de son bras*. Mais ces expressions, ou de semblables, ne sont point permises aux Théologiens, lorsqu'ils doivent parler exactement. Ainsi lorsqu'on remarquera dans la suite, que mes expressions ne sont pas ordinaires, il ne faudra point en être surpris : il faudra plutôt observer avec soin si elles sont claires, & si elles s'accordent parfaitement avec l'idée qu'ont tous les hommes de l'être infiniment parfait ".

Mais comment pourra-t-il avoir trouvé par-là ce qu'il dit avec tant de confiance de la maniere dont Dieu agit envers ses créatures, lui

qui assure, dans un des Eclaircissements de la Recherche de la Vérité page 500 : *qu'on ne peut voir avec évidence dans l'idée de Dieu, s'il est ou s'il n'est pas véritablement Créateur d'un monde matériel & sensible, que nous croyons voir hors de nous*; *parce*, dit-il, *qu'une telle évidence ne se rencontre que dans les rapports nécessaires, & qu'il n'y a point de rapport nécessaire entre Dieu & un tel monde. Il a pu ne le pas créer*; *& s'il l'a fait, c'est qu'il l'a voulu, & qu'il l'a voulu librement.* Or il reconnoît dans ce Traité ici, qu'il n'y a point aussi de *rapport nécessaire* entre Dieu & cette maniere d'agir par des volontés générales, qu'il oppose à celle d'agir par des volontés particulieres. Car la faisant consister particuliérement dans la communication des mouvements, il dit : *Que cette communication des mouvements, est une loi arbitraire, qui doit être soumise à la loi de l'ordre qu'il dit être essentielle à Dieu.* Et il ajoute dans l'Article suivant : *Qu'il y a quelques occasions assez rares, où ces loix générales des mouvements doivent cesser de produire leur effet*; *mais que c'est qu'il est à propos que les hommes sachent, que Dieu est tellement maître de la nature, que s'il se soumet aux loix qu'il a établies, c'est plutôt parce qu'il le veut bien, que par* UNE NÉCESSITÉ *absolue.* Cela étant, il seroit difficile de répondre à cet argument.

VII. Cr. N°. IX.

Disc. art. 6

Art. 21.

On ne peut voir dans l'idée de Dieu, avec évidence, ce qui n'a point un rapport nécessaire avec Dieu. C'est sa proposition.

Or il n'y a qu'*un rapport arbitraire & non nécessaire* entre Dieu & l'observation des regles générales de la Nature. C'est encore un de ses principes.

Donc ce qu'il ajoute : Que la cause générale ne peut produire son ouvrage par des volontés particulieres, ne sauroit être une vérité évidente, mais au plus une conjecture.

Or, selon lui (*a*), *en matiere de Philosophie, nous ne devons croire quoi que ce soit que lorsque l'évidence nous y oblige.*

Et par conséquent, cet avis qu'il nous a donné dans son premier ouvrage nous obligeant de ne rien croire de tout ce qu'il dit dans le second, qui n'est appuyé que sur ses Méditations, à moins qu'il ne le démontre, c'est-à-dire, qu'il ne nous en convainque par des preuves évidentes ou nécessaires, nous ne devons avoir aucun égard à ce qu'il assure avec tant de confiance : *Que la cause générale ne doit point agir par des volontés particulieres*, ni dans l'ordre de la Nature, ni

(a) Dans la Recherche de la Vérité. page 498.

VII. Cl. N°. IX. dans celui de la Grace; puisque, par ses propres principes, il ne peut avoir sur cela aucune évidence.

Je pourrois en demeurer là; mais je veux bien néanmoins examiner ses preuves en particulier. On avoit eu lieu de s'attendre, qu'il y auroit pratiqué ce qu'il conseille aux autres de faire, & que *s'élevant en esprit au dessus de toutes les créatures*, il n'auroit consulté que l'idée de Dieu. Mais il fait justement tout le contraire. Ce ne sont que comparaisons prises des hommes, qui, d'une part, prouvent tout le contraire de ce qu'il prétend, & qui, de l'autre, ne pourroient rien prouver au regard de Dieu; ou des pensées populaires & peu dignes, ce me semble, d'un Philosophe, lesquelles bornent à une seule fin la vaste étendue des desseins de Dieu, dans l'admirable variété des effets de sa puissance sur la nature corporelle. C'est ce qui se verra par chacune de ses raisons en particulier.

I. Disc. art. 13. I. Raison. *Un excellent ouvrier doit proportionner son action à son ouvrage: il ne fait point par des voies fort composées ce qu'il peut exécuter par de plus simples; il n'agit point sans fin, & ne fait jamais d'efforts inutiles. Il faut conclure de-là, que Dieu, découvrant dans les trésors infinis de sa sagesse, une infinité de mondes possibles, comme des suites nécessaires des loix des mouvements, qu'il pouvoit établir, s'est déterminé à créer celui qui auroit pu se produire & se conserver par les loix les plus simples, ou qui devroit être le plus parfait, par rapport à la simplicité des voies nécessaires à sa production ou à sa conservation.*

Réponse. Pour peu qu'on y fasse d'attention, on trouvera que cette conséquence n'est pas bien tirée, & que la comparaison prouve le contraire de ce qu'on a voulu conclure à l'égard de Dieu. Car qu'en conclut-on? Qu'entre une infinité de mondes possibles, Dieu a dû se déterminer à créer celui qui auroit pu se produire & se conserver par les voies les plus simples. Et l'exemple de cet excellent ouvrier prouveroit, au contraire, que Dieu a dû se déterminer à créer le monde tel qu'il lui a plu, & choisir ensuite les voies les plus simples pour le produire & le conserver. Car il ne dit pas, dans la comparaison, que cet excellent ouvrier doit proportionner son ouvrage à son action, comme il le dit de Dieu; mais qu'il doit *proportionner son action à son ouvrage*: ce qui suppose qu'il se détermine d'abord à faire un tel ouvrage, & puis, qu'il y proportionne son action; c'est-à-dire, les moyens par lesquels il le doit exécuter. Au lieu que l'Auteur du Systême attribue à Dieu tout le contraire, en voulant que ce soit la considération de la simplicité des voies, par lesquelles un certain monde possible pouvoit se produire & se conserver, qui l'ait déter-

miné à le créer par préférence à d'autres mondes, qui auroient même été plus parfaits. VII. Cl. N°. IX.

Rien donc n'eſt moins propre que cette comparaiſon des plus excellents ouvriers entre les hommes, pour prouver ce qu'il prétend, que Dieu a plus d'égard à agir par des voies ſimples, qu'à la perfection de ſes ouvrages: car il eſt certain que les hommes font tout le contraire. Quand Salomon, qui étoit rempli de ſageſſe, voulut bâtir un Temple à Dieu, il ne ſongea qu'à le faire très-magnifique, ſans ſe mettre en peine ſi les voies néceſſaires pour exécuter ce grand deſſein ſeroient plus ſimples ou plus compoſées. Et en effet, on ne peut guere s'en imaginer de moins ſimples que d'y employer des ſommes immenſes d'argent, & le travail de plus de cent mille hommes pendant pluſieurs années. Jamais perſonne ne s'eſt aviſé d'en eſtimer moins les ouvrages publics des Egyptiens, des Grecs & des Romains, de ce qu'ils n'étoient faits qu'avec des dépenſes incroyables. Les horloges ordinaires ſont beaucoup plus ſimples que celle de Strasbourg. Seroit-ce une raiſon de les eſtimer davantage? Et ſi, au lieu qu'il s'eſt trouvé qu'il n'a fallu ajouter que fort peu de choſe aux horloges communes, pour les rendre auſſi juſtes que le ſont maintenant les pendules, il avoit fallu ajouter un grand nombre de roues & de reſſorts, auroit-on dû rejetter cela, comme ne ſe pouvant exécuter que par des voies trop compoſées, & préférer, à ces nouvelles, les anciennes moins juſtes, parce qu'elles auroient été plus ſimples?

Il eſt vrai qu'il y a des rencontres où les hommes doivent proportionner l'ouvrage aux moyens de l'exécuter. Mais c'eſt par une raiſon qui ne peut regarder Dieu. C'eſt parce que celui qui entreprend un ouvrage doit prendre garde, ſi en le voulant faire trop beau, il ne s'engagera point à une dépenſe qui paſſe ſes forces. Un Architecte à qui un Prince propoſe de faire l'Egliſe de ſa Capitale, a toujours pour but de la faire la plus belle qu'il peut ſelon les regles de ſon art: mais ſi ce Prince lui déclare qu'il n'a que quatre millions à y mettre, il agiroit imprudemment, s'il prenoit un deſſein qui ne pût être exécuté que par dix millions. C'eſt donc l'impuiſſance où ce Prince ſe trouve de fournir ce qui ſeroit néceſſaire à une ſi grande dépenſe, & non pas la conſidération d'agir par des voies plus ſimples, qui obligeroit alors cet Architecte, de proportionner ſon ouvrage au moyen qu'il a de l'exécuter, & de ne pas faire une Egliſe ſi belle & ſi magnifique qu'il l'auroit faite ſans cela. Or on ne peut rien s'imaginer de ſemblable en Dieu, puiſque toutes les voies d'exécuter ſes deſſeins lui ſont également faciles, & *que ſa puiſſance*, comme le reconnoît l'Auteur, *le rend tel-*

VII. Cl. N°. IX. *lement maître de toutes choses, & tellement indépendant du secours d'autrui, qu'il suffit qu'il veuille afin que ses volontés soient exécutées.* Il faut donc reconnoître, ou que ces comparaisons des ouvriers de la terre avec l'Ouvrier infini & tout-puissant, ne prouvent rien, ou qu'elles prouvent au contraire de ce que l'on prétend, qu'il n'a eu en vue que de donner au monde qu'il vouloit créer la perfection qu'il lui a plu, sans avoir eu besoin de consulter auparavant par quelles voies il pourroit se produire ou se conserver.

1. *Disc. art.* 12.

1. *Disc. art.* 19

II. Raison. C'est encore une comparaison prise des hommes. *Celui*, dit-il, *qui ayant bâti une maison, en jette un pavillon par terre pour le rebâtir, découvre son ignorance: celui qui plante une vigne, & l'arrache aussitôt qu'elle a pris racine, montre sa légéreté; parce que celui qui veut & ne veut plus, manque de lumiere ou de fermeté d'esprit. Mais on ne peut pas dire que Dieu agisse par caprice ou par ignorance, lorsqu'un grain de grêle fait tomber un fruit presque mûr, parce qu'on ne peut pas dire pour cela quil veuille & qu'il ne veuille pas; Dieu n'agissant point par des volontés particulieres.*

Réponse. C'est une difficulté que l'Auteur propose souvent, à laquelle il paroît qu'il a cru qu'on ne pouvoit satisfaire, qu'en reconnoissant comme lui, que Dieu ne fait rien en cela par des volontés particulieres. Mais cela ne s'ensuit point: car, puisqu'il prétend démontrer tout ce qu'il avance, il n'a pu tirer la conclusion dont il s'agit qu'en raisonnant en cette maniere. Tout homme qui fait un ouvrage & qui le détruit bientôt après, découvre son ignorance, ou fait paroître sa légéreté; parce que celui qui veut & qui ne veut plus, manque de lumiere ou de fermeté d'esprit.

Or si Dieu agissoit par des volontés particulieres, il ne pourroit faire tomber par la grêle un fruit presque mûr, sans donner occasion de croire qu'il veut & qu'il ne veut plus.

Puis donc qu'il arrive souvent qu'un grain de grêle fait tomber un fruit presque mûr, c'est une preuve évidente que Dieu n'agit point par des volontés particulieres.

C'est à quoi se réduit cette preuve qu'on a tant fait valoir. Mais pourvu qu'on la considere avec quelque attention, on trouve sans peine que la majeure en est fausse, étant prise généralement; que la mineure, qui regarde Dieu, l'est encore davantage, & qu'ainsi on ne peut rien bâtir que de ruineux sur de tels principes. C'est ce qu'il faut faire voir en particulier.

Comme la plupart des hommes sont légers & inconstants, il arrive souvent que le changement de leur conduite est une marque de légé-

reté & d'inconſtance. Mais il ne s'enſuit pas de-là, que ces choſes ſoient VII. Cl.
inſéparables, & que les ſages ne puiſſent faire, par raiſon, ce que les N°. IX.
imprudents font par défaut de lumiere ou de fermeté d'eſprit. Il n'eſt donc pas vrai, généralement parlant (ce qui ſeroit néceſſaire pour qu'on en pût rien conclure) que détruire aujourd'hui ce qu'on avoit fait il y a trois jours, ce ſoit vouloir & ne vouloir plus par légéreté ou par inconſtance. Car combien y a-t-il de choſes que nous ne voulons faire que pour un temps, & que nous ceſſons enſuite de vouloir faire, ou que même nous détruiſons ſans changer de volonté? Seroit-il juſte de nous accuſer d'être légers ou inconſtants, parce qu'on ne ſauroit pas les raiſons que nous avons eues d'agir de la ſorte?

Nous connoiſſons moins les vues infinies que Dieu peut avoir dans le gouvernement de ſes créatures, qu'un enfant qui auroit été élevé dans une forêt avec des bêtes (ce que les Hiſtoriens diſent être arrivé à quelques-uns) & qu'on auroit tout d'un coup tranſporté dans une grande ville, ne pourroit connoître les cauſes de tous les changements qui arriveroient ſans ceſſe devant ſes yeux, dont il ne pourroit demander raiſon à perſonne. Ne ſachant point ſi des maiſons qu'il verroit abattre ſeroient bonnes ou mauvaiſes, il pourroit prendre pour des foux ceux qui les abattroient pour les rebâtir. Il verroit nourrir des animaux avec grand ſoin, & puis tout d'un coup leur couper la gorge; faire mourir des gens en pleine place publique, ſans qu'il pût deviner pourquoi; les diverſes cérémonies de nos myſteres, & les habits magnifiques qu'y portent ſouvent des perſonnes qui hors de là ſont vêtus aſſez pauvrement. Que pourroit-il penſer de tout cela? Et quoiqu'il n'y ait rien que de raiſonnable dans tous ces changements, ne pourroit-il pas les trouver pleins d'extravagance? Mais ſuppoſons qu'il ſe fût trouvé à Paris la veille de l'entrée de la Reine, & qu'après y avoir conſidéré avec admiration toutes les magnificences qu'on avoit préparées en divers endroits de la ville, pour témoigner la joie qu'on avoit d'y recevoir cette Princeſſe, il n'eût plus rien vu de tout cela quelques jours après. N'eût-il pas pu dire, comme l'Auteur, que ceux qui ayant pris tant de peine pour faire de ſi belles choſes, les détruiſoient ſi-tôt après, devoient bien manquer de lumiere ou de fermeté d'eſprit; puiſqu'ils vouloient & ne vouloient plus, & qu'ils édifioient & détruiſoient par ignorance, ou par caprice? Et cependant il auroit été bien certain qu'il ſe fût trompé, & qu'il n'y auroit rien eu que de raiſonnable dans cette conduite, qui lui eût paru ſi pleine de légéreté & d'inconſtance.

Il eſt donc indubitable, que la premiere propoſition générale eſt

VII. Cl. N°. IX. fausse au regard même des hommes, & qu'il n'est pas vrai, comme on le pourroit prouver par beaucoup d'autres exemples, *que tout homme qui fait un ouvrage, & qui le détruit bientôt après, découvre son ignorance, ou fait paroître sa légéreté; parce que qui veut & ne veut plus manque de lumiere ou de fermeté d'esprit.*

Mais l'application qu'on en fait à Dieu, est encore bien plus manifestement fausse. Dieu fait tomber la grêle sur un fruit à demi mûr. Donc, s'il agissoit par des volontés particulieres, il ne voudroit plus ce qu'il auroit voulu auparavant. Oui, supposé qu'il eût voulu que ce fruit parvînt à une parfaite maturité. Mais ce seroit une erreur visible de le supposer, puisque l'événement fait voir le contraire. Dieu n'agissant que par sa volonté, l'action de Dieu & la volonté de Dieu sont la même chose, selon cet Auteur même dans sa Recherche de la Vérité, page 600. Or Dieu, par une action particuliere, a fait que ce fruit est parvenu à un certain degré de maturité: & par une autre action particuliere, il l'a fait tomber par la grêle lorsqu'il étoit en cet état. Quelle subtilité pourroit donc nous empêcher de voir, que ces deux actions particulieres, sont deux volontés particulieres; puisqu'action & volonté sont en Dieu la même chose? Dieu a donc voulu, par une volonté particuliere, que ce fruit parvînt jusqu'à être à demi mûr, & par une autre volonté particuliere, que la grêle le fît tomber à demi mûr. Dieu en est sans doute plus croyable que personne, & c'est lui-même qui nous assure par son Prophete, qu'il ne tombe pas un grain de grêle que pour exécuter ses ordres & ses volontés. IGNIS, GRANDO, NIX, GLACIES, SPIRITUS PROCELLARUM QUÆ FACIUNT VERBUM EJUS: *Feux de l'air, grêle, neige, & exhalaisons, vents impétueux & tourbillons qui exécutez ses ordres.*

Mais par quelle autre subtilité nous pourra-t-on faire voir la moindre ombre de contradiction entre ces deux volontés, qui puisse donner lieu de dire, que Dieu n'auroit plus voulu ce qu'il auroit voulu auparavant? Que s'il est impossible d'y en trouver la moindre apparence, c'est donc sans apparence aussi que l'on nous dit: Que si Dieu agissoit par des volontés particulieres, il ne pourroit faire tomber par la grêle un fruit demi mûr, sans donner occasion de croire qu'il veut & qu'il ne veut plus.

Cependant l'Auteur est tellement rempli de cette pensée, qu'il s'explique encore fortement sur cela à la fin de la Recherche de la Vérité, page 600. *Il me paroît évident*, dit-il, *que si Dieu avoit comme nous des volontés particulieres pour chaque chose qu'il produit, il n'arriveroit point qu'un de ses ouvrages en détruisît jamais un autre. Comme*

Dieu

Dieu ne peut avoir des volontés contraires, il faudroit avoir recours à un principe du mal pour geler, par exemple, les fruits que Dieu feroit naître. VII. Cl. N°. IX.

D'où vient donc qu'une chose si évidente n'a point été apperçue par aucun des Peres ni des Théologiens les plus subtils? D'où vient que S. Augustin, qui a tant écrit contre les Manichéens, ne s'est point servi de cette raison, que Dieu n'agit point par des volontés particulieres, pour n'être point obligé d'attribuer *à un principe de mal* la destruction de ses ouvrages les uns par les autres ? Il est constant, au contraire, que jamais personne n'a plus reconnu que ce Pere, que rien ne se fait en cela que par des ordres très-particuliers de Dieu. S. Thomas enseigne la même chose dans la I. part. qu. 22, art. 2. où ayant établi que la providence de Dieu s'étend sur toutes choses, non seulement en général, mais aussi en particulier, il se fait cette objection: *Que si cela étoit, il ne devroit point y avoir de défaut dans les choses dont Dieu a soin.* Et il y répond en ces termes. " Il n'est pas du proviseur universel, comme d'un proviseur particulier. Ce dernier ne souffre, autant qu'il peut, aucun défaut dans les choses dont il a soin : mais le Proviseur universel y en souffre pour ne point empêcher le bien de l'Univers. C'est pourquoi les corruptions & les défauts qui arrivent dans le monde ne sont tels (c'est-à-dire ne sont des défauts) qu'au regard des natures particulieres; mais ils sont DANS LE DESSEIN ET DANS L'INTENTION DE LA NATURE UNIVERSELLE; c'est-à-dire de Dieu, en ce que le défaut de l'un est l'avantage de l'autre, ou au moins qu'il contribue au bien de tout l'Univers ".

Ces pensées sont si naturelles, que quoiqu'elles soient contraires aux idées de l'Auteur, & qu'elles ruinent son argument, il n'a pu s'empêcher de les employer quelques pages avant le lieu où il dit, *que si Dieu avoit des volontés particulieres pour chaque chose qu'il produit, il n'arriveroit point qu'un ouvrage de Dieu en détruisit jamais un autre, & qu'il faudroit avoir recours à un principe de mal, pour geler, par exemple, les fruits que Dieu auroit fait naître.* Car dans les mêmes Eclaircissements de la Recherche de la Vérité, page 578, s'étant proposé cette objection pour les causes secondes: *N'est-ce pas une chose extravagante, que de dire que Dieu combat contre lui-même, & qu'il détruit ses ouvrages, lorsqu'un taureau combat contre un lion, qu'un loup dévore une brebis, & qu'une brebis mange l'herbe que Dieu fait croître? Donc il y a des causes secondes.* Il y répond en ces termes. *Ce n'est point un désordre que les lions mangent les loups, & les loups les brebis, & les brebis l'herbe dont Dieu prend un si grand soin,*

VII. Cl. N°. IX. Réponse. Cet argument n'ajoute rien aux deux précédents, sinon cette nouvelle pensée : *Que Dieu veut en un sens très-véritable, que toutes les semences produisent leur semblable* : ce qui est une pure équivoque, ou le paradoxe du monde le plus étrange. Car qu'entend-il par ces mots : *Dieu veut en un sens très-véritable* ? On nous devoit donc dire quel est ce sens, pour nous ôter de l'embarras où nous nous trouvons, quand nous entendons parler de la sorte un Auteur qui avoit six ou sept pages auparavant, *que les volontés de Dieu sont nécessairement efficaces* : ce qu'on voit assez ne se pouvoir accorder avec ce qu'on lui attribue ici, de *vouloir en un sens très-véritable, que toutes les semences produisent leur semblable.*

Il entend donc par-là, où la seule disposition où Dieu les a mises de pouvoir produire leur semblable, ou une vraie volonté. Si c'est le premier, comme ce n'est point une volonté proprement dite, on n'en peut rien conclure pour les volontés générales opposées aux volontés particulieres. Que s'il entend par-là une vraie volonté, ce ne pourroit être au plus que cette volonté antécédente des Thomistes, semblable à celle par laquelle, selon eux, Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, parce que la nature humaine a été créée pour le salut. Mais si c'est-là sa pensée, on a trois choses à lui dire sur cela.

La premiere est, qu'il n'y a point de contradiction, que Dieu veuille par une volonté absolue & particuliere, le contraire de ce qu'il veut en général par cette volonté antécédente; comme un bon Roi veut par une volonté antécédente, que tous ses sujets vivent contents, quoique par une volonté conséquente, il fasse mourir ceux qui troublent la tranquillité publique par des meurtres & des violences.

La seconde est, que cette espece de volonté n'étant point efficace, parce que c'est plutôt une velléité qu'une volonté absolue, comme dit S. Thomas, ce n'est point par elle qu'on doit juger de ce que Dieu fait dans le monde : & ainsi elle ne peut de rien servir à établir ce que prétend l'Auteur, *que Dieu n'agit point par des volontés particulieres.*

La troisieme est, que Dieu ayant créé les herbes pour la nourriture des animaux, comme il a déclaré dans l'Ecriture, on ne peut pas même dire, que par une vraie volonté antécédente, il ait voulu que toutes les semences produisissent leur semblable; puisque cela seroit manifestement contraire à la fin pour laquelle il les a créées; outre que ce seroit lui attribuer une véritable volonté dont l'exécution

auroit été impossible. Car quand la terre seroit cent mille fois plus grande qu'elle n'est, elle ne seroit pas assez grande pour porter la cent millieme partie de toutes les plantes que Dieu a créées, si depuis le commencement du monde elles avoient toutes été fécondes. VII Cl. N°. IX.

Mais pourquoi donc Dieu auroit-il donné à des grains de bled, qu'il voudroit être stériles, toutes les parties propres à les rendre féconds?

On voit assez combien cette demande est déraisonnable. J'ajoute seulement, que ce qui rend fécondes les graines des plantes étant propre à nourrir les animaux, ou à donner de l'huile, ou à servir aux teintures, & à beaucoup d'autres utilités que les hommes en retirent, cette proposition est semblable à celle d'un homme qui diroit : Les mains étant propres à faire des habits, dont Dieu a voulu que nous fussions couverts depuis le péché, pourquoi Dieu auroit-il donné des mains à tous les hommes, s'il n'avoit pas voulu que tous hommes fissent des habits?

Cette preuve ne vaut donc pas mieux que les autres, pour montrer que Dieu n'agit point par des volontés particulieres.

IV. Raison. *Dieu pouvoit sans doute faire un monde plus parfait que celui que nous habitons. Il pouvoit, par exemple, faire en sorte que la pluie qui sert à rendre la terre féconde, tombât plus réguliérement sur les terres labourées que dans la mer, où elle n'est pas nécessaire. Mais pour faire ce monde plus parfait, il auroit fallu qu'il eût changé la simplicité de ses voies.* Il se sert en beaucoup d'autres endroits de cette considération de la pluie, qui tombe dans la mer ou sur des sablons aussi-bien que sur les terres ensemencées, pour prouver que Dieu n'agit point par des volontés particulieres. Voyez I. Discours, Partie I. art. 2. art. 38 & dans l'Eclaircissement art. 7. 15. 16. 17.

Réponse. Un Philosophe ne devroit point parler ainsi, sur-tout à des Philosophes. Car peut-il ignorer que la pluie a beaucoup d'autres effets que nous connoissons, & qu'elle en peut avoir une infinité d'autres que nous ne connoissons pas? Il pleut sur les grands chemins. Ils se creveroient de sécheresse s'il n'y pleuvoit jamais; la poussiere causeroit une très-grande incommodité à ceux qui y marchent, & c'est un grand rafraîchissement à ceux qui voyagent dans les pays chauds. S'il ne pleuvoit que dans les terres ensemencées, d'où viendroient les sources qui nous sont si nécessaires pour nous désaltérer aussi-bien que les animaux? Et comment les rivieres pourroient-elles conserver cette abondance d'eau qui les rend navigables? Il pleut dans la mer. Qui nous a dit que la pluie y est inutile, &

VII. Cr. monde, pendant toute la suite des âges & la vicissitude continuelle
N°. IX. de ce qui se détruit & se produit dans l'Univers, comme une excellente piece de Musique, dont la beauté consiste dans les accords qui se succedent les uns aux autres : de sorte que celui qui trouve étrange qu'une herbe que Dieu a créée soit mangée par une brebis, est aussi peu raisonnable, que celui qui voudroit qu'un bel accord durât toujours, & ne fit point place à un autre.

Ecoutons ce saint Docteur ; on reconnoîtra, que sans parler de *voies simples* ni de *cause universelle*, il a su expliquer d'une maniere très-digne de Dieu, la part qu'il a au continuel changement de ses ouvrages, sans préjudice ou de son immutabilité ou de la sagesse. C'est dans la lettre à Marcellin, qui est maintenant la 138 dans l'édition nouvelle. " Dieu, dit-il, tout immuable qu'il est, étant le Modérateur aussi-bien que le Créateur de tout ce qui est sujet à changer, sait parfaitement ce que chaque temps & chaque état des choses demande qu'il fasse, qu'il ajoute, qu'il ôte, qu'il abolisse, qu'il augmente ou qu'il diminue, jusqu'à ce que le cours des siecles, qui coule avec un ordre admirable, à peu près comme un grand poëme d'une cadence & d'une modulation exquise, & qui enferme les divers états des choses assorties & proportionnées aux divers temps, s'acheve & se termine".

166. al. 28. Mais dans une lettre à S. Jérôme, il emploie cette même idée si noble & si digne de Dieu, pour expliquer une chose bien plus étonnante que n'est l'écrasement d'un fruit, que la grêle empêche de parvenir à une parfaite maturité, qui est que Dieu crée des ames pour les mettre en des corps qui ne doivent vivre que très-peu de temps; comme lorsque des enfants meurent dans le sein de leurs meres: ce que l'Auteur prétend qui n'arriveroit point, si Dieu agissoit par des volontés particulieres.

" Quand on demande, dit-il, pourquoi Dieu crée des ames pour des hommes qu'il fait devoir si peu vivre ; nous pouvons répondre, que c'est pour convaincre ou pour punir les parents de leurs péchés. Mais quand nous n'en pourrions rendre aucune raison, nous pouvons bien abandonner tout cela à la conduite de la sagesse de Dieu : car nous savons qu'il n'y a rien de plus beau ni de mieux ordonné que le cours de toutes les choses qui passent, dont la naissance & la mort de tous les animaux font partie, & qui marchent dans un ordre dont la beauté nous raviroit, si nous pouvions l'appercevoir, puisque ce n'est pas en vain que le Prophete, à qui Dieu l'avoit découverte, s'écrie, que sa sagesse fait marcher le cours des siecles avec une har-

monie admirable. Et c'eſt pour faire imaginer aux créatures capables de raiſon, quelque choſe de la beauté de cet ordre, que la bonté de Dieu leur a donné la Muſique. Si donc ceux qui ſont verſés dans cet art, ſavent déterminer avec tant de juſteſſe ce qu'il faut donner de durée à chaque ſon, afin que ſe ſuccédant tous les uns aux autres, avec une certaine proportion, ils compoſent un chant dont la beauté vient de cela même que ce qui le compoſe paſſe, à combien plus forte raiſon devons-nous croire, que ſi la ſageſſe de Dieu, qui a fait toutes choſes, & qui eſt infiniment au deſſus de tous les arts, détermine comme elle fait, la durée de chacune des choſes ſujettes à naître & à mourir dont le cours compoſe les ſiecles, & qui ſont comme les différents ſons qui en compoſent l'harmonie ; & ſi elle tient les uns plus long-temps en être, & les autres moins, c'eſt que l'ordre de cette modulation admirable, qu'il a compaſſée dans ſa preſcience éternelle, le demande ainſi. Or s'il ne tombe pas une feuille d'un arbre, ni un cheveu de nos têtes, qui ne faſſe partie de cet ordre, pour combien davantage y doit entrer le point de la naiſſance & de la mort de chaque homme, dont celui qui diſpenſe les temps ne fait durer la vie plus ou moins, que par rapport à ce qu'il ſait que demande l'harmonie de l'Univers ". VII. Cl. N°. IX.

On voit aſſez par cet admirable diſcours, que ce Saint ne doute point qu'il n'arrive rien dans le monde, ne fût-ce qu'une feuille ou un fruit qui tombe d'un arbre, & à plus forte raiſon le point de la naiſſance & de la mort des animaux, que par la volonté de Dieu, appliquée à chaque événement ; & qu'ainſi, pour être convaincus qu'il n'y a rien de toutes ces choſes qui ſoit indigne d'être déterminé par des ordres particuliers de ſa providence, il nous ſuffit de ſavoir, que ſa ſageſſe en a réglé la durée, ſelon ce qui convenoit à la beauté de l'harmonie de l'Univers. Et c'eſt ce qui peut encore ſervir de réponſe à la troiſieme raiſon de l'Auteur.

III. Raison. *Dieu a donné à chaque ſemence un germe qui contient en petit la plante & le fruit ..... Ne marque-t-il pas aſſez par-là qu'il veut en un ſens très-véritable, que toutes ces ſemences produiſent leur ſemblable ? Car pourquoi auroit-il donné à des grains de bled qu'il voudroit être ſtériles, toutes les parties propres à les rendre féconds ? Cependant ..... tous ces grains ne profitent point, ou s'ils profitent, la grêle ou quelqu'autre accident fâcheux, qui eſt une ſuite néceſſaire des loix générales de la nature, les empêche de nourrir leur épi. Ce qui n'arriveroit pas ſi Dieu n'étoit la cauſe générale qui ne doit point agir par des volontés particulieres.* 1. Dicſ. art. 23.

VII. Cl. N°. IX. *qu'il lui a donné toutes les choses nécessaires pour la conservation de son espece. Cela ne prouve pas plus les causes secondes, que la pluralité des causes, ou la contrariété des principes du bien & du mal, que les Manichéens avoient imaginé pour rendre raison de ces effets. Mais c'est une marque certaine de la grandeur, de la sagesse, & de la magnificence de Dieu. Car Dieu ne fait que des ouvrages dignes d'une sagesse infinie, & il les fait avec une profusion qui marque assez sa puissance & sa grandeur. Tout ce qui se détruit, se répare par la même loi qui le détruit, tant est grande la sagesse, la puissance & la fécondité de cette loi.* Il ne peut entendre par cette réparation, que la production d'autres ouvrages de Dieu, qui se forment de la destruction de ceux-là: car il est bien certain que ce n'est pas ce loup mangé par le lion, ni la brebis mangée par le loup, ni l'herbe mangée par les brebis, qui se réparent par la même loi qui les a détruits. Que si cette réparation générale, qui a toujours fait dire aux Philosophes, que la corruption de l'un est la génération de l'autre, suffit à l'Auteur pour ne faire aucun état de cet argument des partisans des causes secondes, *que si Dieu faisoit tout, il faudroit qu'il détruisit ses propres ouvrages*, quelle plus grande force y peut-il trouver, pour ne point admettre en Dieu de volontés particulieres? Si on y prend garde il auroit dû avouer, pour ne se point contredire, qu'à la vérité c'est un désordre en soi, que les lions mangent les loups, & les loups les brebis, & les brebis l'herbe que Dieu a créée; mais que Dieu a dû souffrir ce désordre, plutôt que de multiplier ses volontés; c'est-à-dire, plutôt que d'agir par des volontés particulieres: & qu'ainsi il n'est point besoin, pour y remédier, d'admettre des causes secondes. Mais on n'a pas toujours présent à l'esprit ce qui n'est point naturel, & qui n'est que la suite d'un préjugé sans fondement. Il a plutôt vu ce qu'on devoit raisonnablement répondre selon la vraie idée de Dieu, à des adversaires qui ne l'avoient pas assez consultée, que ce qu'il leur devoit dire selon ses opinions particulieres. Et c'est ce qui l'a forcé de reconnoître que cette destruction des ouvrages de Dieu les uns par les autres, dont il faut que Dieu soit auteur, s'il n'y a point de causes secondes, *n'est point un désordre, mais que c'est plutôt une marque certaine de sa grandeur, de sa sagesse & de sa magnificence; & qui nous montre qu'il fait que des ouvrages dignes d'une sagesse infinie, & qu'il les fait avec une profusion qui marque assez sa puissance & sa grandeur.*

Il est vrai qu'il revient un peu à ses nouveaux sentiments, par un petit mot qu'il ajoute, mais peu à propos, ce me semble. *Dieu* dit-il, *n'empêche point la destruction des êtres par une nouvelle volonté*

Ce n'eſt pas de quoi il s'agit. Dieu ſeul, ſelon lui, a donné aux lions l'inclination de manger les loups, & aux loups celle de manger les brebis, & aux brebis celle de manger l'herbe. Et c'eſt de plus Dieu ſeul, ſelon lui encore, qui produit, dans le lion qui mange un loup, tous les mouvements pour cela, & ainſi des autres. Pourquoi donc nous dire que Dieu n'a pas dû empêcher la deſtruction de ces êtres par une nouvelle volonté? C'eſt juſtement comme qui diroit, pour accorder la douceur chrétienne avec la ſévérité des Juges qui font mourir les meurtriers; que ces Juges n'ont pas dû, par une nouvelle volonté, empêcher que le Bourreau ne leur coupât la tête. Non aſſurément. Mais il n'en eſt pas moins vrai, que ce ſont ces Juges qui leur ôtent la vie, pour les punir de leurs crimes, & pour le bien de la ſociété humaine. VII. Cl. IX. N°.

Il faut de plus remarquer, que quand il dit que Dieu n'empêche point, par une nouvelle volonté, la deſtruction des êtres, il n'a pas entendu par ce mot de deſtruction, l'anéantiſſement d'aucun des êtres que Dieu a créés. Car il ſait bien que ce qui arrive quand une brebis mange l'herbe, n'eſt qu'un changement de modification dans la nature, & non la deſtruction ni la production d'une nouvelle ſubſtance, qui ne fût pas auparavant dans le monde. Et ainſi, réduiſant ce qu'on appelle *deſtruction* à ſa véritable idée, s'étonner *que Dieu détruiſe ſes propres ouvrages, & qu'il gele les fruits qu'il a fait naître*, c'eſt s'étonner qu'il faſſe dans le monde les changements qui en font la beauté, & prendre pour un déſordre, que Dieu ne ſouffriroit pas s'il agiſſoit par des volontés particulieres, ce qui donne le plus de ſujet non ſeulement aux véritables Philoſophes, mais à tous les hommes de bon ſens, d'adorer ſa ſageſſe incompréhenſible, dans l'infinie variété dont il ſait diverſifier ſans ceſſe, dans le cours des ſiecles, les ouvrages de ſa puiſſance: ce que l'on voit aſſez n'avoir pu être, s'ils n'avoient ſuccédé les uns aux autres par cette deſtruction apparente, qui peut donner occaſion à des eſprits ſuperbes, de trouver à redire à la conduite de Dieu, mais qui eſt l'admiration des ſages, & qui fait dire à cet Auteur même; que ſi Dieu n'avoit *voulu poſitivement, & par conſéquent n'avoit fait, que les corps ſe choquaſſent les uns les autres, ils ne ſeroient point ſujets à cette viciſſitude continuelle qui fait la beauté de l'Univers; la génération de certains corps ne ſe faiſant que par la corruption de quelques autres, & n'y ayant que la contrariété de leurs mouvements qui faſſe leur variété.* Recher. de la ver. p. 580.

C'eſt ce que S. Auguſtin explique ſouvent par une très-belle comparaiſon. Il dit qu'on doit conſidérer tout ce qui ſe paſſe dans le Epiſt. 166. al. 28. & 138. al. 5.

VII. Cl. N°. IX qu'il ne faut pas qu'elle y retourne en étant sortie pour en tempérer la salure, & la rendre propre à la nourriture des poissons? Il pleut sur les maisons. Les hommes en tirent beaucoup de commodité par le moyen des citernes. Enfin ces vicissitudes, de pluies & de sécheresse, peuvent être utiles en mille manieres pour la conservation de nos corps.

Il seroit à desirer qu'on ne fît pas tant valoir ce que S. Augustin réfute comme une parole des libertins contre la providence de Dieu.

In. Ps. 148 " Si c'étoit Dieu, disoient-ils, qui fait pleuvoir, pourquoi pleut-il dans la mer? Quelle Providence! La Gétulie est seche, & la mer reçoit la pluie. Voilà justement ce que dit l'Auteur, quoique dans un autre dessein. Mais écoutons ce que S. Augustin répond. Plût à Dieu que votre ame étant seche, cherchât à se désaltérer! Mais elle est comme enyvrée; & c'est ce qui lui fait vomir ces blasphêmes. Considérez les parties d'une puce. Y a-t-il rien de plus admirable? Et croyez-vous que celui qui a disposé d'une maniere si merveilleuse les petits membres de cet insecte, ne gouverne pas le cours des nuées? Mais d'où vient donc qu'il pleut dans la mer? Comme s'il n'y avoit pas dans la mer des animaux qui sont nourris de la pluie. Prenez garde comme les poissons courent à l'eau douce. Mais s'il pleut pour les poissons qui sont dans la mer, pourquoi arrive-t-il souvent qu'il ne pleut pas pour moi? C'est pour vous faire souvenir que vous êtes dans la région du désert; que vous êtes dans une terre d'exil, & que la vie présente vous devenant amere, vous desirez la vie future; ou bien c'est que Dieu vous châtie, afin que vous vous corrigiez".

Mais quelques raisons qu'on apporte de ce que la pluie tombe en divers lieux, ce qui est certain, ajoute ce Pere, est qu'il n'arrive rien en tout cela que par les ordres de Dieu. Et c'est ce qui est marqué par ce verset du Pseaume (c'est celui-même qu'il expliquoit) *Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum quæ faciunt verbum ejus.* " Ne croyez donc pas, dit-il, comme le croient quelques insensés, que toutes ces choses se remuent comme par hasard. Elles ne font qu'obéir à la parole de Dieu. Ces feux de l'air vont par-tout où Dieu veut qu'ils aillent. Il en est de même des nuées; soit qu'elles portent ou de la pluie, ou de la neige, ou de la grêle".

C'est pourquoi, pour revenir à l'Auteur du Traité, quand nous ne connoîtrions point d'autre utilité de la pluie, que celle de faire croître les fruits de la terre, ne seroit-ce pas une étrange présomption, de prendre notre ignorance pour la regle de la conduite de

Dieu

Dieu, en nous imaginant qu'il ne peut avoir d'autres desseins, en ce qu'il fait dans le monde, que ceux que nous connoissons. VII. Cl. N°. IX.

Cependant c'est comme l'on raisonne ici. *Supposé*, dit-il, *que l'on soit obligé de penser que Dieu répande les pluies sur la terre, afin de la rendre féconde, on ne peut croire qu'il la distribue par des volontés particulieres, puisqu'il pleut sur les sablons & dans la mer, aussi-bien que sur les terres labourées; & que souvent les pluies sont si abondantes sur les terres ensemencées, qu'elles déracinent les bleds, & rendent inutiles les travaux des hommes.* Eclairc. art. 7.

Cet argument ne prouve donc rien que, *supposé qu'on soit obligé de croire que Dieu ne répand les pluies sur la terre qu'afin de la rendre féconde.* Or cette supposition n'a point de vraisemblance : car Dieu peut avoir beaucoup d'autres desseins, & connus & inconnus, qui lui fassent répandre les pluies sur la terre. Et par conséquent, c'est mal établir la maxime fondamentale de son nouveau Systême, que d'y employer de telles preuves, qui ne sont fondées que sur des suppositions insoutenables.

Je me souviens sur cela d'une agréable dispute entre S. Augustin & deux de ses Disciples, dans le premier Livre de l'Ordre. Licentius avoit soutenu, qu'il n'y avoit rien dans le monde qui ne fût compris dans l'ordre de la Providence. S. Augustin, pour l'embarrasser, lui avoit demandé : *A quoi bon ces arbres qui ne portent point de fruit? Comme si*, répondit Trigetius, *les arbres n'étoient utiles aux hommes qu'à cause de leurs fruits, & qu'ils ne le fussent pas aussi par leur ombre, par leur bois, par leurs feuilles, par leurs branches.* Mais Licentius ne vouloit point qu'on se servît de cette réponse. *Ne répondez point ainsi, je vous prie, à la demande qu'il nous a faite. Car il y a une infinité de choses dont il ne revient aucune utilité aux hommes; ou s'il leur en revient, elle nous est cachée, ou c'est si peu de chose que cela ne mérite pas d'être considéré. Qu'il nous dise plutôt s'il se fait rien dans le monde qui n'ait sa cause?* Par où il avoit prouvé auparavant que cela devoit être dans l'ordre de Dieu.

C'est comme auroient pu répondre ces deux Disciples de S. Augustin à l'objection de l'Auteur. L'un auroit dit : que les pluies sont utiles à bien d'autres choses qu'à rendre la terre féconde. Et l'autre auroit ajouté : qu'on n'a pas même besoin de cette réponse ; parce qu'il y a une infinité de choses, que l'Auteur est obligé d'avouer que Dieu a faites par des volontés particulieres (comme je le ferai voir dans la suite) sans qu'on puisse deviner quel dessein il a eu en les faisant.

VII. Cl. N°. IX. V. Raison. La derniere raison est prise des monstres, qu'il prétend ne pouvoir être produits de Dieu, par des volontés particulieres. *S'il est donc vrai*, dit-il, *que la cause générale ne doit point produire son ouvrage par des volontés particulieres, & que Dieu a dû établir certaines loix de communication de mouvements, constantes & invariables, par l'efficace desquelles il a prévu que le monde pouvoit subsister tel que nous le voyons, on peut dire, en un sens véritable, que Dieu souhaite que toutes ses créatures soient parfaites;..... qu'il n'aime point les monstres; qu'il n'a point fait les loix de la nature pour les engendrer, & que s'il avoit pu, par des voies aussi simples, faire & conserver un monde plus parfait, il n'auroit point établi des loix dont un si grand nombre de monstres sont des suites nécessaires.* Et cela lui paroît si indubitable, qu'il le met entre les choses qu'il prétend être le plus clairement enfermées dans l'idée de Dieu. C'est dans la Recherche de la Vérité page 494, où il réfute ceux qui disent, qu'ils n'ont point d'idée de Dieu. *On ne peut*, dit-il, *répondre sans crainte de se tromper, si certaines qualités conviennent ou ne conviennent pas à un sujet, si on n'a point d'idée de ce sujet. Or qui est l'homme qui ose dire que Dieu n'agit point par les voies les plus simples; qu'il est déréglé dans ses desseins; qu'il fait des monstres par une volonté positive, directe & particuliere, & non par une espece de nécessité?*

Reponse. L'Auteur devoit donc prendre plus de soin d'accorder les choses qu'il prétend être clairement enfermées dans l'idée de Dieu & ne les pas laisser dans une telle confusion, que les unes paroissent contraires aux autres. Car laissant à part les péchés, qui font une difficulté particuliere, & ne parlant que des natures & des substances telles que sont les monstres, il soutient avec grande force; *que Dieu est l'unique Auteur de toutes choses: Quil n'y a point de causes secondes: qu'on n'en peut admettre sans préjudice de la Religion: Que la nature des Philosophes Payens est une chimere: Que c'est Dieu qui fait tout en toutes choses: Que sa volonté est sa puissance, aussi-bien que son action: Qu'il suffit qu'il veuille, afin qu'une chose soit, & qu'ainsi ses volontés sont nécessairement efficaces.* Le moyen de ne pas conclure de-là, que Dieu n'a rien voulu qui ne soit, & que rien n'est dans le monde, que Dieu n'ait voulu positivement qui y fût? Car rien ne peut être, quelque imparfait qu'on se l'imagine, à qui Dieu n'ait donné l'être qu'il a. Et Dieu ne peut le lui avoir donné, que parce qu'il l'a voulu; ni le lui avoir donné positivement, qu'il ne l'ait voulu positivement. Or comment ne le lui auroit-il pas donné positivement, le lui ayant donné immédiatement par lui-même?

Mais si nous en croyons l'Auteur, il suffira qu'un animal ait deux VII. Cl.
têtes pour brouiller toutes ses idées, & nous réduire à ne savoir N°. IX.
plus qu'en dire. C'est Dieu qui l'a fait, puisque c'est Dieu qui fait tout. Et ce n'est pas Dieu qui l'a fait, puisque Dieu ne fait rien que parce qu'il le veut faire, son action & sa volonté étant la même chose. Or il est clair, dit-il, que Dieu n'a point voulu positivement & directement faire ce monstre! Et de plus, Dieu ne fait rien au dehors que par une volonté tout-à-fait libre. Or, selon ce même Auteur, si Dieu avoit fait cet animal à deux têtes, il faudroit que ce fût par une espece de nécessité. Il sera donc plus court de dire qu'il ne l'a point fait.

Voilà bien des difficultés dans une chose qui ne paroît pas si difficile à résoudre. Mettons à part ce qui regarde la nature humaine, puisqu'il n'y auroit point eu de monstre de cette sorte s'il n'y eût point eu de péché: & ce ne peut être que dans l'ordre des êtres intelligents que l'on peut dire, qu'une créature est mauvaise par la corruption de sa volonté. Hors de là, toute substance est nécessairement bonne, comme dit souvent S. Augustin; & il n'y a que les Manichéens qui puissent croire qu'il y en ait de mauvaises. Celles qu'on appelle défectueuses ne le sont qu'en comparaison de celles qui sont plus parfaites. *Nihil vituperatur*, dit S. Augustin parlant des natures corporelles, *nisi in comparatione melioris.* Mais les plus imparfaites sont telles en elles-mêmes, qu'il n'y a que Dieu qui en puisse être l'Auteur. Les crapauds & les araignées nous paroissent quelque chose de bien hideux : cependant si un homme avoit l'art de faire de semblables machines, il devroit être regardé comme étant quelque chose de plus qu'un homme; & si un homme pouvoit mériter d'avoir des Autels, il le mériteroit plus que tous ceux à qui l'Antiquité payenne en a élevé. Il en est de même des animaux monstrueux. Ils sont moins parfaits que les autres de leur espece, qui ont de plus justes proportions: mais ils le sont plus que des pierres, & il ne laisse pas d'y avoir mille choses admirables dans la structure de ces corps informes, qui ne peuvent être que l'effet d'un art divin; comme un tableau dont un excellent Peintre n'auroit achevé qu'une partie, & auroit barbouillé le reste, ne laisseroit pas de valoir son prix. Cependant je ne nie pas que Dieu ne se soit servi, dans la production de ces animaux monstrueux, du concours de diverses choses qui ne se rencontrent pas dans celle des animaux parfaits. Mais d'où est venu ce concours que de Dieu même? Y a-t-il rien de fortuit dans le cours des choses naturelles? Y a-t-il un seul corpuscule qui se remue, sans que Dieu lui donne son mou-

VII. CL. N°. IX. vement? Et en étant ainsi de tous les autres corps, peuvent-ils se rencontrer pour produire quelque effet, que par une destination particuliere de Dieu? C'est ce que l'Auteur croit plus que personne. Comment donc peut-il prendre cet amas de circonstances, qui font naître les monstres, pour une raison qui prouve que Dieu ne le peut faire par une volonté *positive, directe & particuliere*; mais seulement *par une espece de nécessité*: comme si Dieu ne vouloit pas positivement, directement & particulierement tout ce qu'il fait immédiatement par lui-même, toutes les choses qui semblent y concourir ne se remuant que par ses ordres.

Mais il ne laisse pas, dira-t-on, de paroître étrange que Dieu fasse des animaux monstrueux, les pouvant tous faire parfaits dans leur espece: & c'est ce qui est cause qu'on voudroit bien pouvoir dire, qu'il ne le fait que *par une espece de nécessité*. C'est-à-dire, que, pour éviter un petit inconvénient, on se jette dans un autre beaucoup plus grand. Car il n'y a rien de plus contraire à l'idée du souverain être, que de le faire agir avec quelque sorte de nécessité en tout ce qu'il fait au dehors, sur-tout au regard de la nature corporelle. Et se le figurer comme ne pouvant produire ce qu'il veut & ce qu'il aime, sans produire & vouloir ce qu'il ne veut pas, n'est-ce pas se le représenter comme un Dieu impuissant, ou un Dieu malheureux, ou un Dieu qui ne seroit pas sage? C'est une étrange idée que l'on nous en donne, lorsqu'on ne parle que de nous en donner une très-parfaite & très-élevée au-dessus des sentiments populaires. Ne vaudroit-il pas bien mieux dire, que l'on ne sait pourquoi Dieu fait les monstres, que de douter qu'il ne les fasse très-volontairement & très-librement, & qu'ils ne soient, comme tous ses autres ouvrages, des effets de sa sagesse, aussi-bien que de sa puissance?

Après tout néanmoins, il n'est pas bien difficile d'en donner la raison, puisque cet Auteur même nous la fournit. Car après avoir dit;

1. Disc. art. 22. *que si Dieu avoit pu, par des voies aussi simples, conserver un monde plus parfait, il n'auroit point établi des loix dont un si grand nombre de monstres sont des suites nécessaires*, il ajoute: *Mais il auroit été indigne de sa sagesse, de multiplier ses volontés, pour empêcher certains désordres particuliers*, QUI FONT MÊME DANS L'UNIVERS UNE ESPECE DE BEAUTÉ.

Il est bien étrange qu'il n'ait pas vu, que cette fin ruine tout ce qu'il vouloit établir. Car, comme remarque S. Thomas, la principale

1. Part. qu. 49. art. 12. chose que Dieu veut, sur-tout au regard de la nature corporelle, est le bien de l'ordre de l'Univers, en quoi sa beauté consiste: *Forma*

VII. Cl. N°. IX.

quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis universi. Il veut donc, positivement & directement, tout ce qui contribue à cette beauté. Or les monstres y contribuent, par l'aveu de l'Auteur: il ne doit donc pas soutenir, comme il fait, que Dieu ne les peut vouloir *positivement & directement.* C'est à quoi peut encore servir la comparaison de S. Augustin, dont nous avons déja parlé. Rien ne paroît plus contraire à la Musique que les dissonances, qu'on appelle autrement de faux accords: & cependant une dissonance, mêlée avec beaucoup de consonances, est ce qui fait la plus excellente harmonie. Et alors pourra-t-on dire que cette dissonance étant un mauvais accord, il n'y a point d'apparence que ce Musicien ait voulu, positivement & directement la mettre dans sa composition? L'application en est bien facile. Un animal monstrueux est, si l'on veut, une dissonance dans l'harmonie de l'Univers; mais il ne laisse pas de contribuer à cette harmonie, par son aveu même, puisqu'*il en fait une beauté.*

Et c'est ce qui peut servir de réponse à ce qu'il dit dans la Recherche de la Vérité, page 552. *Que si Dieu ne faisoit qu'un animal, il ne le feroit pas monstrueux.* Il y a bien de l'apparence, & d'autant plus, que, de quelque maniere que Dieu le fît, il ne seroit pas monstrueux s'il étoit seul; puisque les monstres ne sont monstres que par comparaison aux animaux formés selon le cours ordinaire de la nature. Mais cela ne prouve pas qu'il n'ait voulu positivement en entremêler quelques monstrueux, parmi un nombre presque infini de ceux qui ne le sont pas; comme un Musicien qui ne voudroit faire chanter qu'un accord, ne choisiroit pas un faux accord pour faire connoître sa capacité; ce qui n'empêche pas qu'il n'en mette volontairement dans les pieces qu'il fait chanter par plusieurs parties, parce qu'alors ils contribuent à la beauté du chant, étant suivis & sauvés par des accords naturels.

S. Augustin se sert encore d'une autre comparaison, pour nous obliger de reconnoître, qu'il n'y a aucun défaut dans les ouvrages de Dieu, & qu'il n'y a que l'ignorance des hommes qui puisse leur y en faire trouver. "Si quelqu'un, dit-il, avoit la vue si courte, qu'il ne pût voir qu'une très-petite partie d'un ouvrage de marqueterie, il seroit tenté de blâmer l'ouvrier qui auroit si mal arrangé ces pierres; parce qu'il ne pourroit appercevoir la beauté qu'elles ont toutes ensemble, se trouvant tellement disposées, qu'elles forment des emblêmes très-ingénieux. Il en arrive de même à ceux qui ne sont pas assez instruits de ce qui fait la beauté de l'Univers: car n'ayant pas

De ord. lib. 1. c. 1.

VII. Cl. N°. IX. l'esprit assez vaste pour comprendre, d'une seule vue, l'arrangement & le concert de tout ce qui arrive dans le monde, si quelque chose les choque, parce qu'il surpasse leur intelligence, ils s'imaginent qu'il y a de la difformité & de la laideur dans les choses mêmes que Dieu a faites".

Mais ce n'est pas seulement par des conséquences tirées de la doctrine de S. Augustin, qu'on est obligé d'avouer qu'il n'y a rien dans les monstres qui puisse empêcher que Dieu ne les veuille, aussi-bien que ses autres ouvrages plus parfaits : nous trouvons encore que ce Pere le déclare en termes formels dans le III Livre de la Trinité, Chapitre II. *Il y a*, dit-il, *des choses dans la nature, qui sont moins ordinaires ; comme sont les éclipses des deux luminaires, quelques astres qui paroissent peu souvent, les tremblements de terre, & les animaux qui naissent* MONSTRUEUX, *& autres choses semblables, dont il n'y en a aucune qui n'arrive par la* LA VOLONTÉ DE DIEU, *quoiqu'il y ait plusieurs personnes qui n'en ont pas cette pensée.* ET MONSTROSI *partus animalium, & quæcumque similia, quorum* NIHIL FIT NISI VOLUNTATE DEI, *sed plerisque non apparet.* Et c'est ce qu'il répete encore dans le Chapitre VII. *Exceptis illis quæ in eodem ordine rara sunt, sicut defectus luminarium, & species inusitatæ siderum, &* MONSTRA, *& terræ motus, & similia..... quorum quidem prima, & summa causa non est* NISI VOLUNTAS DEI. *Itaque licuit vanitati Philosophorum etiam aliis causis ea tribuere ; vel veris, sed proximis, cùm omnino videre non possent superiorem omnibus causam, id est* VOLUNTATEM DEI ; *vel falsis*, &c.

Enfin on peut représenter à l'Auteur, que puisque le point capital de son Systême est, que Dieu n'a eu pour fin, dans la création du monde, que Jesus Christ & son Eglise, il lui étoit bien facile de comprendre, que Dieu n'a pu manquer de dessein dans la production des monstres, & qu'ainsi on n'est point obligé de dire, *qu'il ne les fait point par une volonté positive, directe & particuliere; mais par une espece de nécessité.* Car, dans cette hypothese, de même que tout le monde corporel a dû se rapporter, comme à sa fin, au monde spirituel, qui empêchera qu'on ne dise, que Dieu a voulu qu'il y eût des monstres dans l'ordre de la nature, pour figurer les monstres dans l'ordre des mœurs, qui sont les péchés, afin que les hommes en eussent la même horreur qu'ils ont accoutumé d'avoir des monstres de la nature ?

CHAPITRE III.

Réflexions sur le troisieme Eclaircissement du Traité.

Que l'essai qu'on y a voulu faire de la méthode des Géometres, pour prouver démonstrativement les principaux points du Traité, fait voir manifestement que cela est impossible.

AVant que de passer au deuxieme des quatre points que j'ai entrepris de traiter, je crois devoir répondre à quelques autres preuves qui regardent ce premier point, que je trouve dans un Eclaircissement manuscrit, que vous m'aviez envoyé de la part de l'Auteur (*a*).

Car vous vous souvenez bien, Monsieur, que m'ayant envoyé un billet de lui, par lequel il vous demandoit si vous n'aviez point trouvé qu'il eût *démontré* ce qui lui étoit particulier, je vous répondis, que pour moi j'étois bien éloigné d'avoir cette pensée. Car n'y ayant point de véritable démonstration qui ne puisse être proposée selon la méthode des Géometres; c'est-à-dire, être réduite en syllogismes, qui n'auront pour leurs majeures & pour leurs mineures que des définitions dont on sera convenu, ou des axiomes clairs & incontestables, ou des propositions qu'on auroit déja démontrées de la même maniere; que notre ami n'avoit qu'à en faire l'essai, & que je me tenois assuré qu'on trouveroit dans les maximes qu'il auroit prises pour le fondement de ses preuves, des défauts visibles de généralité ou de vérité, qui les rendroient incapables d'être les principes véritables d'une démonstration, qui eût pour conclusion ce qu'il auroit entrepris d'établir dans son Traité:

Il semble, Monsieur, que c'est pour satisfaire à ce que j'avois desiré de lui, qu'il a mis dans l'Eclaircissement manuscrit que vous m'avez envoyé de sa part, & qu'il a depuis fait imprimer, comme une espece d'essai de la méthode des Géometres, par des définitions, axiomes & propositions qui en sont tirées, pour prouver les principaux points de son Traité. Voyons donc si ce que j'ai cru qui arriveroit n'est point arrivé. Vous en jugerez, Monsieur. Voici ses propres paroles, qu'il a distinguées par nombres ou articles.

(*a*) [Ce troisieme Eclaircissement fut imprimé dans la seconde édition du Traité de la Nature & de la Grace, page 290 & suivantes.]

VII. Cl. N°. IX.

1. *Par ce terme, Dieu, j'entends un Etre infiniment parfait.*

2. *L'être infiniment parfait se connoît parfaitement.*

3. *Par la connoissance qu'il a de son être, il voit les essences de toutes choses : il voit toutes les créatures possibles, ou tout ce qu'il est capable de produire. Il est sage par lui-même.* Tout cela est incontestable.

4. *L'Etre infiniment parfait s'aime nécessairement. Il ne peut vouloir que par sa volonté : je veux dire, par l'amour qu'il se porte à lui-même. Il ne peut agir que pour lui.* Il y a quelque équivoque dans ces dernieres paroles. Mais je n'ai pas besoin de la démêler ici; parce qu'on n'en conclut rien à l'égard de la nécessité des loix générales. Ce n'est que dans les articles suivants, que l'on pose les maximes par lesquelles on prétend l'établir.

5. *L'Etre infiniment parfait est tout-puissant. Il peut faire tout ce qu'il connoît, supposé qu'il le puisse vouloir par une volonté pratique.*

6. *Par volonté pratique, j'entends un décret ou une volonté exécutrice d'un dessein arrêté, qui suppose en Dieu la connoissance & le choix des manieres d'agir les plus dignes de lui.*

10. *La sagesse de Dieu le rend donc impuissant en ce sens, qu'elle ne lui permet pas de vouloir produire certaines choses, ni d'agir de certaines manieres. Elle ne lui permet pas de vouloir certaines choses : car si Dieu ne faisoit qu'un animal, il ne pourroit le faire monstrueux, ni lui donner des membres inutiles ou incommodes, cela étant contraire à sa sagesse, qu'il aime invinciblement. Elle ne lui permet point aussi d'agir de certaines manieres : car, supposé qu'un ouvrage également parfait puisse être produit par des voies inégalement simples, uniformes, constantes, &c. Dieu est impuissant en ce sens, qu'il ne peut choisir les manieres d'agir les moins dignes de sa sagesse, ou qui ne portent point le caractere de sa bonté, de son immutabilité & de ses autres attributs.*

Je joins ces trois articles ensemble, parce qu'ils s'expliquent mutuellement, & qu'ils devroient faire la majeure de l'argument dont les articles d'entre-deux feroient la mineure. Il paroît donc, par l'article 10, que ce qu'il a voulu faire entendre par le 5, est, qu'il y a des choses que Dieu pourroit faire absolument, s'il le vouloit, à ne considérer que sa puissance; comme de ressusciter un mort en quelque occasion que ce soit; mais qu'il ne sauroit vouloir par une volonté pratique, comme de ressusciter un mort à la priere d'un faux Prophete, qui voudroit porter tout un peuple, par ce miracle, à une fausse Religion, ou à commettre une action criminelle; comme à faire mourir un homme qui seroit dans une haute dignité, pour se mettre en sa place. Tous les Théologiens demeurent d'accord de cette maxime, pourvu qu'on

qu'on la resserre dans ses justes bornes; & on la peut réduire en ces termes: VII. Cl. N°. IX.

Il y a des choses qu'il n'est pas possible que Dieu fasse, quoiqu'il les pût faire s'il vouloit, parce qu'il ne les peut vouloir d'une volonté pratique; comme de ressusciter un mort à la priere d'un imposteur, qui voudroit par-là autoriser ses impostures.

Mais toute la question est, de savoir si l'Auteur ne l'étend point plus qu'il ne faut: & c'est ce qu'on verra en examinant l'application qu'il en fait dans les articles suivants, au sujet dont il s'agit, qui sont les manieres d'agir qu'il prétend que Dieu peut seules choisir comme dignes de lui, ou qu'il ne peut choisir comme étant indignes de sa sagesse.

7. *Car il y a des manieres d'agir simples, fécondes, générales, uniformes & constantes, & il y en a de composées, de stériles, de particulieres, de déréglées & inconstantes. Les premieres sont préférables aux secondes; car elles marquent sagesse, bonté, constance, immutabilité dans celui qui les emploie: les autres marquent défaut d'intelligence, malignité inconstance, & légéreté d'esprit.*

8. *Il est visible qu'il y a de l'inutilité dans celui qui fait par des voies composées, ce qu'il peut exécuter par des voies simples: & celui-là manque de lumiere qui a plusieurs volontés pratiques, lorsqu'une seule suffit.*

9. *La conduite d'un être bon, sage, constant & immuable, doit avoir un caractere de sagesse, de bonté, de constance & d'immutabilité: l'ordre le demande.*

La seconde de ces trois maximes n'est véritable, que lorsqu'on entend par le *même effet*, non seulement le même ouvrage qui doit être produit par l'agent, mais aussi toutes les mêmes fins qu'il peut avoir en le produisant: car alors, si tout cela se peut obtenir par des voies simples, il y auroit de l'inutilité à en employer de composées. Mais cela même ne suffit pas pour ce que l'Auteur doit prouver. La question est, de savoir si un ouvrage pouvant être plus parfait par des voies moins simples, au lieu qu'il le sera moins si on en emploie de plus simples, la simplicité des voies le doit emporter sur la perfection de l'ouvrage, comme il paroît assez que c'est le sentiment de l'Auteur; ou la perfection de l'ouvrage sur la simplicité des voies? Or il est clair que le second de ces trois articles ne prouve rien de cela. Il ne peut donc de rien servir aux démonstrations de notre Auteur, qui est la seule chose que j'examine ici.

VII. Cl. N°. IX. Il ne nous reste donc à examiner que le 7 & le 9 article; sur quoi j'ai bien des choses à dire.

1°. Les propositions dogmatiques qui doivent servir de principes à des démonstrations, doivent être simples, & non pas embarrassées de différents termes qui en ôtent la clarté, & qui peuvent faire qu'elles seront vraies selon quelques-uns de ces termes, & fausses selon d'autres: & c'est ce qui se rencontre ici. Car il est clair que Dieu ne peut préférer une maniere d'agir qui soit déréglée, à une autre qui ne seroit pas déréglée; mais il n'est pas clair de même, qu'il ne puisse préférer, en plusieurs rencontres, des voies composées & particulieres, à de simples & de générales.

2°. Que si on dit, qu'en opposant *déréglées à uniformes*, on n'a entendu, par *des manieres d'agir déréglées*, que celles qui ne sont pas *uniformes*, je dis sur cela, qu'écrivant pour des gens *qui se piquent d'une grande justesse & d'une rigoureuse exactitude*, on n'a pas dû se servir d'un terme impropre, & qui porte avec soi sa condamnation, au lieu de celui de *manieres uniformes*, qui auroit changé l'idée qu'on a voulu donner de cette proposition. Car si on demande s'il est digne d'un homme sage, d'agir quelquefois d'une maniere déréglée, on répondra sans doute que non. Mais on ne répondra pas de même, si on demande s'il est digne d'un homme sage, d'avoir des manieres d'agir qui ne soient pas uniformes; puisqu'il est certain, que cela est très-digne d'un homme sage en plusieurs rencontres, & par rapport à différents desseins.

C'est à-peu-près la même équivoque dans le terme *d'inconstantes*. Car si on appelle des manieres d'agir *inconstantes* par rapport à l'inconstance de celui qui agit, il est bien clair que rien n'est plus indigne de Dieu & même d'un homme sage, que *des manieres d'agir inconstantes*. Mais si c'est par rapport à l'effet, en ce qu'une même personne fait tantôt une chose & tantôt une autre, lors même que l'on ne voit pas la raison de ce changement; je dis que ces manieres d'agir ne sont point indignes de Dieu, ni d'un homme sage, & qu'ainsi il eût été bon de se servir d'un mot moins odieux que celui qui porte à croire (ce qui n'est point vrai) que l'inconstance dans les effets a toujours pour principe une inconstance blâmable en celui qui agit.

Cependant il paroît assez que c'est en ce dernier sens qu'il prend ce mot, par la raison qu'il apporte, pour montrer que les premieres manieres d'agir sont préférables aux secondes. *Car elles marquent*, dit-il, *sagesse, bonté, constance, immutabilité dans celui qui les emploie; au lieu que les autres marquent défaut d'intelligence, malignité, inconstance, lé-*

géreté d'esprit. Rien n'est encore plus équivoque que ce mot de *marquer* en cet endroit. Car, ou il veut dire par-là que c'est une propriété inséparable des premieres manieres d'agir, d'être employées par un agent *sage*, *bon*, *constant*, *immuable*; & que c'est une propriété inséparable des secondes, d'être employées par un agent *peu intelligent*, *malin*, *inconstant* & *léger*: ou il a seulement voulu faire entendre, que les uns & les autres donnent occasion de juger, à ceux qui les considerent, que celui qui emploie les premieres est *sage*, *bon*, *constant*, *immuable*, & que celui qui emploie les secondes est *peu intelligent*, *malin*, *inconstant* & *léger d'esprit.* VII. Cl. N°. IX.

Ce qu'il dit dans l'article 10: *Que Dieu ne peut choisir des manieres d'agir qui ne portent des caracteres de sa bonté, de son immutabilité & de ses autres attributs*, semble conduire au premier sens. Mais ce premier sens, au regard des secondes manieres d'agir, ou renferme une manifeste pétition de principe, ou est certainement faux. Car si, comme j'ai déja dit, on enferme l'inconstance de celui qui agit dans la notion d'une maniere d'agir inconstante, il n'est pas étrange que l'on dise ensuite, qu'une maniere d'agir inconstante a pour sa propriété inséparable, d'être employée par un agent inconstant. Mais si on entend simplement, par une maniere d'agir inconstante, la conduite d'un homme qui veut tantôt une chose, & tantôt une autre, & qui défait aujourd'hui ce qu'il avoit fait hier, il n'est point vrai que cela procede toujours d'un esprit inconstant ou peu éclairé. Autrement il faudroit justifier le reproche que les Payens faisoient aux Chrétiens, que leur Dieu faisoit paroître de l'inconstance en abolissant les anciens sacrifices qu'il avoit lui-même établis, comme il paroît par la lettre de Marcellin à S. Augustin, où il représente à ce Pere, que le changement de ces premiers sacrifices étoit une des choses qui faisoit le plus de peine à Volusien. "Car quelle raison, dit-il, peut-on rendre de ce que le Dieu des Chrétiens, étant le même que celui de l'Ancien Testament, il se soit plu à de nouveaux Sacrifices, ayant rejeté les anciens? On ne corrige que ce qui a été mal fait; & ce qui a été une fois bien fait, ne se doit plus changer. On n'a donc pu, avec justice, changer dans la Nouvelle Loi ce qui avoit été bien établi dans l'Ancienne; puisque même cette variété pouvoit donner lieu d'accuser Dieu d'inconstance. MAXIME QUIA ISTA VARIETAS INCONSTANTIÆ DEUM POSSIT ARGUERE". Cette objection, dont S Augustin fait voir la foiblesse dans sa réponse, auroit été une raison convaincante contre la Religion Chrétienne, s'il étoit vrai que ce fût toujours une marque

VII. Cl. d'inconſtance, de défaire en un temps ce que l'on avoit fait en un
N°. IX. autre.

Que s'il ſe réduit au dernier ſens; c'eſt-à-dire, s'il prétend qu'il a ſeulement voulu dire que ces manieres d'agir, qu'il n'approuve pas, donnent occaſion de juger à ceux qui les conſiderent, que celui qui les emploie eſt peu intelligent, ou inconſtant & léger d'eſprit, la propoſition eſt encore plus manifeſtement fauſſe, étant priſe généralement, comme elle le doit être pour être un principe de démonſtration. Car qui a pu obliger Dieu de ne choiſir, dans la conduite du monde, que des manieres d'agir qui portaſſent des caracteres de ſageſſe, de bonté, de juſtice & d'immutabilité, au jugement des hommes, naturellement aveugles & téméraires, & entiérement incapables de pénétrer dans la profondeur de ſes conſeils & de ſes deſſeins, d'où dépend principalement le jugement que l'on doit porter de la perfection ou de l'imperfection des manieres d'agir d'une nature intelligente, & non ſeulement des notions abſtraites de ſimplicité ou de compoſition, de généralité ou de particularité? Et c'eſt ce que l'Auteur a été obligé de reconnoître lui-même, en diſant dans le dernier Eclairciſſement de la Recherche de la vérité: *Que Dieu choiſit toujours les voies les plus ſimples par rapport à ſes deſſeins.* Car, comme je l'ai déja dit, puiſque ce n'eſt que *par rapport à ſes deſſeins*, il faudroit donc les connoître ces deſſeins de Dieu, pour pouvoir juger ſi une maniere d'agir, pour être plus ou moins ſimple, eſt plus ou moins digne de ſa ſageſſe. Or les plus ſages & les plus éclairés ſont ceux qui reconnoiſſent davantage, que preſque tous les deſſeins de Dieu nous ſont cachés, hors ceux qu'il a daigné nous révéler dans ſa parole. On ne peut donc avoir ſur cela que des conjectures, & non pas des connoiſſances certaines & démonſtratives de ce qui eſt digne ou indigne de la ſageſſe de Dieu.

L'article 9 n'eſt qu'une répétition ou une récapitulation du 7. Il n'y a que ces mots de conſidérables: *L'ordre le demande.* Car il paroît par cet Auteur, en divers endroits, que Dieu fait par une eſpece de néceſſité, c'eſt-à-dire, qu'il ne peut pas manquer de faire, tout ce que l'ordre demande.

Ainſi, en liant tous ces articles enſemble 5, 6, 7, 8, 9, 10, il eſt viſible qu'ils tendent tous à faire regarder certaines manieres d'agir, comme étant telles, que Dieu, à leur égard, eſt impuiſſant en ce ſens, qu'il ne les peut employer comme étant indignes de ſa ſageſſe; de ſorte qu'il les faut mettre au rang de ce qu'il pourroit faire, s'il vouloit, mais de ce qu'il ne peut vouloir d'une volonté pratique;

comme de mentir, de faire des miracles pour autorifer l'erreur, de damner tous les Bienheureux. Or tout cela eft inutile & hors de propos, s'il ne trouve, dans ce qui fait le capital de fon Syftême, à quoi appliquer ce principe. Car d'une majeure fans mineure, exprimée ou fous-entendue, on ne peut tirer aucune conclufion. Je vous fupplie donc, Monfieur, de lui demander à quoi il l'applique; car je ne le vois pas, & je ne puis deviner qu'elle pourroit être, à l'égard de ce qui lui eft particulier, la mineure d'un argument, dont la majeure feroit à-peu-près conçue en ces termes: *Dieu eft impuiffant en ce fens, qu'il ne peut choifir les manieres les moins dignes de fa fageffe, & qui, au lieu de porter le caractere de fa fageffe, de fa bonté, de fa conftance & de fon immutabilité, en porteroient un de peu d'intelligence, de malignité, d'inconftance, de légéreté d'efprit.* Sera-ce ce qu'il appelle agir par *des volontés particulieres*, & ce qu'il oppofe à agir par des *volontés générales*, en définiffant l'un & l'autre en ces termes, dans ce qui eft ajouté à la feconde édition: *Je dis que Dieu agit par des volontés générales, lorfqu'il agit en conféquence des loix générales qu'il a établies. Je dis, au contraire, que Dieu agit par des volontés particulieres, lorfque l'efficace de fa volonté n'eft point déterminée par quelques loix générales à produire quelque effet?* Cela ne peut être. Car quoiqu'il parle très-fortement, en beaucoup d'endroits, contre cette maniere d'agir par des volontés particulieres, néanmoins il n'ofe pas dire que Dieu n'agiffe jamais par des volontés particulieres. Et je m'en vais faire voir, dans le Chapitre fuivant, que Dieu a fi peu jugé qu'il fût indigne de fa fageffe d'agir par des volontés particulieres (ce qu'il oppofe à agir par des voies fimples) que, pouvant, felon cet Auteur, créer le monde par des voies fimples, il a mieux aimé le créer par des volontés particulieres. Et par conféquent, il ne peut mettre cette maniere d'agir par des volontés particulieres, entre les manieres d'agir qu'il dit que Dieu ne fauroit vouloir *d'une volonté pratique*, & qu'il ne fauroit employer, parce qu'elles ne feroient pas dignes de fa fageffe.

VII. Cl. N°. IX.

Je crois donc, Monfieur, avoir eu raifon de vous dire, que s'il appliquoit ces définitions & ces axiomes à ce qu'il traite dans fon Syftême, ou il n'en pourroit rien conclure, ou il fe trouveroit que la conclufion qu'il en auroit tirée feroit évidemment fauffe.

Je ne dirai rien de la fuite de cette méthode géométrique, qu'il a voulu appliquer à la conduite de Dieu dans l'ordre de la Grace. Comme ce n'eft qu'une extenfion de ce même principe, *qu'il eft plus digne de*

VII. Cl. N°. IX. *Dieu de ne point agir par des volontés particulieres, & que Dieu fait toujours ce qui est plus digne de lui*, il n'est pas, ce me semble, nécessaire de rien ajouter, pour être convaincu que l'on n'en sauroit rien démontrer de ce que prétend l'Auteur, même dans l'ordre de la Nature ; & je montrerai en son lieu, qu'on le peut encore bien moins dans l'ordre de la Grace.

CHAPITRE IV.

SECOND POINT.

Que Dieu n'a point agi dans la création du monde selon les pensées de l'Auteur, touchant ce qu'il appelle les volontés générales & les voies simples.

SI ces grandes maximes sur lesquelles roule le nouveau Systême de l'Auteur, que Dieu fait toujours ce qui est plus digne de lui, & qu'il est plus digne de la sagesse infinie de ne pas agir par des volontés particulieres, étoient aussi-bien fondées qu'il se l'est imaginé, il est sans doute que ce seroit principalement dans la création du monde que Dieu auroit dû les observer. Mais il est aisé de prouver, par lui-même, qu'il ne l'a point fait, & que la voie qu'il a suivie est toute opposée à celle qu'il auroit dû suivre, selon les principes de sa nouvelle Philosophie.

Je n'en apporterai que deux arguments: l'un pris de la formation du monde, & l'autre de la production des plantes & des animaux. Et je ne vois pas ce qu'il pourroit répondre ni à l'un ni à l'autre.

Ce qu'il appelle *les voies les plus simples*, ne sont pas celles qui demandent moins de temps pour produire leurs effets : c'est le plus souvent tout le contraire. Car ce qui ne se peut faire que par une suite de mouvements conduits par les loix générales, ne se peut faire ordinairement que par un espace de temps considérable; & c'est néanmoins ce qu'il appelle les voies les plus simples : au lieu qu'il oppose à ces voies simples, ce que Dieu fait par des volontés particulieres, qui ne dépendent d'aucune loi générale ; & c'est ce qu'ordinairement il fait tout d'un coup. Jesus Christ n'eut pas besoin de temps pour multiplier les cinq pains dont il nourrit plus de cinq mille per-

sonnes, parce qu'il agissoit alors indépendamment de toutes les loix de la nature; mais il auroit fallu beaucoup de temps pour faire croître, selon ces loix, autant de bled qu'il auroit été nécessaire pour fournir des pains à une grande multitude. VII. Cl. N°. IX.

Cela supposé comme indubitable, selon ses principes, voyons si Dieu s'est assujetti aux voies simples de l'Auteur, pour créer le monde. Il faut pour cela l'entendre parler, & prendre garde aux loix qu'il prescrit à Dieu, afin que, dans la création de l'Univers, il ait agi de la maniere la plus digne de lui. Voici donc les maximes qu'il établit en divers endroits du Traité de la Nature & de la Grace.

Dieu est obligé d'agir d'une maniere digne de lui, par des voies simples, générales, constantes & uniformes. 1. Disc. Art. 12.

Il agit toujours de la maniere la plus sage & la plus parfaite. Ibid.

Sa sagesse, qu'il aime plus que son ouvrage, l'ordre immuable & nécessaire, qui est la regle de ses volontés, ne permet pas qu'il agisse par des volontés particulieres. L'effet qui arriveroit de chacune de ses volontés, ne vaudroit pas l'action qui le produiroit. Ibid.

La cause générale ne doit point produire son ouvrage par des volontés particulieres. 1. Disc. Art. 22.

N'est-il pas évident (c'est ce qu'il fait dire à la Sagesse éternelle) *que Dieu* NE PEUT *se démentir soi-même, mépriser sa sagesse, rejetter ses conseils? Qu'étant sage il doit agir sagement; étant immuable il doit agir constamment; étant une cause universelle agir par des loix générales? Un être sage fera-t-il par des voies composées, ce qu'il peut exécuter par des voies simples? Agira-t-il par des volontés particulieres, lorsque quelques volontés générales suffisent? Et si une conduite uniforme, constante, réglée peut former un ouvrage digne de lui, suivra-t-il une conduite bizarre, changeante, déréglée, & qui marque de l'inconstance & de l'ignorance dans celui qui la suit?* Méd. XI. n. 13.

Soit que tu consideres l'idée que tu as de Dieu, soit que tu examines sa conduite, tu vois clairement que bien qu'il fasse toutes choses, il n'agit point par des volontés particulieres; parce qu'agir par des loix générales est une marque certaine d'une sagesse infinie, qui prévoit tout, & qui est immuable & constante dans ses desseins & dans sa conduite. Ibid. 15.

Voilà qui est général. Il soutient que Dieu étant infiniment sage ne doit point agir par des volontés particulieres, & il dit que *c'est un principe qu'on ne doit pas oublier, parce que de tous les principes, c'est le plus fécond;* c'est-à-dire que c'est celui dont l'Auteur a fait un Ibid. 14.

VII. Ci. plus grand usage. Considérons maintenant comment il applique ce mê-
N°. IX. me principe à la création du monde.

Médit. XI. art. 12. & 13. *D'un nombre infini de voies par lesquelles Dieu a pu exercer son dessein de créer le monde, voyons quelle est celle qu'il a dû préférer à toutes les autres, & commençons par la création de ce monde visible.... Ayant découvert dans les trésors infinis de sa sagesse, une infinité de mondes possibles, comme des suites nécessaires des loix des mouvements qu'il pouvoit établir, il s'est déterminé à créer celui qui auroit pu se* PRODUIRE *& se conserver par les loix les plus simples, ou qui devoit être le plus parfait, par rapport à la simplicité des voies nécessaires à* SA PRODUCTION *ou à sa conservation.*

Peut-on douter après cela que Dieu n'ait dû créér le monde par les voies les plus simples, & en multipliant ses volontés le moins *qu'il se pouvoit*? Voyons maintenant s'il l'a fait selon l'Auteur même.

Liv. VI. Part. 2. ch. 4. Il approuve comme très-vrai ce qu'a dit M. Descartes; qu'en supposant que Dieu eût créé la matiere, & qu'il l'eût fait mouvoir selon la loi de la communication des mouvements qu'il a établie, de cela seul tous les grands corps qui composent notre monde, le soleil, les étoiles, les planetes, les cometes, les airs, la terre, les eaux, se seroient avec le temps formés, arrangés, & trouvés en l'état où ils sont aujourd'hui. Je n'examine pas ici, si M. Descartes a eu raison de proposer cette pensée: il me suffit que l'Auteur la reçoit, & qu'après avoir montré comme cela se seroit pu faire, il ajoute (page 399) *Nous sommes obligés, en suivant les lumieres de la raison, d'arranger ainsi les parties qui composent le monde, que nous nous imaginons se former* PAR LES VOIES LES PLUS SIMPLES. Et dans les Eclaircissements (page 579). *Je suis persuadé que ces deux loix naturelles, qui sont* LES PLUS SIMPLES DE TOUTES; *savoir, que tout mouvement se fasse ou tende à se faire en ligne droite, & que, dans le choc, les mouvements se communiquent selon la proportion de la grandeur des corps qui se sont choqués, suffisent pour* PRODUIRE *le monde tel que nous le voyons; je veux dire, le ciel, les étoiles, les planetes, les cometes, la terre, l'eau, l'air & le feu; en un mot les éléments, & tous les corps qui ne sont point organisés ou vivants.* Ç'auroit donc été la voie la plus simple de produire le monde, que d'attendre qu'il se formât de la matiere que Dieu auroit créée, & qu'il auroit mise en mouvement selon ces deux loix générales, sans y employer des volontés particulieres.

Cela étant, je ne vois pas ce que pourroit répondre l'Auteur à un libertin, qui lui parleroit en ces termes: Il faut donc que selon

vous,

vous, ce qui est dit dans la Genese de la création du monde, ne soit pas véritable; car vous soutenez d'une part, *qu'il est évident que Dieu ne peut pas se démentir soi-même, & étant infiniment sage ne pas agir sagement, & que ce seroit ne pas agir sagement, que de faire par des voies composées & des volontés particulieres, ce qu'il peut exécuter par des voies simples & des volontés générales.* Et vous m'apprenez de l'autre, que *le monde tel que nous le voyons; c'est-à-dire, le ciel, les étoiles, les planetes, les cometes, la terre, l'eau, l'air & le feu; en un mot les éléments & tous les corps non vivants, ont pu se produire par les deux loix naturelles qui sont les plus simples de toutes.* C'est donc ainsi que Dieu l'a produit, & non comme il est dit dans la Genese, où l'on en décrit la création comme ayant été faite par des volontés particulieres, & non par ces voies simples: ce que nous apprenons de vous être indigne de la sagesse de Dieu. CL. VII. N°. IX.

Lui dira-t-il que Dieu a eu des raisons pour cela? Mais ce libertin lui repliquera, qu'il ne peut y avoir de raison qui fasse *que Dieu se démente soi-même; qu'étant infiniment sage, il n'agisse pas sagement, & que pouvant former un ouvrage digne de lui par une conduite uniforme, constante, réglée, il en ait suivi une bizarre, changeante, déréglée, & qui marque de l'inconstance & de l'ignorance dans celui qui la suit.* Car vous m'avez déclaré, ajoutera-t-il, *que vous avez voulu exprimer en toutes ces différentes manieres cette même vérité, qu'il est indigne de la sagesse de Dieu, d'exécuter par des voies composées & des volontés particulieres, ce qu'il peut exécuter par des voies simples & des volontés générales, afin que j'en fusse mieux convaincu.* Je dois par conséquent être convaincu que Dieu, selon vous, ayant pu former le monde par des voies simples, il ne l'a point formé par des volontés particulieres, comme il est dit dans la Genese.

Il me semble que cela seroit capable d'embarrasser l'Auteur du Systême. Mais comme il est bien certain qu'il est incomparablement plus attaché aux vérités de la foi & de l'Ecriture, qu'à ses nouveaux principes, quelque évidence qu'il s'imagine quelquefois y avoir trouvée, on n'est pas surpris qu'il ait reconnu: Que Dieu n'a point eu d'égard dans la création du monde, à ce prétendu conseil de sa sagesse, qui auroit voulu qu'il l'eût formé par les voies les plus simples: Qu'il ne lui a pas plu de le créer comme il auroit dû faire selon cette imagination: Qu'il a été très-digne de sa sagesse & de sa puissance de le créer autrement que par ces voies simples, & par conséquent

VII. Ct. par autant de volontés particulieres, qu'il a créé ou formé de diffé-
N°. IX. rents êtres dans les six jours de la création.

Et ainsi il ne peut trouver mauvais que j'argumente, non de son principe des voies simples qu'il bat & rebat sans cesse, contre un fait qu'il avoue & qui est de foi; mais que j'argumente du fait contre le principe, & que j'en tire les conclusions suivantes, directement contraires aux propositions de l'Auteur, que j'ai rapportées ci-dessus.

Dieu pouvant former le monde par des voies simples, il ne l'a point fait. Donc Dieu peut agir d'une maniere très-digne de lui & ne pas agir par les voies les plus simples.

Donc il peut agir d'une maniere très-sage & très-parfaite, & ne pas agir par les voies les plus simples.

Donc il n'est pas vrai que la cause générale ne doive point produire son ouvrage par des volontés particulieres; puisqu'ayant pu, si elle eût voulu, produire le monde qui est son grand ouvrage, par la volonté générale de la communication des mouvements, elle a jugé plus digne de sa grandeur de ne le point faire de cette sorte, mais d'y employer un grand nombre de volontés particulieres.

Donc Dieu peut agir par des volontés particulieres, & autrement que par les voies les plus simples, sans se démentir soi-même & mépriser sa sagesse.

Donc Dieu aime plus la perfection de son ouvrage, que cette sagesse qu'on fait consister à agir par les voies les plus simples; & il s'est permis à lui-même, pour le produire tout d'un coup dans un état de perfection, ce qu'on s'est imaginé que cette sagesse ne lui devoit pas permettre, qui est de créer chacun des grands corps qui le composent par des volontés particulieres, au lieu d'attendre qu'ils se fussent formés avec le temps, & arrangés comme ils sont, par les seules loix générales de la communication des mouvements.

Donc il est faux, qu'entre une infinité de mondes possibles, Dieu se soit déterminé à créer celui qui se pouvoit produire par les voies les plus simples: car celui que M. Descartes s'est imaginé se former de la maniere que cet Auteur même a décrite, se seroit produit par des voies plus simples, que celui que Dieu s'est déterminé de créer en la maniere qu'il a fait.

Donc c'est parler de Dieu d'une maniere qui blesse la piété & le respect qu'on lui doit, que d'appeller *une conduite bizarre, changeante, déréglée, & qui marque de l'inconstance & de l'ignorance dans celui qui la suit*, la conduite qu'on a été contraint d'avouer être celle

Traité 1. Disc. n. 57.

que Dieu a suivie, selon l'Ecriture expliquée à la lettre, & selon le sens littéral de tous les passages où S. Paul dit, que *Dieu fait toutes choses selon le conseil de sa volonté*; la conduite qu'on ne peut nier être celle selon laquelle tous les SS. Peres & tous les Théologiens ont cru jusques ici que Dieu agissoit; la conduite enfin qu'on reconnoît être celle que Dieu a suivie dans la formation de son plus grand ouvrage qui est la création de l'Univers, qui comprend la création de mille millions d'Anges. VII. Cl. N°. IX.

On peut dire que cette seule considération ruine entiérement son nouveau Systême. Car la maxime sur laquelle il est fondé n'est pas seulement, qu'il y a de l'apparence, qu'il est vraisemblable que Dieu n'agit point par des volontés particulieres. Il a cent fois déclaré, qu'en ces sortes de choses il ne faut point s'arrêter à la vraisemblance, & que, pour bien user de sa liberté, il ne faut donner son consentement, que quand l'évidence nous met en état de ne le pouvoir refuser. Il faut donc que ce qu'il dit sur cela, que *la sagesse de Dieu ne lui permet pas d'agir par des volontés particulieres*, soit *évident*, *général*, *nécessaire*; car vous savez, Monsieur, qu'il s'est engagé de *démontrer* ce qu'il avance, & il est plus clair que le jour, qu'une proposition qui n'est ni *générale* ni *nécessaire*, quoiqu'elle pût avoir de la probabilité, ne sauroit entrer dans une démonstration. Or la maniere dont il a plu à Dieu de former le monde, quand il l'a créé, fait voir manifestement, qu'il ne peut être ni *évident* ni *général* ni *nécessaire*, que Dieu se démentiroit soi-même s'il agissoit par des volontés particulieres. C'est donc bâtir sur un fondement ruineux, que d'établir sur cette maxime un nouveau Systême & dans la Nature & dans la Grace, inconnu à tous les Peres, & à tous les Philosophes Chrétiens.

CHAPITRE V.

Que la création des plantes & des animaux fait encore voir, que Dieu n'a point agi dans la création du monde selon les idées de l'Auteur du Systême.

Nous venons de voir que les maximes de l'Auteur s'accordent mal avec celles que Dieu a suivies dans la création du monde. Il nous

VII. Cl. N°. IX. reste à montrer, que la production des plantes & des animaux en découvre encore mieux la fausseté. Il ne faut pour cela qu'écouter ce qu'il en dit dans les Eclaircissements de la Recherche de la Vérité, page 579, où après avoir dit ce que nous venons de rapporter; que *les deux loix naturelles des mouvements, qui sont les plus simples de toutes, suffisent pour produire le monde tel que nous le voyons; c'est-à-dire, le ciel, les étoiles, les planetes, les cometes, la terre & l'eau, l'air & le feu, en un mot les éléments & tous les corps qui ne sont point organisés & vivants*, il ajoute : *Car les corps organisés dépendent de beaucoup d'autres loix naturelles, qui sont entiérement inconnues. Peut-être même que les corps vivants ne se forment pas comme les autres par un certain nombre de loix naturelles; car il y a bien de l'apparence qu'ils ont été formés dès la création du monde, & qu'ils ne reçoivent plus par le temps, que l'accroissement nécessaire pour se rendre visibles à nos yeux.*

Il s'en explique d'une maniere encore plus claire dans la VII de ses Méditations Chétiennes nomb. 5. " Lorsqu'on considere, dit-il, les corps organisés; c'est-à-dire, les plantes & les animaux, on ne peut dire que le moindre insecte soit l'ouvrage du hasard. Tout y est formé dans un dessein déterminé, ET PAR DES VOLONTÉS PARTICULIERES. Tout y est formé dans un dessein déterminé : car il est évident, par la situation & par la construction des yeux, qu'ils sont faits pour voir; & que toutes les parties qui composent le corps des animaux, sont destinées à certains usages. Et tout y est formé par des volontés particulieres : car les corps organisés ne peuvent être produits par les seules loix de la communication des mouvements ..... qui se peuvent réduire à deux..... mais on voit bien que ces deux loix, & autres semblables, ne peuvent pas former une machine dont les ressorts sont infinis, & dont chacun a son usage ".

A quoi on peut, ce me semble, ajouter deux choses. L'une, que ces deux loix & autres semblables ne peuvent non plus faire, dans les animaux, tous les mouvements que chacun fait selon son espece, pour sa conservation : car qui peut concevoir que ce soient les seules loix de la communication des mouvements qui fassent faire leurs ruches aux mouches à miel, leurs toiles aux araignées, leurs coques aux vers à soie, & leurs provisions aux fourmis, & qui fassent que de petites chenilles, aussi-tôt qu'elles sont écloses sur une feuille, où leur mere a laissé son ventre plein d'œufs, aillent attacher cette feuille à l'arbre, par un fil qu'elles tirent de leur ventre, afin que cette feuille ne tombe pas comme les autres ?

L'autre, que je n'entends pas bien ce que l'Auteur dit au même lieu : " Que ces loix générales de la communication des mouvements ne peuvent que donner peu à peu l'accroiſſement aux animaux ". VII. Cl. N°. IX.

Car je ne ſais s'il étend cela juſques à la formation d'un poulet ou d'un perdreau dans leurs œufs, parce qu'il ſuppoſe qu'ils ſont déja formés dans ces œufs dont ils écloſent. Mais ſi c'eſt-là ſa penſée, je ne vois pas comment il a pu croire que cela ſoit poſſible : car on peut ſuppoſer tant qu'on voudra, que ce poulet eſt déja formé dans l'œuf avant que la poule le couve, il faut néanmoins avouer que c'eſt une ébauche ſi petite & ſi imparfaite, qu'il eſt tout-à-fait incompréhenſible, que ſans que Dieu y ait contribué autre choſe que d'obſerver les deux loix générales de la nature, que tout corps tend à ſe mouvoir en ligne droite, & que les mouvements ſe communiquent ſelon le choc des corps, cette infinité de reſſorts, dont chacun a ſon uſage, ait pu en dix-huit jours, ſe placer & s'arranger ſi juſtement, & qu'il n'ait fallu que cela pour faire que ce poulet ſe ſoit nourri du jaune de l'œuf, & qu'il en ait caſſé la coquille avec ſon bec, lorſqu'il a été temps d'en ſortir.

Quoi qu'il en ſoit, il me ſuffit que l'Auteur avoue, que tout a été formé dans les corps organiſés par *des volontés particulieres* de Dieu; puiſqu'il s'enſuit de-là, que comme il y a un très-grand nombre d'eſpeces de plantes & d'animaux, il faut que Dieu ait employé pour les produire, un très-grand nombre *de volontés particulieres.* Et par conſéquent il n'y a point de moucheron ni de vermiſſeau qui ne faſſe voir la fauſſeté, & de la maxime en elle-même; *qu'une ſageſſe infinie ne doit point agir par des volontés particulieres, mais d'une maniere conſtante, uniforme, invariable; ce qui ne ſauroit être que quand elle agit par des volontés générales ;* & d'une des principales raiſons dont il tâche d'appuyer ce paradoxe, qui eſt : *Que ſi Dieu agiſſoit par des volontés particulieres, l'effet qui s'enſuivroit de chacune de ſes volontés, ne vaudroit pas l'action qui le produiroit.* Car la production de tant de corps organiſés fait voir manifeſtement, ou que Dieu a cru le contraire ou plutôt qu'il n'en eſt pas de Dieu comme des hommes, à qui chaque action coûte quelque choſe; puiſqu'il n'y a point de ſi vil inſecte que Dieu n'ait produit *par une volonté particuliere*, ſans ſe mettre en peine s'il valoit l'action par laquelle il le produiſoit

On voit encore par-là, qu'un monde ſans plantes & ſans animaux (excepté l'homme) auroit dû être créé de Dieu plutôt que celui-ci, ſi ces nouvelles penſées de l'Auteur du Syſtême étoient véritables. Car il prétend que Dieu a dû choiſir, entre tous les mondes poſſibles,

VII. Cl. N°. IX. non celui qui devoit être le plus parfait absolument, mais le plus parfait par rapport à la simplicité des voies nécessaires à sa production & à sa conservation. Or un monde où il n'y auroit point eu de corps organisés, n'auroit eu besoin, selon lui, pour être produit & pour se conserver, que des deux loix naturelles, qui sont les plus simples de toutes; savoir, que *tout mouvement se fasse ou tende à se faire en ligne droite, & que, dans le choc, les mouvements se communiquent selon la proportion des corps qui sont choqués* : au lieu que notre monde, où il y a tant de corps organisés, a eu besoin pour être produit, selon lui-même, de beaucoup d'autres loix naturelles, qui sont entiérement inconnues, ou plutôt, n'a pu être produit au regard de ces corps vivants, que par un grand nombre de volontés particulieres. C'est donc assurément une fausse idée que l'Auteur a de la sagesse de Dieu, quand il nous la représente comme l'ayant dû déterminer à créer, entre une infinité de mondes possibles, celui qui auroit pu se produire par les voies les plus simples, ou qui devoit être le plus parfait; non absolument, mais par rapport à la simplicité des voies nécessaires à sa production.

CHAPITRE VI.

Que cette même considération, des corps organisés, que l'Auteur avoue avoir été formés par des volontés particulieres *de Dieu, ruine encore deux autres de ses principaux arguments pour l'établissement de son Systême.*

JE crois devoir pousser plus loin cet aveu de l'Auteur, que tous les corps organisés ont été formés de Dieu, par *des volontés particulieres*. Car, après avoir détruit par-là cette raison, qu'il rebat si souvent; que *si Dieu agissoit par des volontés particulieres, l'effet qui s'ensuivroit de chacune de ses volontés ne vaudroit pas l'action qui le produiroit*, il est aisé d'en détruire une autre qu'il ne fait pas moins valoir, qui est; qu'on ne peut rendre raison des *irrégularités & des désordres* qui se trouvent dans la nature, qu en considérant que ç'a été une suite nécessaire de ce que Dieu n'a pas dû agir par des volontés particulieres, mais par les voies les plus simples, & par des volontés générales.

C'eſt ce qu'il traite plus au long qu'il n'avoit encore fait dans la VII. Cl. VII de ſes Méditations Chrétiennes, où il fait parler ainſi le Diſciple N°. IX. de la Sageſſe éternelle.

" Lorſque j'ouvre les yeux pour conſidérer le monde viſible, il me ſemble que j'y découvre tant de *défauts*, que je ſuis encore porté à croire ce que j'ai oui dire tant de fois, que c'eſt l'ouvrage d'une nature aveugle, & qui agit ſans deſſein. Car ſi elle agit quelquefois dune maniere qui marque une intelligence infinie, elle néglige auſſi quelquefois de telle maniere tout ce qu'elle fait, qu'il ſemble que c'eſt le haſard qui regle tout. Certainement Dieu n'a pas fait le monde pour les poiſſons; & il y a plus de mers dans le monde que de terres habitables. A quoi ſervent à l'homme ces montagnes inacceſſibles, ces ſablons de l'Afrique & tant de terres ſtériles? Lorſque je conſidere nos *Mappemondes*, qui repréſentent la terre à peu près telle qu'elle eſt, je ne vois rien qui marque intelligence dans celui qui l'a formée. Je m'imagine, ou que ce n'eſt que le débris d'un ouvrage régulier, ou que ce ne fut jamais que l'ouvrage du haſard, ou d'une nature aveugle. Car enfin, il n'y a nulle uniformité dans la ſituation des terres & des mers: & ſi j'examine ſeulement le cours des rivieres, tout m'y paroît ſi irrégulier, que je ne puis croire qu'il ſoit réglé par quelque intelligence, ni que les eaux ſoient créées pour la commodité des hommes. Je vois des pays inhabitables faute d'eau, & tous les jours on corrige par des aqueducs les défauts de la nature, ſans que vous croyiez qu'on inſulte à votre ſageſſe. O! Raiſon univerſelle des eſprits, quel myſtere cachez-vous ſous une conduite qui paroît ſi peu réguliere, à ceux mêmes qui vous conſultent avec quelque attention"?

Il faut avouer que ce n'eſt encore là qu'une objection. Mais la maniere dont il y fait répondre, n'eſt point en niant que ce que le Diſciple avoit pris pour des *déſordres* n'en fuſſent véritablement. Il paroît, au contraire, qu'il le reconnoît, comme étant une choſe certaine, & *qui ſaute aux yeux*; mais dont la réſolution a été juſques ici compriſe de peu de perſonnes, qui n'auroient pas eu l'eſprit de penſer, que ces *irrégularités* & ces *déſordres* ont été des ſuites néceſſaires de la ſimplicité des voies dont Dieu a dû ſe ſervir pour créer & pour conſerver le monde.

" Prends garde, mon fils; tu propoſes des difficultés QUI SAUTENT AUX YEUX DE TOUT LE MONDE, & dont néanmoins peu de perſonnes ſont en état de comprendre la réſolution. Tâche de te rendre extrêmement attentif à ce que je vas dire. Pour juger de la beauté d'un n. 4.

VII. Cl. ouvrage, & par-là de la sagesse de l'ouvrier, il ne faut pas seulement
N°. IX. considérer l'ouvrage en lui-même, il faut le comparer avec les voies par lesquelles on l'a formé ..... Or comme les hommes grossiers & stupides ne voient que l'ouvrage de Dieu, & ne savent point la maniere dont Dieu s'est servi pour le construire, les défauts visibles de l'ouvrage les frappent, & la sagesse incompréhensible des voies ne les porte point à en admirer l'Auteur".

Il dit ensuite, ce que j'ai déja rapporté, que tous les corps organisés n'ont pu être formés par les loix générales de la communication des mouvements; mais qu'ils l'ont dû être par des volontés particulieres de Dieu. Et après avoir fait considérer, que ces loix générales se réduisent à deux, il reprend ainsi son discours.

n. 9. " Tout ce monde subsiste par l'efficace & la fécondité des loix de la nature, que Dieu a établies, & selon lesquelles il agit sans cesse. Si les pluies rendent la terre féconde, & si les grêles la ravagent; si la gelée & le soleil brûlent les plantes, & la rosée les humecte & les rafraîchit, ne t'imagine pas que Dieu change de conduite. Tous ces effets opposés ne sont que des suites des mêmes loix naturelles: loix qui détruisent, qui renversent, qui dissipent, à cause de leur simplicité; mais en même temps si fécondes, qu'elles rétablissent ce qu'elles ont renversé; si fécondes, qu'elles couvrent de fruits & de fleurs les terres mêmes qu'elles ont ravagées par la gelée & par la grêle. Les sablons de l'Afrique, les déserts de l'Arabie, les vastes mers de l'Océan, les rochers inaccessibles, & ces montagnes toujours couvertes de neige, qui paroissent être l'effet du hasard, sont des suites nécessaires de ces loix. Dieu néanmoins n'a point établi les loix de la nature à cause qu'elles devoient produire de semblables effets: il les a établies, parce qu'étant extrêmement simples, elles ne laissent pas de former & de composer des ouvrages admirables". Ce qu'ayant expliqué assez au long, il finit par dire, ce que c'est que la Providence, & il le fait en ces termes.

n. 19. " Or la providence de Dieu consiste principalement en deux choses. La premiere, en ce qu'ayant pu d'abord déterminer les mouvements de telle maniere, qu'il y eût eu beaucoup *d'irrégularités* & de *monstres*, il a commencé en créant le monde & tout ce qu'il renferme, à mouvoir la matiere, par exemple, d'une maniere qu'il y a le moins qu'il se puisse de *désordres* dans la nature, & dans la combinaison de la Nature avec la Grace. La seconde, en ce que Dieu remédie par des miracles, aux *désordres* qui arrivent en conséquence

de

de la ſimplicité des loix naturelles, pourvu néanmoins que l'ordre le demande". VII. Cl. N°. XI.

On voit donc par tout ce raiſonnement, qu'il poſe comme une choſe inconteſtable, & qu'on ne peut nier de bonne foi, qu'il y a *des déſordres & des irrégularités* dans les ouvrages de Dieu, & que demeurant d'accord que ce que le Diſciple avoit propoſé comme tel, eſt tel en effet, il ne réſout cette objection, qu'en prétendant que Dieu n'a pu faire autrement; parce qu'il a dû agir par les voies les plus ſimples, dont ces *déſordres* ſont des ſuites néceſſaires.

Il eſt un peu étonnant qu'on ne ſe ſoit pas apperçu combien ce langage devoit bleſſer des oreilles chrétiennes. Il eſt certain au moins, que S. Auguſtin eût eu de la peine à ſouffrir qu'on eût parlé ſi cruement des *irrégularités* & des *déſordres* que l'on prétend ſe rencontrer dans les ouvrages de Dieu. Il eût cru que les Manichéens euſſent tiré un grand avantage de ces ſortes d'aveux: & c'eſt ce qui lui a toujours fait nier conſtamment, contre ces hérétiques, qu'il puiſſe y avoir d'autre mal dans la nature, que celui qui tire ſon origine du libre Arbitre des créatures intelligentes; c'eſt-à-dire, le péché, & la concupiſcence qui en eſt le fruit & la racine; mais que l'Ecriture auſſi nous apprend n'être point venue de Dieu, mais du monde; c'eſt-à-dire, de la corruption du cœur humain. " Ce n'eſt pas, dit-il, parlant à Dieu dans ſes Confeſſions, avoir le jugement ſain, que de trouver quelque choſe À REDIRE dans vos ouvrages, comme il y en avoit alors pluſieurs qui me déplaiſoient. Mais maintenant je ſuis perſuadé que tout ce que vous avez fait eſt bon; & je n'ai garde de dire: *Ne ſeroit-il point à ſouhaiter que telles & telles choſes ne fuſſent pas?* Car quand il n'y en auroit point d'autres, je pourrois en deſirer de plus parfaites; mais je ſerois obligé de vous louer d'avoir fait celles-là, encore qu'elles fuſſent ſeules. Il n'y a point d'autre mal que la perverſité de la volonté, qui vous quitte, mon Dieu, pour ce qui eſt moins que vous." *Conf. lib. 7. c. 14. 15. 16.*

Ainſi on ne peut douter que ce Saint n'eût regardé comme un blaſphême contre la puiſſance & la ſageſſe de Dieu, de prendre pour de vraies *irrégularités*, & de vrais *déſordres*, ce qui peut paroître tel à la petiteſſe de l'eſprit humain; tels que ſont *les ſablons d'Afrique, les déſerts de l'Arabie, les vaſtes mers de l'Océan, les rochers inacceſſibles, tant de montagnes toujours couvertes de neige, les terres & les mers qui ne ſont point de figures aſſez juſtes, les pluies qui tombent ſi irréguliérement, & ſouvent en des lieux où elles ne ſervent point à rendre la terre féconde, la gelée & le ſoleil qui brûlent les plantes, & la grêle qui en écraſe les fruits.*

VII Cl. N°. IX. Et il ne se seroit pas payé de cette raison; que c'est que Dieu n'a pu faire mieux, & que sa sagesse ne lui permettant pas d'agir autrement que par les voies les plus simples, on se doit contenter qu'il ait choisi, de toutes les manieres de remuer la matiere, celle par laquelle il y auroit moins d'*irrégularités* & de *désordres* dans la nature. Car la toute-puissance étant celui de tous les attributs de Dieu par lequel il a voulu davantage se faire connoître, il n'auroit pas manqué d'opposer à l'Auteur de ces nouvelles pensées, avec encore plus de raison qu'il ne l'opposoit aux Pélagiens: que c'est mettre en doute le premier article de notre foi, par lequel nous faisons profession de croire en Dieu Notre Pere Tout-puissant, que de s'imaginer que dans la nature, dont il est l'unique Auteur, il y a des *désordres* qu'il n'a pu empêcher en agissant sagement.

Mais pour faire voir combien cela est mal fondé, il ne faut que considérer, que si on prend pour des *irrégularités* & des *désordres* dans la nature, de ce que les terres & les mers n'ont pas des figures assez régulieres; de ce que la gelée & le soleil brûlent les plantes; de ce que la grêle écrase les fruits, & autres semblables maux, qui ne paroissent tels qu'aux jugements foibles & téméraires des hommes, on en pourra trouver une infinité de semblables dans des ouvrages de Dieu qu'on ne peut douter avoir été faits par des volontés particulieres.

Je commencerai par ces irrégularités de la surface de la terre, qui font tant de peine au Disciple de la Sagesse éternelle. On a déja vu qu'il paroît extrêmement étonné, de ce *qu'en considérant les Mappemondes, qui représentent la terre à-peu-près telle qu'elle est, il ne voyoit rien qui marquât intelligence dans celui qui l'a formée.* De sorte qu'il ne craint point de dire, *qu'il s'imagine, ou que ce n'est que le débris d'un ouvrage régulier, ou que ce ne fut jamais que l'ouvrage du hasard, ou d'une nature aveugle. Car enfin, il n'y a nulle uniformité dans la situation des terres & des mers, &c.*

Mais 1°. cela ne peut rien faire pour le Systême, dont le grand principe est, de nous vouloir faire croire que tout ce que l'on s'imagine y avoir de désordre dans la nature, est une preuve que Dieu n'y agit que par des volontés générales. Car on ne peut nier que cette terre, où on trouve tant de *désordres & d'irrégularités qui sautent aux yeux*, qu'on est tenté de croire *qu'elle n'a été que l'ouvrage du hasard, ou d'une nature aveugle*, n'ait été créée de Dieu, & séparée de l'amas des eaux, dont elle étoit couverte d'abord, par des volontés particulieres. Et ce qu'on allegue pour aller au devant de cette

objection, ne la résout en aucune sorte. *Le monde présent*, dit-on, *est un ouvrage négligé. C'est la demeure des pécheurs. Il falloit que le désordre s'y rencontrât. L'homme n'est point tel que Dieu l'a fait. Il falloit donc qu'il habitât des ruines, & que la terre qu'il cultive ne fût que le débris d'un monde plus parfait. Ces pointes de rochers au milieu des mers, & ces côtes escarpées qui les environnent, marquent assez que maintenant l'Océan inonde des terres écroulées.* On a voulu faire entendre par-là, que le déluge a changé beaucoup de choses sur la face de la terre. Quand cela seroit, quel avantage y pourroit-on trouver pour le Systême; puisqu'il faudroit contredire l'Ecriture, pour ne pas reconnoître que le déluge a été l'effet d'une volonté particuliere de Dieu, qui a voulu, par ce débordement des eaux, punir le débordement des crimes du genre humain. VII. Cl. N°. IX. *Méd. 7. nu. 12.*

2°. Il est certain que la lune a été créée de Dieu par une volonté particuliere. *Dieu*, dit Moyse, *fit deux grands corps lumineux, l'un plus grand pour présider au jour, & l'autre moins grand pour présider à la nuit.* Cependant quelque Philosophe, aussi hardi que celui qu'on fait parler dans les Méditations chrétiennes, pourroit dire de la lune ce qu'on y dit de la terre: *Quand je considere la Sélénographie d'Hevelius, qui représente ce qui nous paroît de la surface du globe de la lune à-peu-près comme elle est, je n'y vois rien qui marque intelligence dans celui qui l'a formée. On n'y voit rien de régulier. Ce ne sont que des trous petits & grands, sans aucun ordre ni aucune symétrie, ou des éminences beaucoup plus escarpées & plus élevées que ne sont celles de la terre, à proportion de la grandeur de ces deux corps. Je m'imagine donc, ou que ce n'est que le débris d'un ouvrage régulier, ou que ce ne fut jamais que l'ouvrage du hasard ou d'une nature aveugle.* Peut-on avoir ces pensées sans impiété, & peut-on ne les point avoir, lorsqu'on se donne la liberté de prendre les irrégularités qui se rencontrent dans la surface du globe de la terre pour de si grands désordres, que cela étant tout-à-fait indigne de la sagesse de Dieu, il n'y auroit jamais eu rien de tel dans la nature, s'il y agissoit par des volontés particulieres?

3°. Les animaux sont encore une plus grande preuve de la fausseté de cette imagination. Car pour des désordres semblables à ceux qu'il s'imagine avoir trouvés, en ce que *les terres & les mers n'ont pas des figures assez justes*, combien y a-t-il de gens qui pourront dire que les pourceaux, les singes, les chauve-souris sont de laides bêtes; que les crapaux, les aspics, & autres animaux venimeux ont quelque chose d'indigne de la bonté de Dieu; que les araignées d'une certaine espece ont les jambes beaucoup trop longues pour la petitesse de leur

VII. Cl. N°. IX. corps ; que l'Eléphant a la queue trop courte ; que les poiſſons qui ſont dans les écailles, ne ſont que des animaux à demi formés. Et pour ce qui eſt d'autres déſordres, qu'il n'exagere pas moins dans la nature corporelle, & qu'il ne croit pas moins indignes de la ſageſſe de Dieu agiſſant par des volontés particulieres, comme *que la gelée & le ſoleil brûlent les plantes, & que la grêle en écraſe les fruits*, on en voit une infinité davantage de cette nature dans les animaux; car il n'y en a preſque point qui n'en mange d'autres. Les lions mangent les loups; les loups les renards; les renards mangent les poules; les poules les vers. Il en eſt de même des oiſeaux & des poiſſons: les plus forts mangent les plus foibles.

Cependant on n'a plus ſur cela le même prétexte de dire, que ce ſont à la vérité des *déſordres*, mais que Dieu, *qui aime plus ſa ſageſſe que ſes ouvrages*, n'a pas dû les empêcher; parce qu'il ne l'auroit pu faire qu'en quittant la ſimplicité des voies générales, pour agir par des volontés particulieres. Car l'Auteur reconnoît, que c'eſt *par des volontés particulieres de Dieu, que tous les corps organiſés ont été formés.* Il eſt donc clair que ſi on ne ſe tient ferme dans cette penſée, que la Religion & le reſpect que nous devons à Dieu nous doivent toujours inſpirer, qu'il n'y a point de *déſordres* dans la nature dont Dieu eſt l'Auteur, & que nous ſerions téméraires ſi nous oſions prendre pour *déſordres*, ce que nous jugeons n'être pas tel que nous voudrions qu'il fût, comme nous en trouverions pour le moins autant dans les animaux que dans le reſte de la nature corporelle, ce ſeroit à Dieu même, ſelon les principes du Syſtême, qu'il faudroit attribuer ces *déſordres;* parce qu'on ne pourroit plus avoir recours à cette prétention, que Dieu ne les a voulu qu'indirectement, comme des ſuites des loix générales, & que cela ne ſeroit pas ſi ſa ſageſſe lui avoit permis d'agir par des volontés particulieres.

Je ne prévois pas ce qu'on peut répondre à cette inſtance. Mais il me ſemble qu'elle ruine entiérement cette grande raiſon, qu'il propoſe en tant de lieux, pour établir ſon principe de la cauſe univerſelle, qui n'agit que par des volontés générales, laquelle on peut réduire à ce ſyllogiſme.

Il y a des irrégularités & des *déſordres* dans les ouvrages de Dieu, qu'on ne pourroit pas nier qu'il n'eût voulu poſitivement & directement s'il agiſſoit par des volontés particulieres. C'eſt ſon hypotheſe qu'il a cru avoir bien prouvée dans ſa VII Méditation.

Or c'eſt faire injure à Dieu, que de croire qu'il veuille poſitivement & directement des *irrégularités* & des *déſordres.*

On ne peut donc se tirer de cette difficulté, *qui saute aux yeux*, qu'en reconnoissant que Dieu n'agit point, comme l'on s'imagine ordinairement, par des volontés particulieres; mais qu'il agit seulement par des volontés générales & par des voies simples, dont ces *irrégularités* & ces *désordres* sont des suites nécessaires: & ainsi Dieu ne les veut point positivement & directement. VII. Cl. N°. IX.

On ne peut mettre cet argument dans une plus grande force. Mais on a déja vu qu'il ne faut que l'appliquer aux animaux pour en faire voir la foiblesse; puisque, d'une part, on y trouvera autant de ces prétendus *désordres* que dans le reste de la nature corporelle, & que, de l'autre, on n'en sauroit rien conclure en faveur d'une prétendue nécessité que Dieu n'agisse que par des volontés générales, & non par des volontés particulieres; puisque l'Auteur reconnoît, que *tous les corps organisés ont été formés par des volontés particulieres.*

La même considération peut rendre inutile un autre de ses plus grands arguments pour prouver la même chose. C'est qu'aussi-tôt qu'il trouve un effet naturel, dont il ne voit pas quelle fin & quel dessein Dieu pourroit avoir eu en le produisant, il raisonne en cette maniere:

Dieu étant infiniment sage, ne veut ou ne fait rien sans dessein ou sans fin.

Or je ne vois point quelle fin ou quel dessein Dieu pourroit avoir eu, s'il avoit voulu positivement & directement une telle chose: s'il avoit voulu, par exemple, positivement & directement, *que la grace tombât dans un cœur tellement disposé qu'elle y est infructueuse*; s'il avoit voulu, *que la pluie tombât sur les sablons & dans la mer.*

Donc Dieu n'a point voulu ces sortes de choses positivement & directement: mais il faut qu'elles soient arrivées par une suite nécessaire des loix générales.

J'ai déja fait voir, & je le pourrai faire voir encore ailleurs, que ces suppositions sont fausses, & qu'il n'est point difficile d'assigner diverses fins de ces graces données à des personnes qui n'en profitent pas, & de ces pluies qui tombent sur des sablons & dans la mer. Mais, sans m'arrêter à cela, je n'ai besoin, pour ruiner cet argument, que d'en faire un tout semblable, sur le sujet de ces petits insectes, mille fois plus petits que des cirons, qu'on ne voit que par les nouveaux microscopes, comme je l'ai déja remarqué.

Dieu étant infiniment sage, ne veut & ne fait rien sans dessein & sans fin.

Or on ne voit pas quel pourroit avoir été son dessein, s'il avoit formé par une volonté particuliere ces petits poissons, dont on

VII. C.L voit nager des deux ou trois cents dans la moindre goute d'une
N°. IX. eau où on a fait tremper pendant quelques jours un grain de poivre.

Il n'y a donc pas d'apparence que Dieu ait voulu, positivement & directement, produire ces petits animaux ; mais on doit croire que ce sont seulement des suites nécessaires des loix générales.

Or cette conclusion est fausse. Car quoiqu'on ne puisse deviner pourquoi Dieu les a formés, il est certain, selon l'Auteur même, qu'il faut nécessairement qu'ils aient été formés par des volontés particulieres.

Donc cet argument ne vaut rien; ni par conséquent celui qu'il fait très-souvent, & qu'il a pris pour un des principaux fondements de son Systême.

CHAPITRE VII.

TROISIEME POINT.

Qu'au regard de toutes les natures purement corporelles, l'Auteur du Systême ne peut point dire, que les volontés générales de Dieu soient déterminées à des effets particuliers par des causes occasionnelles.

RIen ne paroît plus important pour bien philosopher, que de commencer toujours, dans les questions qui se peuvent séparer, par celles qui sont plus claires & qui souffrent moins de difficulté. C'est pourquoi j'ai jugé à propos de considérer d'abord la maniere dont Dieu agit dans l'ordre de la nature, au regard des êtres purement corporels, & dans l'état où seroit le monde, s'il n'y avoit de nature intelligente que Dieu seul. Il est question de savoir si on peut dire, qu'à cet égard même, Dieu n'agit ordinairement que comme cause universelle, dont les volontés générales sont déterminées par des causes occasionnelles; c'est-à-dire, par quelque changement qui arrive dans la créature.

C'est ce que l'Auteur du Traité de la Nature & de la Grace soutient par-tout. Car il faut remarquer, qu'il ne restreint point cette maniere d'agir, qu'il attribue à Dieu, aux effets où les hommes ont quelque part; mais qu'il l'étend généralement à tous les effets particuliers de la nature, n'en exceptant que les miracles ; & que c'est, au regard des pluies & autres effets semblables, auxquels les hommes ne contribuent rien, qu'il soutient positivement, que Dieu n'y agit que comme une

cause universelle, dont les volontés générales doivent être déterminées par des causes occasionnelles. Et c'est ce qui me paroît tout-à-fait insoutenable, quand on l'examine de près. VII. Cl. N°. IX.

Car je ne serois pas étonné qu'il fût de ce sentiment, s'il étoit de l'opinion de ces Philosophes, qui croient que Dieu a créé d'abord toutes choses, qu'il leur a donné toutes les qualités nécessaires pour leur conservation, & toutes les vertus dont elles ont besoin pour agir, & qu'ensuite il les laisse agir sans s'en plus mêler : qu'il a par exemple, donné le premier mouvement à la matiere, & qu'ensuite, sans plus agir, il l'a laissée à elle-même produire, par la communication de ses mouvements, cette variété de formes que nous admirons.

Si c'étoit là sa doctrine, je la condamnerois en elle-même, parce qu'elle seroit contraire à l'Ecriture & à la raison ; mais je ne serois pas surpris qu'il en tirât cette conséquence : que Dieu n'agit dans l'ordre de la nature, que comme une cause universelle, dont les volontés générales sont déterminées par les causes secondes, quelque nom qu'on leur donne, ou d'occasionnelles ou de naturelles. C'en seroit une suite si juste & si nécessaire, qu'on ne pourroit que l'approuver, quelque éloignement qu'on eût du principe.

Mais loin que l'Auteur autorise ce principe, on ne peut le combattre avec plus de zele qu'il a fait par-tout, ni en poser de contraires avec plus d'application. Et c'est le sujet de mon étonnement : car je ne saurois comprendre comment il a pu établir avec une égale force, deux maximes qui me paroissent directement opposées. L'une, que Dieu est la seule cause qui fait tout dans le monde, jusques au moindre mouvement du moindre atome, & qu'il n'agit point comme la Nature des Philosophes Payens, par une impression aveugle, mais par une volonté très-éclairée. L'autre, qu'il n'agit dans le monde que comme une cause universelle, dont les volontés générales sont déterminées par les divers changements qui arrivent dans les créatures, comme par autant de causes occasionnelles. Je ne me saurois ôter de l'esprit, qu'il n'y ait une contradiction visible entre ces deux propositions. Pour juger si je me trompe, je n'ai, ce me semble, qu'à représenter plus en détail ce qu'il dit touchant la premiere, pour le comparer ensuite avec ce qu'il dit touchant la seconde.

Dans la Recherche de la Vérité Livre VI, Partie II, Chapitre III, il entreprend de prouver, que la plus dangereuse erreur de la Philosophie des Anciens est, d'avoir cru que les créatures pussent être des causes réelles & véritables des effets de la nature. Et après avoir représenté les mauvaises suites *de cette misérable Philosophie*, comme il

VII. CL. N. IX. l'appelle, il dit, *qu'il est nécessaire d'établir clairement les vérités qui y sont opposées, & de prouver en peu de mots, qu'il n'y a qu'une vraie cause; parce qu'il n'y a qu'un vrai Dieu, & que la nature ou la force de chaque chose n'est que la volonté de Dieu.* Les principes qu'il établit pour prouver cela, & en cet endroit & en divers autres sont.

Que le mouvement local est le principe des générations, corruptions altérations, & généralement de tous les changements qui arrivent dans les corps.

Que tous les corps, grands & petits, n'ont point la force de se remuer.

Que nul corps ne pouvant se remuer lui-même, n'en peut aussi remuer un autre.

Que la force mouvante des corps n'est donc point dans les corps qui se remuent, mais que cette force n'est autre chose que la volonté de Dieu.

Or il est certain, dit-il, *que c'est par le mouvement des corps visibles ou invisibles que toutes choses se produisent. Toutes les forces de la nature ne sont donc que la volonté de Dieu.*

Il prend encore plus de soin d'établir ces vérités dans un Eclaircissement sur ce Chapitre III de la II Partie du Livre VI. Il y soutient en plusieurs manieres cette même doctrine, & répond à toutes les objections qu'on peut faire contre.

Il dit, qu'*à ne consulter que les sens, on est porté à croire que c'est le soleil qui couvre la terre de fleurs & de fruits, & qui donne la vie aux animaux. Mais quand je consulte la raison, je ne vois rien de tout cela; & lorsque je la consulte fidellement, je reconnois clairement que mes sens me séduisent, & que c'est Dieu qui fait tout en toutes choses. Car sachant que tous les changements qui arrivent dans les corps, n'ont point d'autre principe que les différentes communications des mouvements, qui se font dans les corps visibles ou invisibles, je vois que c'est Dieu qui fait tout, puisque c'est sa volonté qui cause, & sa sagesse qui regle toutes ces communications.* Et il y répete en diverses manieres: *Que ce qu'on appelle nature & vertus dans les créatures, ne sont que des suites de la volonté générale & efficace de Dieu, qui* FAIT TOUT EN TOUTES CHOSES; *parce qu'il n'y a que lui qui, par l'efficace de ses volontés, & par l'étendue infinie de ses connoissances, puisse faire & régler les communications infiniment infinies des mouvements, lesquels se font à chaque instant. & selon une proportion infiniment exacte & réguliere.*

Mais ce que je crois devoir principalement remarquer, est la réponse qu'il fait à la septieme preuve des partisans des causes secondes

des, qui consiste en quelques passages de l'Ecriture qu'ils apportent d'ordinaire pour appuyer leur sentiment. VII. Cl. N°. IX.

Je réponds, dit-il, que dans l'Ecriture Sainte, il y en a aussi qui attribuent à Dieu la prétendue efficace des causes secondes. Et après en avoir apporté plusieurs, il enseigne comment il faut accorder cette contradiction apparente.

Lorsqu'un Auteur semble se contredire, & que l'équité naturelle, ou une raison plus forte nous oblige à l'accorder avec lui-même, il me semble qu'on a une regle infaillible pour découvrir son véritable sentiment. Car il n'y a qu'à observer quand cet Auteur parle selon ses lumieres, & quand il parle selon l'opinion commune. Lorsqu'un homme parle comme les autres, cela ne signifie pas toujours qu'il soit de leur sentiment. Mais lorsqu'il dit positivement le contraire de ce qu'on a coutume de dire, quoiqu'il ne le dise qu'une seule fois, on a raison de juger que c'est son sentiment, pourvu qu'on sache qu'il parle sérieusement, & après y avoir bien pensé. Recher. de la vérité. p 587.

Cela supposé, nous voyons que l'Ecriture Sainte dit positivement, que c'est Dieu qui fait tout, jusqu'à l'herbe des champs : que c'est lui qui pare les lis de ces ornements que Jesus Christ préfere à ceux qu'avoit Salomon dans toute sa gloire. Il y a, non deux ou trois, mais une infinité de passages qui attribuent à Dieu la prétendue efficace des causes secondes..... D'ailleurs on est porté, par un préjugé comme naturel, à ne point penser à Dieu dans les effets ordinaires, & à attribuer de la force & de l'efficace aux causes naturelles. Le langage s'est formé sur ce préjugé, & l'on dit aussi communément que le feu à la force de brûler, que l'on appelle l'or & l'argent son bien. Donc les passages que l'on tire de l'Ecriture ou des Peres, pour l'efficace des causes secondes, ne prouvent pas plus que ceux qu'un ambitieux ou qu'un avare choisiroit pour justifier sa conduite. Mais il n'en est pas de même des passages que l'on peut apporter pour prouver que Dieu fait tout : car ce sentiment étant contraire aux préjugés, ces passages doivent être entendus A LA RIGUEUR. Et en la page suivante. *La même raison qui oblige de prendre* A LA LETTRE *les passages de l'Ecriture directement opposés aux préjugés, nous donne encore juste sujet de penser, que les Peres n'ont jamais eu de dessein formé de soutenir l'efficace des causes secondes.* p. 588.

C'est par-là que je commencerai à comparer ce sentiment, que Dieu est la seule cause de tout ce qui se fait dans le monde, avec l'autre sentiment du même Auteur; que Dieu n'agit point par des volontés particulieres. Car il faut bien que ces deux sentiments ne se puissent accorder ensemble, puisque les mêmes passages de l'Ecriture qui sont mis en preuve par l'Auteur pour confirmer le premier, sont mis en

VII. Cl. N°. IX. objection au regard du second, comme y étant contraires : de sorte que, par une contradiction la plus visible du monde, ce me semble, les mêmes paroles du S. Esprit doivent être expliquées *à la rigueur* & *à la lettre*, quand il s'agit de ne point reconnoître de causes secondes ; & elles ne doivent plus être prises à la lettre, mais regardées comme des *anthropologies*, lorsqu'il s'agit d'empêcher qu'on ne croie que Dieu agit par des volontés particulieres.

Nous venons de voir qu'il dit le premier dans la Recherche de la Vérité. Et voici comme il s'explique sur le second, dans le Traité de la Nature & de la Grace I Discours II Partie article 57.

" Ceux qui prétendent que Dieu a des desseins & des volontés particulieres, pour tous les effets particuliers qui se produisent en conséquence des loix générales, se servent ordinairement de l'autorité de l'Ecriture pour appuyer leur sentiment. Or comme l'Ecriture est faite pour tout le monde, pour les simples aussi-bien que pour les savants, elle est pleine d'*anthropologies*. Non seulement elle donne à Dieu un corps, un trône, un chariot, un équipage; les passions de joie, de tristesse, de colere, de repentir, & les autres mouvements de l'ame : elle lui attribue encore les manieres d'agir ordinaires aux hommes, afin de parler aux simples d'une maniere plus sensible ..... Ainsi S. Paul, pour s'accommoder à tout le monde, parle de la sanctification & de la prédestination des Saints, comme si Dieu agissoit sans cesse en eux par des volontés particulieres. Et même Jesus Christ parle de son Pere, comme s'il s'appliquoit, avec de semblables volontés, à orner les lis, & à conserver jusqu'à un cheveu de ses Disciples ".

Ce n'est pas ici le lieu de témoigner l'étonnement où l'on se trouve, quand on voit un bon Catholique, qui a beaucoup d'esprit, & encore plus de respect pour l'Ecriture & pour la Tradition, qui ose faire passer pour des *anthropologies*, c'est-à-dire, pour des discours qu'on ne doit pas prendre à la lettre, ce que S. Paul nous découvre des desseins de Dieu dans la sanctification & la prédestination de ses Saints, qu'il avoit appris de Dieu dans le ciel même où il avoit été ravi. C'est un sujet de gémissement plutôt que de réfutation, & les conséquences en vont si loin, qu'on ne le sauroit exprimer en peu de paroles. Il le faut donc réserver pour un autre endroit, & me renfermer dans ce que j'ai entrepris de traiter ici, qui est, de ce que Dieu fait dans l'ordre de la Nature.

C'est sur cela qu'il ose soutenir que ce que Jesus Christ dit, que son Pere pare les lis, est un discours *anthropologique*, qui ne doit pas être pris à la lettre. Or, dans la Recherche de la Vérité, il

mèt expressément ce discours de Jesus Christ entre ceux qui doivent être pris à la lettre & à la rigueur. VII. Cl. N°. IX.

Nous voyons, dit-il, *que l'Ecriture Sainte dit positivement que c'est Dieu qui fait tout, jusqu'à l'herbe des champs : que c'est lui qui pare les lis de ces ornements que Jesus Christ préfere à ceux qu'avoit Salomon dans toute sa gloire. Or ces passages & autres semblables*, ajoute-t-il, *doivent être pris à la rigueur & à la lettre, parce qu'ils sont contraires aux préjugés.* Rien n'est donc plus faux, même selon lui, que ce qu'il dit dans le Traité de la Nature & de la Grace, que ces mêmes passages sont des *anthropologies*, qui ne doivent non plus être pris à la lettre, que ceux où l'Ecriture attribue à Dieu un corps, un trône & un chariot. p. 588.

Cependant il est tellement plein de cette nouvelle pensée, quoique directement contraire à ce qu'il avoit soutenu dans un autre livre, qu'il en parle dans celui-ci, avec autant de confiance que si c'étoit la vérité du monde la plus certaine.

" Comme par l'idée qu'on a de Dieu, & par les passages de l'Ecriture qui sont conformes à cette idée, l'on corrige le sens de quelques autres passages, qui attribuent à Dieu des membres, ou des passions semblables aux nôtres; aussi, lorsqu'on veut parler avec exactitude de la maniere dont Dieu agit dans l'ordre de la Grace ou de la Nature, on doit expliquer les passages qui le font agir comme une cause particuliere par l'idée qu'on a de sa sagesse & de sa bonté, & par les autres passages de l'Ecriture qui sont conformes à cette idée. Car enfin, on peut dire, ou plutôt on est obligé de dire, à cause de l'idée qu'on a de Dieu, qu'il ne fait point tomber chaque goutte de pluie par des volontés particulieres, quoique le sens naturel de quelques passages de l'Ecriture autorise ce sentiment. "

Il est important de remarquer ce qu'il avoue. Il demeure d'accord qu'il y a des passages de l'Ecriture dont le sens naturel autorise ce sentiment, que Dieu fait tomber chaque goutte de pluie par des volontés particulieres; c'est-à-dire, qu'il a des volontés particulieres pour chaque effet particulier de la nature. C'est une terrible confession contre lui-même : car il faut de grandes raisons pour rejetter un sentiment autorisé par des passages exprès de l'Ecriture, pris dans leur sens naturel.

Qu'oppose-t-il donc à ces oracles du S. Esprit, qui étant pris à la lettre, le condamnent par son propre aveu? Deux choses : l'une certainement fausse, & l'autre très-mal fondée. Car il veut, d'une part, qu'il y ait d'autres passages de l'Ecriture, contraires à ceux

VII. Cl. N°. IX. qui étant pris dans leur sens naturel, nous font croire que Dieu agit par des volontés particulieres; & il prétend, de l'autre, que l'idée que nous avons de Dieu nous oblige de dire, qu'il ne fait pas tomber *chaque goutte de pluie par des volontés particulieres, quoique le sens naturel de quelques passages de l'Ecriture autorise ce sentiment.*

Mais en vérité c'est traiter des choses si importantes avec bien peu *d'exactitude*, que de nous renvoyer à des passages de l'Ecriture, contraires à ceux qui autorisent le sentiment que l'on combat, & ne pas daigner en citer aucun. C'est une grande marque qu'il n'en avoit point. Et en effet, où en auroit-il pu trouver? Dans la Recherche de la Vérité, il n'en reconnoît que de deux sortes sur cette matiere. Ceux qui semblent favoriser l'efficace des causes secondes, comme ce qui est dit dans la Genese: Que *la terre produise l'herbe verte*, & autres semblables: & ceux qui attribuent à Dieu la prétendue efficace des causes secondes, comme Isaïe 44. 24. *Je suis le Seigneur, qui fais toutes choses, qui seul étends les cieux, & qui affermis la terre: & nul n'est avec moi.* Et Job 10. 8. *Les mains du Seigneur m'ont formé, & ont figuré avec tant d'ordre & de symétrie toutes les parties de mon corps.* Et dans le II des Macchabées 7. 22. *Je ne sais comment vous vous êtes trouvés dans mon sein. Car ce n'est pas moi, mais le Créateur du monde, qui y a formé vos membres.* Et aux Actes XVII. 25. *Dieu donne à tous la vie, la respiration & toutes choses.* Et dans le Ps. 103. *Vous produisez le foin pour les bêtes, & l'herbe pour le service de l'homme. Vous tirez le pain de la terre.* Et 148. *Feux de l'air, grêle, neige, & exhalaisons, vents impétueux & tourbillons, qui exécutez ses ordres & ses volontés.* A quoi il ajoute, dans la page suivante, ce que dit Jesus Christ Matth. VI. *que c'est son Pere qui revêt les lis, & qui les pare.*

Il déclare que les premiers ne se doivent pas prendre à la lettre; & que Dieu n'y a parlé que selon le langage humain, qui a été formé sur les préjugés. Il dit que ce sont les seconds, qui, n'étant point conformes aux préjugés, se doivent *prendre à la lettre & à la rigueur.* Et il reconnoît dans le Traité de la Nature & de la Grace, qu'étant pris à la lettre, ils prouveroient que Dieu agit par des volontés particulieres. Ils le prouvent donc effectivement. La conséquence est nécessaire. Mais il n'en veut pas demeurer d'accord; parce qu'il a perdu de vue dans son second ouvrage, ce qu'il avoit établi dans le premier; ou qu'il a changé de sentiment, & trouvé à propos de nier que ces seconds passages se doivent prendre à la lettre, quoique ce fût sur cela qu'il avoit établi dans le premier, qu'on

devoit attribuer à Dieu seul la prétendue efficace des causes secondes. VII. Cl.

Mais supposé qu'il soit reçu à faire ce désaveu, puisque selon N°. IX. cette rétractation, ni les uns ni les autres de ces passages ne doivent être pris à la lettre, il faut qu'il en trouve de troisiemes, qui disent d'une part, que Dieu fait tout dans le monde, & de l'autre, qu'il ne fait rien par des volontés particulieres. Je pourrois ajouter, qu'il faudroit qu'il prouvât de plus, qu'il n'y a que ces derniers qui doivent être pris à la lettre. Mais cela seroit inutile, parce qu'on est bien assuré qu'il les chercheroit en vain. Et ainsi, ces prétendus passages de l'Ecriture, par lesquels il auroit voulu qu'on exqliquât ceux qui montrent que Dieu agit par des volontés particulieres, étant chimériques, son dernier recours sera de dire, qu'il les faut expliquer par l'idée que nous avons de l'Etre parfait, qui ne souffre pas, à ce qu'il prétend, que l'on regarde Dieu comme agissant par des volontés particulieres. Mais quoique cela soit déja détruit en plusieurs manieres, j'ajouterai encore ici quelques nouvelles réflexions.

CHAPITRE VIII.

SUITE DU TROISIEME POINT.

Réflexions qui font voir que l'idée de l'Etre parfait n'oblige point de prendre pour des anthropologies, les passages de l'Ecriture qui font entendre que Dieu agit par des volontés particulieres.

I.

Rien n'est plus essentiel à l'Etre infiniment parfait que de vouloir, & de vouloir tout ce qu'il fait; puisqu'il ne le fait qu'en le voulant, & que son action & sa volonté sont la même chose. Et il n'y a rien, au contraire, qui répugne plus clairement à l'idée de l'Etre parfait, que d'être corporel ou sujet aux passions humaines, qui enferment des imperfections manifestes, comme est le repentir & la jalousie. Quelle raison y auroit-il donc de ne pas prendre à la lettre ce qui nous représente Dieu comme agissant dans le monde par des volontés particulieres, en quoi personne n'a cru jusques ici qu'il y eût rien qui ne fût digne de Dieu, sous prétexte qu'il y a d'autres choses dans l'Ecriture qu'on ne doit pas prendre à la lettre; comme lorsqu'elle donne à Dieu un corps, un trône, un chariot, un équipage; les passions de joie, de

VII. Cl. N°. IX. tristesse, de colere, de repentir; qui sont toutes choses si manifestement indignes de Dieu, qu'il est bien facile de reconnoître que l'intention du S. Esprit n'est pas qu'on les prenne à la rigueur, mais que ce doit être un langage figuré.

Aussi est-il certain que ces dernieres façons de parler, qui attribuent à Dieu un corps, un trône, & le reste, ont été communément entendues comme elles le doivent être, presque par tous ceux qui ont lu les Ecritures divines; au lieu qu'il se trouve que ces nouvelles *anthropologies*, que l'Auteur croit avoir découvertes dans l'Ecriture, n'ont été jusques ici entendues ni découvertes que par lui. De sorte qu'il s'ensuit de son Systême, qu'il faudroit attribuer à Dieu cette conduite assez étrange, qui est, qu'ayant à instruire les hommes par son Ecriture, de la maniere dont il agit dans le monde & envers eux, il a choisi un langage si extraordinaire, qu'il a trompé tous ceux qui ont lu ces Livres divins pendant plus de mille, deux mille & trois mille ans, & qu'il n'a été intelligible qu'à un seul homme, qui, après tout ce temps d'erreur & d'illusion, a trouvé le secret de développer ces énigmes, & d'en avertir le monde, en réformant les fausses idées que les hommes s'étoient formées de Dieu sur l'Ecriture, par l'idée spirituelle & métaphysique de l'Etre parfait, qu'il croit avoir consultée plus sérieusement que n'avoient fait avant lui tous ceux qui ont voulu parler de Dieu.

II. Mais ce qui est de plus à considérer est, ce qu'il dit avoir été cause de ces anthropologies; c'est-à-dire, de ce que Dieu a voulu employer des expressions, qui étant prises à la lettre, nous font croire qu'il a un soin particulier de nous, & qu'il pense à nous & à nos besoins en ce qu'il fait dans la nature. *C'est*, dit-il, *que dans le fond, la bonté de Dieu pour les créatures étant extrême, ces expressions* EN DONNENT UNE GRANDE IDÉE, *& rendent* DIEU AIMABLE *aux esprits mêmes les plus grossiers, & qui ont le plus d'amour propre.* N'est-ce pas dire, que Dieu s'est voulu rendre aimable aux hommes, en leur donnant de fausses idées de la maniere dont il se conduit envers eux, & leur en faisant croire ce qui n'est pas?

On sait avec quelle force S. Augustin a représenté, que c'étoit ôter à l'Ecriture cette autorité irréfragable, pour parler ainsi, qu'elle doit avoir pour être le fondement de notre foi, que de vouloir que Dieu s'y soit quelquefois servi de mensonges officieux. Or n'en seroit-ce pas un, que d'avoir voulu se *rendre aimable aux hommes, & leur donner une grande idée de sa bonté*, en parlant de lui-même, comme ayant dans la conduite du monde un soin particulier de chacun de

nous, si cela n'étoit pas vrai, & que ce ne fût qu'un langage trompeur, & qui auroit en effet trompé tous ceux qui jusques ici ont lu l'Ecriture avec plus d'attention & plus de respect? Je n'en dirai pas davantage en cet endroit, parce que j'aurai occasion d'en parler ailleurs plus amplement. VII. Cl. N°. IX.

Mais voici une autre difficulté contre la raison de cette nouvelle découverte, qui n'est pas moins surprenante. C'est que Dieu & le P. Malebranche, ayant le même dessein, ont pris des routes opposées pour y parvenir. Car il a dit plusieurs fois, qu'il a fait son Traité de la Nature & de la Grace *pour rendre Dieu aimable aux hommes*, & Dieu, selon lui, a eu le même dessein en parlant aux hommes de sa conduite dans les Ecritures. Cependant Dieu a trouvé, à ce qu'il dit, que c'étoit un excellent moyen de *se rendre aimable aux hommes*, que de leur parler comme ayant pour eux des volontés particulieres, & il a pensé que cela *leur donneroit une grande idée de sa bonté*. Et lui a trouvé au contraire, qu'il ne pouvoit mieux faire, *pour rendre Dieu aimable aux hommes*, que de les désabuser de cette créance, & de les assurer, qu'étant indigne de la cause générale d'avoir des volontés particulieres, ils ne devoient pas s'imaginer que Dieu pensât à eux en ce qu'il fait dans l'ordre de la nature, & qu'il eût en cela aucun dessein particulier de leur faire du bien. N'a-t-il point appréhendé qu'on ne lui dît qu'il a donc cru être plus sage que Dieu, & savoir mieux que Dieu même, ce qui est plus propre à le rendre aimable aux hommes?

Enfin il semble que cela se peut encore pousser plus loin, & qu'il y a lieu d'en conclure en suivant ses propres maximes, que Dieu a eu en effet des volontés particulieres dans les choses mêmes qu'il fait selon les loix générales de la nature. Car puisque Dieu a jugé, comme l'avoue l'Auteur, que pour se rendre aimable aux hommes, il leur devoit parler comme ayant pour eux des volontés particulieres, je soutiens qu'il s'ensuit de-là, que non seulement il leur a dû parler de la sorte, mais qu'il a dû effectivement agir en cette maniere. Il ne faut, pour l'en faire demeurer d'accord, que lui représenter que, selon ses principes, Dieu n'a fait l'Univers que pour Jesus Christ & pour l'Église, & que le monde spirituel lui est tellement plus considérable que le monde corporel, que tout ce qui se fait dans ce dernier se rapporte à l'autre, & n'est que pour l'autre. A quoi l'on peut ajouter, que l'on doit croire que Dieu agit toujours de la maniere la plus sage, & que la sagesse veut que l'on s'applique davantage aux desseins les plus importants qu'à ceux qui le sont moins;

VII. Cl. N°. IX. Cela étant, le plus grand ouvrage de Dieu est l'établissement de son Eglise, & cette Eglise ne sera formée que de ceux qui l'ayant aimé sur la terre, continueront à l'aimer dans toute l'éternité. C'est donc ce que Dieu, selon lui, doit avoir eu principalement en vue, *de se rendre aimable aux hommes*, & de leur donner *une plus grande idée de sa bonté*, afin de s'en faire aimer: & par conséquent il a dû choisir entre toutes les manieres selon lesquelles il pouvoit agir dans le monde corporel, celle qui d'elle-même étoit la plus propre à le rendre aimable aux hommes, & à leur donner une grande idée de sa bonté. Or comparant ensemble ces deux manieres d'agir; l'une selon le nouveau Systême, comme une cause universelle qui hors des rencontres fort rares, ne s'abaisse pas jusques à avoir pour chacun de nous des volontés particulieres, mais qui n'en a que de générales, qui l'appliquent à observer les loix générales de la nature; l'autre selon les expressions de l'Ecriture Sainte prises à la lettre, comme un Dieu plein de bonté qui ne s'arrête point de telle sorte à ces volontés générales, qu'il n'en ait de particulieres pour chacun de nous, il faut bien que cette derniere soit la plus propre à nous rendre Dieu aimable, & à nous donner une grande idée de sa bonté, puisque c'est dans le dessein de se rendre aimable aux hommes, qu'il s'est voulu représenter à nous sous cette idée dans ses Ecritures divines. Donc outre qu'il n'est point trompeur, il faut que ce soit celle qu'il ait choisie effectivement, à moins qu'on ne supposât qu'il n'auroit pu agir en cette maniere quand il l'eût voulu; & c'est ce qui ne se peut dire, comme nous l'avons déja fait voir plusieurs fois.

III. Un exemple découvrira que ce qui a pu tromper l'Auteur du nouveau Systême, est qu'il a pris les voies par lesquelles Dieu a exécuté ses volontés pour des causes occasionnelles qui ont déterminé ses volontés générales: ce qui est assurément une fort grande illusion.

La plupart des horloges de Flandres & de Hollande ont des carillons harmonieux qui jouent avant que les heures & les demi-heures sonnent. Cela se fait par une roue qui en tournant, fait lever des marteaux qui frappent divers timbres. Que si une personne qui aimeroit fort cette harmonie, & qui seroit fâché de ne l'entendre pas toujours, demandoit la raison pourquoi on ne l'entendroit qu'en divers temps, ce seroit très-bien répondre que de lui dire, que cela vient de ce que cette roue ayant fait un certain nombre de tours, il tombe un fer dans une coche, qui l'empêche de tourner davantage, jusques à ce qu'elle recommence à tourner lorsque ce même

fer

fer se leve. Mais si au lieu de se contenter de rendre ainsi raison de l'effet, on étendoit cela jusqu'à la volonté de l'ouvrier, en s'avisant de dire que c'est ce fer qui comme cause occasionnelle a déterminé la volonté générale de l'Horloger à cet effet particulier, qui est que l'harmonie de ces timbres ne s'entende que pendant un certain temps, on verroit assez que cette imagination seroit tout-à-fait déraisonnable; puisque ce fer ne s'accroche dans la roue & ne s'en désaccroche que par la volonté de l'ouvrier. VII. Ct. N°. IX.

Il en est de même de tout ce qui arrive dans le monde visible. C'est une machine admirable composée d'une infinité de ressorts, dont il n'y en a pas un seul qui ait le moindre mouvement que Dieu ne le lui donne, selon l'Auteur de la Recherche de la vérité. Il n'y a donc aucun corps qui en choque un autre, que ce ne soit Dieu qui pousse l'un contre l'autre. Et comme c'est ensuite de ce choc des corps que se fait la communication des mouvements par lesquels se produisent tous les effets admirables que nous voyons, on peut fort bien dire que le choc des corps en est la cause occasionnelle, quand on ne recherche que la cause prochaine de chaque effet. Et jamais une personne raisonnable ne pourra trouver mauvais, que M. Descartes ait expliqué en cette maniere les effets les plus communs de la nature. Mais il est, si je l'ose dire, fort étrange, de vouloir que ces causes occasionnelles le soient aussi au regard de Dieu, & que ce soient elles qui aient déterminé ses volontés générales à chaque effet particulier, afin qu'on puisse rejetter sur ces causes occasionnelles, & non sur la volonté de Dieu, de ce que de certaines choses arrivent que l'on s'imagine qui n'arriveroient pas si Dieu en étoit Auteur par des volontés particulieres; comme que la pluie tombe dans la mer & sur des sables stériles; que la grêle fasse tomber des fruits à demi mûrs, & qu'il y ait quelques animaux monstrueux.

C'est comme on raisonne. " Dieu seul, dit-on, bâtit & renverse, détruit & répare, fait & regle tout. Mais il n'agit qu'en conséquence des causes occasionnelles qu'il a établies pour déterminer l'efficace de son action : & c'est-là la cause des *irrégularités* qui se rencontrent dans son ouvrage. Il n'y a que Dieu qui remue les corps; mais il ne les remue que lorsqu'ils se choquent, & lorsqu'un corps est choqué, Dieu ne manque jamais de le remuer ". Cela auroit quelque apparence de raison, si les corps se choquoient d'eux-mêmes. Mais nuls ne se choquant (je ne parle que de ce qui se fait dans la nature purement corporelle) que parce que Dieu fait qu'ils s'entre-choquent, que peut faire au regard de la détermination de la volonté de Dieu par

VII. Cl. N°. IX. de prétendues causes occasionnelles, de dire que Dieu seul remue les corps, mais qu'il ne les remue que lorsqu'ils se choquent; puisque ce n'est pas moins sa volonté qui fait qu'ils se choquent, que c'est sa volonté qui les remue?

C'est donc, ce me semble, une espece d'éblouissementque de vouloir, que dans le monde corporel il puisse y avoir des causes occasionnelles, qui déterminent les volontés générales de Dieu à un effet plutôt qu'à un autre, en même temps qu'on avoue que toute la nature corporelle est purement passive, & qu'elle ne fait quoi que ce soit, mais que Dieu fait tout en elle. Car cela étant une fois posé, quand il auroit fallu une combinaison de cent mille millions de causes occasionnelles pour faire tomber ce grain de grêle sur ce fruit à demi mûr, comme il n'y en peut avoir aucune, non seulement que Dieu n'ait prévue, mais qu'il n'ait effectivement mise en œuvre, il est plus clair que le jour, qu'il n'est pas moins directement l'Auteur de la chûte de ce fruit, que si sans aucune cause occasionnelle il l'avoit fait écraser par cette grêle: comme l'Horloger dont j'ai parlé n'est pas moins censé être la cause de ce que son carillon harmonieux ne s'entend que pendant de certains temps, pour avoir employé à cet effet un fer qui s'encoche dans la roue, que si c'étoit lui-même qui à chaque fois arrêtât cette roue avec sa main. Je ne sais ce qui sera clair, si cela ne l'est pas; car pour moi cela me paroît de la derniere évidence.

IV. C'est une faute où tombent souvent ceux qui inventent de nouvelles maximes, de ne prendre pas assez garde à quoi elles les engagent. On a bientôt dit: il est indigne de la cause universelle d'agir par des volontés particulieres. On croit en être quitte pour en conclure, que Dieu ne veut pas proprement, positivement, directement qu'il y ait des animaux monstrueux; qu'un de ses ouvrages en détruise un autre; que la pluie tombe dans la mer où elle est inutile; que tant de graines de plantes soient stériles & ne produisent pas leur semblable: mais on n'en demeure pas où l'on veut, quand on a une fois franchi les bornes de la vérité. Car prétend-on qu'il dépendra du caprice des hommes, de déterminer entre toutes les choses naturelles dont on avoue que Dieu est Auteur, qui sont celles qu'il a voulues proprement, ou qu'il n'a pas voulues proprement? Trouvera-t-on bon que l'avare dise; que *puisque l'on peut dire en un sens très-véritable que Dieu souhaite que toutes ses créatures soient parfaites*, il n'a voulu proprement créer de tous les métaux que l'or & l'argent: que le voluptueux dise, qu'il n'a voulu proprement créer que les

bons vins, & non les vins peu agréables; que les viandes délicates, VII. Cl.
& non celles qui n'ont guere bon goût : Que le Chymiste dise, qu'il N°. IX.
n'a voulu proprement produire que les trois fameux principes, & non le flegme, ni la tête morte.

Mais la nouvelle doctrine touchant la cause universelle oblige d'aller bien plus loin. Car on doit dire, selon ce nouveau Systême, que Dieu ne veut proprement, positivement & directement, sinon que *tout le mouvement se fasse ou tende à se faire en ligne droite, & que dans le choc les mouvements se communiquent selon la proportion des corps qui sont choqués.* Voilà tout ce que Dieu veut par sa volonté générale au regard du monde sensible. Tout ce qui se produit par-là n'est point proprement voulu de Dieu. Il n'aime que sa sagesse, & la sagesse ne lui représente, comme digne d'être le propre objet de sa volonté, que ces voies simples de la communication des mouvements, qu'il doit seules vouloir directement & positivement pour agir en cause universelle. Mais pour les autres effets de la nature, il les regarde seulement comme étant des suites nécessaires de ces voies simples; & il ne juge pas qu'ils méritent qu'il ait pour chacun d'eux des volontés propres, directes & positives. Car n'agissant que pour sa gloire (c'est ainsi que l'on raisonne) il n'en trouveroit point à avoir ces volontés particulieres; *parce que chacun de ces êtres ne vaudroit pas l'action par laquelle on le produiroit.*

Il ne s'y faut donc pas tromper. A proprement parler, selon notre Auteur, Dieu ne veut pas plus que la pluie tombe sur les terres ensemencées que dans la mer. Il ne veut pas plus la parfaite maturité des bleds, que leur renversement par la grêle ou par des pluies excessives. Il ne veut pas plus la production des animaux bien proportionnés, que celle des animaux monstrueux : car il veut tout cela comme des suites de la communication des mouvements; & il ne veut rien de tout cela par des volontés particulieres.

On peut encore aller plus avant. Selon l'Auteur, après M Descartes, le soleil & toutes les étoiles ne sont que de grands amas du premier élément, dont toutes les parties étant toujours dans une très-violente agitation, & tendant toujours aussi à s'éloigner, autant qu'elles peuvent du centre de l'astre qu'elles composent, il arrive de-là, qu'il y en a une grande partie qui s'échappe sans cesse par l'équateur de cet astre, pendant que, d'autre part, le premier élément, en même quantité, entre par les poles. D'où il s'ensuit, qu'il se peut faire qu'une grande partie de ces soleils n'ait plus rien de la matiere qui les composoient lorsqu'ils ont été créés de Dieu. Or cela supposé

VII. Cl. N°. IX. comme possible, on demande à l'Auteur, si ce soleil, en l'état où il peut être maintenant, est ou n'est pas l'effet d'une volonté particuliere de Dieu. Je ne sais ce qu'il répondroit sur cette question; mais il est certain qu'il doit dire, selon ses principes, que, dans cette hypothese, le soleil ne devroit pas être plus considéré comme étant l'effet d'une volonté particuliere de Dieu, que la formation d'une goutte de pluie, & beaucoup moins que celle d'un vermisseau ou d'un moucheron, Car Dieu n'auroit pas plus contribué à former ce nouveau soleil qu'à former une goutte de pluie; l'un & l'autre s'étant formé par la seule communication des mouvements, selon les loix générales de la nature. Mais cela n'auroit pas suffi pour le moucheron, parce que cet Auteur avoue que l'on ne peut pas concevoir, que la formation des corps organisés ne dépende que de ces loix. On ne sait s'il avouera toutes ces conséquences. Elles paroissent bien tirées de ses principes, comme j'ai déja dit dans le Chapitre I.

V. Mais sans parler de tant de passages de la parole de Dieu, qui, étant pris à la lettre, attribuent à sa volonté, comme l'Auteur l'avoue, les effets particuliers de la nature, & sans lui objecter la doctrine unanime des SS. Peres, qui reconnoissent tous cette vérité, il est, ce me semble, très-facile de faire voir, que rien n'est plus contraire à l'idée de l'Etre parfait, de laquelle seule il prétend avoir tiré toutes ses nouvelles pensées, que de se le représenter comme ne voulant qu'indirectement chacun des effets de la nature, en tant seulement que ce sont des suites de ces voies simples. Car quand deux choses sont telles que la premiere n'est que pour la derniere, il est contre la raison de n'aimer pas plus la derniere que la premiere, & il seroit encore plus déraisonnable de ne vouloir directement que la premiere, & de ne vouloir la derniere qu'indirectement. Le tour est un moyen fort général & fort simple de faire une infinité de petits ouvrages d'yvoire, dont nous admirons la délicatesse & la beauté. Mais trouveroit-on que ce seroit une grande sagesse à un ouvrier, de dire: cette maniere si simple & si facile de faire de si beaux ouvrages, est la seule chose que j'aime dans mon travail, & que je veux directement; mais pour chacun de ces ouvrages en particulier, ils ne sont pas dignes de mon estime & de mon affection, & je ne les veux qu'indirectement? Il est certain qu'il ne s'en est point trouvé qui eût cette pensée. Et cependant c'est ce qu'on attribue à Dieu: car ces manieres simples dont Dieu agit dans la nature, ne sont pas pour elles-mêmes, mais pour cette infinité d'ouvrages merveilleux que Dieu forme par ces voies. Les voies sont donc pour les ouvrages, & non les ouvra-

ges pour les voies. Dieu ne remue pas la matiere pour la remuer seulement, & il ne fait pas que les corps s'entre-choquent & se communiquent leurs mouvements, à cause seulement que cette communication des mouvements lui est agréable. Ce ne seroit pas avoir une fort noble idée de Dieu, que d'avoir cette pensée. Mais il ne veut cette communication des mouvements, que pour en former cette infinie variété d'êtres corporels, qui se forment incessamment dans le monde, & qui contribuent tous à sa beauté. C'est donc un renversement de tout ordre, de prétendre que ce qu'il veut principalement & directement est, d'agir par les voies les plus simples, & qu'il ne veut qu'indirectement chacun des ouvrages qui s'en forment; puisque les voies, comme j'ai déja dit, étant pour les ouvrages, & non les ouvrages pour les voies, il y auroit eu en Dieu des volontés déréglées, selon notre maniere de concevoir, si sa volonté s'étoit plus portée à ce qui n'étoit que le moyen, qu'à ce qui étoit la fin pour laquelle ce moyen avoit dû être choisi. Il semble que c'est la notion naturelle qui a fait juger à tout le monde jusques ici, qu'une volonté étoit bien ou mal réglée. Ce qui nous fait dire tous les jours, que la récitation des prieres vocales n'étant que pour nous aider à élever notre cœur à Dieu, c'est un déréglement dans la dévotion, d'avoir un grand attachement à faire beaucoup de ces prieres vocales, & d'avoir peu de soin de les faire avec attention, en priant du cœur, & non seulement des levres.

VII. Cl. N°. IX.

VI. Pour appuyer ce paradoxe, que Dieu aime plus la communication des mouvements (en quoi on fait consister les voies simples, ou les loix générales de la nature) que les ouvrages qui se forment par ces voies simples; *c'est*, dit-on, *qu'il aime plus sa sagesse que ses ouvrages, dont chacun ne vaudroit pas l'action par laquelle il le produiroit.* D'où l'on conclut, qu'il n'en produit aucun par une volonté particuliere, par laquelle il le voudroit directement.

Livre 1. art. 42.

Mais rien n'est plus foible que cette raison; & elle n'est fondée que sur une équivoque très-facile à démêler. Car le mot de sagesse se peut prendre ou activement, pour la sagesse qui est en Dieu, ou plutôt qui est Dieu même; ou passivement pour la sagesse qui est dans les ouvrages de Dieu, selon ce que le S. Esprit dit dans l'Ecriture, *que Dieu a répandu sa sagesse sur tous ses ouvrages.* En prenant le mot de sagesse dans le premier sens, il est bien certain que Dieu aime plus sa sagesse que ses ouvrages; car cela ne veut dire autre chose, sinon qu'il s'aime plus que ses créatures. Mais si on prend ce même mot de sagesse dans le second sens, on ne doit pas supposer qu'il n'y ait de

Eccli. c. 1. 10.

VII. Cl. N°. IX. sagesse que dans les manieres dont Dieu agit, & qu'il n'y en ait point dans les ouvrages qu'il fait. Que s'il y a certainement de la sagesse dans l'un & dans l'autre, on ne doit pas dire, *que Dieu aime plus sa sagesse que ses ouvrages*, pour nous faire entendre, que Dieu ne veut, positivement & directement, qu'agir par les voies les plus simples, & que ce n'est qu'indirectement qu'il veut les ouvrages qui naissent de-là. Mais il faudroit comparer ensemble ces deux sortes de sagesse : l'une, que les Philosophes admirent dans la communication des mouvements qui se fait dans un œuf qu'une poule couve ; l'autre, qui est sensible à tout le monde, dans la formation de ce poulet; & dire ensuite, que Dieu n'aime que la premiere, qui est que les petits corps qui s'entre-choquent dans cet œuf, observent les loix de la communication des mouvements, & qu'il ne fait point d'état de la derniere, qui est la formation du poulet, ne la voulant qu'indirectement; au lieu qu'il n'y a que la premiere qu'il veuille directement. Or la question étant remise en ces termes, il est visible qu'elle ne fait plus la même impression que lorsqu'elle étoit proposée sous ces termes mystérieux, qui sont capables d'éblouir beaucoup de gens; *Dieu aime mieux sa sagesse que ses ouvrages.*

Mais une preuve convainquante qu'il n'y a point de solidité dans cette pensée, c'est que, comme j'ai déja dit dans les Chapitres précédents, Dieu n'a point agi par ces voies simples & par ces loix générales dans la création du monde ; mais il a fait ce nombre presque infini d'ouvrages si merveilleux par des volontés particulieres. Supposé donc que Dieu n'aimât proprement & directement que les manieres d'agir simples & générales par lesquelles on prétend qu'il fait aujourd'hui toutes choses dans le monde corporel, & non chacun de ces ouvrages, rien de ce qu'il a fait dans les six jours de la création n'aura dû être l'objet de sa complaisance; puisque cette sagesse, qu'on fait consister à agir par des voies simples & générales, & non par des volontés particulieres, n'y a point eu de part. Et cependant le S. Esprit nous apprend tout le contraire : car il a pris soin de nous marquer, en trois ou quatre endroits de ce récit admirable de la formation de l'Univers, l'amour que Dieu avoit eu pour ses ouvrages, par ces paroles mystérieuses : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona.* Et S. Augustin, expliquant ce même Chapitre de la Genese, dit, *qu'il y a en Dieu une bonté souveraine, sainte & juste, & un amour qui se répand sur ses ouvrages, qui ne vient pas d'indigence, mais de libéralité.* Et il ajoute au même endroit, que ce qui est dit de l'esprit de Dieu porté sur les eaux, *nous marque la bienveillance*

De Gen. ad. Lit. Lib. 1. c. 5.

& la dilection de Dieu, pour nous faire entendre que c'est par une abondance de bienveillance qu'il aimoit les créatures qu'il alloit faire. Or il les alloit faire par des volontés particulieres, & non par des voies générales. Il n'est donc pas vrai qu'il n'aime qu'à agir par des voies simples, & que sa sagesse ne lui permet pas d'agir par des volontés particulieres; parce que l'effet qui arriveroit de chacune de ses volontés *ne vaudroit pas l'action qui le produiroit.* Dieu ne s'est pas mis en peine de cette imagination, qui est tout-à-fait indigne de sa grandeur : car que lui importe que ce qu'il fait vaille l'action par laquelle il le produit? Est-ce qu'il a peur de perdre, ou de ne pas tirer assez d'avantage de son action? Est-ce là ce qu'on prétend avoir trouvé dans *la vaste & immense idée de l'être infiniment parfait?* Je suis persuadé qu'il y a bien des gens qui croiront y trouver tout le contraire : rien ne paroissant moins digne de l'être parfait; c'est-à-dire, de l'abyme infini de toutes sortes de biens, que de prendre garde si ce qu'il voudroit faire vaudroit ou ne vaudroit pas l'action par laquelle il le feroit. Mais il n'y a point à raisonner après un exemple aussi concluant, & aussi incontestable qu'est celui de la création du monde. Dieu y a créé toutes choses par des volontés particulieres. Il peut donc agir en cette maniere quand il lui plaît, sans que *sa sagesse s'y oppose*, ni qu'elle lui représente qu'il n'est pas à propos qu'il agisse ainsi; parce que *l'effet qui arriveroit de ces volontés ne vaudroit pas l'action par laquelle il le produiroit.* Il a aimé ce qu'il a fait, en multipliant ses volontés autant qu'il a voulu créer de différentes choses, sans s'être assujetti à ne les former que par des voies simples. Ce ne sont donc pas seulement ces voies simples qui sont l'objet de sa complaisance, & qu'il veut directement; mais ce sont aussi ses ouvrages, de quelque maniere qu'il les produise : qui est ce que j'avois entrepris de prouver.

VII. Ce N°. IX.

VII. Cl.
N°. IX.

CHAPITRE IX.

Quatrieme Point.

Qu'il n'y a que les volontés libres qui déterminent effectivement, selon l'Auteur du Systême, les volontés générales de la cause universelle : mais qu'il s'ensuit de-là de grands inconvénients, que l'on représentera quand on aura fait entendre ce que Dieu fait, selon l'Auteur, dans les mouvements libres de la volonté créée.

Je crois avoir fait voir dans les Chapitres précédents, qu'au regard du monde purement corporel, ce que l'on peut appeller causes occasionnelles, ne sauroit être que les divers moyens que Dieu emploie pour exécuter ses volontés dans la production des effets particuliers : ce qui fait qu'on les peut appeller des causes occasionnelles à l'égard de ces effets; mais que l'on ne peut dire en aucune sorte, qu'elles le soient à l'égard de la volonté de Dieu; y ayant une absurdité visible, que ce qui n'a d'action que ce que Dieu lui en donne, puisse déterminer sa volonté générale à produire un effet plutôt qu'un autre. Il en est de même de tous les moyens. Un Médecin me donne un remede qui me guérit. C'est bien parler que de dire, que ce remede a été la cause de ma guérison. Mais jamais on ne dira, en parlant raisonnablement, qu'il a été la cause occasionnelle qui a déterminé à ma guérison la volonté générale qu'a ce Médecin de guérir tous ceux qu'il traite. C'est ici la même chose. Dieu se sert du soleil pour mûrir les bleds. C'est bien parler que de dire, que la chaleur du soleil a été la cause occasionnelle de la maturité des bleds. Mais n'en vouloir pas demeurer là, & vouloir de plus que le soleil, n'y ayant rien contribué que par le mouvement des petites boules qui font ses rayons que Dieu seul remue, il doive être considéré comme la cause occasionnelle qui détermine la volonté de Dieu à cet effet particulier, c'est ce qui enferme, ce me semble, une contradiction si manifeste, que je ne saurois croire que l'Auteur n'en convienne enfin quand il y aura pensé davantage.

Mais il faut avouer, que dans son Systême il y a d'autres causes occasionnelles, qui, selon lui, déterminent effectivement à des effets

effets particuliers les volontés générales de la cause universelle. Ce sont les volontés libres des natures intelligentes, & principalement des hommes. Et c'est de quoi j'ai plus à parler; parce que cela mérite plus d'attention, comme ayant beaucoup plus de rapport à la Morale & à la Théologie, que ce qui regarde seulement la nature corporelle. VII. Cl. N°. IX.

J'ai donc à faire voir en quoi l'Auteur du Systême fait consister les volontés générales de Dieu envers l'homme, dans l'ordre de la Nature, & de quelle maniere ces volontés générales sont déterminées à des effets particuliers par les volontés libres des hommes.

Et je montrerai ensuite, que si on en demeure là, & qu'on se tienne ferme dans ce principe, que Dieu n'agit point envers les hommes dans l'ordre de la Nature par des volontés particulieres, mais seulement par ces volontés générales, qui étant d'elles-mêmes indéterminées à plusieurs effets, n'en produisent l'un plutôt que l'autre qu'en tant qu'elles sont déterminées par leur volonté libre, il s'ensuit :

1°. Que la maniere dont l'Ecriture parle en divers endroits, de la conduite de Dieu envers les hommes, dans l'ordre même de la Nature, n'auroit point de sens raisonnable.

2°. Que ce que la foi & la raison nous enseignent de la Providence ne seroit pas vrai.

3°. Qu'un des plus grands arguments de l'Auteur du Systême contre l'efficace des causes secondes, pourroit être tourné contre lui.

Voilà les chefs généraux auxquels je rapporterai tout ce que j'ai à dire sur ce quatrieme point, & par où aussi je prétends finir ce premier livre.

Je demeure d'accord qu'il faut beaucoup d'attention pour bien comprendre la doctrine de l'Auteur de la Recherche de la Vérité, touchant la maniere dont Dieu agit envers les hommes; & qu'après l'avoir bien comprise, il faut aussi du travail & de l'étude pour la bien mettre dans son jour, & la rendre si intelligible, que ceux qui liront ce qu'on en dit, puissent juger s'ils s'y doivent rendre, comme à une réponse claire & évidente de la Sagesse éternelle, ou s'en garder, comme de pensées subtiles & ingénieuses, qui n'étant point fondées sur la vérité, peuvent causer beaucoup de renversement dans la Théologie & dans la Morale.

Pour la bien entendre, il faut prendre garde que je me renferme dans l'ordre de la Nature, & dans la maniere ordinaire dont Dieu se

VII Cl. N°. IX. conduit envers les hommes, selon l'Auteur du Systême. Il s'en faut tenir là, & ne se détourner l'esprit, ni à ce qu'il dit que Dieu fait dans l'ordre de la Grace, dont il ne s'agit point encore ici, & dont nous parlerons en un autre lieu, ni à des exceptions rares, comme sont celles qu'il admet quand la loi de l'ordre demande un miracle. Laissant donc cela à part, voici à quoi sa doctrine se réduit.

Les volontés générales, par lesquelles Dieu agit envers les hommes dans l'ordre de la Nature, sont de trois sortes, selon l'Auteur.

Les premieres, sont celles par lesquelles il a résolu d'observer envers eux, comme envers les autres corps, les loix de la communication des mouvements, n'ayant point sur cela de volontés particulieres; mais ses volontés générales, qui sont d'elles-mêmes indéterminées, pouvant être déterminées par les causes occasionnelles, ou de la nature, ou de la liberté des hommes, sans que la considération des hommes fasse avoir à Dieu sur cela aucune volonté particuliere. C'est ce qu'on entendra mieux par les exemples qu'il en donne lui-même.

I. Disc. n°. 57. " Les miracles, dit-il, ne sont tels, que parce qu'ils n'arrivent point selon les loix générales. Mais pour les effets ordinaires, ils démontrent clairement & directement, les loix & les volontés générales. Si, par exemple, on laisse tomber une pierre sur la tête des passants, la pierre tombera toujours d'une égale vîtesse, sans discerner ni la piété, ni la condition, ni les bonnes ou mauvaises qualités de ceux qui passent. " Et dans l'Eclaircissement n. 4. " Une pierre tombe sur la tête d'un homme & le tue, & cette pierre tombe comme toutes les autres : je veux dire, que son mouvement se continue à-peu-près selon la proportion arithmétique 1. 3. 5. 7. 9. Cela supposé, je dis qu'elle se meut par une volonté générale. " D'où il conclut, dans le II. Discours n. 45. " Que si cette pierre tombe sur la tête d'un homme de bien, & le délivre de la vie, on doit croire que c'est SEULEMENT en conséquence des loix des mouvements, & non pas à cause que cet homme est juste, & que Dieu, PAR UNE VOLONTÉ PARTICULIERE, le veut récompenser. " Voilà qui est clair pour ce qui est des volontés générales, par lesquelles Dieu observe les loix des mouvements. Il ne veut point qu'ordinairement, au regard des hommes mêmes, elles soient accompagnées d'aucune volonté particuliere de Dieu, comme seroit celle de les récompenser ou de les punir.

Les secondes sortes de volontés générales de Dieu envers les hommes, sont celles par lesquelles il observe les loix de l'union de l'a-

me & du corps, dont la principale eſt, que toutes les fois que nous voulons remuer les parties de notre corps, qui ſont diſpoſées pour pouvoir être remuées par les mouvements qu'on appelle volontaires, Dieu ne manque point de déterminer le mouvement des eſprits dans les muſcles, de la maniere qui eſt néceſſaire afin que ce mouvement ſe faſſe. Et ainſi, Dieu a une volonté générale d'obſerver cette loi, & c'eſt notre volonté qui eſt la cauſe occaſionnelle qui détermine à chaque effet particulier cette volonté générale. " Et tout cela (dit-il dans la VI Méditation) s'exécute, comme tu vois, en conſéquence de ces loix de l'union de l'ame & du corps, par des voies ſimples, générales, uniformes & conſtantes, dignes de la ſageſſe, de l'immutabilité & des attributs divins. " C'eſt-à-dire, qu'il n'y intervient point de volontés particulieres : car c'eſt à ces volontés particulieres qu'il oppoſe par-tout *ces voies ſimples, générales, uniformes, conſtantes, dignes de la ſageſſe & de l'immutabilité de Dieu.* VII. Cl. N°. IX.

Les troiſiemes ſortes de volontés générales, ſont celles par leſquelles Dieu obſerve les loix qu'il s'eſt impoſé à lui-même (ſelon cet Auteur) pour agir dans notre eſprit & dans notre volonté. Il les fait conſiſter en deux choſes. L'une au regard de l'entendement; & l'autre au regard de la volonté.

Au regard de l'entendement, c'eſt que Dieu ne manque point de repréſenter les idées des choſes ſi-tôt que nous le voulons. C'eſt ce qu'il explique en ces termes, dans la Recherche de la Vérité, page 488. "Le deſir de l'ame, en conſéquence des volontés efficaces de Dieu, qui SONT LES LOIX INVIOLABLES DE LA NATURE, eſt la cauſe de la préſence & de la clarté de l'idée qui repréſente chaque objet. Ainſi Dieu ſeul eſt l'Auteur de nos idées, & nos volontés particulieres en ſont les cauſes occaſionnelles". Je ne dis pas que cela ſoit vrai; il me ſuffit que ce ſoit ſon ſentiment, qu'il explique en beaucoup d'autres lieux : de ſorte que, ſelon lui, Dieu, qui doit agir par des voies ſimples, uniformes, invariables, ne veut autre choſe que nous repréſenter l'idée de ce que nous voulons connoître : mais c'eſt notre volonté qui, comme cauſe occaſionnelle, le détermine à nous repréſenter l'une plutôt que l'autre.

Au regard de la volonté, cela eſt un peu plus métaphyſique & plus ſubtil. La volonté générale qu'il met en Dieu à cet égard, eſt de nous donner continuellement un mouvement vers le bien en général, en quoi il met l'eſſence de la volonté; & il dit que ce mouvement eſt naturel, & qu'il n'eſt pas libre quoique volontaire; mais

VII. Cl. que la liberté consiste, en ce que nous pouvons détourner vers quel-
N°. IX. que bien particulier, ce mouvement naturel vers le bien en général. C'est comme il s'explique dès le I Chapitre de la Recherche de la Vérité. "Je prétends, dit-il, désigner ici par le mot de VOLONTÉ, l'impression ou le mouvement naturel qui nous porte vers le bien indéterminé en général. Et par celui de LIBERTÉ, je n'entends autre chose, que la force qu'a l'esprit de détourner cette impression vers les objets qui nous plaisent, & faire ainsi que nos inclinations naturelles soient terminées à quelque objet particulier, lesquelles étoient auparavant vagues & indéterminées vers le bien en général". Et dans la VI Méditation, n. 17. "Dieu te porte invinciblement à aimer le bien en général; mais il ne te porte point à aimer les biens particuliers. Ainsi tu es le maître de ta volonté".

Je sais bien qu'il ajoute. "Ne t'imagine pas néanmoins que tu puisses, comme cause véritable, changer les déterminations de tes volontés à l'égard de ces biens particuliers". Mais cela ne fait pas que, selon ses principes, nous en soyons moins les maîtres de cette détermination. Car ce qui le fait parler de la sorte, est qu'il prétend que nous avons besoin pour cela, que Dieu nous présente l'idée de ce bien particulier. Or il ne nous la présente, selon lui, ainsi que je l'ai déja remarqué, que comme cause générale & indéterminée, qui se détermine par notre desir. Et ainsi notre desir, qui est libre, & dont nous sommes les maîtres, étant la cause occasionnelle de ce que l'idée de ce bien particulier se présente à nous, le besoin que nous avons de Dieu pour avoir cette idée, qui nous est nécessaire pour nous déterminer vers ce bien particulier, n'empêche point qu'il n'ait eu raison de dire, selon ses principes, qu'il dépend de nous & de notre liberté, de détourner vers chaque bien particulier, le mouvement que Dieu nous donne incessamment vers le bien en général.

Je dois avertir encore une fois, que je ne m'engage pas à approuver cette explication de la liberté; j'en pourrai dire mon avis en un autre endroit. Mais il ne s'agit ici que de proposer les sentiments de l'Auteur du Système. Or je suis persuadé que je l'ai fait très-fidellement, comme je ne doute pas qu'il n'en convienne, & qu'il n'avoue qu'effectivement son sentiment est que les hommes, considérés selon la Nature sans la Grace, sont tellement les maîtres de leurs actions volontaires, que supposant que Dieu n'y ait point eu de part par des volontés particulieres, mais seulement par ses volontés générales, qui étant indéterminées d'elles-mêmes, ont eu besoin d'être déterminées à

tel & tel effet par un mouvement libre de notre volonté, si on demande d'où vient qu'une telle & telle action s'est faite; d'où vient, par exemple, qu'Auguste a pardonné à Cinna, on ne peut, en parlant raisonnablement, remonter jusques à Dieu, mais il en faut demeurer à la volonté d'Auguste. VII. Cl. N°. IX.

Un autre que lui pourroit peut-être m'opposer ce qu'il dit dans la Recherche de la Vérité, page 544. "Quoique l'ame soit naturellement & essentiellement capable de connoissance & de volonté, il est faux qu'elle ait des facultés, par lesquelles elle puisse produire ses idées ou son mouvement vers le bien. Il y a bien de la différence entre être mobile, & se mouvoir. La matiere de sa nature est mobile & capable de figures: elle ne peut même subsister sans figure; mais elle ne se meut pas, elle ne se figure pas, elle n'a pas de faculté pour cela. L'esprit de sa nature est capable de MOUVEMENT & d'idées: mais il NE SE MEUT PAS, il ne s'éclaire pas. C'est Dieu qui fait TOUT dans les esprits aussi-bien que dans les corps. Est-ce rendre à Dieu ce qui lui appartient, que d'abandonner à sa disposition les derniers des êtres? N'est-il pas également le maître de toutes choses? N'est-il pas le Créateur, le Conservateur, le seul véritable Moteur des esprits aussi-bien que des corps? Certainement il fait TOUT; substances, accidents, êtres, manieres d'être. Car enfin il connoît tout; mais il ne connoît que ce qu'il fait. On lui ôte donc sa connoissance si on borne son action".

Je dis encore une fois, qu'un autre que l'Auteur du Systême me pourroit objecter ce passage, qui semble faire beaucoup plus dépendre de la volonté de Dieu tout ce que font les esprits créés, que tout ce qu'ont écrit sur cela les plus zélés protecteurs de la prédétermination physique. Mais pour lui, je ne crains pas qu'il me fasse cette objection. Car cet endroit de la Recherche de la Vérité peut être entendu, ou selon ce que signifient les termes pris à la rigueur, sans rapport à autre chose, ou en les expliquant favorablement, par rapport à ce que l'Auteur dit en d'autres lieux.

J'avoue qu'en le prenant en la premiere maniere, il donneroit toute une autre idée de son sentiment, que celui que j'ai représenté ci-dessus. Mais, selon l'idée qu'il donne ailleurs de la liberté, à laquelle il veut que la NON INVINCIBILITÉ soit essentielle, il faudroit en même temps qu'on en conclût, qu'il n'y a point de liberté de cette sorte, ni peut-être même d'aucune autre, s'il est vrai que, *comme la matiere est mobile & capable de figures, mais qu'elle ne se meut pas, & ne se figure pas*, il en soit de même de l'esprit; *qu'il soit seulement capable*

VII. Cl. N°. IX. *d'être mu, mais non pas de se mouvoir.* Or c'est ce qui est dit dans ce passage, en ces propres termes, & ce qu'on auroit de la peine à distinguer, en le prenant à la lettre, de la proposition frappée d'anathême par le Concile de Trente: *Liberum arbitrium à Deo motum..... velut inanime quoddam nihil omninò agere, merèque passivè se habere.*

Il n'y auroit point aussi de liberté telle qu'il la conçoit, si on pouvoit dire que *c'est Dieu qui fait tout dans les esprits, aussi-bien que dans les corps, & que, si on croit qu'il fait tous les changements qui arrivent dans la matiere, on doit croire aussi qu'il fait tous ceux qui arrivent dans l'esprit.* Car c'est un changement qui arrive dans notre esprit, quand nous détournons vers un bien particulier, le mouvement que Dieu nous donne vers le bien en général: & c'est en cela qu'il met la liberté: ce qui l'oblige de croire que c'est notre ame qui est cause de ce changement. Il n'y auroit donc point de liberté, selon qu'il la conçoit, si Dieu faisoit tous les changements qui arrivent dans notre esprit, comme il fait tous les changements qui arrivent dans la matiere.

Enfin s'il étoit vrai que Dieu ne connoît que ce qu'il fait, & qu'on lui ôte sa connoissance si on borne son action, parce qu'il prétend, comme il le témoigne en beaucoup de lieux, *que Dieu ne voit l'existence des choses que dans l'efficace de ses volontés*, il s'ensuit encore qu'il n'y auroit point de liberté selon l'idée qu'il en donne. Car Dieu voit certainement les mouvements libres de notre volonté; c'est-à-dire, le détour que notre esprit fait, du mouvement naturel vers le bien en général, à des biens particuliers; puisque cette connoissance lui est absolument nécessaire pour remuer lui-même, selon que nous le voulons, les membres de notre corps. Donc s'il étoit vrai que Dieu *ne pût voir l'existence des choses que dans l'efficace de ses volontés*, il faudroit qu'il produisît en nous, par une volonté efficace, tous les mouvements de notre volonté, par lesquels elle se porte vers les biens particuliers. Et c'est ce que l'on ne peut dire selon lui, sans détruire la liberté, selon la définition qu'il en a donnée dans son troisieme Discours de la Nature & de la Grace, n. 3.

Toutes ces conséquences paroissent justes. Cependant je n'ai garde de les lui attribuer; parce que je ne trouve rien de plus contraire à l'honnêteté & à la bonne foi, que d'imputer à un Auteur des opinions erronées, que l'on sait d'ailleurs qu'il n'a pas, quoiqu'il lui fût échappé quelques paroles, qui étant prises à la rigueur, pourroient porter à ces erreurs.

Mais il ne seroit pas juste aussi de se servir de ces passages, & d'au-

tres ſemblables, qui donnent une grande idée de Dieu, comme étant *le ſeul Agent véritable*, pour obſcurcir ce que j'ai prétendu montrer; qu'au regard des événements qui dépendent des mouvements libres des créatures intelligentes, & ſur-tout des hommes, quand il s'agit de ſavoir ce qui fait qu'une choſe arrive plutôt qu'une autre; que Céſar s'eſt rendu maître de Rome, & qu'il ne s'eſt pas voulu contenter d'en être un des principaux citoyens, on n'en doit pas proprement chercher la cauſe en Dieu, mais dans la cauſe occaſionnelle; c'eſt-à-dire, dans la volonté de Céſar, qui a déterminé à l'un de ces effets plutôt qu'à l'autre, les volontés générales de la cauſe univerſelle, qui étoient d'elles-mêmes indéterminées à l'un & à l'autre. Car il auroit fallu, afin que cela fût autrement, que Dieu eût agi par des volontés particulieres: ce que l'idée que nous avons d'une ſageſſe infinie ne nous permet pas de croire. VII. Cl. N°. IX.

Je ne dis point encore ſi cette doctrine eſt bonne ou mauvaiſe. Je dis que c'eſt celle de l'Auteur du Syſtême, & qu'elle n'eſt point contraire à ce qu'il ſemble dire quelquefois ſi généralement, que *Dieu fait tout en toutes choſes*, & que les cauſes ſecondes n'ont ni force, ni puiſſance, ni efficace de produire quoi que ce ſoit. Car il en excepte en d'autres endroits, les mouvements libres de la volonté: & au lieu qu'il avoit dit dans celui que je viens de rapporter, qu'il *y a bien de la différence entre être mobile & ſe mouvoir, & que comme la matiere eſt mobile & ne ſe meut point, l'eſprit de même ne ſe meut pas, quoiqu'il ſoit capable de mouvement*: il reconnoît en d'autres, que cette comparaiſon n'eſt pas juſte. "Il y a bien, dit-il, de la différence entre notre eſprit & les corps qui nous environnent. Notre eſprit veut, il agit, il ſe détermine en quelque ſens, je l'accorde. Nous en ſommes convaincus par le ſentiment que nous avons de nous-mêmes. Si nous n'avions point de liberté, il n'y auroit ni peines ni récompenſes. Car ſans la liberté, il n'y auroit ni bonnes ni mauvaiſes actions". Or il déclare ailleurs, que ce que Dieu nous feroit faire invinciblement, ne ſeroit pas libre: de quoi nous parlerons en ſon lieu.

Recherche de la Vérité page 544.

Ibidem. 583.

Rien n'eſt plus clair auſſi ſur cela que ce qu'il dit en la page 421. "S'il eſt certain qu'en vertu des loix de la nature, les idées s'approchent de nous DÈS QUE NOUS LE VOULONS, on en doit conclure. 1°. Que *nous avons un principe de nos déterminations*. 2°. Que *ce principe de nos déterminations eſt toujours libre à l'égard des biens particuliers*. Car nous ne ſommes point INVINCIBLEMENT portés à les aimer". C'eſt pourquoi il ajoute plus bas. "Si l'on prétend que vouloir différentes choſes c'eſt ſe donner différentes modifications, je demeure

VII. Cl. N°. IX. d'accord qu'en ce sens L'ESPRIT PEUT SE MODIFIER DIVERSEMENT par l'action que Dieu met en lui. C'est-à-dire, par le mouvement non *libre*, mais naturel vers le bien en général. Et afin qu'on ne s'imaginât pas que cette action, qu'il dit que Dieu met en nous, nous déterminât à vouloir librement une chose plutôt qu'une autre, il ajoute. " Mais il faut toujours prendre garde que cette action que Dieu met en nous, DÉPEND DE NOUS, & qu'elle n'est point INVINCIBLE à l'égard des biens particuliers ". Ce qui comprend toutes les volontés libres des hommes, considérés selon l'ordre de la nature.

Tout cela posé comme constant dans la doctrine de l'Auteur, il me paroît clair, & je crois que l'Auteur n'en disconviendra pas, qu'il faut nécessairement, ou que Dieu agisse par des volontés particulieres dans les événements humains (ce qu'il croit être indigne d'une sagesse infinie) ou que s'il n'agit que par des volontés générales, qui aient besoin d'être déterminées par des causes occasionnelles à cet effet plutôt qu'à un autre, la variété des événements humains ne doit être rapportée qu'à ces causes occasionnelles, & non point à Dieu. Il faut bien prendre garde que je dis *la variété de ces événements*, & non pas simplement *ces événements* : car je sais bien qu'il prétend, qu'il n'y en a point auquel Dieu ne contribue beaucoup plus si l'on veut que ne font les hommes : mais ce qu'il y contribue étant général & indéterminé, & ainsi ne faisant pas que l'événement A arrive plutôt que l'événement B, il faut nécessairement que cela vienne de la part que les hommes y ont, par les mouvements libres de leur volonté.

Un exemple peut éclaircir cela, & le rendre sensible à tout le monde. C'est le vent, poussé dans les tuyaux d'une orgue, qui fait tous les sons dans les orgues; & les Organistes, bons ou mauvais, ne sont que les causes occasionnelles, qui faisant que cet air entre en différents tuyaux, sont cause, selon qu'ils sont ou habiles ou ignorants, que l'harmonie de ces orgues est bonne ou mauvaise. Et l'air, considéré seulement comme étant poussé dans tous les tuyaux indifféremment, selon ce qu'ils se trouvent ouverts, ne sera jamais regardé comme la cause de cette différence, si ce n'est qu'on prît pour bonne la plainte que faisoit un Organiste de village, de ce qu'on lui avoit donné un souffleur qui lui souffloit *un Kyrie éleison*, lorsqu'il vouloit jouer un *Gloria in excelsis*.

Je ne doute point qu'on ne m'ait déja prévenu : car l'application en est bien facile. Dieu nous poussant vers le bien en général, est comme l'air qui est poussé indifféremment dans tous les tuyaux de l'orgue.

Mais

Mais les mouvements libres de notre volonté, qui font que cette im- VII. Cl.
pression indéterminée vers le bien en général, est déterminée tantôt N°. IX.
vers une chose & tantôt vers une autre, en quoi consistent nos différentes volontés, d'où dépendent ensuite une infinité de différents événements, sont au regard de la variété de ces événements, ce que sont les mains de l'Organiste au regard de la variété des sons de l'orgue. C'est donc à ces mouvements libres que la variété des événements doit être attribuée, comme c'est à l'Organiste qu'on attribue la variété des sons de cet instrument de Musique.

Il est donc certain, que c'est l'idée que nous devrions avoir de Dieu dans le gouvernement des hommes, s'il n'agissoit, à leur égard, que par des volontés générales, & non par des volontés particulieres. Et ainsi il ne nous reste qu'à satisfaire à ce que j'ai entrepris de prouver, qui est, qu'on ne peut avoir cette pensée sans contredire l'Ecriture, sans ruiner la notion que la foi & la raison nous font avoir de la Providence, & sans tomber dans les mêmes inconvénients, que ceux que l'Auteur du Systême a cru ne pouvoir éviter, qu'en ôtant toute l'efficacité aux causes secondes.

CHAPITRE X.

La maniere dont les plus habiles Théologiens expliquent la conduite de Dieu dans le gouvernement du monde, opposée à celle de l'Auteur du Systême.

AVant que d'opposer l'Ecriture Sainte & ce que la foi nous apprend de la providence de Dieu, aux nouvelles pensées de l'Auteur du Traité de la Nature & de la Grace, j'ai cru qu'il étoit à propos d'expliquer le sentiment commun des autres Théologiens touchant la conduite de Dieu dans le gouvernement du monde, afin que l'on voie mieux en quoi ils conviennent avec lui, & en quoi ils en différent.

Ils ne nient pas que Dieu n'ait établi des loix générales, qu'il observe ordinairement; mais ils soutiennent qu'il y emploie aussi, & très-souvent, des opérations particulieres, non comprises dans ces loix générales, qui tendent directement à certains effets : & c'est ce qu'ils expliquent en cette maniere.

VII. Cl. N°. IX. Les loix générales de la nature ne comprennent qu'une certaine mesure de mouvement, imprimé à toute la matiere, & les regles de la communication des mouvements, par lesquelles un corps qui en rencontre un autre, détermine différemment son mouvement, ou en lui en communiquant un nouveau, ou en l'empêchant de continuer celui qu'il avoit.

Mais ces loix générales ne comprennent point les déterminations nouvelles, imprimées à la matiere par des agents spirituels, qu'elles n'auroient point eues selon les causes purement corporelles. Elles ne comprennent point aussi l'action immédiate de Dieu sur les esprits, qui les porte à déterminer diversement la matiere, selon les différentes pensées qu'il leur inspire. Cependant c'est par ces diverses déterminations, imprimées par des causes spirituelles, & par ces diverses pensées & mouvements inspirés de Dieu que s'exécutent presque tous les Décrets de la Providence. Car, selon la Théologie de S. Augustin, qui renferme, comme l'enseigne le P. Thomassin, l'ancienne Tradition de tous les hommes, rien ne se fait presque dans le monde que par les Anges, ou par les démons, ou par des sentiments que Dieu imprime dans les esprits des hommes. Or ni les démons ni les Anges, n'agissent sur les hommes qu'en déterminant la matiere; & de même Dieu ne porte les hommes à de certaines résolutions, qui sont les causes des événements qu'il veut procurer, qu'en éloignant ou en inspirant certaines pensées: ce qui renferme souvent de nouvelles déterminations de la matiere; c'est-à-dire, des humeurs & des esprits qui excitent les idées.

Pour prouver tout cela, il n'y a qu'à dire qu'il est de foi que le Diable tente les hommes, & qu'il les tente fréquemment. Il tente les bons, il agite les méchants. Il ne le peut faire qu'en leur faisant avoir ces pensées, qu'en agitant les humeurs & en remuant les esprits. Or ces humeurs & ces esprits remués par le démon, n'ont point le même cours qu'ils auroient eu selon les loix naturelles.

Il ne faut pas croire aussi que les Démons soient inutilement dans l'air, & que ce soit en vain qu'ils sont appellés par S. Paul les puissances de l'air. Ils le remuent donc, ils déterminent son mouvement; & ce mouvement qu'ils déterminent ou qu'ils lui impriment, n'est pas le même qu'il auroit eu selon les loix générales de la nature.

Il en est de même des Anges: ils nous donnent de bonnes pensées, ils nous protegent, ils éloignent de nous divers accidents, & tout cela ne se peut faire qu'en déterminant la matiere d'une autre maniere que selon son cours ordinaire.

Mais il faut sur-tout remarquer, que ni les Diables ne tentent les hommes, tant qu'ils voudroient, ni les bons Anges ne les assistent autant que leur bonne volonté, non éclairée par celle de Dieu, les y porteroit. Il faut donc que Dieu regle continuellement, par des volontés particulieres, la malice des démons; & que par de semblables volontés particulieres, il fasse connoître les desseins aux Anges, pour les en rendre exécuteurs, selon que le Prophete Roi le marque dans un de ses Pseaumes, quand il dit : " Anges de Dieu bénissez-le, vous qui avez tant de force & tant de pouvoir; vous qui portez ses paroles, pour faire qu'on obéisse à sa voix. Armées du Seigneur, bénissez-le, vous qui êtes ses Ministres, & qui exécutez ses volontés. VII. Cr. N°. IX.

Et ainsi, comme selon la Théologie de S. Augustin, il se fait une infinité de choses, sur-tout dans ce bas monde, par les Anges ou par les démons, il faut reconnoître que cela se fait par de nouvelles déterminations de la matiere, qui ne dépendent point des loix générales, mais des volontés particulieres de Dieu; parce que les bons & les mauvais Anges n'agissent en cela qu'en (*a*) suivant ses ordres, comme le même Pere l'enseigne par-tout, & principalement au regard des bons Anges, dont il dit, *qu'ils ont leur contemplation & leur action. Car ils se font une loi de faire ce que leur commande celui qu'ils contemplent : & c'est sans préjudice de leur liberté qu'ils sont assujettis à ses commandements éternels; parce qu'ils n'ont point de plus grande joie que d'y être assujettis.* Et ailleurs : *Les Saints Anges voient sans cesse votre face. Et c'est-là qu'ils voient, sans l'aide des syllabes, qui ont besoin de temps pour se faire entendre, ce que votre éternelle volonté desire d'eux. Ils le lisent, ils l'embrassent & ils l'aiment.* Confess. livre 13. chap. 15.

Savoir maintenant si chaque opération particuliere de Dieu, non comprise dans les loix générales de la nature, soit par lui-même ou par les Anges, ou par les démons, ou par les hommes, doit être appellée miracle, ce n'est qu'une question de nom, qu'il est néanmoins important d'éclaircir. Car on peut dire que ce sont des miracles, pourvu qu'on ajoute *secrets*, & qu'on remarque que Dieu les cache presque toujours à la connoissance des hommes. Mais ce ne sont pas des miracles publics, tels que sont ceux auxquels on est accoutumé de donner ce nom; comme est la résurrection d'un mort, la vue rendue à un aveugle, & la guérison soudaine & parfaite d'un malade réduit à l'extrêmité.

Or de-là dépend la résolution d'une autre question : si les miracles

(*a*) On peut voir cela plus au long dans la *Dissertation sur les Miracles de l'Ancienne Loi.*

VII Cl. N°. IX. doivent être rares ? Car sans doute que ces derniers le doivent être ; mais la raison de cette rareté n'est pas une prétendue attache de Dieu à ses loix générales, dont l'Auteur du Traité de la Nature & de la Grace fait presque le principal objet de son amour. On peut dire, au contraire, de ces loix qui ne reglent que les mouvements de la matiere, ce que S. Paul dit des bœufs : *Numquid de bobus cura est Deo.* Mais c'est que Dieu ayant besoin d'être caché pour gouverner les hommes par miséricorde & par justice, il faut nécessairement qu'il s'éloigne rarement des loix générales d'une maniere publique & manifeste ; parce qu'autrement il se découvriroit plus qu'il n'a dessein de faire, & que les hommes qu'il abandonne à leurs propres ténebres, ne pourroient plus demeurer dans l'ignorance de son être, ni le commun de ses serviteurs, agir par une foi sans évidence ; ce qui est nécessaire à l'ordre de sa justice & de sa miséricorde, qui comprend, selon S. Augustin, toutes les voies de Dieu.

Mais autant que ces miracles visibles doivent être rares, autant les miracles secrets & invisibles sont fréquents, selon la foi & la Tradition. Or c'est par ces nouvelles déterminations imprimées à la matiere, qu'on auroit pu appeller miraculeuses, si c'étoit l'usage de parler ainsi, que Dieu empêche certains desseins des hommes ; qu'il fait que leur malice prend le cours nécessaire à l'exécution de ses desseins ; qu'il punit les pécheurs dès ce monde ; qu'il cause la santé ou les maladies, la stérilité ou l'abondance ; n'étant nullement probable que cela ne dépende que du premier tour imprimé à cette matiere ; puisque Dieu le proportionne aux mérites ou aux démérites libres des hommes.

Cette distinction des miracles sensibles, & des miracles cachés étant supposée, on voit plus facilement combien c'est un paradoxe insoutenable de prétendre, que Dieu n'agit point dans l'ordre de la nature, par des volontés particulieres, mais seulement par des volontés générales. Car le contraire paroît clairement, par les prieres que les fideles font à Dieu pour des besoins temporels, & par les actions de graces qu'ils lui rendent quand ils ont obtenu ce qu'ils demandoient. Un exemple suffira pour nous en convaincre. Un saint Evêque est malade : on prie Dieu qu'il lui rende la santé pour le bien de son Eglise. Ce qu'on lui demande ordinairement n'est pas qu'il le guérisse tout d'un coup, comme Jesus Christ fit à la belle-mere de S. Pierre. Ce n'est pas à cela que l'on borne ses prieres : mais on suppose que Dieu, sans rien faire de visiblement miraculeux, a une infinité de voies secretes pour le guérir, & qu'il n'a qu'à le vouloir.

Que ce peut être en inspirant à ceux qui ont soin du malade, de s'adresser à un Médecin plutôt qu'à un autre; en inspirant au Médecin de se servir d'un tel remede; en le lui faisant donner en un temps plus propre pour faire son effet; en faisant aussi qu'il ait plus d'effet: ce qui peut dépendre d'une nouvelle détermination du mouvement des petits corps dont ce remede est composé; & c'est sur quoi est fondé ce que disent les Médecins Chrétiens, qu'ils esperent que Dieu donnera sa bénédiction à leurs remedes. Il en est de même d'une infinité d'autres circonstances, dont Dieu dispose comme il lui plaît, qui peuvent contribuer à la guérison de ce malade, laquelle on demande à Dieu. Et quand il arrive qu'il recouvre la santé, quoiqu'il ne soit rien arrivé en cela qui nous paroisse miraculeux, nous ne laissons pas de nous croire obligés d'en rendre graces à Dieu; ce qui seroit plutôt superstitieux que religieux, dans les principes de l'Auteur du Systême; puisque selon lui, nous devrions croire que nos prieres auroient aussi peu contribué à cette guérison, que si nous avions prié Dieu qu'une éclypse du soleil arrivât à un tel jour. VII. CL. N°. IX.

On voit assez combien on pourroit étendre cette preuve, puisque l'Eglise approuve une infinité de prieres semblables pour des choses temporelles, & qu'elle trouve bon que nous en remerciions Dieu, quand ce que nous lui demandions par ces prieres est arrivé.

Les vœux que nous faisons à Dieu, s'il nous délivre de quelque danger, ou s'il en délivre ceux que nous aimons, prouvent encore la même chose. Car jamais personne ne s'est avisé de croire, qu'on n'étoit obligé d'accomplir son vœu, que lorsque la délivrance auroit été miraculeuse, en la maniere que l'on prend ordinairement le mot de miracle; pour ces miracles sensibles, qui doivent être rares. Cependant il faudroit que cela fût ainsi, selon l'Auteur du Systême: car, supposé que j'aie promis à Dieu de donner mille écus aux pauvres, s'il me délivroit d'un tel danger, ce n'a été que dans la pensée que la priere que je lui faisois, & que j'accompagnois de ce vœu, lui seroit agréable, & le porteroit à m'en délivrer. Or l'Auteur doit croire que cela n'est pas, quand il n'y a eu rien de miraculeux; parce qu'alors, selon lui, Dieu n'ayant point agi par des volontés particulieres, ni ma priere, ni mon vœu n'ont rien contribué à ma délivrance.

Le Sacrement de l'Onction des malades fait voir aussi, que Dieu agit pour le soulagement des maladies des Chrétiens par des volontés particulieres. *Quelqu'un parmi vous est-il malade?* dit l'Apôtre S. Jacques, *qu'il appelle les Prêtres de l'Eglise, & qu'ils prient sur lui;*

VII. Cl. N°. IX. *l'oignant d'huile au nom du Seigneur : & la priere de la foi sauvera le malade, & le Seigneur le soulagera, & s'il a commis des péchés ils lui seront remis.* L'Eglise, appuyée sur cette autorité divine, croit que cette Onction sacrée n'est pas seulement pour la rémission des péchés, mais aussi pour le soulagement de la maladie corporelle, quand cela est avantageux pour le salut du malade. Ainsi cela n'arrive pas toujours ; & quand cela arrive, ce n'est pas ordinairement par une voie visiblement miraculeuse. On ne peut donc pas dire, que ce Sacrement soit la cause occasionnelle de cette guérison : car les causes occasionnelles, selon l'Auteur, *ont toujours leur effet, & très-promptement* : & par conséquent, Dieu guérissant quelquefois, & souvent aussi ne guérissant pas ceux qui reçoivent ce Sacrement, il faut nécessairement qu'il agisse en cela par des volontés particulieres. Et quand il le fait, ce n'est point, comme j'ai déja dit, par des miracles visibles, qui doivent être rares, mais par des miracles cachés & secrets, qui sont très-communs, si on veut appeller miracles tout ce qui n'arrive point selon le cours ordinaire de la nature.

On voit par tout ceci, que rien n'est plus mal fondé que les deux marques que l'Auteur donne, pour juger qu'un effet n'a point dépendu d'une volonté particuliere de Dieu, mais seulement des loix générales.

Traité de la Nature & de la Grace. I. n. Eclairc. 5.

Voici la premiere. *Quoique je ne puisse*, dit-il, *découvrir si la pluie qui tombe dans un pré, y tombe en conséquence des loix générales, ou par une volonté particuliere de Dieu, j'ai raison de penser qu'elle y tombe par une volonté générale, si je vois qu'elle tombe aussi-bien sur les terres voisines, ou dans la riviere qui borne ce pré, que sur ce pré même. Car si Dieu faisoit pleuvoir sur ce pré par une bonne volonté particuliere pour celui qui en est le maître, cette pluie ne tomberoit pas dans la riviere où elle est inutile ; puisqu'elle ne peut y tomber sans une cause, ou une volonté en Dieu, qui ait nécessairement quelque fin.*

Il n'est pas vrai que ce soit une chose inutile que la pluie tombe dans les rivieres : c'est une supposition que j'ai réfutée ailleurs. Mais, sans m'arrêter à cela, la fin que Dieu auroit eue, de faire tomber cette pluie dans la riviere, aussi-bien que sur le pré d'un homme de bien, qu'il auroit voulu favoriser par une volonté particuliere, est bien aisée à découvrir. C'est qu'il est de l'ordre de sa providence de se cacher dans ces opérations secretes, par lesquelles il exauce les prieres des gens de bien. Or ce ne feroit pas se cacher, mais se découvrir manifestement, s'il ne pleuvoit précisément que sur le pré

de cet homme, & non sur aucun autre endroit d'alentour, comme les plaies dont il frappoit les Egyptiens, ne s'étendoient pas sur la terre de Gessen, où étoient les Israélites, parce qu'il vouloit alors faire éclater visiblement sa puissance. VII. Cl. N°. IX.

Une marque qu'il donne en ce même endroit, pour reconnoître encore qu'un effet n'est qu'une suite des loix générales, & non d'une volonté particuliere de Dieu, n'est pas moins évidemment fausse. *Une pierre*, dit-il, *tombe sur la tête d'un homme & le tue; & cette pierre tombe comme toutes les autres; je veux dire, que son mouvement se continue à-peu-près selon la proportion arithmétique* 1. 3. 5. 7. 9. &c. *Cela supposé, je dis qu'elle se meut par l'efficace d'une volonté générale, ou selon les loix des communications des mouvements, ainsi qu'il est facile de le démontrer.* Ib. n. 4.

Rien n'est plus facile que de démontrer le contraire. On voit tous les jours de jeunes gens, qui, en se baignant, se jettent du haut des ponts dans les rivieres. Il est sans doute que leur corps continue son mouvement à-peu-près selon la proportion arithmétique des nombres impairs 1. 3. 5. 7. 9. &c. S'ensuit-il de-là que cette chûte est un effet des loix générales, & non de leur propre volonté? On voit assez que cela n'est pas. Pourquoi n'en seroit-il pas de même de la volonté particuliere de Dieu, par laquelle il voudroit punir un méchant homme, en lui faisant tomber une pierre sur la tête? Il y en a un exemple dans l'Ecriture, dont j'ai déja parlé. Abimelech eut la tête cassée par une pierre, qu'une femme laissa tomber du haut d'une tour qu'il assiégeoit; & comme ce fut un effet de la malédiction que son frere Joathan avoit prononcée contre lui, pour avoir tué ses freres fils de Gédéon, n'y a-t-il pas lieu de croire que Dieu, par un secret effet de sa justice, conduisit l'esprit & la main de cette femme pour punir ce méchant Prince? Ce qui n'auroit pas empêché que cette pierre n'eût continué son mouvement, selon la même proportion que toutes les choses pesantes ont accoutumé de garder dans leur chûte.

Car il faut remarquer, qu'il se fait dans ces rencontres une combinaison de la volonté particuliere d'un agent spirituel, avec l'observation de quelqu'une des loix générales de la nature; mais que cela ne fait pas que l'effet, considéré comme un événement particulier, ne doive être attribué à cette volonté particuliere, & non à la seule suite des loix générales; puisque, selon toutes les apparences du monde, cette pierre, par exemple, ne seroit pas tombée de cette tour par ces seules loix générales de la communication des mouvements, si cette

VII. Cl. femme ne l'avoit poussée, étant elle-même poussée de Dieu, ainsi
N°. IX. qu'on le peut supposer, pour être l'instrument de sa justice contre ce meurtrier de ses freres.

Il n'y a donc nulle solidité ni dans l'une ni dans l'autre de ces deux réflexions de l'Auteur; & cependant elles lui sont ordinaires, & il s'en sert en plusieurs autres endroits, principalement de la derniere, pour ne point attribuer aux volontés particulieres de Dieu, mais aux seules loix générales de la nature, la plupart des choses qui arrivent dans le monde. Et c'est ce que nous allons faire voir, dans le Chapitre suivant, être manifestement contraire à ce que Dieu lui-même nous en apprend dans l'Ecriture.

CHAPITRE XI.

Qu'on ne sauroit accorder ce que nous lisons dans l'Ecriture, avec la supposition d'une cause universelle, qui n'agit point par des volontés particulieres.

SI nous n'avions point d'autre lumiere pour juger de la conduite de Dieu dans le monde, que la foiblesse de notre raison, chacun auroit plus de droit de se la figurer telle qu'il voudroit, selon ses imaginations & ses pensées. Mais Dieu se connoît infiniment mieux que nous ne le pouvons connoître, & il a daigné parler aux hommes, tant par les anciennes Traditions que par les Ecritures divines. C'est donc de lui que nous devons apprendre quelle est la maniere dont il gouverne ce qu'il a créé. Mais je ne vois pas que si nous consultons ou les Traditions Patriarchales, ou les Livres Sacrés, nous y puissions trouver qu'il soit indigne de sa sagesse, d'agir dans le monde par des volontés particulieres.

Il n'y a personne qui ne demeure d'accord que Job a vécu avant la Loi écrite, & ainsi il falloit que lui & ses amis eussent appris ce qu'ils disent de Dieu, ou de la Tradition de Noé, qui se seroit conservée dans l'Orient jusques à ce temps-là, ou de celle d'Abraham, s'il n'a vécu que depuis ce Patriarche.

Considérons si ce qu'ils en disent se peut ajuster avec l'idée qu'on nous veut donner de Dieu, comme d'une cause universelle qui n'agit que

que par des volontés générales, sans s'appliquer aux effets particuliers par des volontés particulieres. VII. Cl. N°. IX.

Eliphas, qui paroît le plus éclairé des amis de Job, quoiqu'il se trompât aussi-bien que les autres sur la cause des malheurs de ce saint homme; après avoir dit *qu'il n'arrive rien sur la terre sans cause*, nous représente Dieu comme faisant une infinité de choses grandes, impénétrables & merveilleuses: & après avoir parlé des effets naturels, comme sont les pluies qu'il répand sur la terre, il passe à ce qu'il fait à l'égard des hommes. Il dit *qu'il place les hommes dans un état sublime, & qu'il releve & console les affligés par le salut qu'il leur communique: Qu'il dissipe les pensées des méchants, & empêche leurs mains d'accomplir ce qu'ils avoient projeté: Qu'il surprend les sages dans leur fausse prudence, & qu'il renverse les conseils des méchants: Que c'est de-là qu'il arrive qu'ils trouvent les ténebres en plein jour, & vont à tâtons en plein midi, comme si c'étoit durant la nuit: Qu'il sauve l'indigent de l'épée de leur bouche, & le pauvre de la main des violents.* Job. 5.

Voilà l'idée qu'avoient de la conduite ordinaire de Dieu, dans la Loi de nature, ceux qui l'adoroient. On voit assez combien elle est opposée à celle d'une cause universelle, qui ne veut rien de particulier, qu'autant qu'elle y est déterminée par des causes occasionnelles; c'est-à-dire, par le choc des corps, ou par les volontés des agents libres.

Le saint homme Job n'avoit pas sur cela d'autres pensées que ses amis. Et c'est même le reproche qu'il leur fait, qu'au lieu de le consoler, ils s'amusoient à lui dire des choses qui n'étoient ignorées de personne: *Quis enim hæc quæ nostis ignorat?* Et il ne fait aussi que confirmer ce qu'ils avoient dit touchant la conduite de Dieu.

"C'est en Dieu, dit-il, que se trouve la sagesse & la force. Il connoît celui qui trompe & celui qui est trompé. Il fait que les Conseillers ont une méchante issue de leur entreprise, & que les Juges sont frappés d'étourdissement. Il rompt le baudrier des Rois, & il ceint leurs reins d'une corde. Il dépouille les Prêtres d'honneur & de gloire, & il renverse les Grands du monde. Il change le langage des gens véritables, & il confond la science des vieillards. Il fait tomber les Princes dans le mépris, & il releve ceux qui étoient dans l'oppression. Il multiplie les peuples, & il les détruit; puis il les rétablit entiérement. Il change le cœur des Princes de la terre, & il les trompe, afin qu'ils marchent en vain par un chemin qui n'est point frayé. Ils iront à tâtons comme s'ils étoient dans les ténebres, & non en plein jour, & il les fera chanceler comme des gens yvres". Job. 12.

VII. Cl. N°. IX. Ce même Saint dit encore une autre chose, qui fait bien entendre que Dieu agit autrement dans le monde que ne pense l'Auteur du Systême. *Les mains des voleurs sont dans l'abondance, & ils s'élevent avec audace contre Dieu, quoique ce soit lui qui ait mis entre leurs mains tout ce qu'ils possedent.* " Comment, dit S. Grégoire, cela se peut-il entendre ? Car s'ils sont voleurs, il faudroit plutôt dire qu'ils ont ravi ces biens avec violence, & il est sans doute que Dieu ne prête point son secours aux violents & aux ravisseurs? Mais il faut savoir qu'à l'égard de Dieu il y a bien de la différence entre ce qu'il donne par miséricorde, & ce que, dans sa colere, il souffre que l'on prenne & que l'on possede. Ainsi le souverain modérateur de toutes choses, ne permet qu'avec justice ce que les voleurs ne font qu'avec injustice : en sorte que celui que Dieu laisse agir dans ses voleries, étant aveuglé dans l'ame, ne fait que multiplier ses crimes, pendant que celui qui en souffre le dommage est châtié par cette perte de quelque autre péché qu'il avoit commis. Un voleur se mettra en embuscade dans un vallon pour y attendre un passant : il arrivera peut-être qu'un homme qui voyage sur ce chemin aura autrefois commis quelque péché, & Dieu Tout-puissant, le voulant punir durant cette vie, le livrera entre les mains du voleur, & permettra qu'il soit dépouillé, & même tué par ce scélérat. Il est donc vrai que le Souverain Juge permet avec équité, ce que le voleur fait avec injustice; afin, & qu'un autre pécheur soit châtié de l'iniquité dont il est coupable, & que le voleur soit un jour puni avec d'autant plus de rigueur, que sa mauvaise volonté a servi d'instrument à la juste vengeance de Dieu, pour le châtiment des péchés d'un autre".

Moral. lib. 31. c. 1.

Voilà ce qu'un grand Saint a cru être enfermé dans ces paroles de Job : ce qui ne s'accorde guere avec les suppositions du nouveau Systême, qui ne veut point reconnoître en Dieu de volontés particulieres dans la conduite du monde.

Ce que Job dit en un autre endroit y est encore moins conforme. *Les jours de l'homme sont très-courts, & dans vous est le nombre des mois de sa vie. Vous lui avez prescrit des bornes qu'il ne peut passer.* C'est-à-dire, que Dieu a préordonné avant tous les siecles, combien la vie de chacun des hommes devoit durer. Et on ne peut opposer à cela, dit S. Grégoire, qu'Ezéchias semble avoir vécu plus long-temps que ce terme prescrit : car ce que lui dit le Prophete, en lui annonçant qu'il ne vivroit plus, marquoit seulement le temps auquel il méritoit de mourir; mais cette prolongation de quelques années, que la

miſéricorde de Dieu lui accorda, avoit été prédeſtinée avant tous les temps; & c'étoit là le terme qu'il ne pouvoit paſſer. VII. Cl. N°. IX.

Cependant la mort de la plupart des hommes dépend de pluſieurs accidents, auxquels leur liberté a beaucoup de part. L'un eſt tué à la guerre, l'autre périt ſur la mer; l'autre eſt emporté par une maladie, que ſon intempérance lui a cauſée; un autre meurt par l'ignorance ou la témérité de ſon Médecin. Il faut donc que tout cela ſoit réglé en Dieu, d'une maniere que nous ne ſaurions comprendre, afin qu'il ſoit vrai ce que dit Job, qu'il a donné des bornes à notre vie, que nous ne ſaurions paſſer.

Que ſi nous remontons du temps de Job à celui des Patriarches, nous trouverons dans ces peuples d'Orient, où les traditions de la famille de Noé s'étoient plus long-temps conſervées, la même créance de Dieu, comme agiſſant par des volontés particulieres. Il ne faut que lire la Geneſe pour la rencontrer dans tous les diſcours des hommes de ce temps-là. Abimelech dit à Abraham: *Dieu eſt avec vous en tout ce que vous faites.* Iſaac ſema & recueillit une grande moiſſon, parce *que Dieu l'avoit béni.* Le ſerviteur d'Abraham, qui étoit allé en Méſopotamie, afin d'en amener une femme pour le fils de ſon maître, rend graces à Dieu de ce qu'il lui avoit donné un heureux voyage. La fécondité de Lia eſt attribuée à Dieu, auſſi-bien que la ſtérilité de Rachel, juſques à ce que Dieu la rendît féconde. Laban reconnoît que c'eſt Dieu qui a augmenté ſes biens ſous la conduite de Jacob. On trouve dans ce même Livre de l'Ecriture, un grand nombre de paſſages ſemblables, dont le P. Thomaſſin a ramaſſé une partie dans ſon livre de *l'Etude des Poëtes*, I. Part. Liv. II. Chap. IX. Et il le fait pour montrer que c'eſt de ces anciennes traditions que les premiers Poëtes ont pris cette notion, *que les grandes choſes & les moindres, que les bonnes ou les mauvaiſes actions ſont faites ou permiſes par la providence, & la toute-puiſſance de Dieu.* On le peut lire. Je n'en dirai rien davantage. On remarquera ſeulement que l'Auteur en fait beaucoup d'eſtime, & qu'il l'a voulu engager à approuver ſon Syſtême.

Mais ce n'eſt pas ſeulement dans les Poëtes Payens que l'on trouve de ces ſentiments. Il y en a, quoique moins fréquents, dans toutes ſortes d'Auteurs. Je n'en rapporterai que deux exemples.

On ne peut guere ſe figurer une parole plus pleine de ſens, & plus ſemblable à celle de Job: *Adducit conſiliarios in ſtultum finem*, que ce que dit un Hiſtorien Romain: *Quorum Deus fortunam mutare conſtituit, conſilia corrumpit:* Quand Dieu veut renverſer la fortune de quelque peuple ou de quelque Prince, il leur fait prendre de méchants *Velleius Paterculus.*

VII. Cl. N°. IX.

conseils. Et c'est ce que le plus judicieux de nos Historiens dit presque en mêmes termes, quoiqu'assurément il ne l'ait pas pris de cet Auteur Latin. On peut juger que j'entends par-là Philippe de Comines, qui est tout plein de ces réflexions chrétiennes sur la conduite de Dieu. Le Chapitre XVIII du Livre V de son Histoire a pour titre: *Discours sur ce que les guerres & divisions sont permises de Dieu, pour le châtiment des Princes & du peuple mauvais.* Et voilà ce qu'il y dit de tout-à-fait conforme à l'Historien Romain: *Les malaventures des Princes sont quand Dieu est tant offensé, qu'il ne le veut plus endurer; mais veut montrer sa force & sa divine vertu: & alors premiérement leur* DIMINUE LE SENS, *qui est grande plaie pour ceux à qui il touche, & le Prince tombe en telle indignation envers Notre Seigneur, qu'il fuit les* CONSEILS *& compagnies des sages.*

L'autre remarque est, que cette ancienne idée de Dieu, comme ordonnant & réglant tout dans le monde, avoit été altérée par l'orgueil des Philosophes à l'égard de la vertu, parce qu'ils ne vouloient pas qu'elle dépendît de lui; mais qu'en même temps ils en faisoient dépendre le cours des choses humaines, & tout ce que l'on appelle les biens de la fortune. *C'est*, disoient-ils, *le sentiment de tous les hommes, que nous devons demander à Dieu la bonne fortune, & nous donner à nous-mêmes la sagesse & la vertu.* Un Poëte dit la même chose dans une Epître philosophique. *Il suffit de demander à Jupiter la vie & les richesses, qu'il donne & qu'il ôte à qui il veut; mais pour la tranquillité de l'esprit, je me la donnerai bien à moi-même.*

Cic. lib. 3. de nat. Deorum.

Hor. ad Lollium.

Sed satis est orare Jovem, qui donat & aufert,
Det vitam, det opes: æquum mi animum ipse parabo.

Et ils raisonnoient de même pour les actions de graces: car ils soutenoient, *qu'il ne s'étoit jamais rencontré personne qui eût rendu graces aux Dieux de ce qu'il étoit homme de bien; mais seulement de ce qu'il étoit dans les richesses, dans les honneurs & dans la santé; & que ce n'étoit qu'au regard de ces biens qu'on appelle Dieu très-grand & très-bon, & non parce qu'il nous fait justes, tempérants & sages.*

Cic. Ib.

Cette persuasion, que les Dieux disposoient des événements extérieurs, quoique la volonté des hommes y eût tant de part, étoit tellement imprimée dans leur esprit, qu'ils ne laissoient pas de la suivre lorsqu'ils y mêloient des pensées impies & injurieuses à Dieu. C'est ce que nous voyons dans Lucain, lorsqu'il dit en un endroit, qu'on a de la peine à juger qui avoit meilleure cause de César ou de Pompée,

parce que chacun a eu pour foi un grand Juge; la cauſe du vainqueur ayant été jugée la meilleure par les Dieux, & celle du vaincu par Caton. VII. Cl. N°. IX.

Quis juſtiùs induit arma,
Scire nefas, magno ſe judice quiſque tuetur:
Victrix cauſa Deis placuit, ſed victa Catoni.

Et il dit en un autre endroit: Que les Dieux ont été punis pour avoir fait perdre la bataille de Pharſale, autant qu'ils le pouvoient être par les hommes; parce que les guerres civiles avoient fait de nouveaux Dieux, que l'on n'honoroit pas moins qu'eux, & que Rome juroit par des ombres, dans les temples conſacrés aux Divinités.

Mais je me ſouviens d'avoir lu autrefois dans les Lettres de Cicéron, une aſſez plaiſante diſpute entre lui & Caton, fondée ſur cette diſtinction des choſes pour leſquelles on devoit remercier les Dieux, & de celles pour leſquelles on ne les devoit point remercier. C'eſt que Cicéron ayant fait quelques exploits militaires de peu d'importance, dans ſon gouvernement de Cilicie, il deſira qu'on en remerciât les Dieux à Rome, en faiſant des ſupplications *ad omnia Deorum pulvinaria*; ce qui étoit comme un prélude pour obtenir l'honneur du petit triomphe, qui s'appelloit *Ovatio.* Et en effet, cela lui fut accordé; mais ce fut contre l'avis de Caton, qui prétendoit avoir fait plus d'honneur à Cicéron, en diſant que ce qu'il y avoit eu d'extrêmement louable dans ſa conduite, eſt, qu'il avoit gouverné les peuples de ſa Province avec beaucoup d'intégrité, de douceur & de ſageſſe; ce qui méritoit de grandes louanges, mais n'étoit point une choſe pour laquelle on dût rendre des actions de graces aux Dieux: au lieu que Cicéron, qui convenoit de la maxime, ne trouvoit pas bon qu'on lui en eût fait l'application en cette rencontre, & avoit de la peine à ne pas croire qu'il n'y eût un peu de malignité dans cette réflexion philoſophique de Caton.

CHAPITRE XII.

Suite des passages de l'Ecriture, que l'on ne peut accorder avec la supposition d'une cause universelle, qui n'agit point par des volontés particulieres.

CE que j'ai dit des Payens dans le Chapitre précédent, n'a été que comme une suite de l'explication des sentiments qu'on avoit de Dieu dans la Loi de nature. Voyons maintenant si on n'en a pas eu de semblables depuis la Loi écrite.

Je ne parle point encore des promesses que Dieu a faites dans l'Ancienne Alliance : je les réserve pour un autre endroit.

On trouve une infinité de passages dans les Ecritures du Vieux Testament, qui ne se peuvent accorder avec cette fausse hypothese, qu'il n'y a point en Dieu de volontés particulieres touchant ce qui arrive dans le monde, mais seulement des volontés générales, de suivre les loix de la communication des mouvements, de l'union de l'ame & du corps, & autres semblables.

Je n'en rapporterai ici que quelques-uns, parce que j'aurai occasion dans la suite, d'en alléguer beaucoup d'autres.

Dans les Proverbes XIX. 14. *Le Pere & la Mere donnent les maisons & les richesses, mais c'est Dieu proprement qui donne à l'homme une femme sage.* Cela veut dire, qu'il ne paroît pas tant que c'est Dieu qui donne les richesses, quand nous les avons reçues de ceux qui nous ont donné la vie; mais que les mariages se faisant comme par hasard, on y doit plus reconnoître la providence de Dieu; & surtout celui qui a une femme prudente & vertueuse, la doit regarder comme un don singulier de sa bonté.

Dans l'Ecclésiastique Chapitre XI, vers. 12. 13. &c. *Tel est sans vigueur dans un besoin d'être aidé en toutes choses, dans la défaillance & dans une extrême pauvreté. Et cependant l'œil de Dieu regarde cet homme favorablement, le tire de son humiliation, l'éleve en honneur, & plusieurs sont surpris en le voyant,* ET EN RENDENT GLOIRE A DIEU. *Les biens & les maux, la vie & la mort, la pauvreté & les richesses viennent de Dieu.*

Tous les Pseaumes sont pleins de témoignages qui nous représentent Dieu comme agissant dès cette vie envers les bons & les méchants,

selon leur bonne & leur méchante vie : ce qui ne se peut concevoir sans des volontés particulieres ; non plus que ce que dit S. Paul, de la maniere dont Dieu s'est conduit envers les Sages du Paganisme, & tous ceux qui ayant connu Dieu ne lui ont point rendu l'honneur qu'ils lui devoient. Car il est impossible que si Dieu n'agissoit que par des volontés générales, il fût arrivé ce que dit l'Apotre : *Que ces faux Sages ayant connnu Dieu, & ne l'ayant point glorifié, il les a livrés aux desirs de leur cœur, & à des passions honteuses.* VII. Cl. N°. IX. Rom. 1.

On a de la peine à comprendre comment cela s'est fait, Dieu ne pouvant être auteur du péché. On l'explique en différentes manieres mais il n'y en sauroit avoir aucune qui ne suppose, que puisque ç'a été une punition de Dieu, comme l'assure S. Paul, il faut nécessairement qu'il y ait agi par une volonté appliquée à ces Payens, comme méritant ce châtiment par leur ingratitude envers le souverain Etre, qui leur avoit fait connoître sa divinité. C'est ce que S. Augustin répond à Julien, qui ne vouloit pas avouer qu'il y eût des péchés qui, par un juste jugement de Dieu, étoient la peine d'autres péchés. " Vous cherchez en vain, dit-il, de quelle maniere Dieu a livré ces Philosophes à des passions honteuses, & vous vous tourmentez fort, pour faire croire qu'il les a livrés en les abandonnnant. Mais de quelque maniere qu'il les ait livrés, ç'a été pour punir leur méconnoissance, & ç'a été pour celà qu'il les a abandonnés. Et l'Apôtre a eu grand soin de nous marquer combien c'est une horrible punition, d'être livré à des passions honteuses, de quelque maniere que l'ait fait celui qui est souverainement bon, & dont la justice est incompréhensible ; soit en les abandonnant, soit en agissant par quelque autre voie expliquable ou inexpliquable. *Sive deserendo, sive alio quocumque vel explicabili, vel inexplicabili modo*". *In Jul. lib. 5. cap. 3.*

Ce que l'Ecriture appelle l'*endurcissement* & l'*aveuglement* des pécheurs, & qu'elle nous fait regarder comme un des plus terribles châtiments de Dieu, est presque la même chose ; si ce n'est qu'être livré à ses passions marque plus les péchés où tombent ensuite ceux qui y sont livrés ; au lieu que l'endurcissement & l'aveuglement marquent d'avantage les oppositions à faire le bien, où se trouvent ceux que, par un juste jugement, Dieu aveugle & endurcit. " Car l'aveuglement du cœur dont il est parlé dans l'Ecriture, n'est pas, dit le Cardinal Bellarmin, une simple privation de lumiere, mais une mauvaise disposition, qui fait qu'on rejette la lumiere, ou qu'on met un obstacle qui empêche qu'on n'en soit éclairé. Et il en est de même de l'endurcissement du cœur : c'est une méchante disposition, qui fait *Bellarm. de Amiss. Grat. lib. 2. c. 14.*

VII. Cl. N°. IX. qu'on méprise tous les avertissements de Dieu, intérieurs & extérieurs, & qu'on y résiste de plus en plus, jusques à ce que l'on en vienne à ne les plus sentir".

L'expérience ne fait que trop voir qu'il y a une infinité de gens, dans la corruption de ces derniers siecles, qui sont en cet état, que l'Ecriture regarde comme un effet de la colere de Dieu, qu'ils se sont attirée par leurs péchés. Or cela ne pourroit être, si Dieu n'agissoit envers chaque homme par des volontés particulieres. C'est donc une fausse idée que le nouveau Systême nous donne de Dieu, quand il nous le représente comme *une cause universelle, qui ne doit agir que par des voies simples, générales, constantes & uniformes; parce que la sagesse, qu'il aime plus que ses ouvrages, & l'ordre immuable & nécessaire, qui est la regle de ses volontés, ne lui permet pas qu'il agisse par des volontés particulieres.*

S. Augustin a ramassé dans le Livre de la Grace & du libre Arbitre, un grand nombre de passages de l'Ecriture, qui font voir que ce n'est pas seulement le cœur des fideles que Dieu applique au bien par la puissance de sa grace, sans blesser leur liberté, mais qu'il tourne comme il lui plaît la volonté des méchants mêmes, en se servant, ou de leurs inclinations naturelles, ou de leur malice, dont il n'est point l'auteur, pour exercer envers qui il veut, ou sa miséricorde, ou sa justice, par le bien que ces méchants font aux uns, ou par le mal qu'ils font aux autres. " Si nous lisons, dit-il, avec soin l'Ecriture Sainte, nous trouverons, que non seulement Dieu change les volontés des hommes, en les rendant bonnes de mauvaises qu'elles étoient auparavant, & que c'est lui qui leur fait faire de bonnes œuvres, après les avoir rendus bons, & qu'il les conduit à la vie éternelle; mais que les volontés mêmes de ceux qui sont encore possédés de l'amour du siecle, sont tellement en la puissance de Dieu, qu'il les tourne de quel côté il veut & quand il veut, ou pour faire du bien à quelques-uns, ou pour faire du mal à d'autres, selon qu'il trouve que cela doit être, par un jugement très-caché, mais qu'on ne peut douter qui ne soit très-juste".

De Grat. & lib. Arb. c. 20.

C'est ce que ce Saint confirme par un grand nombre de passages de l'Ecriture, qui établissent cette vérité d'une maniere incontestable.

Les Israélites sont mis en fuite par les habitants de la ville d'Haï, & Dieu dit à Josué, que c'étoit une punition du crime qui avoit été commis dans la prise de la ville de Jéricho, & que tant que ce crime demeureroit impuni, les Israélites ne pourroient demeurer fermes en présence de leurs ennemis. *Et d'où vient*, dit ce Pere, *qu'ils ne pouvoient*

voient demeurer fermes par leur libre arbitre, mais qu'ils s'enfuyoient, leur volonté étant troublée par la peur; si ce n'est que Dieu est le maître de la volonté des hommes, & que quand il est en colere, il répand en ceux qu'il veut un esprit de crainte. VII. Cl. N°. IX.

Les peuples qui résisterent à Josué, le firent certainement par leur propre volonté; & néanmoins l'Ecriture dit *que leur cœur fut fortifié par le Seigneur, afin qu'ils fissent la guerre aux enfants d'Israël, parce qu'il vouloit qu'ils fussent exterminés.*

Ce fut par sa propre volonté qu'Absalom prit le conseil qui lui étoit désavantageux; & néanmoins cela se fit parce que Dieu avoit exaucé David, qui lui avoit demandé qu'il dissipât le conseil d'Achitophel. *Et c'est ce qui fut cause que Dieu, agissant dans le cœur d'Absalom, lui fit rejetter un conseil utile, & en accepter un autre qui n'étoit pas propre à faire réussir son entreprise criminelle.*

Ne fut-ce pas aussi par le libre mouvement de sa volonté, que Roboam fils de Salomon, préférant l'avis des jeunes gens qui avoient été élevés avec lui, à celui des anciens Conseillers de son Pere, répondit durement au peuple, à qui il auroit dû répondre avec douceur & avec bonté? Et néanmoins ce fut par-là que Dieu exécuta ce qu'il avoit prédit, qui est, que les dix Tribus se feroient un Roi en punition des péchés de Salomon, comme l'Ecriture le marque quand elle dit; *que le Roi ne se rendit pas à la remontrance que lui faisoit le peuple, parce que Dieu conduisoit tout cela, pour exécuter ce qui avoit été prédit à Jéroboam par le Prophete Abias.*

Les Philistins & les Arabes, qui ravagerent le Royaume de Juda pour punir l'impiété du Roi Joram, agirent en cela par leur propre volonté. Et néanmoins l'Ecriture dit, *que ce fut Dieu qui les suscita. L'un & l'autre est donc vrai, & qu'ils y vinrent par leur propre volonté, & que Dieu les suscita; parce qu'étant tout-puissant, il opere dans le cœur des hommes le mouvement même de leur volonté, en sorte qu'il fait par eux ce qu'il veut, lui qui ne peut rien vouloir d'injuste.*

Un homme de Dieu dit à Amasias, qu'il renvoyât ceux du Royaume d'Israël qu'il avoit appellés à son secours, parce que Dieu n'étoit point avec eux; & que s'il se confioit en des gens qui n'avoient point conservé parmi eux le vrai culte de Dieu, le Seigneur le feroit fuir devant ses ennemis, parce que c'est lui qui a le pouvoir, ou d'aider dans le combat, ou de mettre en fuite. *Mais comment est-ce que Dieu aide dans le combat, en donnant de la confiance, ou qu'il met en fuite, en inspirant la terreur; sinon parce que faisant tout ce qu'il*

VII. Cl. N°. IX. *veut dans le ciel & dans la terre, il agit aussi dans le cœur des hommes?*

Le même Amasias s'étant élevé d'orgueil pour avoir défait les Iduméens, dont il avoit ensuite adoré les Dieux, ne voulut point écouter le Roi Joas, à qui il avoit imprudemment déclaré la guerre, qui lui conseilloit de demeurer en repos. Et l'Ecriture fait entendre, *que c'étoit en punition de son idolâtrie, que Dieu, agissant dans son cœur, avoit été cause qu'il avoit rejeté un avis salutaire, & que sa témérité lui avoit attiré la défaite de son armée.*

" Qui ne tremblera, dit S. Augustin, en considérant ces terribles jugements de Dieu, selon lesquels il fait dans les cœurs mêmes des méchants, tout ce qu'il veut, en leur rendant ce qu'ils méritent par leurs péchés "? *Quis non ista divina judicia contremiscat, quibus agit Deus in cordibus etiam malorùm hominum quidquid vult; reddens eis tamen secundùm merita eorum?*

Mais je ne puis m'empêcher de rapporter encore la conclusion générale qu'il tire de tous ces endroits de l'Ecriture. " On voit, dit-il, clairement, à ce qu'il me semble, par ces témoignages de l'Ecriture & autres semblables qu'il seroit trop long de rapporter tous, que Dieu agit dans le cœur des hommes, pour tourner leurs volontés du côté qu'il lui plaît, ou vers le bien, par sa miséricorde, ou vers le mal, selon que le méritent ceux qui l'ont irrité par leurs péchés; & qu'il ne fait rien en cela que par un jugement, qu'il découvre quelquefois, & qui souvent est caché, mais qui est toujours juste. Car c'est un principe constant, & dont jamais rien ne vous doit faire départir, qu'il n'y a point d'injustice en Dieu : & ainsi quand vous lisez dans l'Ecriture, que Dieu fait que les hommes sont séduits, ou qu'il les endurcit, ou qu'il les remplit d'un esprit d'étourdissement, vous ne devez pas douter que ce sont leurs péchés précédents qui ont mérité que Dieu les traitât de la sorte; & vous devez bien prendre garde à ne pas imiter celui dont il est dit dans les Proverbes : *La folie de l'homme lui fait prendre une fausse route, & il s'en prend à Dieu dans son cœur.* Mais la Grace n'est pas donnée selon les mérites, parce qu'elle ne seroit pas grace, si elle n'étoit donnée gratuitement. Si donc Dieu peut, ou par ses Anges, bons ou mauvais, ou par quelque autre maniere, agir dans le cœur des méchants mêmes, selon que le méritent les péchés de ceux dont il n'a pas fait la malice, mais qui l'ont tirée originairement d'Adam, ou qui l'ont augmentée par leur propre volonté; doit-on trouver étrange qu'il fasse le bien

par son S. Esprit dans les cœurs de ses élus, lui qui a fait par ce même Esprit, que ces cœurs, de méchants, sont devenus bons"? VII. Cr. N°. IX.

Ne m'étant engagé qu'à faire voir, que l'idée que l'Ecriture nous donne de Dieu n'est point celle du Systême, & qu'elle nous témoigne fort clairement qu'il n'est point indigne de sa sagesse d'agir par des volontés particulieres, je ne suis point obligé d'expliquer comment ce qui se fait certainement, selon l'Ecriture, se peut faire sans préjudice de la liberté de ceux dont les péchés sont la peine d'autres péchés, & sans que le mal qu'ils font puisse être attribué à Dieu. C'est un secret que nous ne comprendrons bien que dans le ciel; & nous ne devons point rougir de n'être pas plus éclairés sur cela que S. Augustin, qui se contente de prouver que Dieu le fait, & qui veut bien que l'on croie qu'il le fait *miris & ineffabilibus modis*; par des voies & des manieres merveilleuses & inexplicables.

C'est ce qu'il déclare encore dans un Sermon, où il s'étend assez au long à faire entendre à son peuple, que Dieu se sert des méchants, aussi-bien que des bons, pour l'accomplissement de ses desseins: ce que l'on voit assez qui ne pourroit être, s'il n'agissoit ordinairement, dans le gouvernement du monde, que par des volontés générales. Mais s'étant fait cette question; comment il se peut faire que Dieu se serve des méchants pour exécuter ses desseins? "J'avoue, dit-il, qu'étant homme, je ne suis pas capable de vous faire comprendre comment cela se fait. Car que puis-je faire autre chose sur cela, que d'entrer avec l'Apôtre dans un profond étonnement, & de m'écrier avec lui: *O profondeur des trésors de la sagesse & de la science de Dieu! Que ses jugements sont impénétrables, & ses voies incompréhensibles! Car qui a connu les desseins de Dieu, ou qui est entré dans le secret de ses conseils? Qui lui a donné quelque chose le premier, pour en prétendre récompense? Tout est de lui, tout est par lui, & tout est en lui. A lui soit gloire dans tous les siecles: Amen.* Ainsi à l'égard de nous, nous ne pouvons que considérer, qu'admirer, que trembler, que nous écrier, parce que c'est un secret que nous ne pouvons pénétrer. *Nobis consideratio, admiratio, tremor, exclamatio, quia nulla penetratio.* Mais quant à Dieu, on doit lui en rendre gloire dans tous les siecles. Quoi qu'il fasse, ou envers les vases d'honneur, ou envers les vases d'ignominie, on doit lui en rendre gloire. Il couronne les uns, il condamne les autres, il agit toujours sagement. Il éprouve les uns, il se sert des autres pour les éprouver, & il les fait tous entrer dans l'ordre de sa providence. *Alios coronat alios damnat, nusquam errat: alios probat, de aliis probat, omnes* ORDINAT.

Serm. 15. Te temp. 250.

VII. Cl. N°. IX. Il suffit donc d'être assuré par l'Ecriture que Dieu fait beaucoup de choses par les méchants mêmes, pour en conclure qu'il faut qu'il agisse par des volontés particulieres, sans qu'il soit nécessaire de savoir comment il agit dans les méchants. J'ai réservé néanmoins l'exemple de Semeï, parce que j'ai cru que ce qu'en dit S. Augustin pourra donner quelque jour à une matiere si obscure.

" Ce fut, dit-il, par sa propre volonté que Semeï maudit David : & néanmoins ce Roi, qui étoit rempli d'une haute & divine sagesse, dit à celui qui vouloit tuer cet outrageux : *Laissez-le faire, c'est Dieu qui lui a dit de maudire David; & qui sommes-nous pour trouver à redire à ce que Dieu fait ?* Mais comment Dieu avoit-il dit à ce méchant homme de maudire David ? Qui sera le Sage qui entendra bien cela ? Car Dieu ne le lui avoit pas dit en le lui commandant, puisque si cela eût été, on l'auroit dû louer d'avoir obéi à Dieu, & il n'auroit pas dû en être puni, comme il le fut depuis. Mais cette maniere de parler nous fait entendre, que sa volonté étant méchante d'elle-même, & portée au mal par son propre vice, Dieu l'avoit inclinée à ce péché, par un juste jugement quoique terrible & caché. "

Le Cardinal Bellarmin explique plus au long ce que ce saint Docteur a insinué par ces paroles. Car ayant rapporté trois manieres selon lesquelles on peut entendre ces façons de parler de l'Ecriture, il en ajoute une quatrieme en ces termes : " Si ces trois explications ne satisfont pas entiérement, en voici une autre qui satisfera tout-à-fait. C'est que Dieu ne permet pas seulement aux méchants de faire le mal, & qu'il n'abandonne pas seulement les gens de bien, en leur laissant souffrir les maux que les méchants leur font ; mais il fait voir qu'il est le maître des mauvaises volontés, & qu'il les regle, les gouverne, les tourne & les fléchit, en agissant en elles d'une maniere très-cachée : de sorte que quoiqu'elles soient mauvaises & corrompues par leur propre vice, c'est néanmoins la Providence divine qui fait qu'elles se portent à une sorte de mal plutôt qu'à une autre, quoique ce ne soit qu'en le permettant, & non pas en les y poussant ".

De amiss. grat. lib. 2. c. 13.

Il allegue sur cela un fort beau passage de Hugues de S. Victor. " Quant à la maniere, dit ce savant Religieux, dont Dieu se conduit, lorsque, par l'empire qu'il a sur les volontés des hommes, même méchantes, il les tourne comme il lui plaît par une opération invisible & cachée, ce qu'on en doit croire est, que Dieu ne donne pas la corruption à ces mauvaises volontés, mais qu'il y met seulement l'or-

dre. Car le vice de la volonté par lequel elle eſt mauvaiſe, eſt de la volonté même : mais l'ordre, qui eſt de Dieu, conſiſte en ce qu'elle ſe porte à une mauvaiſe action plutôt qu'à une autre. Et ainſi, dans la même méchante volonté il faut diſtinguer le mal & le bien. Le mal eſt de l'homme, & le bien de Dieu. Le mal eſt dans le mouvement libre par lequel le pécheur ſe porte à pécher. Mais de ce qu'il ſe porte à faire du mal à l'un plutôt qu'à l'autre, c'eſt un bien; parce que c'eſt un ordre qui vient de Dieu, qui diſpoſe de tout dans le monde ſelon ſa volonté, qui eſt toujours juſte. La mauvaiſe volonté ſe peut donc corrompre en elle-même, par ſon propre vice, qu'elle ne tire point d'ailleurs : mais elle ne peut ſe précipiter hors d'elle-même par ſes mouvements libres, que du côté où le chemin lui eſt ouvert. Et celui qui lui ouvre ce chemin d'un côté plutôt que d'un autre eſt dit *l'incliner*; non en la pouſſant, mais en permettant qu'elle ſe précipite, & en ne la retenant pas. Et ainſi il ne lui donne pas ſa pente vers le mal, mais il la regle ſeulement & il l'ordonne". *Nec auctor illi eſt ruendi, ſed incedendi ordinator*

VII. Ct. N°. IX.

Ce Cardinal ajoute que S. Thomas, dans ſon Commentaire ſur le IX Chapitre aux Romains, dit encore quelque choſe de plus". Car il y enſeigne que Dieu n'incline pas ſeulement les mauvaiſes volontés des hommes à une choſe plutôt qu'à une autre, en permettant qu'elles ſe portent vers l'une, & ne permettant pas qu'elles ſe portent vers l'autre; mais qu'il le fait même poſitivement, en mettant dans l'eſprit d'un méchant homme une bonne penſée ou une penſée indifférente, d'où ce méchant prend occaſion de juger, qu'il vaut mieux qu'il nuiſe à l'un qu'à l'autre, ou qu'il s'abandonne à un péché plutôt qu'à un autre. Et c'eſt comme S. Auguſtin & Théodoret expliquent ces paroles du Pſeaume CIV touchant les Egyptiens : *Il excita la haine dans leur cœur contre ſon peuple.* Car ils diſent, que Dieu n'a pas fait cela en pervertiſſant le cœur des Egyptiens, mais en faiſant du bien aux Iſraélites, d'où les Egyptiens prenoient occaſion de les haïr davantage. Ainſi, quoique Dieu ne ſoit pas l'auteur des mauvaiſes volontés des hommes, il en eſt néanmoins le maître, & il les gouverne, & y met l'ordre & la regle pour le bien de ſes élus; comme les Médecins (dit S. Baſile) uſent du venin de la vipere, qu'ils n'ont pas fait, pour guérir les corps".

Nous pouvons encore dire ici quelque choſe de ces volontés particulieres de Dieu dans une matiere plus favorable.

S. Auguſtin dans la XXIII des cinquante Homélies, expliquant ces paroles de l'Evangile de S. Luc : *Cui minus dimittitur, minus diligit,*

VII. Cl. N°. IX. se forme cette difficulté : Que fera donc celui qui a commis peu de péchés avant sa conversion ? Comment lui persuaderons-nous d'aimer beaucoup Dieu ? Lui dirons-nous qu'il ne faut pas croire ce que Jesus Crhrist dit ; que *celui à qui on a remis moins de péchés aime moins* ? A Dieu ne plaise ! Mais on n'a qu'à lui demander, par la grace & par la protection de qui il a commis peu de péchés avant qu'il fût converti à Dieu " ?

Le peuple, à ces paroles, fit quelque mouvement & quelque acclamation, qui firent connoître à S. Augustin, qu'ils comprenoient bien ce que leur Evêque leur vouloit dire, tant les Chrétiens ont été persuadés de tout temps, que Dieu agit dans le monde par des volontés particulieres.

C'est ce que S. Augustin témoigne par ces paroles : " *Deo gratias, quod motu & voce vestra intellexisse vos significatis. Jam, ut video, soluta quæstio est.* Dieu soit loué, de ce que vous avez témoigné que vous m'entendez. Je vois donc que la difficulté est résolue. Représentons-nous deux personnes converties. L'un a commis beaucoup de péchés & a contracté beaucoup de dettes. L'autre en a peu commis par une protection particuliere de Dieu. L'un & l'autre se tient également redevable à Dieu : celui qui en a commis beaucoup, de ce qu'il lui en a pardonné beaucoup ; celui qui en a commis peu, de ce qu'il n'en a pas commis davantage ".

Et voici comme ce Saint marque à ce dernier, sur quoi est fondée la reconnoissance qu'il doit à Dieu.

" Vous n'avez point été adultere au temps de votre vie passée, pleine d'ignorance & d'aveuglement, lorsque vous n'étiez pas encore baptisé, lorsque vous n'aviez point de discernement du bien & du mal, lorsque vous ne croyiez pas en celui qui vous conduisoit sans que vous le sussiez. Représentez-vous donc ce que votre Dieu vous dit maintenant : Je vous conduisois comme devant être à moi : je vous conservois pour moi. Ce qui a été cause que vous n'avez point commis d'adultere, c'est que personne ne vous y a poussé, & c'est moi qui ai fait qu'il ne s'est trouvé personne qui vous ait porté à commettre ce péché. Le temps, le lieu vous ont manqué. C'est moi qui les ai fait manquer. Si vous en avez eu le lieu & le temps, vous vous êtes trouvé saisi d'un mouvement de crainte, qui vous a empêché d'y consentir ; & c'est moi qui vous ai fait avoir cette crainte. Rendez donc graces à la miséricorde de celui envers qui les péchés même que vous n'avez pas commis, vous doivent être un sujet de reconnoissance. Celui-ci m'est redevable pour les péchés que je lui ai pardonnés ; & vous me l'êtes aussi pour les péchés où vous n'êtes pas

tombé. Car il n'y a point de péché qu'un homme commette, qu'un autre homme ne pût commettre aussi, s'il n'en étoit préservé par la conduite de celui qui est le Créateur & le Maître de tous les hommes ". VII. Cl. N°. IX.

Les acclamations que fit le peuple d'Hippone, lorsque leur saint Prélat n'avoit fait que leur faire entrevoir la substance de ce discours, montrent assez combien il doit être conforme aux plus communes notions du Christianisme. Or il n'est pas moins clair qu'il est tout-à-fait contraire à l'idée *d'un Agent universel*, qui, hors les miracles, ne fait rien par des volontés particulieres; mais qui croiroit ne pas agir sagement, s'il s'appliquoit à autre chose qu'à observer les loix de la communication des mouvements, celles de l'union de l'ame & du corps, & celles qui reglent, à ce que l'Auteur prétend, ce que Dieu doit faire dans les esprits. C'est donc aux partisans du nouveau Systême à considérer, s'il n'est pas plus sûr de s'attacher à ce que tous les Chrétiens ont toujours cru jusques ici, de la conduite de Dieu, qu'à de nouvelles notions qu'on ne sauroit accorder avec l'Ecriture, & qui renversent manifestement ce que la foi & la raison nous obligent de croire de la providence de Dieu, comme nous l'allons faire voir dans les Chapitres suivants.

CHAPITRE XIII.

Que ce que la foi & la droite raison nous apprennent de la providence de Dieu, oblige nécessairement de croire, que Dieu agit dans le gouvernement du monde par des volontés particulieres.

CE n'est pas assez de faire agir Dieu, il le faut faire agir en Dieu. Ce n'est pas assez de dire en un endroit, que c'est l'agent universel & l'agent unique, *qui fait tout dans les esprits aussi-bien que dans les corps.* Il faut ajouter à cela, pour avoir l'idée véritable de la Providence divine, qu'il ne fait rien, sur-tout dans les choses humaines, que comme en étant le souverain Modérateur, & ayant dans tout ce qu'il fait, des fins dignes de lui, de sa bonté, de sa miséricorde & de sa justice.

Cela se peut éclaircir par un exemple sensible. Je suppose qu'un Épicurien voulant diminuer l'impiété de la doctrine de sa secte, eût

VII. Cl. N°. IX. ajouté à ce qu'avoit dit Epicure, que les atomes ne se meuvent point d'eux-mêmes; que c'est Dieu qui leur donne à chacun tout le mouvement qu'ils ont, *non dans le dessein particulier de faire ceci ou cela*, mais seulement de les mouvoir, en laissant former, de ce concours des atomes, tout ce qui s'en pourra former. Dans cette supposition, on auroit pu dire que Dieu est la cause générale de tout ce qui se fait dans le monde; mais on n'auroit pu dire, en parlant raisonnablement, que rien ne s'y fait que selon l'ordre & la disposition de sa providence; parce qu'encore que Dieu voulût en général le concours des atomes, dont toutes les choses se formeroient, il n'auroit pas néanmoins de volonté particuliere pour l'une plutôt que pour l'autre. De sorte que, dans cette hypothese, la formation des choses naturelles auroit dû être attribuée non à Dieu seul, *mais à Dieu & au hasard*; à Dieu, comme ayant donné le mouvement aux atomes; & au hasard, comme s'étant rencontrés fortuitement sans aucune volonté particuliere de Dieu, pour former une chose plutôt qu'une autre.

Je ne doute point que l'Auteur ne convienne que si on avoit cette opinion de Dieu, ce ne seroit pas reconnoître la Providence, non seulement comme la foi, mais aussi comme la droite raison nous oblige de la reconnoître, & comme elle a été reconnue en effet par tous les Philosophes même Payens, qui ont eu des pensées raisonnables touchant la Dvinité. C'est ce qui paroît par les définitions qu'on a données jusques ici de la Providence. *C'est*, dit Néméfius, & après lui S. Jean de Damas, *le soin qu'a Dieu de toutes choses; ou la volonté de Dieu, par laquelle toutes choses sont gouvernées avec un ordre admirable.*

De nat. hom. c. 24.

Boëce, dans le Livre IV de la Consolation Prose 6. *La Providence est la raison divine du souverain Gouverneur de l'Univers, laquelle range & dispose toutes choses.* Elle est aussi définie en général dans le même sens, mais en moins de mots par S. Thomas : *Ratio ordinis in finem*; c'est-à-dire, la raison qui dispose les choses, & qui les ordonne en les rapportant à leur fin. Il paroît par toutes ces définitions de la Providence; qu'elle enferme essentiellement dans son idée le rapport des choses à leur fin. D'où il s'ensuit :

1°. Que ce n'est pas un acte de l'entendement seul, mais aussi de la volonté, comme tous les Théologiens le reconnoissent.

2°. Que la seule préscience des événements futurs n'est pas providence. Car si toutes choses arrivoient au hasard, ou par une fatalité aveugle, comme l'ont cru quelques-uns des Philosophes Payens, Dieu

Dieu pourroit en avoir la connoiſſance & même la preſcience, ſans qu'il eût pour cela ce que les hommes entendent par la providence de Dieu. VII. Cl. N°. IX.

3°. Qu'afin qu'une choſe, ou un événement particulier puiſſe être attribué à la providence de Dieu, il ne ſuffiroit pas de pouvoir dire que Dieu l'a fait; mais il faut qu'il ait eu un deſſein en le faiſant.

4°. Qu'il eſt même beaucoup plus eſſentiel à la Providence, d'avoir un deſſein que d'agir; puiſqu'il y a beaucoup de choſes que Dieu permet ſeulement & qu'il ne fait pas, auxquelles ſa providence ne laiſſe pas de s'étendre; tels que ſont tous les péchés des créatures intelligentes. C'eſt ce que S. Auguſtin déclare en une infinité d'endroits, comme lorſqu'il dit, Confeſſ. Liv. I. Chapitre X. *Et tamen peccabam, Domine Deus ordinator & creator rerum omnium naturalium, peccatorum autem tantùm ordinator. Je péchois néanmoins contre vous, mon Dieu, qui avez établi un ordre réglé dans les choſes naturelles, que vous avez toutes créées, mais qui réglez ſeulement les déſordres du péché dont vous n'êtes pas l'auteur.* Et ſur le Pſeaume VII: *Aliud fecit & ordinavit: aliud autem non fecit, ſed tamen etiam hoc ordinavit. Il y a des choſes que Dieu fait & qu'il regle par ſa providence; & d'autres qu'il ne fait pas; ſavoir les péchés, mais qu'il ne laiſſe pas de régler & de faire entrer dans ſon ordre.* Et dans la Cité de Dieu Liv. XI. Chap. XVII: *Toutes les natures ſont bonnes, & Dieu les a créées par ſa bonté. Et il y a des volontés qui ſont mauvaiſes, que Dieu ne laiſſe pas de faire entrer dans ſon ordre par ſa juſtice. Deus ſicut naturarum bonarum optimus Creator eſt, ita malarum voluntatum juſtiſſimus ordinator.* A quoi ſe rapporte encore cette célebre parole du même Saint dans le Livre de la Prédeſtination des Saints Chap. XVI: *Il eſt au pouvoir des méchants de pécher: mais de faire en péchant par cette malice de leur cœur une choſe plutôt qu'une autre, cela ne dépend pas d'eux, mais de celui qui en ſéparant les ténebres d'avec la lumiere, ne laiſſe pas de les faire entrer dans ſon ordre.* Et ce qu'il dit dans ſes Confeſſions Liv. IX Chap. VIII. Que *Dieu conduiſant avec une admirable ſageſſe tout ce qui ſe paſſe dans le ciel & dans la terre, regle même les déréglements du monde, & donne tel cours qu'il lui plaît au torrent impétueux de la malice des hommes, pour la faire ſervir à ſes deſſeins éternels.*

Ni la foi ni la vraie raiſon ne nous permettent pas de douter, que tout n'entre généralement dans l'ordre de la Providence: les choſes corruptibles, auſſi-bien que les incorruptibles: celles qui paroiſſent les plus viles, auſſi-bien que les plus nobles: les particulieres que les

VII Ch. N°. IX. Philosophes appellent individus, aussi-bien que les genres & les especes : les événements humains qui dépendent du libre Arbitre, aussi-bien que les choses où les agents libres n'ont point de part. Il y a eu sur cela diverses erreurs, mais la saine doctrine les condamne toutes; & il n'y en a point sur-tout qu'elle condamne davantage, que l'erreur de ceux qui reconnoîtroient la Providence pour tout le reste, mais qui ne voudroient pas avouer que les événements humains y fussent sujets.

On voit ces différentes erreurs touchant la Providence dans le plus savant des Juifs, qui est Moyse fils de Maimon qu'on appelle ordinairement *Rabbi Maimonides*. Il n'a pu lui-même s'en exempter entiérement. Et par-là il est plus propre à nous faire juger qui sont celles de ces erreurs qui sont les plus contraires à la Religion, & qu'il lui a été plus facile d'éviter. C'est dans son Livre intitulé : *More Nevochim*, *Doctor Perplexorum*, qui est le plus estimé de tous ses ouvrages. Il y en a deux traductions latines : mais la plus ancienne qui est de 1520, est fort obscure & pleine de fautes. La derniere qui est de Jean Buxtorf le fils en 1629, est beaucoup plus exacte & plus correcte.

C'est dans le Chapitre XVII de la III Partie qu'il explique cinq opinions touchant la Providence, qui sont toutes, à ce qu'il croit, aussi anciennes que les Prophetes.

" La premiere est de ceux qui la nient absolument, qui croient que toutes choses arrivent en ce monde par hasard, & qu'il n'y a point de Dieu qui en ait soin, qui les conduise & qui les gouverne. Tel a été le sentiment d'Epicure; & il y a eu des hérétiques dans notre Loi qui ont embrassé cette opinion. Ce sont ceux dont il est dit dans le Prophete; *ils ont renoncé le Seigneur, ils ont dit; il n'y en a point. Negaverunt Dominum, & dixerunt: non est ipse* ". *Jérem.* 5. 12.

" La seconde est de ceux qui croient qu'il y a une Providence, mais qu'elle n'est que pour les choses incorruptibles, ou qui subsistent toujours quant à leurs especes : mais que quant aux individus de ces especes, sans en excepter les individus de la nature humaine, tout ce qui leur arrive est par hasard, *non ex certa gubernatoris gubernatione, vel directoris directione* ". Il attribue cette opinion à Aristote & il l'explique par cet exemple. " S'il souffle un vent violent qui fasse tomber les feuilles d'un arbre, qui rompe les branches d'un autre; qui arrache quelque pierre d'un bâtiment, qui excite sur la mer une tempête qui submerge des vaisseaux avec tous ceux ou plusieurs de ceux qui étoient dessus; il n'y a point de différence, selon Aristote, entre une feuille & une pierre qui tom-

be, & des hommes pieux qui auront été submergés par cette tempête. Et il n'en trouve point aussi entre l'accident qui fait mourir des fourmis, parce que le pied d'un bœuf les écrase, & celui qui fait mourir des hommes pieux, qui prioient Dieu dans une maison, sur qui cette maison tombe". On ne voit pas bien non plus quelle différence y pourroit mettre l'Auteur du Systême. Cependant ce savant Rabbin nous fait entendre qu'il n'y a eu que des impies qui aient été de ce sentiment parmi les Israélites, & que ce sont ceux qui disoient dans Ezéchiel : *Dereliquit Dominus terram.* VII. Cl. N°. IX. *Ezechiel c. IX. 9.*

S. Augustin parle de cette seconde opinion, mais sans l'attribuer à Aristote, vers la fin du Livre V de la Genese à la lettre : *Nec omnino*, dit-il, *audiendi sunt qui putaverunt sublimes quidem mundi partes, id est à confinio corpulentioris aeris hujus & supra, divinâ providentiâ gubernari : hanc autem imam partem..... casibus potius & fortuitis motibus agitari.* Et il la réfute par ces paroles du Ps. 148 : *Louez le Seigneur feux de l'air, grêle, neige & exhalaisons, vents impétueux & tourbillons qui exécutez ses ordres & ses volontés : Nihil enim tam videtur casibus volvi, quam omnes istæ procellosæ ac turbulentæ qualitates, quibus cœli hujus inferioris..... facies variatur & vertitur. Sed cùm addidit* : quæ faciunt verbum ejus, *satis ostendit earum quoque rerum ordinem divino subditum imperio, latere nos potius quam universitatis deesse naturæ.* A quoi il ajoute ce que Notre Seigneur dit dans l'Evangile, *qu'il n'y a point de passereau qui meure sans la volonté de Dieu*, & que *c'est Dieu qui revêt les lis*, comme étant une confirmation de cette vérité : *que non seulement toute cette partie du monde destinée à être la demeure des choses mortelles & corruptibles, mais même que ses plus viles & plus abjectes parties sont gouvernées par la Providence divine.*

La troisieme opinion des cinq du Rabbin Moyse est de ceux qui croient : " Qu'il n'y a aucune chose dans le monde ni universelle ni singuliere, qui arrive par hasard ; mais que tout se fait par une volonté, une intention & une conduite particuliere de Dieu : & ils ne doutent point d'ailleurs que Dieu ne connoisse tout, puisqu'il conduit & gouverne tout".

Cette opinion, si on en demeure là, est la seule véritable. Aussi ce Rabbin, qui l'attribue aux Ismaélites, c'est-à-dire aux Mahométans, ne la réfute que par des inconvénients qu'il prétend en être des suites, & qu'il dit être reconnus pour vrais, par ceux qui sont de ce sentiment. Le principal est, qu'il n'y auroit point de liberté parmi les hommes, & qu'il auroit été inutile de leur donner des loix, puisqu'ils n'auroient aucune puissance de faire ce qui leur est commandé, ni

VII. Ct. de ne pas faire ce qui leur est défendu. Il dit que ces Ismaélites avouoient
N°. IX. tout cela, & nioient que cela fût absurde. *Omnium istorum absurdorum gravitatem perferunt & recipiunt, ut hanc suam sententiam tueantur.* Ainsi ce qui seroit arrivé à ces Mahométans, si ce que ce Rabbin leur attribue est vrai, c'est ce que l'Auteur du Systême dit arriver à des personnes *qui, ne pouvant concevoir que la providence de Dieu puisse subsister avec la liberté de l'homme, & le respect qu'ils ont pour la Religion les empêchant de nier la Providence, ils aiment mieux ôter la liberté aux hommes, parce que, ne faisant pas assez de réflexion sur la foiblesse de leur esprit, ils s'imaginent pouvoir pénétrer les moyens que Dieu a pour accorder ses Décrets avec notre liberté.* Ces Mahométans, dont parle ce Rabbin, ressembloient donc à ces personnes; & par conséquent ils erroient, en ce qu'ils nioient la liberté, & non en ce qu'ils disoient de la Providence.

La quatrieme opinion ne differe en rien de la troisieme pour ce qui est de la Providence: car l'une & l'autre, aussi-bien que la Théologie Chrétienne, l'étend à tout. *Credunt*, dit Maimonides, *quod Providentia Dei se extendat ad omnia entia.* Mais ceux-ci ne nioient pas le libre Arbitre comme les autres. Cependant ce Rabbin trouve de grands inconvénients dans cette opinion aussi-bien que dans la précédente. Et il y en a qu'il leur reproche sans raison, & d'autres où il n'a pas tort.

Le premier est, de ce qu'ils croyoient que Dieu connoissoit le mouvement & la chûte de toutes les feuilles, & le chemin des fourmis; ce qu'il paroît que ce Docteur Juif trouvoit fort étrange, quoiqu'on ne puisse consulter l'idée de l'Etre parfait, qu'on ne reconnoisse que cela est indubitable.

Le second est de ce qu'ils disoient, " que c'étoit un ouvrage de la sagesse de Dieu, de ce qu'il y avoit des hommes qui, sans avoir péché, naissoient avec beaucoup d'imperfections & de défauts (par où il y a apparence qu'ils vouloient marquer ceux qui naissent aveugles ou sourds &c.) & qu'il étoit meilleur d'être ainsi que de n'être point. Mais pour nous, dit ce Docteur Juif, nous ne comprenons pas quelle bonté il peut y avoir en cela; *sed nos istam bonitatem non intelligimus*". Cette difficulté est grande; & elle ne peut bien se résoudre que par le péché originel. Nous verrons aussi que ce Rabbin, pour n'y avoir pas eu recours, dit sur cela des choses tout-à-fait absurdes.

Le troisieme est, que quand on leur demandoit quelle justice il y avoit dans la mort des bêtes, quel péché elles avoient commis, & pourquoi Dieu vouloit, puisque sa providence s'étendoit à tout, qu'un rat innocent fût déchiré par un chat, ils répondoient; que Dieu l'a-

voit ainsi ordonné, mais qu'il récompenseroit ce rat dans le siecle à venir. Cela étoit fort ridicule, de vouloir qu'il y eût un paradis pour les bêtes. Mais ce Rabbin donne lui-même un peu de lieu à cette rêverie, quand il attribue une volonté aux animaux irraisonnables, aussi-bien qu'aux hommes. *Omnia pariter animantia irrationalia moventur voluntate sua.* Car s'ils avoient une volonté, on auroit peine à dire pourquoi ils ne seroient pas capables de bien & de mal, de punition & de récompense.

CL. VII. N°. IX.

Le quatrieme inconvénient qu'il reproche à ceux de cette quatrieme opinion, est le plus considérable. Car s'il n'y a point de faute dans la traduction, on a de la peine à comprendre ce qu'il dit en cet endroit: *Neque solùm absurda, sed & contradictoria sequuntur hinc, hoc est talia, quorum unum alterum destruit; quia credunt Deum optimum maximum omnes res scire, & hominem habere liberam potestatem. Hoc autem, ut vel levi consideratione patet, infert contradictionem. Ce ne sont pas seulement des absurdités qui suivent de cette quatrieme opinion, ce sont aussi des contradictions; c'est-à-dire des choses qui sont telles que l'une détruit l'autre. Car ils croient que Dieu sait toutes choses; & que l'homme a la libre puissance de sa volonté. Or il ne faut qu'un peu d'attention pour reconnoître qu'il y a en cela de la contradiction.* N'est-ce pas dire que ce sont deux choses dont l'une détruit l'autre, de croire, d'une part, que Dieu sait toutes choses, & de l'autre, que l'homme a le libre Abitre de sa volonté? Or on ne peut pas se déclarer pour le libre Arbitre d'une maniere plus forte qu'il fait dans la suite. Il semble donc qu'il s'est engagé par-là, à ne pas croire que Dieu sait toutes choses, & qu'on auroit lieu de dire de ce Rabbin, ce que S. Augustin dit de Cicéron: *Ut homines faceret liberos fecit sacrilegos.* Mais c'est ce qu'on ne sauroit attribuer à ce Docteur Juif, puisqu'il fait un Chapitre entier, qui est le XIX de ce III Livre, pour prouver que Dieu sait toutes choses, & que c'est une impiété de dire, *qu'il y en a qu'il connoît, & d'autres qu'il ne connoît pas.* J'avoue que je n'ai pas assez de lumiere pour accorder une contradiction si apparente, & que je n'oserois néanmoins la lui imputer après l'arrêt si rude qu'il prononce dans la Préface, contre les Auteurs qui se contredisent: *Si manifestè duæ propositiones sibi contradicant, ita ut scriptor prioris oblitus fuerit cum scripsit posteriorem, error & lapsus est nimis magnus, neque illum auctorem inter illos numerandum censeo cujus libri legi mereantur.*

Il passe ensuite à la cinquieme opinion, & il en parle en ces termes. " La cinquieme opinion, dit-il, est celle de notre Loi, & je vous

VII. Cl. N°. IX. marquerai ce que l'on en trouve dans les Livres des Prophetes. Je dirai ce que nos Sages en croient communément ; puis ce qu'en croient quelques-uns de notre Nation ; & enfin ce que j'en crois moi-même".

Mais avant que de parler de la Providence, il explique ce que croient communément ceux de sa Nation de la puissance du libre Arbitre, & il le fait de la maniere du monde la plus pélagienne. J'aime mieux le rapporter dans les propres termes de son Traducteur : *Fundamentum legis Mosis Doctoris nostri, omniumque eorum qui illi adhærent est, quòd homo habeat* ABSOLUTISSIMAM *potestatem ; hoc est, quod homo per naturam, arbitrium, & voluntatem suam faciat quidquid homo facere potest, sine ullâ re aliâ in ipso creatâ, vel innovatâ.* Car n'est-ce pas faire entendre, que l'homme a un pouvoir très-absolu, de faire toute sorte de bien par sa nature & par son libre arbitre, sans qu'il soit nécessaire que Dieu fasse rien en lui de nouveau, ou qu'il l'assiste d'aucune nouvelle grace ?

Je trouve aussi dans ce même endroit une rêverie semblable à celle des Sémipélagiens, qui, pour ne pas reconnoître que ce soit un effet de la prédestination gratuite, de ce que, de deux enfants, l'un ne meurt qu'après avoir été baptisé, & l'autre meurt sans Baptême, ils disoient, que cela venoit de ce que Dieu avoit prévu le bien & le mal que chacun d'eux auroit fait, s'il avoit vécu jusques à âge d'homme. Car ce Rabbin paroît approuver une pensée toute semblable à celle-là, qu'il dit que ses Docteurs enseignent par-tout : *Ils enseignent*, dit-il, *qu'un embriòn étant mort dans le ventre de sa mere, sera récompensé de Dieu pour tout le bien qu'il auroit fait étant devenu homme, & puni pour tout le mal qu'il auroit fait aussi quoiqu'il n'ait eu aucun Prophete qui lui ait commandé le bien, & qui lui ait défendu le mal ; parce que la raison enseigne, qu'il faut s'abstenir de toute iniquité & de toute violence.*

Il établit au même endroit, comme une maxime certaine parmi les Juifs, que l'homme ne souffre aucun mal dans cette vie que pour ses péchés. Et il rapporte en un autre endroit, comme un axiome reçu par tous leurs Sages : *Non est mors sine peccato, neque castigatio sine iniquitate.* Ce qui est un argument indubitable du péché originel ; puisque les enfants qui meurent avant que de naître, ou aussi-tôt après leur naissance, ne peuvent avoir d'autre péché. Car attribuer leur mort aux péchés qu'ils auroient commis, s'ils avoient vécu plus long-temps, c'est une absurdité trop visible.

Néanmoins, ajoute-t-il sur ce même sujet, *il y a quelques-uns de*

nos Sages, qui parlent de ce qu'ils appellent des châtiments d'amour, CASTIGATIONES AMORIS : *Et selon cela, il pourroit arriver qu'un homme seroit affligé, non à cause de son péché, mais pour avoir une plus grande récompense dans l'autre vie.* Mais il prétend, *qu'il n'y a pas un seul petit mot de cela dans la Loi* : DE QUA RE *ne verbulum quidem in Lege reperitur.* Cependant il est parlé de ces *châtiments d'amour* dans les Proverbes de Salomon III. 11. *Mon fils, ne rejettez point la correction du Seigneur, & ne vous abattez point lorsqu'il vous châtie. Car le Seigneur châtie celui qu'il aime, & il trouve en lui son plaisir, comme un pere dans son enfant.*

VII. Cl. N°. IX.

Enfin, après cette disgression, il revient à la Providence : mais quoiqu'il eût promis de dire ce que les Docteurs Juifs en croient communément, il ne le fait point, & il explique tout d'un coup son opinion en ces termes.

" Je m'en vas maintenant vous expliquer ce que je crois de la Providence; ce qui est un point très-difficile & très-important. Mais ma pensée sur cela n'est point fondée sur des démonstrations, mais sur les choses qui me paroissent être clairement, & sans aucun doute, conformes à l'intention de la Loi de Dieu & des Prophetes ".

" Je crois donc que la Providence, à l'égard du monde sublunaire, ne s'étend qu'aux individus de la nature humaine, & que cette espece, entre celles du bas monde, est la seule dont les individus ont ce privilege, que Dieu a soin de ce qui les regarde, & que tout ce qui leur arrive, leur arrive selon la justice & le jugement de Dieu. Mais pour les autres animaux & les plantes, & autres choses corruptibles, je suis du sentiment d'Aristote, & ne crois point que la providence de Dieu ait aucune part à ce qui leur arrive ".

" Que si on me demande, si je crois que c'est par un pur hasard qu'un navire a été submergé avec tous ceux qui étoient dedans, & qu'une maison qui tombe écrase ceux qui y prioient Dieu? Je réponds, que, selon mon sentiment, ce n'est point par hasard que les hommes qui ont été submergés sont entrés dans ce vaisseau, & que ceux qui ont été accablés par la ruine de cette maison, y sont demeurés jusques à ce qu'elle tombât; mais que cela est arrivé par la volonté de Dieu, & selon l'équité de ses jugements, qui sont trop élevés au dessus de notre esprit & de notre intelligence, pour en pouvoir être pénétrés".

Il montre ensuite, qu'on ne peut douter que Dieu n'ait un soin particulier de tous & chacun des hommes, & de tout ce qui leur arrive; parce que les témoignages de l'Ecriture sont trop exprès pour

VII. Cl. N°. IX. cela, & que, quand il n'y auroit que ce qu'on lit dans les Histoires d'Abraham, d'Isaac & de Jacob, on en devroit être convaincu.

Cette opinion a deux parties. Elle affirme, & elle nie. Elle affirme que tous les événements humains sont réglés par la Providence divine; en quoi ce Rabbin abandonne Aristote. Elle nie que le reste de ce qui se passe dans ce bas monde, soit réglé par la Providence; en quoi il suit ce Philosophe. Et ce n'est aussi qu'en cela que cette cinquieme opinion est différente de la troisieme & de la quatrieme, pour ce qui est simplement de ce qui regarde la Providence. Ainsi on ne comprend pas sur quoi peut être fondé ce que dit ce Rabbin, *que les inconvénients de son opinion sont moindres que ceux des deux précédentes, qui étendent la providence de Dieu à tous les êtres généralement.* Car les principaux de ces inconvénients sont pris de la difficulté d'accorder la providence de Dieu avec la liberté de l'homme. Or que peut faire, pour rendre cet accord plus facile, de ne point soumettre à la Providence les créatures non libres, lorsqu'on y soumet tous les agents libres?

Quoi qu'il en soit, on peut tirer de ce qu'il y a de bon & de mauvais dans le discours de la Providence de ce Docteur Juif, quelques réflexions, qui pourront contribuer à faire juger si les hypotheses du nouveau Systême se peuvent accorder avec ce que l'Ecriture nous enseigne de la Providence, selon les Juifs mêmes, qui ne l'ont pas si bien connue que les Philosophes Chrétiens.

La premiere est, qu'il paroît par ces différentes opinions, que c'est une notion commune à tous les hommes, d'entendre par le mot de *Providence*, le soin particulier que Dieu a de ses créatures, ou de toutes, ou de quelques-unes; ce que ce Rabbin appelle *certam gubernatoris gubernationem, & directoris directionem.* Et que c'est de-là qu'il est arrivé, que ceux qui ont cru que Dieu n'avoit ce soin particulier d'aucune chose de l'Univers, ont nié absolument la Providence, comme les Epicuriens; & que ceux qui ont cru qu'il avoit un soin particulier de quelques-unes, & non des autres, l'ont reconnue en partie, comme Aristote, qui n'en a point reconnu pour tout ce qui est au dessous de la lune, si ce n'est pour les especes des animaux, & non pour leurs individus.

La seconde est, que quelque attaché que ce Rabbin paroisse avoir été à la Philosophie d'Aristote, il n'a pu regarder que comme une impiété condamnée par les Prophetes, ce qu'il lui attribue, d'avoir cru que la Providence ne s'étend point aux individus de la nature humaine, quoique lui-même ait suivi ce Philosophe dans le reste, en

en prétendant qu'elle ne s'étendoit point aux individus des autres VII. Cl.
especes d'animaux, ni à ceux des plantes; parce qu'il s'est imaginé N°. IX.
que Dieu n'en avoit point de soin particulier.

La troisieme est, que ce n'est point par des raisons philosophiques qu'il a reconnu, contre le sentiment d'Aristote, que la providence de Dieu s'étendoit à chacun des hommes en particulier; mais que ç'a été, comme il le témoigne, par les principes de sa Religion, & par l'autorité des livres divins de Moyse & des Prophetes, qui sont si clairs sur cela, que jamais aucun Juif n'en a pu douter, quoiqu'ils fussent partagés sur d'autres choses qui regardoient cette matiere de la Providence. Combien donc seroit-il plus étrange que cela fût remis en doute par des Chrétiens, qui ont tant de témoignages de la Nouvelle Loi, qui sont encore plus exprès sur cette vérité fondamentale de toute Religion!

La quatrieme est, que pour reconnoître la providence de Dieu à l'égard des hommes, quand même, comme ce Rabbin, on ne la reconnoîtroit pas à l'égard des bêtes, il faut avouer que quand des hommes périssent dans un vaisseau qui est submergé, & que d'autres sont accablés par la ruine d'une maison, ce n'est point par hasard que cela arrive, mais *que c'est par l'ordre de Dieu & par sa volonté, que les uns sont entrés dans ce vaisseau, & que les autres sont demeurés dans cette maison, jusques à ce qu'elle tombât* : ce qui suppose manifestement, que Dieu agit en cela par des volontés particulieres.

Je consens que l'on prenne cette explication, assez longue, des sentiments de ce Rabbin, pour une espece de disgression : mais le fruit qu'on en doit tirer est que, selon ce savant Juif, qui a diminué l'étendue de la providence de Dieu autant qu'il a pu sans blesser visiblement sa Religion, il est clair qu'on ne peut prétendre, comme fait l'Auteur du Systême, que les événements humains ne sont point conduits & réglés par des volontés particulieres de Dieu, sans les soustraire à sa providence, & vouloir qu'ils arrivent par hasard. C'est assurément ce que l'on ne peut nier sans choquer le bon sens. Car supposé d'une part que Dieu ne fît rien dans le monde, comme les Epicuriens le prétendoient; & de l'autre, que les hommes soient libres, comme ils le sont en effet, & que les causes naturelles ne les nécessitent point à vouloir ceci plutôt que cela, il n'y a personne qui ne demeurât d'accord, qu'il y auroit une infinité de choses qui arriveroient par hasard, parce qu'elles arriveroient par une combinaison fortuite de volontés humaines, & d'accidents naturels, dont

VII. Cl. N°. IX. les hommes ne ſont point les maîtres, qui, entre une infinité d'événements poſſibles, auroit concouru à ceux-ci plutôt qu'à ceux-là.

J'avoue tout cela, dira l'Auteur du Syſtême. Rien ne ſeroit plus vrai ſi Dieu ne faiſoit rien dans le monde ; mais, ſelon moi, il fait tout. Et ainſi, *bien loin que je nie la Providence, je ſuppoſe, au contraire, que Dieu fait tout en toutes choſes ; que la Nature des Philoſophes Payens eſt une chimere, & qu'à proprement parler, ce qu'on appelle Nature n'eſt rien autre choſe que les loix générales que Dieu a établies, pour conſtruire & pour conſerver ſon ouvrage par des voies très-ſimples.* Voyons donc, ſi de la maniere que vous voulez que Dieu faſſe tout, les choſes en arrivent moins par un concours fortuit des volontés humaines & des accidents naturels. Vous dites que Dieu fait tout ; mais vous ajoutez, que c'eſt comme une cauſe univerſelle, qui ne doit point agir par des volontés particulieres, mais ſeulement par des volontés générales, *indifférentes à ces événements-ci, ou à ces événements-là ;* parce que ne voulant pas les uns plutôt que les autres, il veut ſeulement ſe conformer aux loix de la communication des mouvements, & aux volontés libres des natures intelligentes. *Ce n'eſt donc pas ſa volonté qui fait qu'une choſe arrive plutôt que l'autre.* Ce ſeroit une volonté particuliere ; & vous prétendez que la Cauſe univerſelle n'en doit point avoir. Cela vient donc de la combinaiſon des agents naturels, d'une part, & des volontés humaines, de l'autre, que *Dieu n'a point faite, mais à laquelle ſeulement il s'eſt conformé.* On le comprendra mieux par un exemple. Trente perſonnes ſont péries par un naufrage. Cela ne ſeroit pas arrivé ſi ces trente perſonnes n'avoient voulu s'embarquer dans ce vaiſſeau, & ſi ce vaiſſeau n'étoit parti en un temps auquel il ſe devoit faire ſur mer une grande tempête. Or, ſelon vous, Dieu n'a point voulu cette tempête par une volonté particuliere : ce n'a été qu'une ſuite des loix générales. Il n'a point voulu auſſi que ces trente hommes s'embarquaſſent dans ce vaiſſeau en ce temps-là. Ce ſeroit, ſelon vous, le faire agir comme une cauſe particuliere, que d'avoir ces penſées : & vous avez ſans doute pitié du Rabbi Moyſe, qui s'eſt perſuadé, que, pour ne point s'éloigner de ce qu'enſeigne l'Ecriture de la Providence, on étoit obligé de croire que ces hommes étoient entrés dans ce vaiſſeau *par l'ordre & la volonté de Dieu.* Il ne ſavoit pas qu'il étoit indigne de l'Etre parfait d'agir autrement que par des volontés générales. Que ſi on ne peut, ſelon vous, attribuer à la volonté de Dieu l'entrée de ces perſonnes dans ce vaiſſeau, *on peut certainement encore moins attribuer à la volonté de ces perſonnes, de ce qu'ils y ſont*

entrés justement dans le temps que bientôt après la tempête qui les a submergés devoit s'élever. Car certainement ce n'étoit point leur dessein, de s'exposer à un si grand péril de mourir. Et ainsi leur mort étant arrivée *par la combinaison de cette tempête avec leur entrée dans ce vaisseau*, & cette combinaison ne pouvant être attribuée, selon vous, ni à la volonté de Dieu ni à la leur, que vous reste-t-il, sinon de dire, qu'elle a été fortuite, & qu'ainsi la mort de ces personnes est arrivée par hasard; non seulement à l'égard des causes prochaines, mais aussi à l'égard de la premiere, qui est Dieu? VII. Cl. N°. IX.

Et il ne vous serviroit de rien de dire que cette combinaison n'est pas arrivée par hasard à l'égard de Dieu, parce qu'il l'a prévue. Car, selon vous, ce n'est pas à cause qu'il l'a prévue qu'elle est arrivée, mais c'est à cause qu'elle devoit arriver, qu'il l'a prévue. Or nous demandons la raison pourquoi elle est arrivée? Si ç'a été par un ordre particulier de Dieu, quelque peine que nous ayions d'accorder cet ordre avec la liberté de ces personnes, nous avons de quoi soutenir que ce n'a point été par hasard. Mais puisque, dans les principes de votre Philosophie, il n'y est point intervenu d'ordre particulier de Dieu, ni pour la tempête, ni pour l'entrée de ces hommes dans le vaisseau, ni pour la combinaison de la tempête avec cette entrée, on ne voit pas comment vous pouvez nier que, selon vous, la mort de ces personnes est arrivée par hasard à l'égard même de Dieu, quoique les oreilles chrétiennes aient peine à souffrir une proposition si contraire aux plus communs sentiments de toute Religion.

CHAPITRE XIV.

Diverses Réflexions sur le même sujet de la Providence.

VOici encore une autre considération, qui nous fera juger combien la nouvelle Philosophie du nouveau Systême est contraire à ce que tous les hommes, qui ont eu quelque Religion, ont toujours pensé de la Providence.

Il faut distinguer deux choses dans tout gouvernement, comme est celui d'un Etat, *ordonner* & *exécuter*. Le Roi ordonne, & ses Officiers exécutent. Le Capitaine ordonne, & les soldats exécutent. L'Architecte ordonne, & les ouvriers exécutent en taillant les pierres, &

VII. Cr. N°. IX. les posant selon l'ordre de l'Architecte. Or quand ce sont diverses personnes qui ordonnent & qui exécutent, le bon sens fait juger à tout le monde, qu'il est plus noble d'ordonner que d'exécuter, & qu'on a besoin de plus de sagesse pour le premier que pour le dernier. D'où il est aisé de juger que c'est avoir une idée plus digne de Dieu, de le regarder comme ordonnant toutes choses, en quoi consiste la Providence quand on croiroit qu'il en exécute la plus grande partie par les créatures, qu'en soutenant que c'est lui qui fait généralement toutes choses par lui-même, lorsqu'on avance en même temps beaucoup de maximes, qui font voir qu'on lui laisse très-peu de part dans le gouvernement du monde, pour ce qui est d'en ordonner, & d'en régler les événements.

Je n'applique point encore ceci à l'Auteur. On jugera s'il lui doit être appliqué, quand on aura considéré ses différentes pensées touchant la maniere dont il conçoit que Dieu *exécute* tout ce qui se fait dans le monde, & touchant le peu de part qu'il lui donne en ce qui est d'*ordonner*.

Au regard du premier, on ne peut rien s'imaginer de plus grand & de plus magnifique que ce qu'il a dit sur cela; & il va même si loin, que qui voudroit prendre ses expressions à la rigueur, au lieu de les expliquer favorablement par ce qu'il dit en d'autres endroits, où il semble même qu'il s'emporte à des extrêmités opposées, on ne pourroit les excuser d'erreur. J'en ai parlé ci-devant: je n'ai pas besoin de le répéter. "

Mais bien loin qu'il donne une semblable idée de la Providence qui consiste à *ordonner*, & non seulement à *exécuter*, il me paroît qu'il la renverse entiérement par ses nouvelles maximes. En voici les principales, qui sont répandues en divers lieux.

1. Dis. n. 58. 2. Disc. n. 4. " De tous les effets particuliers, il n'y a que les miracles que Dieu veuille par une volonté particuliere. Et l'ordre veut que les miracles soient rares, & que Dieu n'en fasse point sans nécessité.

Recher. de la vérité. p 404. " Tous les effets non miraculeux ne sont *point voulus de Dieu positivement & directement*, parce que Dieu ne les veut pas par des volontés particulieres, mais seulement par une volonté générale, *qui ne se porte à un effet plutôt qu'à un autre qu'en tant que son efficace générale est déterminée par quelque chose qui arrive dans la créature* ".

Traité de la Nature & de la Grace. avert. n. 6. " Comme Dieu ne veut point positivement & directement ces effets particuliers, il n'a point *aussi de dessein particulier en les produisant.* Et une preuve qu'il n'en a point, est qu'il pleut aussi-bien sur la riviere, où la pluie est inutile, que sur le pré où elle est utile. Donc Dieu, qui ne peut avoir que des desseins dignes de sa sagesse, n'a

point eu de deſſein en faiſant tomber cette pluie, parce que, s'il en avoit eu, elle ne ſeroit tombée que dans le pré. Donc ce n'eſt *pas lui proprement qui veut qu'elle tombe.* Car un agent infiniment ſage ne fait rien & ne veut rien ſans deſſein ". VII. CL. N°. IX.

" Si on laiſſe tomber une pierre ſur la tête des paſſants, la pierre tombera toujours d'une égale vîteſſe, *ſans diſcerner ni la piété ni la condition*, ni les bonnes ou mauvaiſes diſpoſitions de ceux qui paſſent ". D'où il veut que l'on conclue, que Dieu la fait tomber ſans aucun autre deſſein, que d'agir par les voies ſimples de la communication des mouvements ". 1. *Diſ. n.* 58.

" Lorſqu'une pierre tombe ſur la tête d'un homme de bien, & le délivre de la vie, elle tombe en conſéquence des loix des mouvements. *Ce n'eſt point à cauſe que cet homme eſt juſte, & que Dieu, par une volonté particuliere, le veut actuellement récompenſer.* Lorſqu'un accident pareil écraſe un pécheur, ce n'eſt point parce que Dieu le veut actuellement punir ". 2. *Diſ. n.* 45.

J'omets un grand nombre d'autres lieux ſemblables : & je m'imagine que l'on ſent déja, par l'impreſſion commune de la piété chrétienne, que rien n'eſt plus éloigné de ce que la foi nous enſeigne de la providence de Dieu, ſelon la définition que nous en donnent les Théologiens & les Peres. Mais on le verra encore mieux par les conſidérations ſuivantes.

I. Les oreilles chrétiennes peuvent-elles ſouffrir que l'on diſe, que la mort d'un homme juſte, qui ſe trouve écraſé par la chûte d'une pierre, n'a point été voulue particuliérement de Dieu? N'eſt-ce pas la même choſe que de dire, qu'elle n'eſt point arrivée par l'ordre de ſa Providence? N'eſt-ce pas prétendre, ce qui choque encore davantage la piété, que ce qui a achevé de mettre le ſalut de cette perſonne en aſſurance, n'a point été un effet de ſa prédeſtination, & du ſoin paternel que Dieu a de ſes Elus, qui eſt la plus noble partie de ſa Providence? On ne peut donc dire, ſans ruiner la foi que nous en avons, que lorſqu'une pierre tombe ſur la tête d'un homme de bien & le délivre de la vie, elle ne tombe qu'en conſéquence des loix des mouvements, & ſans aucun deſſein particulier de la part de Dieu.

II. Tous ceux qui ſeroient entrés dans les ſentiments de ce nouveau Syſtême, que nous venons de rapporter, ne pourroient regarder ceux qui les conſoleroient de quelque grande affliction, de la mort d'un fils tué à la guerre, d'une femme morte en couche, de la ruine entiere d'une famille par l'embraſement d'une maiſon, ou par un procès perdu, que comme des gens qui les tromperoient, &

VII. Cl. N°. IX. qui employeroient le mensonge pour les consoler. Car que peut-on dire de plus fort à des Chrétiens en ces sortes de rencontres, sinon, qu'il faut se soumettre à la volonté de Dieu, qu'il est le Maitre, & que rien n'arrive que par les ordres de sa Providence, toujours justes & toujours adorables? Mais ce Disciple de l'Auteur prendra tout cela pour des pensées populaires, qui n'ont point de véritable fondement; parce qu'à moins qu'il ne soit arrivé quelque chose de miraculeux dans la mort de son fils, ou de sa femme, il sera persuadé que Dieu n'a point voulu cet événement par une volonté particuliere, mais qu'il doit être regardé comme une suite nécessaire des loix générales de la nature, ou qu'on le doit attribuer à la mal-habileté des Juges au regard du procès perdu. Et on aura beau lui dire, que Dieu faisant servir à ses desseins les déréglements mêmes des hommes, nous devons croire que les maux qu'ils nous font ne nous arrivent point sans sa volonté, & sans quelque dessein qu'il a sur nous, que *nous devons espérer être un dessein de miséricorde*, parce que les adversités sont d'ordinaire plus avantageuses à notre salut que la prospérité; si ce Disciple est ferme dans les principes de son Maître, il rejettera tout cela comme de vaines spéculations, de gens qui n'ayant pas assez consulté *la vaste & immense idée de l'Etre infiniment parfait*, n'ont pas compris que la Cause universelle ne doit point agir par des volontés particulieres, comme on voudroit qu'elle eût fait dans les événements qui l'affligent, qui n'ayant rien de miraculeux, ne peuvent être considérés par ceux qui ont des pensées dignes de Dieu, que comme des suites nécessaires des loix générales de la nature. Mais on n'a qu'à lire les lettres de consolation de toutes les personnes de piété, pour juger si leurs sentiments ont quelque rapport à ceux-là. Et on n'a qu'à considérer ce que dit Job, quand il se vit accablé tout d'un coup par tant de malheurs: *Dominus dedit, Dominus abstulit, sicut Domino placuit, ita factum est. Sit nomen Domini benedictum.* Et ce que dit l'Ange à Tobie, de l'aveuglement qui lui étoit arrivé par une cause qui paroissoit toute naturelle: *Quia acceptus eras Deo, necesse erat ut tentatio probaret te.*

III. Il y a une infinité d'événements dans l'Ecriture, dans lesquels on ne voit rien, à en considérer toutes les circonstances, qui les doive faire prendre à l'Auteur pour autre chose, que pour ce qu'il appelle *des suites des loix générales de la nature.*

Les freres de Joseph ayant conçu une extrême jalousie contre lui, se résolvent d'abord de le tuer: mais par un reste d'humanité, ils se contentent de le vendre à des Ismaélites, qui l'emmenent en Egypte.

Qu'y a-t-il en cela qu'un effet assez ordinaire de la malice des hommes? Et cependant Joseph assure ses freres, que rien ne lui est arrivé que par une volonté particuliere de Dieu. VII. Cl. N°. IX.

Abimelech est tué par un morceau de meule, qu'une femme fait tomber du haut d'une tour. Cette pierre ne tomba sans doute qu'en conséquence des loix des mouvements. Il n'en faudroit donc point chercher d'autre cause, ni attribuer cette mort à une volonté particuliere de Dieu. Et néanmoins le S. Esprit la lui attribue; en disant, que ç'a été l'effet de la malédiction de son frere Joatham.

Qu'y a-t-il de plus ordinaire & de plus naturel qu'un Roi soit tué dans un combat, par une fleche qu'un soldat de l'armée ennemie tire au hasard? C'est comme mourut Achab: ce que l'Ecriture ne laisse pas d'attribuer à un jugement de Dieu.

Il ne paroît rien aussi de fort extraordinaire dans la conspiration de ceux qui firent mourir Notre Seigneur. L'envie des Prêtres & des Pharisiens, l'avarice de Judas, les clameurs d'un peuple séduit par ceux qui étoient les Chefs de sa Religion, la brutalité des valets & des soldats, qui se plaisent à outrager celui qu'ils prennent pour un faux Prophete & pour un faux Roi, la timidité d'un Gouverneur, qui craint d'encourrir la disgrace de son Prince, n'ont rien qui ne puisse passer, selon cet Auteur, pour ce qu'il appelle les suites des loix générales. Il auroit donc fallu, selon les regles qu'il nous donne, ne le point attribuer à une volonté particuliere de Dieu. Mais S. Pierre n'en a pas jugé de même: car il dit aux Juifs, qu'*il leur avoit été livré par un ordre exprès de Dieu, & par sa Providence.*

Le vaisseau dans lequel étoit S. Paul, se trouve battu d'une furieuse tempête. Les matelots, pour le soulager, jettent les marchandises dans la mer, & trois jours après l'équipage même. Au bout de quinze jours ils sont jetés vers une terre; & y ayant fait échouer le vaisseau, ceux qui savoient nager se jeterent les premiers dans l'eau, & les autres se sauverent sur des planches. Il ne paroît rien de miraculeux en tout cela, & qui ne puisse être regardé par cet Auteur comme une suite des loix générales. Et néanmoins S. Paul nous assure, qu'un Ange lui étoit venu annoncer que Dieu lui avoit donné tous ceux qui navigeoient avec lui; c'est-à-dire, qu'en sa considération il feroit en sorte que nul d'eux ne périroit.

IV. Il n'y a rien eu de visiblement miraculeux dans la destruction de la ville de Jerusalem par les Romains, si on prend le mot de miracle pour ce qui est certainement au dessus de la puissance ordinaire des causes naturelles. Cependant Jesus Christ nous fait clairement

VII. Cl. N°. IX. entendre dans l'Evangile, qu'elle est arrivée par une volonté particuliere de Dieu, qui a voulu punir les Juifs de ce qu'ils n'avoient pas reconnu le Messie qu'il leur avoit envoyé. *Jesus*, dit S. Luc, *étant arrivé proche de Jerusalem, jettant les yeux sur la ville, il pleura de compassion pour elle, en disant: Ah! si tu avois reconnu, au moins en ce jour qui t'est encore donné, ce qui te pouvoit apporter la paix. Mais maintenant tout cela est caché à tes yeux. Car il viendra un temps malheureux pour toi, que tes ennemis t'environneront de tranchées, qu'ils t'enfermeront & te serreront de toutes parts; qu'ils te raseront & te détruiront entiérement toi & tes enfants qui sont dans tes murs, & qu'ils ne te laisseront pas pierre sur pierre*, PARCE QUE TU N'A PAS CONNU LE TEMPS AUQUEL DIEU T'A VISITÉE.

Chap. 19.

[De M. Bossuet.] On peut voir dans le *Discours sur l'histoire universelle*, de quelle maniere la vengeance divine éclata dans la ruine de cette ville, & dans les malheurs qui accablerent les Juifs. Les Payens mêmes le reconnurent; & *Tite, victorieux après la prise de Jerusalem, ne vouloit pas recevoir les congratulations des peuples voisins, ni les couronnes qu'ils lui envoyoient pour honorer sa victoire. Tant de mémorables circonstances, la colere de Dieu si marquée, & sa main qu'il voyoit encore si appesantie, le tenoient dans un profond étonnement: Et c'est ce qui lui fait dire, qu'il n'étoit point le vainqueur, qu'il n'étoit qu'un foible instrument de la vengeance divine.*

Mais ce que ce savant & judicieux Prélat fait le plus considérer, est que dans les deux prises de Jerusalem, & dans les deux embrasements du Temple, par Nabuchodonosor & par Tite, on y vit *l'accomplissement de cette vérité, si souvent établie dans les Saintes Lettres* (& qui peut suffire seule pour renverser tout le Systême) *que l'un des plus terribles effets de la vengeance de Dieu, est lorsqu'en punition de nos péchés précédents elle nous livre au sens réprouvé; en sorte que nous sommes sourds à tous les sages avertissements, aveugles aux voies du salut qui nous sont ouvertes, prompts à croire tout ce qui nous perd, pourvu qu'il nous flatte, & hardis à tout entreprendre, sans jamais mesurer nos forces avec celles des ennemis que nous irritons.*

L'Auteur du Systême n'est pas de ce sentiment, & il ne croit pas au moins que cela soit fort certain. Il trouve un si grand avantage à épargner à Dieu des volontés particulieres, qu'il voudroit bien persuader à ses Lecteurs, qu'on n'est pas obligé d'en reconnoître dans un si grand événement. Mais ce qu'il dit sur cela m'est tout-à-fait incom-

incompréhensible, tant il me paroît rempli de contradictions & de brouilleries. VII. Cl. N°. IX.

Il fait entendre par ces paroles ce qu'il entreprend de prouver. *Il semble*, dit-il, *qu'il y ait eu quelque chose d'extraordinaire dans la désolation des Juifs. Mais comme il y a plus de sagesse à Dieu de produire des effets si surprenants par les loix très-simples & très-générales de la nature, que par des volontés particulieres, je ne sais si on doit en cette rencontre recourir au miracle* : c'est-à-dire, aux volontés particulieres de Dieu. *Car enfin*, dit-il en un autre endroit, *tout ce que Dieu fait par des volontés particulieres est certainement un miracle.* Voyons donc comment il s'y prend pour nous persuader ce paradoxe. *Traité. Disc. 2. n. 63.* *1. Eclairc. 13.*

L'Auteur. *Il est nécessaire que tout péché soit puni; mais il ne l'est pas toujours en ce monde.*

Rep. Ce préambule ne peut aller qu'à nous insinuer, que nous ne sommes pas obligés de croire, que les maux qui sont arrivés aux Juifs quelque temps après la mort de Notre Seigneur, aient été une punition du crime qu'ils avoient commis en le faisant mourir, & l'accomplissement de l'arrêt qu'ils avoient prononcé contre eux-mêmes, répondant à ce que Pilate avoit dit, *qu'il étoit innocent du sang de ce Juste*; qu'ils vouloient bien *que son sang retombât sur eux & sur leurs enfants.* Mais comme il a bien vu qu'on ne pourroit qu'être horriblement choqué d'une telle pensée, voici ce qu'il ajoute pour l'adoucir.

L'Auteur. *Supposé néanmoins qu'il ait été à propos pour la gloire de Jesus Christ, & pour l'établissement de la Religion, que les Juifs fussent punis à la face de toute la terre, du crime qu'ils avoient commis en faisant mourir le Sauveur, il étoit à propos que Jesus Christ vînt au monde à peu près vers le temps d'Hérode.*

Rep. Il faut remarquer que son dessein est, d'expliquer comment tous ces maux ont pu arriver aux Juifs par les loix très-simples & très-générales de la nature, & non par des volontés particulieres de Dieu : car c'est la conclusion qu'il tire de tout ce discours, que j'ai déja rapportée. Et la supposition qu'il fait, engage nécessairement à croire qu'il a été à propos que Dieu y ait agi par des volontés particulieres : de sorte que c'est comme s'il disoit, supposé qu'il ait été à propos que Dieu ait agi dans la désolation des Juifs par des volontés particulieres, je pourrois faire voir que ces maux leur peuvent être arrivés par les loix très-simples & très-générales de la nature, & non par des volontés particulieres de Dieu. Cette contradiction est

VII. Cl. N°. IX. si grossiere, qu'elle paroît incroyable, & cependant rien n'est plus facile que de la justifier.

Car il ne peut *avoir été à propos, pour la gloire de Jesus Christ & pour l'établissement de la Religion, que les Juifs fussent punis à la face de toute la terre, du crime qu'ils avoient commis en faisant mourir le Sauveur*, qu'il n'ait aussi été à propos que toute la terre connût ou pût connoître que Dieu les avoit punis pour ce crime : ce qui est une fin particuliere. Or c'est un des principes de l'Auteur, que Dieu agit par une volonté particuliere, quand il a une fin particuliere. *Nous devons*, dit-il, *juger qu'un effet est produit par une volonté générale, lorsqu'il est visible que la cause ne s'est point proposé de fin particuliere. Car les volontés des intelligences ont nécessairement une fin : les volontés générales une fin générale, & les volontés particulieres un dessein particulier. Il n'y a rien de plus évident.* Donc, si Dieu a détruit Jerusalem pour punir les Juifs, comme la punition des Juifs est une fin particuliere, il a agi en cela par une volonté particuliere. Il n'y a rien de plus évident. Voici donc comme raisonne l'Auteur du Systême. J'ai dessein de montrer qu'on n'est point obligé de croire que Dieu ait détruit Jerusalem par une volonté particuliere : & je suppose pour cela, qu'il a été à propos qu'il ait détruit cette ville pour punir les Juifs ; c'est-à-dire, qu'il a été à propos qu'il l'ait détruite par une volonté particuliere. Il a lui-même reconnu la nécessité de cette conséquence dans l'Art. 18. du premier Eclaircissement. *Lors*, dit-il, *qu'une pluie tombe en telle abondance, que les ravines déraciment les fruits de la terre, on doit juger que cette pluie survient par une suite nécessaire des loix générales..... Cependant il est certain que Dieu peut l'avoir ordonnée par* UNE VOLONTÉ PARTICULIERE. *Car Dieu*, POUR PUNIR LES HOMMES, *peut vouloir que les pluies établies pour rendre les terres fécondes, les rendent stériles en quelques rencontres.* Il reconnoît donc que ce qui n'est ordinairement, selon lui, qu'une suite des loix générales, doit être attribué à une *volonté particuliere* de Dieu, quand il s'en sert pour punir les hommes. Et par conséquent, quand on pourroit s'imaginer que tout ce qui est arrivé aux Juifs auroit pu arriver par les seules loix générales de la nature, dès qu'on suppose qu'il a été à propos que cela pût être regardé par toute la terre comme une punition du crime qu'ils avoient commis, c'est une contradiction visible, selon lui-même, de ne pas reconnoître que cela a dû être regardé comme l'effet d'une volonté particuliere de Dieu, & non seulement comme une suite des loix très-simples & très-générales de la nature.

1. Eclaircis. n. 6.

Il en est de même de la supposition qu'il fait encore, *qu'il a été à propos, pour la gloire de Jesus Christ, & pour l'établissement de la Religion, que les Juifs fussent si sévérement punis.* Car quel avantage en pourroit-on tirer pour l'établissement de la Religion Chrétienne, si ce qui leur est arrivé n'avoit été qu'une suite des loix générales de la nature ? Qu'y auroit-il de plus foible que l'argument que tous les Peres ont tiré de-là, & qu'en tirent encore aujourd'hui tous ceux qui écrivent de la Vérité de la Religion Chrétienne ? Car s'il est probable que cela a pu arriver, & est arrivé en effet *par une suite nécessaire des loix générales*, qu'en peut-on conclure contre les Juifs & en faveur des Chrétiens ? Les Juifs n'auroient-ils pas raison de nous dire : c'est mal-à-propos que vous insultez à notre malheur ; car vous n'en pouvez tirer aucun avantage. Nous avons souffert beaucoup de maux ; mais ç'a été par le cours ordinaire des choses naturelles, comme le reconnoissent vos Philosophes. Quel droit avez-vous donc de supposer que ç'a été en punition de nos crimes, & en particulier du crime que vous nous accusez d'avoir commis, en faisant mourir celui que vous avez pris pour le Messie ? VII. Cl. N°. IX.

Il est vrai que les Juifs ne pourroient répondre en cette maniere qu'en se combattant eux-mêmes, & en se servant de principes que leur Religion abhorre, comme ne pouvant être que le sentiment des impies, ainsi que je l'ai fait voir dans le Chapitre précédent. Mais n'y ayant que trop de libertins, qui sont bien aises de croire que toutes les choses de ce monde arrivent par un concours ou fatal ou fortuit des causes naturelles, est-ce une chose supportable, que de les fortifier dans cette pensée, en voulant qu'un des plus extraordinaires événements qui soit jamais arrivé, & où l'on a cru jusques ici que Dieu avoit laissé plus de marques d'une volonté particuliere de punir une Nation, peut fort bien être attribué aux seules loix générales de la nature : & qu'ainsi c'est en vain que M. l'Evêque de Meaux a tant fait valoir cette preuve, & qu'il a conclu ce qu'il en avoit dit par ces paroles : *Vous voyez donc, Monseigneur, éclater sur Jerusalem la même vengeance qui avoit autrefois paru sous Sédécias. Tite n'est pas moins envoyé de Dieu que Nabuchodonosor : les Juifs périssent de la même sorte. On voit dans Jerusalem la même rebellion, la même famine, les mêmes extrêmités, les mêmes voies de salut ouvertes, la même séduction, le même endurcissement, la même chûte ; & afin que tout fut semblable, le second Temple est brûlé sous Tite, le même mois & le même jour que l'avoit été le premier sous Nabuchodonosor. Il falloit donc que tout fût marqué, & que le peuple ne pût douter de la vengeance divine.*

VII. Cl. Nº. IX. Mais il en a pu, & en peut encore douter, si on croit l'Auteur du Systême.

L'Auteur. *Il étoit à propos que Jesus Christ vint au monde à-peu-près vers le regne d'Hérode; supposé que, selon* la suite nécessaire *de l'ordre de la Nature, ce peuple se dût diviser environ vers ce temps-là; que les guerres civiles, & les divisions continuelles dussent l'affoiblir, & qu'enfin les Romains dussent le perdre & le dissiper après la destruction totale de leur Ville & de leur Temple.*

Rép. Ainsi, pour philosopher selon les maximes du nouveau Systême, il est bien plus digne de la sagesse de Dieu, de s'imaginer qu'il n'a point eu en tout cela d'autre *volonté particuliere*, qu'en ce qu'il a jugé à propos *que Jesus Christ vînt au monde à-peu-près vers le regne d'Hérode*; & que tout le reste est arrivé selon la suite nécessaire de l'ordre de la nature. Que c'est par cette suite nécessaire de l'ordre de la nature, sans que Dieu s'en soit mêlé par aucun ordre de sa providence, que les Juifs se sont révoltés contre les Romains, & qu'ils ont eu la témérité de vouloir secouer un joug sous qui tout l'Univers avoit ployé: qu'ils se sont opiniâtrés à refuser tant de fois le pardon qu'on leur offroit: que, séduits par leurs faux Prophetes, ils ont rejeté les plus sages remontrances du plus habile de leurs Concitoyens & de leurs Prêtres: qu'étant assiégés par les Romains, au lieu de s'unir pour résister à de si redoutables ennemis, ils se sont déchirés eux-mêmes par trois factions opposées: que les combats du dehors leur ont moins coûté de sang que ceux du dedans: que la Ville étant prise, & le feu y étant déja de tous côtés, ces insensés ont cru les imposteurs qui les assuroient, que le jour de salut étoit venu, afin qu'ils résistassent toujours, & qu'il n'y eût plus pour eux de miséricorde. Et enfin, qu'une seule Ville a vu périr onze cent mille hommes, en sept mois de temps, & en un seul siege. Les esprits vulgaires, joignant ensemble des châtiments si horribles, & de si effroyables renversements de la raison, avoient cru jusques ici, qu'il falloit être aveugle pour n'y pas voir des marques sensibles de la colere de Dieu, que S. Paul dit être tombée sur ce peuple. Mais les Philosophes exacts prétendent, qu'il est bien plus digne de Dieu de n'y voir autre chose qu'une suite nécessaire de l'ordre de la nature: & il ne leur plaît pas de considérer, que cela ne se peut ni penser ni dire, sans une double erreur contre la foi. Car c'est, d'une part, ne pas reconnoître la Providence telle que la Religion Chrétienne nous oblige de la reconnoître, de quoi j'ai déja assez parlé; & c'est, de l'autre, détruire la li-

Disc. sur l'hist. univers.

berté des natures intelligentes, de quoi j'ai à dire un mot, pour m'acquitter de la promesse que j'en ai faite en un autre endroit. VII. Cl. N°. IX.

Je n'aurai pas besoin pour cela de beaucoup de discours. On voit tout d'un coup, pour peu qu'on y fasse de réflexion, qu'une si longue suite & si diversifiée d'événements extraordinaires, qui a dépendu d'une infinité de mouvements libres de la volonté des hommes, peut bien avoir été réglée, & l'a été en effet par la providence de celui qui a un pouvoir tout-puissant de remuer les cœurs des hommes, & de les porter où il lui plaît : *Sine dubio habens humanorum cordium quò placet inclinandorum omnipotentissimam potestatem.* Mais qu'on ne peut dire que *ç'a été une suite nécessaire de l'ordre de la nature*, sans dégrader les hommes, sans les faire agir en bêtes, sans les dépouiller de leur libre arbitre; ce qui a été frappé d'anathême par le Concile de Trente. Car pour m'arrêter à une seule circonstance, entre une infinité d'autres, il a été libre aux Juifs d'accepter le pardon qu'on leur a offert tant de fois, & de tirer avantage pour leur propre conservation, de la bonté & de la clémence du plus doux des Princes. Et on ne peut, sans détruire la liberté, s'imaginer qu'il y ait eu *un ordre de la nature* qui les ait *nécessités* à ne point accepter ce pardon. Or en l'acceptant, ils auroient empêché la destruction de leur Ville & de leur Temple, ils auroient évité les malheurs horribles dont ils ont été accablés, & ils auroient pu jouir d'une heureuse paix sous la domination Romaine, comme tant d'autres peuples en jouissoient. C'est donc une proposition insoutenable & très-scandaleuse, pour ne pas dire manifestement hérétique, de vouloir que ces maux que Jesus Christ avoit prédit qui leur arriveroient, leur soient arrivés, non par une volonté particuliere de Dieu, mais *par une suite* NÉCESSAIRE *de l'ordre de la nature.* *De Corr. & Gr. c. 14.*

Cependant ce n'est point une proposition qui lui soit échappée sans y prendre garde : elle lui est ordinaire; & il s'en étoit servi deux pages auparavant, pour *rendre raison du choix que Dieu a fait des Juifs pour être les figures principales de Jesus Christ*, en voulant que ce choix ait été fondé, sur ce que *Dieu avoit prévu qui devoit arriver au peuple Juif par* UNE SUITE NÉCESSAIRE DES LOIX NATURELLES. C'est de quoi je pourrai parler en un autre endroit : car je trouve en ce qu'il dit sur cela beaucoup d'autres erreurs, & des contrariétés manifestes aux principales vérités de l'Ecriture.

Voyons maintenant comme il conclut le discours que j'examine, de la désolation du Pays des Juifs par les Romains.

VII. Cl. N°. IX. L'Auteur. *Je ne sais si l'on doit en cette occasion recourir aux volontés de Dieu. Pour moi je n'en dispute pas ici.*

Rep. Pourquoi dit-il *qu'il ne sait pas* ce qu'il doit savoir très-certainement, à moins qu'il ne renonce à ses principes. Car il venoit de nous faire entendre, qu'il étoit plus digne de la sagesse de Dieu, de produire de tels effets par les loix très-simples & très-générales de la nature, que par des volontés particulieres. Or il prétend par-tout que Dieu fait toujours ce qui est le plus digne de sa sagesse.

L'Auteur. *C'est un fait dont il n'est pas facile, ni aussi fort nécessaire de s'éclaircir.*

Rep. L'un & l'autre a toujours paru très-faux à tout ce qu'il y a eu, & qu'il y a encore de Chrétiens dans le monde. Car d'une part, ils ont toujours cru qu'il étoit très-facile de voir des marques sensibles de la colere de Dieu contre ce peuple, dans les maux qu'il a soufferts ensuite de la prédiction que Jesus Christ en avoit faite; & ils ont jugé, de l'autre, qu'il étoit très-important de faire valoir cette considération pour la conversion des Juifs, & pour établir la vérité de la Religion Chrétienne.

L'Auteur. *Je donne cet exemple pour faire quelque application de mes principes, & pour les faire plus facilement comprendre.*

Rep. Et c'est aussi ce qui m'a obligé d'examiner cet exemple avec plus de soin & plus d'étendue, afin qu'il fût plus facile de l'appliquer aux principes qu'on a voulu faire comprendre par-là, & de voir par cette application même, combien ces principes doivent être faux, puisqu'ils conduisent à des erreurs si manifestes, & si préjudiciables à la vraie Religion.

V. Voici donc ce que je prétends conclure de cet exemple & des précédents. Mon principal dessein a été, de découvrir par-là l'une des principales illusions de l'Auteur du Systême, qui est, de représenter par-tout comme deux choses opposées en Dieu, d'agir en apparence selon quelques loix générales de la nature, ou selon le cours ordinaire des choses humaines; & *d'agir en effet par des volontés particulieres.* Rien n'est plus mal fondé que cette opposition imaginaire. Car est-ce que Dieu ne peut rien faire, ou en faveur des gens de bien, ou pour punir les méchants, ou pour quelque autre dessein qui nous est caché, qu'il ne soit obligé de ne laisser aucune trace, en ce qu'il fait de la sorte, des loix communes de la nature? En vérité ce seroit avoir une pensée bien basse de Dieu, & bien contraire à tout ce qu'en ont toujours cru ceux qui ont connu sa providence; Payens, Juifs & Chrétiens: car c'est en cela qu'ils ont trouvé tous, qu'elle étoit plus ad-

mirable, de ce qu'elle se cache en quelque sorte sous l'apparence des causes inférieures, & du cours ordinaire des choses du monde, en faisant servir tout cela à l'accomplissement de ses desseins éternels, d'une maniere incompréhensible aux hommes. VII Cl. N°. IX.

Ne pas reconnoître ce grand principe de toute véritable Théologie, c'est n'avoir pas la foi que l'on doit avoir de la Providence : & le reconnoître, c'est renverser tout le Systême de l'Auteur, qui ne subsiste que sur cette imagination, que dans la Grace aussi-bien que dans la Nature, on ne doit point attribuer à la volonté particuliere de Dieu, ce que les hommes, à qui ses opérations secretes sont presque toujours cachées, pourroient croire être arrivé par une suite des loix générales. Mais cela est si peu vrai, que lui-même reconnoît en un endroit que je viens de rapporter, que cela se peut fort bien allier ensemble. C'est où il dit, que quand une pluie est si abondante qu'elle nuit aux fruits de la terre, il n'est pas certain qu'elle soit tombée par la seule suite des loix générales; parce que ce seroit par une volonté particuliere de Dieu, s'il avoit eu dessein par-là de punir les hommes. 1. *Eclaircissement n.* 18.

Ce ne sont donc point en Dieu, selon l'Auteur même, deux choses incompatibles, que Dieu paroissant agir selon les loix générales de la nature, ait en même temps quelque dessein particulier. Et cela étant possible, ne doit-on pas juger qu'il est incomparablement plus digne de Dieu, de se le représenter comme agissant de la sorte, surtout à l'égard des choses humaines, ainsi qu'ont fait jusques ici tous ceux qui ont reconnu qu'elles étoient gouvernées par la Providence divine, que de l'astreindre tellement à agir selon les loix ordinaires & générales, qu'on nous veuille obliger de croire, que, hors les miracles, il n'a point d'autre dessein que celui-là ?

CHAPITRE XV.

Que la difficulté qu'on a toujours eue d'accorder la liberté avec la Providence dans les événements humains, est une preuve que le nouveau Systême en ruine la créance.

Rien n'est plus digne de Dieu, & ne remplit davantage l'idée que nous avons de l'être infiniment sage, qui n'a pas seulement créé l'Univers, mais en est aussi le souverain administrateur, que la ma-

VII. Cl. N°. IX. niere dont il fait servir à l'exécution de ses desseins, tout ce qui se fait dans le monde, même par les agents libres. Mais aussi rien n'est plus difficile à concevoir. Et c'est la difficulté d'accorder cette partie de la Providence avec la liberté des créatures intelligentes, qui la fait rejetter par les impies, en même temps que toutes les personnes raisonnables reconnoissent qu'on la doit croire & l'adorer, quoiqu'on ne la puisse pas comprendre.

Prin. liv. 1. n. 40. M. Descartes nous en a donné un bel exemple. " Sachant, d'une part, dit-il, que nous sommes libres, par le sentiment intérieur que nous avons de notre liberté, & ne pouvant douter, de l'autre, quand on connoît Dieu, qu'il ne se fait rien dans le monde qu'il n'ait ordonné, nous nous embarrasserions en des difficultés insurmontables, si nous entreprenions d'accorder la liberté de notre volonté avec ses ordonnances; parce qu'il faudroit, pour cela, que nous pussions comprendre, c'est-à-dire, embrasser & comme limiter avec notre entendement, l'étendue de notre liberté & celle de l'ordre de la Providence éternelle, qui, étant infinie, ne sauroit être comprise par une intelligence finie. "

L'Auteur est entré lui-même dans ce sentiment, & on ne peut s'en expliquer plus clairement qu'il fait dans la Recherche de la Vérité. Car après avoir enseigné, *que notre esprit ne doit point pénétrer ce qui comprend quelque chose d'infini*, il dit *que l'accord de la liberté avec la providence de Dieu est de ce nombre.* Et dans le Livre III. Chap. II, il marque encore cela plus au long. *Un homme*, dit-il, *qui est même convaincu qu'il est libre, s'il s'échauffe fort la tête pour tâcher d'accorder la science de Dieu & ses Décrets avec la liberté, il sera peut-être capable de tomber dans l'erreur de ceux qui ne croient point que les hommes soient libres. Car, d'un côté, ne pouvant concevoir que la providence de Dieu puisse subsister avec la liberté de l'homme, & de l'autre, le respect qu'il aura pour la Religion l'empêchant de nier la Providence, il se croira contraint d'ôter la liberté aux hommes, parce que, ne faisant pas assez de réflexion sur la foiblesse de son esprit, il s'imagine pouvoir pénétrer les moyens que Dieu a pour accorder ses Décrets avec notre liberté.*

Cependant on ne voit point qu'il y ait rien en cela d'incompréhensible, dans l'idée que ce nouveau Systême nous donne de la Providence, sur-tout en n'y mêlant rien de l'ordre de la Grace, & laissant les hommes dans l'ordre de la Nature. Car ce qui embarrasse les autres Philosophes, & Chrétiens, & Juifs, & Payens, est qu'ils ont toujours regardé l'établissement & la décadence des Empires, les victoires

victoires d'un peuple sur un autre peuple, & autres semblables événements, comme des effets de la Providence; & c'est ce qu'il leur a paru difficile d'accorder avec la liberté des hommes, qui y a eu tant de part, qu'on ne voit pas comment on peut dire que cela soit arrivé par les ordres infaillibles de la Providence divine. Mais le nouveau Systême fait disparoître toutes ces difficultés, aussi bien que celle qui a tant exercé les Philosophes anciens : d'où vient que Dieu gouvernant le monde par sa Providence, les gens de bien sont souvent les plus malheureux, & les méchants les plus heureux? Car on n'a plus lieu de trouver rien en tout cela de difficile à comprendre, quand on se figure Dieu comme une cause universelle, qui n'a que des volontés générales d'observer les loix de la communication des mouvements, & celles de l'union de l'ame avec le corps, sans avoir de volontés particulieres, comme il auroit fallu qu'il en eût eu pour avoir voulu que les Perses vainquissent les Babyloniens; que les Grecs vainquissent les Perses, & que les Romains vainquissent les Grecs. Mais, laissant aller toutes choses selon que les hommes le veulent, & selon la suite des loix générales de la nature, quelle difficulté y auroit-il d'accorder la liberté avec cette sorte de Providence, qui n'en auroit que le nom? Rien seroit-il, au contraire, plus facile; puisque la liberté de chaque homme, & de chaque peuple, seroit la cause occasionnelle qui détermineroit les volontés générales de Dieu, indifférentes d'elles-mêmes à toutes sortes d'événements, à cet événement plutôt qu'à un autre? Or quand l'Auteur n'a point eu son Systême en vue, & qu'il a parlé selon les notions naturelles que tous les hommes ont toujours eues de la Providence, & ceux mêmes qui l'ont niée, il a reconnu de bonne foi *qu'il n'étoit pas moins difficile de l'accorder avec la liberté, que de comprendre la divisibilité de la matiere à l'infini.* Il faut donc que ces nouvelles pensées soient fausses, puisqu'elles ne peuvent s'allier avec les sentiments que l'on doit avoir de la providence de Dieu, & qu'on ne peut nier, ce me semble, que ce que la foi & la droite raison nous en apprennent, ne nous oblige de croire que Dieu n'agit pas seulement, dans le gouvernement du monde, par des volontés générales, mais qu'il y agit aussi par des volontés particulieres, selon cette belle parole de S. Augustin : *Sic Deus curat unumquemque nostrûm, tamquam solum curet, & sic omnes tamquam singulos.* Mais ce Saint a tellement cru que tout ce qui arrive dans le monde au regard des hommes, a été réglé de toute éternité par la providence de Dieu, que, dans le Livre de la véritable Religion, il dit que chaque particulier, sachant

VII. Cl. N°. IX.

Recher. de la Vérité.

Confess. lib. 3. cap. 11.

Chap. 25.

VII. Cl. N°. IX. ce qui lui est arrivé pendant sa vie, sait ce que la Providence de Dieu a fait à son égard; mais que pour apprendre ce qu'elle a fait au regard du genre humain en général, nous n'avons qu'à lire l'Histoire.

Chap. 40. On ne peut avoir aussi une plus noble idée de Dieu sur ce sujet, que celle qu'il en donne dans le même livre. "Toutes les créatures, dit-il, sont tellement conduites de Dieu dans leurs fonctions & dans leurs fins, pour servir à la beauté de l'Univers, que ce qui nous déplaît lorsque nous le regardons tout seul, & comme une partie détachée, nous plaît extrêmement lorsque nous le considérons dans le tout. Aussi, pour juger de la régularité de tout un bâtiment, il n'en faut pas regarder seulement un petit endroit; ni pour juger de la beauté d'une personne, regarder seulement ses cheveux; ni pour juger de la beauté de l'action d'un homme qui parle, considérer seulement le mouvement de sa main; ni pour juger du cours de la lune, remarquer seulement sa figure durant trois ou quatre jours. Si nous voulons bien juger de ces choses, qui sont les plus basses & les dernieres de toutes, parce qu'elles sont imparfaites dans chacune de leurs parties, quoiqu'elles soient parfaites dans le tout, il faut les considérer toutes ensemble, soit que leur beauté paroisse ou dans le mouvement, ou dans le repos. Car comme les ombres & les couleurs noires deviennent belles dans un tableau, lorsqu'elles sont mêlées avec les autres, & qu'elles forment un tout, ainsi LA PROVIDENCE divine & immuable, regle avec un ordre merveilleux tout ce qui se passe dans la carriere de cette vie; agissant diversement avec les vaincus, avec les combattants, avec les victorieux, avec les spectateurs, & avec les ames paisibles qui passent leur vie dans la contemplation de Dieu seul, &c".

Les livres de la Cité de Dieu du même Saint, sont pleins de semblables pensées; & il y établit par-tout, comme une maxime indubitable, que les changements des Empires, la destruction des uns, & l'établissement des autres, ne peuvent être que des effets de la providence de Dieu.

Il est vrai qu'il ne pouvoit pas en juger autrement, puisque c'est une vérité très-clairement établie par l'Ecriture.

Rien n'est plus terrible que ce que dit Isaïe pour nous apprendre la part que Dieu devoit avoir dans la ruine de l'Empire des Egyptiens par les Babyloniens, & de celui des Babyloniens par les Medes & par les Perses. Voilà ce qu'il dit du premier. *Le Seigneur montera sur un nuage léger, & il entrera dans l'Egypte, & les idoles d'Egypte seront*

Isaie 19.

ébranlées devant sa face, & le cœur de l'Egypte se fondra au milieu d'elle. Je ferai que les Egyptiens s'éléveront contre les Egyptiens; que le frere combattra contre le frere, l'ami contre l'ami, la ville contre la ville, & le Royaume contre le Royaume. Où sont maintenant vos Sages? Les Princes de Tanis sont devenus insensés. Les Princes de Memphis ont perdu courage : ils se sont égarés dans leurs pensées; ils ont séduit l'Egypte, ils ont détruit la force & le soutien de ces peuples. Dieu a répandu au milieu d'elle un esprit d'étourdissement, & ils ont fait errer l'Egypte dans toutes ses œuvres, comme un homme yvre, qui ne va qu'en chancelant, & qui rejette ce qu'il a pris. VII. Cl. N°. IX.

Et voici ce qu'il dit du dernier. *Prophétie contre Babylone. J'ai donné mes ordres à ceux que j'ai consacrés à cet ouvrage. J'ai fait venir mes guerriers, qui sont les ministres de ma fureur, & qui travaillent avec joie pour ma gloire. Le Seigneur des armées a commandé toutes ses troupes. Il les fait venir des terres les plus reculées, & de l'extrêmité du monde. Le Seigneur est tout prêt. Il fait marcher avec lui les instruments de sa fureur, pour exterminer tout le pays.* On peut voir la suite. Is. 13.

Daniel reconnoît cette même vérité dans l'action de graces qu'il rend à Dieu, pour lui avoir révélé ce qu'avoit songé un Roi qui menaçoit de mort tous les Sages de son Royaume, s'ils ne le faisoient souvenir du songe qu'il avoit oublié. *Béni soit*, dit-il, *le nom du Seigneur..... qui fait passer les Royaumes de l'un à l'autre, & les établit comme il lui plaît.*

Elle fut révélée en songe par un Ange à Nabuchodonosor, comme il le témoigne lui-même dans cette belle Ordonnance que Daniel a conservée, où ce Prince raconte le terrible jugement que Dieu avoit exercé contre lui, pour punir son orgueil. Il dit, qu'en dormant il entendit ces paroles d'un Saint du ciel : *Qu'il demeure tant de temps avec les bêtes, jusques à ce que tous les mortels connoissent que le Très-Haut est le maître des Royaumes du monde; qu'il les donne à qui il lui plaît, & qu'il y peut élever les plus vils d'entre les hommes.*

Le Prophete qui lui expliqua son songe, lui confirma cette même vérité. Il lui découvrit que *Dieu lui avoit fait entendre par-là, qu'il demeureroit sept années parmi les bêtes, jusques à ce qu'il sût que le Très-Haut est le souverain arbitre des Royaumes de la terre, & qu'il les donne à qui il lui plaît.*

Ces menaces ne furent pas vaines, & Dieu n'attendit qu'un an pour en faire sentir les effets à ce Roi superbe. Il se promenoit dans son Palais; & à peine eut-il prononcé cette parole d'orgueil : *N'est-ce pas là cette grande Babylone que j'ai bâtie par la force de mon bras,*

VII. Cl. N°. IX. *& par une magnificence royale, pour être le siege de mon Empire*, qu'il entendit une voix qui lui répéta ce qui lui avoit été dit en songe : *C'est à vous que l'on parle, ô Roi Nabuchodonosor ! Votre Royaume vous sera ôté : on vous chassera d'entre les hommes, & vous demeurerez avec les bêtes pendant sept années, jusques à ce que vous soyez obligé de reconnoître, que le Très-Haut est le souverain dominateur des Royaumes des hommes, & qu'il les donne à qui il lui plait.*

C'est une vérité générale, confirmée par un exemple terrible : & Dieu fit la grace à ce Roi de la reconnoître. Car comme son orgueil lui avoit attiré un si étrange châtiment, il ne fut remis sur son trône qu'après s'être humilié devant Dieu, qu'après l'avoir béni & lui avoir rendu graces, en reconnoissant, comme il dit lui-même, que *sa puissance est une puissance éternelle, & que son regne s'étend dans la succession de tous les âges : Que tous les habitants du monde sont devant lui comme un néant : Qu'il n'arrive rien, tant au regard de ceux qui sont dans le ciel, que de ceux qui demeurent sur la terre, que selon sa volonté : Que nul ne lui résiste, & n'est en droit de lui dire, pourquoi avez-vous fait cela?*

Le petit fils de ce Roi l'ayant plutôt imité dans son orgueil que dans sa pénitence, Dieu lui prononça son arrêt par les trois doigts d'une main, qui l'écrivirent sur la muraille de sa salle ; & le même Prophete ayant été appellé pour expliquer cette écriture, la premiere chose qu'il fit, fût de lui représenter ce qui étoit arrivé à son ayeul, pour lui faire connoître cette même vérité, qui ne s'accorde point avec le nouveau Systême, que *le Très-Haut a une souveraine puissance sur les Empires des hommes, & qu'il les donne à qui il lui plait.* L'écriture miraculeuse que le Prophete étoit venu interpréter, en étoit une terrible preuve : car un des trois mots qu'avoit écrits cette main signifioit, que *le Royaume seroit ôté à ce Roi impie, & qu'il seroit donné aux Médes & aux Perses.* Ce qui fut exécuté cette nuit-là même.

Aussi, l'un des Rois à qui Dieu fit passer ce grand Empire, reconnut qu'il le tenoit de lui, quoiqu'il fût Payen, & ce furent les premiers mots de l'Edit par lequel il délivra les Juifs de captivité, & leur permit de retourner en leur patrie. *Voilà ce qu'ordonne Cyrus Roi des Perses. Le Seigneur Dieu du ciel m'a donné tous les Royaumes de la terre, & il m'a commandé de lui bâtir un Temple en la ville de Jerusalem, qui est dans la Judée.*

On trouve encore cette même vérité dans le dixieme Chapitre de l'Ecclésiastique, où il est dit *que les injustices, les violences, les outra-*

ges, & les diverses tromperies sont causes que Dieu fait passer l'Empire d'un peuple à un autre. VII. Cl. N°. IX.

S. Augustin n'ignoroit pas ces passages de l'Ecriture; mais il n'auroit pas jugé qu'il fût nécessaire de les alléguer à des Chrétiens, à qui la foi qu'ils ont de la Providence, persuade assez que c'est par ses ordres qu'arrivent les établissements des Etats, & les changements des Monarchies; & il ne s'en devoit pas servir dans un ouvrage où il avoit affaire à des Payens, qui ne reconnoissoient pas l'autorité divine de ces saints Livres. C'est pourquoi ce Pere s'est contenté d'appuyer ce qu'il avoit à dire sur ce sujet, par les merveilles que tout le monde peut appercevoir dans les ouvrages de Dieu.

"Il n'y a point, dit-il, d'apparence, que le Dieu souverain & véritable, qui avec son Verbe & son S. Esprit, est un seul Dieu Tout-puissant, qui a fait tant de choses excellentes, & qui n'a laissé, je ne dirai pas le ciel & la terre, les Anges ou les hommes, mais les entrailles du plus petit & du plus vil des animaux; la plume d'un oiseau, la fleur de la moindre herbe, la feuille d'un arbre, sans la convenance & l'accord de toutes ses parties, ait laissé les Royaumes & les Empires de la terre hors des loix de sa Providence". *De Civit. Dei. lib. 5. c. 11.*

Et c'est de quoi il se sert, comme d'un principe certain, pour chercher ensuite ce qui auroit pu porter Dieu à donner aux Romains un si grand Empire, quoiqu'ils ne le servissent pas. "Voyons donc, dit-il, pourquoi le vrai Dieu, qui tient en sa main tous les Royaumes de la terre, a daigné assister l'Empire Romain, pour l'élever à un si haut point de grandeur. Car c'est pour en venir là que nous avons montré au Livre précédent, que les Dieux qu'ils honoroient par des jeux infames n'y ont pu rien contribuer; & dans le commencement de celui-ci, qu'il n'y a point de destin, de peur que ceux qui seroient déja persuadés que ce n'est point le culte de ces Dieux qui a conservé & augmenté l'Empire Romain, ne l'attribuassent plutôt à je ne sais quelle destinée, qu'à la volonté toute-puissante de Dieu. Je dis donc, qu'encore que les anciens Romains adorassent de faux Dieux, comme faisoient toutes les autres nations, à la réserve du peuple Hébreu, néanmoins, comme nous l'apprenons de leur Histoire, ils n'étoient point si avares, si ce n'est de louanges, & se contentoient d'un bien honnête & médiocre, pourvu qu'ils eussent beaucoup de gloire. C'est la gloire qu'ils aimoient passionnément. Ils ne vouloient vivre que pour elle, & ne craignoient pas même de mourir pour elle. Cette passion étoit si grande dans leur cœur, qu'elle y étouffoit toutes les autres passions..... Ainsi les Royaumes d'Orient, ayant *Chap. 12.*

VII. Cl. N°. IX. long-temps fleuri, Dieu a voulu que celui d'Occident, qui étoit le dernier quant au temps, fût le plus fameux de tous par sa grandeur & son étendue. Et dans le dessein qu'il avoit de châtier les crimes de plusieurs nations, il en a mis en possession des gens qui surmontoient presque tous les autres vices par un seul; c'est-à-dire, par l'amour de la gloire".

Mais afin qu'on ne crût pas qu'il s'attachât uniquement à cette raison, pour établir ce qu'il avoit entrepris de prouver, que c'étoit le vrai Dieu qui avoit donné aux Romains un si grand Empire, il propose ensuite cette vérité plus généralement, & indépendamment de ce que les hommes pourroient s'imaginer en avoir été la cause. "N'attribuons donc, dit-il, la puissance de disposer des Royaumes qu'au vrai Dieu, qui ne donne le Royaume des cieux qu'aux bons; mais qui donne les Royaumes de la terre aux bons & aux méchants, comme il lui plait, lui à qui rien d'injuste ne peut plaire. Car, quoique nous ayions apporté quelques raisons de la conduite qu'il tient en cela, selon qu'il lui a plu nous les découvrir, nous reconnoissons pourtant, que c'est une chose bien au dessus de nos forces, de faire un discernement exact des mérites des hommes, par lesquels les Royaumes leur sont donnés. Ainsi ce seul vrai Dieu a donné l'Empire aux Romains, quand il a voulu, & aussi grand qu'il a voulu, comme il l'avoit donné auparavant aux Assyriens & aux Perses".

De Civit. Dei c. 21.

Cap. 22. Il montre aussi bientôt après, que la durée des guerres dépend de la volonté de Dieu. "Car comme il dépend de lui d'affliger ou de consoler les hommes, & que l'un & l'autre est un effet ou de sa justice ou de sa miséricorde, c'est lui aussi qui dispose des temps de la guerre, & qui permet que les unes finissent plutôt que les autres".

On voit assez combien tout cela est contraire à l'idée d'une cause universelle, qui n'auroit point de part dans ces grands événements par des volontés particulieres; mais qui n'y auroit agi qu'autant qu'elle y auroit été déterminée par les causes occasionnelles; c'est-à-dire, par les volontés libres des hommes. Car dans cette supposition, qui est celle du Systême, ce ne seroit pas Dieu qui auroit donné l'Empire aux Romains, quand il auroit voulu, & aussi grand qu'il auroit voulu; mais ce seroient les Romains qui auroient déterminé Dieu à les aider dans leurs conquêtes, quand ils auroient voulu, & pour telles conquêtes qu'ils auroient voulu. Et il n'y auroit alors aucune peine d'accorder la providence de Dieu avec la liberté des hommes, loin que cela fût aussi difficile *que de comprendre la divisibilité de la matiere à l'infini.*

J'avois toutes ces pensées avant que le livre des *Méditations Chrétiennes* me fût tombé entre les mains. L'ayant parcouru, & ayant vu que dans le titre de la Méditation VII, on promet d'y expliquer ce *que c'est que la providence de Dieu*, je m'attendois d'y trouver des choses qui m'obligeroient peut-être de changer beaucoup de ce que j'avois à dire contre son Systême sur ce sujet : car je ne pouvois croire qu'il ne se fût apperçu, que la maniere dont on devoit concevoir la Providence selon la doctrine de son *Traité de la Nature & de la Grace*, étoit tout-à-fait contraire à l'idée que les SS. Peres s'en étoient formée sur les Oracles de l'Ecriture, & qu'en avoient généralement tous les Chrétiens, qui ont toujours été persuadés, quelque difficulté qu'il y eût de comprendre comment cela se pouvoit accorder avec notre liberté : je pensois donc qu'il auroit trouvé quelque moyen d'accorder son Systême avec ce sentiment, dont je ne vois pas que l'on puisse s'éloigner, sans blesser étrangement la piété chrétienne. VII. Cr. N°. IX.

Mais loin de cela, je n'y ai rien trouvé qui ne fortifiât l'objection que je lui ai faite. Car voilà tout ce qu'il dit de la Providence, après nous avoir promis de nous expliquer ce que c'est.

" Or la Providence de Dieu consiste principalement en deux choses. La premiere, en ce qu'ayant pu d'abord déterminer les mouvements de telle maniere qu'il y eût eu beaucoup d'irrégularités & de monstres, il a commencé en créant le monde & tout ce qu'il renferme, à mouvoir la matiere, par exemple, d'une maniere qu'il y a le moins qu'il se puisse de désordres dans la nature, & dans la combinaison de la nature avec la grace. La seconde, en ce que Dieu remédie par des miracles, aux désordres qui arrivent en conséquence de la simplicité des loix naturelles, pourvu néanmoins que l'ordre le demande ". Médit. VII. §. 17.

J'ai déja dit ce que je pensois de ces *irrégularités* & de ces *désordres*, que l'on ne craint point de mettre dans les ouvrages de Dieu. Je ne le répete point : il suffit seulement de remarquer, que cette premiere partie de la Providence divine que l'on fait consister *en ce que Dieu, pouvant déterminer les mouvements de telle maniere qu'il y eût eu beaucoup d'irrégularités & de désordres, il l'a mue d'une maniere qu'il y a le moins qu'il se puisse de désordres dans la nature*, n'étant fondée que sur une supposition injurieuse à Dieu, qui est, qu'il y a des *désordres* dans la nature, dont il est auteur, ne sauroit être considérée comme faisant partie de la foi que nous avons de la Providence. Et de plus, il n'y a rien dans cette nouvelle notion de la Providence, qui regarde les événements humains, & c'est de celle-là principalement qu'il s'agit.

VII. Cl. N°. IX. Il en eſt de même de la ſeconde, que l'on fait auſſi conſiſter, en ce *que Dieu remédie, par des miracles, aux déſordres qui arrivent en conſéquence de la ſimplicité des loix naturelles, pourvu néanmoins que l'ordre le demande.* Car comme on n'entend point cela des *déſordres du péché*, mais des déſordres de la nature, ſi la piété nous oblige de croire qu'il n'y a point de déſordre dans la nature, elle nous oblige auſſi de rejetter cette penſée, que Dieu ſoit quelquefois obligé d'y remédier par des miracles.

Mais ſans nous arrêter à cela, ce ſeroit toujours reſtreindre la providence de Dieu à ce qui arrive par miracle, & ne la point reconnoître dans les événements même les plus grands, lorſque l'on ſuppoſe qu'il n'y eſt rien arrivé de miraculeux : le ſilence qu'on a gardé ſur cela, après avoir promis d'expliquer *ce que c'eſt que la Providence*; eſt une preuve qu'on eſt de ce ſentiment : & il le faut bien, puiſque c'eſt une ſuite néceſſaire des principes du nouveau Syſtême, comme je l'ai déja remarqué. Car ſi je me ſuis une fois mis dans l'eſprit que Dieu ne doit être conſidéré que comme une cauſe univerſelle, qui, hors les miracles, n'agit point par des volontés particulieres, qui le détermineroient à vouloir une choſe plutôt qu'une autre, de toutes celles qui peuvent arriver, ſans renverſer les loix de la nature, mais par des volontés générales, indifférentes d'elles-mêmes à cet événement ou à celui-là, non ſeulement je ne croirai pas que je doive attribuer à un ordre particulier de la Providence, que je ſois ſain ou malade, heureux ou malheureux ſelon le monde; que je doive mourir jeune ou vieux : mais je dois croire de même, que l'établiſſement & la ruine des plus grands Empires n'étant arrivés que par la ſuite néceſſaire des loix naturelles, ou par la liberté des hommes, on ne doit point non plus les attribuer à des ordres particuliers de la providence de Dieu. Cette conſéquence eſt ſi naturelle, qu'il n'eſt pas poſſible que l'Auteur, qui a tant de lumiere & tant de pénétration, ne l'ait prévue; ni que l'ayant prévue, il n'ait pas jugé qu'elle méritoit qu'on l'éclaircît, & qu'on allât au devant d'une objection ſi conſidérable, en niant cette conſéquence, ſi on le pouvoit, ſans détruire ce qu'on vouloit établir. Or il ne l'a pas fait, comme je l'ai déja remarqué, lors même qu'il s'eſt engagé de déclarer ce qui doit être pris pour la Providence dans ſon Syſtême de la Nature & de la Grace. Il doit donc demeurer pour conſtant, que les principes de cette nouvelle Théologie obligent à croire, que la providence de Dieu, ſelon l'idée que tous les hommes ont de ce terme, ne s'étend point à la

plupart

plupart des événements humains : ce qu'il n'y a point de Théologien qui n'avoue être une erreur contre la foi. VII. Cr. N°. IX.

Je ne saurois mieux finir ces considérations sur la providence de Dieu dans les événements du monde, que par ce qu'en dit M. l'Evêque de Meaux à la fin de son Discours de l'Histoire Universelle. Je ne sais s'il y a eu jamais d'Auteur qui ait découvert avec plus de lumiere & plus de pénétration, les causes humaines de l'établissement & de la décadence des grands Empires. Mais il n'en demeure pas là ; & voici les dernieres vues qu'il donne sur cela, au grand Prince qu'il a instruit d'une maniere si noble & si chrétienne.

" Mais souvenez-vous, Monseigneur, que ce long enchaînement des causes particulieres qui font & défont les Empires, dépend des ordres secrets de la Providence. Dieu tient du haut des cieux les rênes de tous les Royaumes. Il a tous les cœurs en sa main ; tantôt il retient les passions, tantôt il leur lâche la bride : par-là il remue tout le genre humain. Veut-il faire des conquérants ? Il fait marcher l'épouvante devant eux, & il inspire à eux & à leurs soldats une hardiesse invincible. Veut-il faire des Législateurs ? Il leur envoie son esprit de sagesse & de prévoyance ; il leur fait prévenir les maux qui menacent les Etats, & poser les fondements de la tranquillité publique. Il connoît la sagesse humaine toujours courte par quelque endroit : il l'éclaire, il étend ses vues, & puis il l'abandonne à ses ignorances ; il l'aveugle, il la précipite, il la confond par elle-même. Elle s'enveloppe, elle s'embarrasse dans ses propres subtilités, & ses précautions lui sont un piege. Dieu exerce par ce moyen ses redoutables jugements, selon les regles de sa justice, toujours infaillible. C'est lui qui prépare les effets dans les causes les plus éloignées, & qui frappe ces grands coups dont le contre-coup porte si loin. Quand il veut lâcher le dernier, & renverser les Empires, tout est foible & irrégulier dans les Conseils..... Mais que les hommes ne s'y trompent pas ; Dieu redresse quand il lui plaît le sens égaré, & celui qui insultoit à l'aveuglement des autres, tombe lui-même dans des ténebres plus épaisses, sans qu'il faille souvent autre chose pour lui renverser le sens, que ses longues prospérités. C'est ainsi que Dieu regne sur tous les peuples. Ne parlons plus de hasard, ni de fortune, ou parlons-en seulement comme d'un nom dont nous couvrons notre ignorance. Ce qui est hasard à l'égard de nos conseils incertains, est un dessein concerté dans un conseil plus haut ; c'est-à-dire, dans ce conseil éternel, qui renferme toutes les causes & tous les effets dans un même ordre. De cette sorte, tout concourt à la même fin ;

VII. Cl. & c'eſt faute d'entendre le tout, que nous trouvons du haſard ou
N°. IX. de l'irrégularité dans les rencontres particulieres".

CHAPITRE XVI.

De la Providence de Dieu dans les choſes naturelles par rapport à la Religion. Diverſes erreurs dans la raiſon que l'Auteur donne du choix que Dieu a fait des Juifs pour être les figures principales de Jeſus Chriſt.

JE n'ai pas deſſein de traiter en ce Chapitre, de ce que Dieu fait dans les ames en conſéquence de la Religion : cela regarde la Grace, dont je me réſerve de parler ailleurs. Je me reſtreins ici à montrer que l'établiſſement de la Religion, dans l'une & l'autre des deux Alliances, l'Ancienne & la Nouvelle, nous oblige d'avoir toute une autre idée de la providence de Dieu au regard même des choſes naturelles, que celles que nous en donne l'Auteur du nouveau Syſtême.

Je commencerai par la maniere dont il a tâché d'ajuſter à ſes principes, le choix que Dieu a fait du peuple Juif, pour en faire un peuple particuliérement conſacré à ſon ſervice, & dont le Meſſie devoit naître. Elle m'a paru ſi étrange & ſi contraire à l'Ecriture, que j'ai jugé important de l'examiner avec ſoin. Voici donc comme il entre dans le diſcours qui l'a engagé à rendre raiſon de ce choix.

Diſc. II. n. 59. L'Auteur. *La plupart des Chrétiens ſont accoutumés à une Philoſophie qui aime mieux recourir à des fictions auſſi extravagantes que celles des Poëtes, que de recourir à Dieu.*

Rep. N'eſt-ce pas vouloir ôter une paille de l'œil de ſon frere, & ne pas voir une poutre dans le ſien, que de faire ce reproche à des Philoſophes Chrétiens, lorſque, ſur le même ſujet, on s'en attire un plus fâcheux ? Car ſi ces Philoſophes ne croient pas que Dieu *faſſe tout* en la maniere que l'entend l'Auteur du nouveau Syſtême, ils ſont très-perſuadés qu'il regle tout ce qui arrive dans le monde, par les ordres ſecrets de ſa providence : ce qui eſt une maniere de recourir à Dieu beaucoup plus digne de ſa grandeur, que celle des inventeurs d'une nouvelle Philoſophie, qui aiment mieux avoir recours à des fictions, inconnues à tous les Peres que de reconnoître que Dieu

agiſſe par des volontés particulieres, ſans quoi il eſt impoſſible d'avoir de véritable idée de ſa providence. VII. Ct. N°. IX.

L'AUTEUR. *Et il y en a quelques-uns qui connoiſſent ſi peu Jeſus Chriſt, qu'on paſſeroit dans leur eſprit pour viſionnaire; ſi, diſant les mêmes choſes que S. Paul, on n'en citoit pas les paroles. Car c'eſt plutôt ce grand nom qui les arrête que la vue de la vérité.*

REP. Ce n'eſt pas un grand défaut d'être plutôt arrêté par le nom de S. Paul, que par la vue d'une prétendue vérité, que l'on pourroit craindre qui ne fût pas conforme à la doctrine de cet Apôtre. Et peut-être en eſt-il ainſi de la raiſon que l'on rend après ce préambule, du choix du Peuple Juif pour être le peuple de Dieu & la figure de l'Egliſe.

L'AUTEUR. *Il eſt certain que le Peuple Juif étoit la figure de l'Egliſe, & que les plus ſaints & les plus remarquables d'entre les Rois, les Prophetes & les Patriarches de ce peuple, repréſentoient le vrai Meſſie Notre Seigneur Jeſus Chriſt.*

REP. C'eſt de quoi perſonne ne doute, & jamais perſonne n'a pu craindre raiſonnablement de paſſer pour viſionnaire, en ne diſant que cela, quoique ce fût ſans citer les paroles de S. Paul. Mais ce qui peut être un ſujet de diſpute, eſt de ſavoir, d'où il eſt arrivé que ces ſaints Rois, ces Prophetes & ces Patriarches ont repréſenté Jeſus Chriſt? Si ç'a été *par une ſuite néceſſaire des loix naturelles* ou *par des volontés particulieres de Dieu*, qui a réglé par ſa providence les événements de leur vie, qui devoient former les principaux traits de cette repréſentation? Juſques ici on a cru que c'étoit le dernier, & que S. Paul l'avoit aſſez fait entendre. On nous veut préſentement perſuader que c'eſt le premier. Voyons comment on s'y prendra.

L'AUTEUR. *Jeſus Chriſt n'étant point encore, il devoit du moins être figuré: car il devoit être attendu, il devoit être deſiré..... Or ſuppoſé qu'il dût être figuré, il falloit qu'il le fût principalement par ſes ancêtres.*

REP. Voilà qui eſt encore très-bien. Mais remarquez ce qu'il dit, *que Jeſus Chriſt devant être figuré, il a fallu qu'il le fût par ſes ancêtres*: &, le comparant avec ce qu'il dira dans la ſuite, *que les Juifs ont dû être les Peres de Jeſus-Chriſt ſelon la chair, parce qu'ils en avoient été les plus expreſſes figures*, jugez ſi ce n'eſt pas un cercle très-vicieux. Car c'eſt nous faire entendre, que les Patriarches & leurs deſcendants devoient être les figures de Jeſus Chriſt parce qu'ils en devoient être les peres; & qu'il étoit juſte qu'ils en fuſſent les peres, parce qu'ils en avoient été les figures.

VII. Cl. N°. IX. L'Auteur. *De toutes les nations de la terre, Dieu aimant davantage celle qui avoit plus de rapport à son Fils, les Juifs devoient être les peres de Jesus Christ selon la chair : ils devoient recevoir ce bienfait de Dieu, puisqu'ils avoient été les figures de son Fils les plus vives & les plus expresses.*

Rep. Il y a quelque chose d'oublié dans ce discours, qui le rend fort obscur. Car pour parler clairement il falloit dire : De toutes les nations de la terre, Dieu aimant davantage celle qui avoit plus de rapport à son Fils, les Juifs en ont dû être les plus aimés, parce qu'ils devoient être les peres de Jesus Christ selon la chair. Mais il y a encore plus de brouillerie dans la fin. Car si Jesus Christ a dû être figuré principalement par ses ancêtres, ce n'est donc pas parce que les Juifs en avoient été les plus vives & les plus expresses figures, qu'ils ont reçu ce bienfait de Dieu, d'avoir été choisis pour être les peres de Jesus Christ selon la chair; mais c'est, au contraire, parce qu'ils en devoient être les peres, qu'ils en ont été les plus vives & les plus expresses figures. Tout cela néanmoins est peu de chose en comparaison de ce qui suit, qui est beaucoup plus important.

L'Auteur. *Mais si l'on pousse la difficulté jusqu'à demander la raison du choix que Dieu a fait des Juifs, pour être les figures principales de Jesus Christ, je crois devoir répondre, que Dieu prévoyant que ce qui devoit arriver au peuple Juif* PAR UNE SUITE NÉCESSAIRE DES LOIX NATURELLES, *auroit plus de rapport au dessein qu'il avoit de figurer Jesus Christ, que tout ce qui devoit arriver aux autres nations, il a été plus à propos qu'il choisit ce peuple que tout autre. Car enfin, la prédestination à la Loi n'est pas semblable à la prédestination à la Grace; & quoiqu'il n'y ait rien dans la nature qui puisse obliger Dieu à répandre sa grace sur tout un peuple, il me semble que la nature peut mériter la Loi dans le sens que je l'entends ici.*

Rep. L'intérêt de la vérité & de la Religion me force de dire, qu'il y a dans ce discours quatre ou cinq erreurs inexcusables.

La premiere est, qu'il attribue à *une suite nécessaire des loix naturelles*, ce qui a figuré Jesus Christ dans le peuple Juif, quoiqu'il reconnoisse que Jesus Christ *a été principalement figuré par ce qui est arrivé aux plus saints d'entre les Rois, les Prophetes, & les Patriarches de ce peuple.* Car comme j'ai fait voir ailleurs, c'est, à l'exemple de Wiclef, dépouiller les hommes de leur liberté, de vouloir que ce qui a dépendu d'une infinité de mouvements libres de la volonté des hommes, *ait été une suite* NÉCESSAIRE *des loix naturelles.* On

peut voir ce que j'ai dit sur cela dans le Chapitre XIV. Il seroit inutile de le répéter ici. VII. Cl. N°. IX.

La seconde erreur est, en ce qu'il prétend que Dieu n'a rien prévu que de naturel, en prévoyant ce qui devoit arriver à la Nation Judaïque, qui seroit propre à figurer Jesus Christ & son Eglise. Car ayant fait entendre dans le n. 59, que ce qui avoit fait principalement que le peuple Juif avoit été la figure de l'Eglise, est *que les plus saints & les plus remarquables d'entre les Rois, les Prophetes & les Patriarches de ce peuple représentoient le vrai Messie Notre Seigneur Jesus Christ*; mettre dans *l'ordre de la nature* ce que Dieu a prévu en prévoyant cela, c'est renouveller l'hérésie des Pélagiens, qui attribuoient à la nature, & non à la Grace, tout ce qui a été fait d'agréable à Dieu par ces Saints de l'ancien peuple.

La troisieme erreur est, en ce qu'il semble qu'il n'y a point d'inconvénient de dire, *que la nature a fait mériter aux Juifs que Dieu leur donnât la Loi.* Ce qui est la chose du monde la plus contraire à l'Ecriture : car Moyse leur représente par-tout, que ce n'est point à cause de leurs mérites que Dieu les avoit pris pour son peuple, & leur avoit fait tant de faveurs; qu'ils s'en étoient au contraire rendus tout-à-fait indignes par leurs révoltes continuelles contre lui; mais que ce qu'il avoit fait n'avoit été que pour accomplir les promesses qu'il avoit faites à leurs Peres.

Le Seigneur, leur dit-il, *vous a choisis, afin que vous fussiez le peuple qui lui fût propre & particulier d'entre tous les peuples qui sont sur la terre. Ce n'a point été parce que vous surpassiez en nombre toutes les nations, que le Seigneur vous a unis à lui, & vous a choisis pour lui, puisqu'au contraire vous êtes en plus petit nombre que tous les autres peuples : mais c'est parce que le Seigneur vous a aimés, & qu'il a gardé le serment qu'il avoit fait à vos Peres.* Et aux Chap. IX ℣. 4. *Ne dites pas en vous-mêmes : le Seigneur m'a mis en possession de cette terre, à cause de la justice qu'il a trouvée en moi, & il a détruit ces nations à cause de leurs impiétés. Car ce n'est ni votre justice, ni la droiture de votre cœur, qui est cause que vous entrez dans cette terre pour la posséder; mais Dieu détruira ces nations à votre entrée, pour les punir des impiétés qu'elles ont commises, & vous entrerez en leur place, afin que le Seigneur accomplisse ainsi la promesse qu'il avoit faite avec serment à vos Peres, à Abraham, à Isaac & à Jacob. Sachez donc que ce n'est point pour votre justice, que le Seigneur votre Dieu vous fait posséder cette terre si excellente, puisque vous êtes, au contraire, un peuple inflexible, & d'une tête très-dure. Souvenez-vous, & n'oubliez* Deut. 7. 6.

VII. Cl. N°. IX. *jamais de quelle maniere vous avez excité contre vous la colere du Seigneur votre Dieu dans le désert. Depuis le jour que vous êtes sortis de l'Egypte jusques à ce que nous soyons venus au lieu où nous sommes, vous avez toujours été rebelles au Seigneur.*

La quatrieme erreur, & qui est de beaucoup plus importante, c'est que, pour trouver un nouveau moyen d'*épargner à Dieu des volontés particulieres*, on substitue à la vraie raison du choix de la Nation Judaïque, que nous donne l'Ecriture, cette étrange vision; *que c'est que Dieu a prévu que ce qui devoit arriver au peuple Juif, par une suite nécessaire des loix naturelles, auroit plus de rapport au dessein qu'il avoit de figurer Jesus Christ, que ce qui devoit arriver à toutes les autres nations.*

Pour reconnoître combien cela est éloigné de la vérité, il ne faut que considérer ce que l'esprit de Dieu nous en a appris par Moyse, & ce qui doit être si connu de tous les Chrétiens, qu'on a jugé à propos de l'enseigner aux enfants mêmes.

Catech. Hist. 2. part. leçon 7.

Le monde s'étant extrêmement corrompu depuis le déluge, Dieu choisit un homme avec qui il fit une Alliance particuliere, afin de s'en servir pour conserver sur la terre la connoissance de la vérité & la pratique de la vertu. Ce fut Abraham. Dieu lui commanda de quitter ses parents & le lieu de sa naissance; de passer l'Euphrate & de venir dans la terre de Chanaan, & lui promit de faire sortir de lui un grand peuple, dont la multitude seroit aussi innombrable que les étoiles du ciel, & les sables de la mer. Et en ta race, ajouta-t-il, seront bénies toutes les nations de la terre. Ce qui signifioit, que de sa postérité devoit naître le Sauveur du genre humain, ce fils de la femme qui écraseroit la tête du serpent. Abraham crut aux promesses de Dieu & obéit à ses ordres. Aussi Dieu lui tint compte de sa foi, & le protégea en toutes occasions; le combla de biens, fit avec lui une Alliance solemnelle, dont il voulut que la circoncision fût la marque, & lui réitéra plusieurs fois les mêmes promesses; que de lui viendroit un grand peuple, qui posséderoit la terre de Chanaan, & que par lui la bénédiction & la grace se répandroit sur toute la terre.

Après cela y a-t-il à deviner sur la vraie cause du choix des Juifs; & peut-on, sans démentir l'Ecriture, l'attribuer à une prétendue prévision de ce qui devoit arriver à ce peuple, *par la suite nécessaire des loix naturelles?* Car y a-t-il rien de moins naturel, d'une part, & où il paroisse, de l'autre, plus de volontés particulieres de Dieu, que ce que Moyse nous apprend avoir été l'origine de ce choix: la vocation

d'Abraham, toute de grace & toute divine; les ordres que Dieu lui donne, les promesses qu'il lui fait, la foi qu'il lui a fait avoir en ses promesses par le don de sa grace. Ces promesses contenoient deux choses; la multiplication de la postérité d'Abraham: c'est le peuple Juif, dont Dieu s'étoit obligé par-là de se faire un peuple qui lui appartint en propre: & le Messie, qui en devoit naître, par lequel toutes les nations devoient être bénies. Puis donc qu'on demeure d'accord que Jesus Christ devant être figuré, il falloit que ce fût principalement par ses ancêtres, ce qui a fait que les Juifs ont été les peres de Jesus Christ selon la chair, a fait aussi qu'ils en ont dû être les principales figures. Or nous apprenons de l'Ecriture, que ce qui a fait que les Juifs ont été les peres de Jesus Christ, est la promesse que Dieu en a faite à Abraham, pour récompense de sa foi, qui étoit un don de sa grace. C'est donc ce qu'on a dû répondre, quand on a demandé la raison du choix que Dieu a fait des Juifs pour être les figures principales de Jesus Christ: & voici encore un autre endroit de l'Ecriture qui le confirme. VII. Cl. N°. IX.

Après que Dieu eut long-temps exercé la foi d'Abraham, comme il avoit déja cent ans, & que sa femme Sara étoit aussi hors de l'âge d'avoir des enfants, & naturellement stérile, Dieu lui donna un fils, qu'il nomma Isaac, & sur qui Dieu déclare que tomberoit l'effet de ses promesses, & non pas sur Ismaël, qu'Abraham avoit déja eu d'une autre femme.

Cette naissance miraculeuse d'Isaac fut donc le premier moyen dont Dieu se servit, pour exécuter la promesse qu'il avoit faite à Abraham, de lui donner une nombreuse postérité, dont le Messie devoit naître. C'est ce qu'Isaïe a eu en vue, lorsqu'il fonde sur le miracle de cette naissance, l'attente où devoient être les Juifs dans leurs plus grandes afflictions, d'être consolés par le Sauveur. *Ecoutez-moi, vous qui suivez la justice & qui cherchez le Seigneur. Rappellez dans votre esprit cette roche dont vous avez été taillés, & la carriere dont vous avez été tirés. Jettez les yeux sur Abraham & sur Sara, de qui vous avez été enfantés, & considérez que l'ayant appellé lorsqu'il étoit seul, je l'ai béni & je l'ai multiplié.* Isaïe 15.

Voilà comme Dieu vouloit qu'ils se considérassent tous dans ce double principe de leur origine, & qu'ils remontassent jusques à la vocation d'Abraham, lorsqu'il étoit seul, comme à ce qui avoit été la premiere cause de ce qu'il les avoit bénis & multipliés C'est le fondement qu'il donne à leur espérance par les paroles suivantes. *C'est ainsi que le Seigneur consolera Sion: il la consolera de toutes ses ruines; il*

VII. Cl. N°. IX. *changera ses déserts en un lieu de délices, & sa solitude en un jardin du Seigneur. Ecoutez-moi, vous qui êtes mon peuple, nation que j'ai choisie, entendez ma voix. Car la loi sortira de moi, & ma justice éclairera les peuples, & se reposera parmi eux. Le juste que je dois envoyer est proche; le Sauveur que j'ai promis va paroître.* A quoi tout cela est-il lié, qu'à la vocation de celui que Dieu avoit béni lorsqu'il étoit seul, pour le rendre pere d'une nation innombrable? Et à quoi veut-on que s'appliquent ceux de cette nation qui cherchoient le Seigneur, comme au plus grand sujet qu'ils avoient de se croire le peuple de Dieu, & d'en attendre en cette qualité des consolations dans leurs maux? A Abraham & à Sara, engendrant Isaac contre l'ordre de la nature. Et on voudroit que nous oubliassions tout cela, pour ne nous plus occuper que de cette pensée profane; que la raison de ce choix des Juifs est la prévision que Dieu a eue, de ce qui leur devoit arriver *par une suite nécessaire des loix naturelles.*

Mais si nous joignons ce qui est dit dans la Genese, de cette naissance miraculeuse d'Isaac, à ce qu'en dit S. Paul dans son Epître aux Romains, & dans celle aux Galates, nous y trouverons un double mystere. Le premier est, qu'en la considérant selon la lettre, Isaac, né de la femme libre & selon la promesse, a dû être seul, à l'exclusion d'Ismaël, la tige des Israélites selon la chair, dont le Messie devoit naître, & qui en devoient être aussi les principales figures. L'autre est, qu'en le considérant selon l'intelligence spirituelle que l'Apôtre y a découverte, le même Isaac a comme renfermé en sa personne tous les vrais enfants de la promesse, qui sont les élus, & les Israélites selon l'esprit, dont les Israélites charnels ont été aussi les figures aussi-bien que de Jesus Christ; parce qu'ils ne sont tous ensemble qu'un même Christ. Mais comme à l'égard de ces derniers enfants de la promesse, à qui S. Pierre donne tous les titres qui avoient été donnés aux premiers, de *race choisie*, *d'ordre de Prêtres-Rois*, de *nation sainte*, de *peuple conquis*, comme leur appartenant plus véritablement qu'aux autres, ç'a été par une pure grace de Dieu, Pere de Notre Seigneur Jesus Christ, qu'ils ont été élevés à cet honneur, & non par la prévision de leurs mérites: on voit assez qu'il en a été de même à l'égard de ces autres enfants de la promesse prise à la lettre, qui sont les Israélites selon la chair; étant clair, comme Moyse le déclare en termes exprès, qu'ils n'ont point été choisis en considération de leurs propres œuvres, mais par la seule bonne volonté que Dieu avoit eue pour leurs Peres Abraham, Isaac & Jacob, & par la fidélité qu'il se devoit à lui-même, ensuite des promesses qu'il leur avoit faites.

Voici

Voici encore une de ces promesses, aussi expresse & plus considérable que les autres. Isaac étant devenu grand, Dieu voulant éprouver davantage la foi d'Abraham, lui commanda de le sacrifier. Il obéit sans replique, & il avoit déja le bras étendu pour l'égorger, quand un Ange l'arrêta, lui dit de la part de Dieu qu'il étoit content de son obéissance, & renouvella en ces termes les promesses qu'il lui avoit déja faites: *Je jure par moi-même, dit le Seigneur, que puisque vous avez fait cette action, & que pour m'obéir vous n'avez point épargné votre fils unique, je vous bénirai, & je multiplierai votre race comme les étoiles du ciel, & comme le sable qui est sur le bord de la mer. Votre postérité possédera les villes de ses ennemis, & toutes les nations de la terre seront bénies par celui qui sortira de vous, parce que vous avez obéi à ma voix.* VII. Cl. N°. IX.

Peut-on après cela se mettre en peine de chercher la cause du choix des Juifs? Dieu nous la donne lui-même. Souffrirons-nous qu'une nouvelle Philosophie ait la hardiesse de nous en donner une autre qui n'y a aucun rapport? Dieu assure Abraham, & il l'en assure avec serment, qu'il le bénira, qu'il multipliera ses descendants, qui sont les Juifs, comme les étoiles du ciel & le sable de la mer, & que toutes les nations de la terre seront bénies par le Christ qui sortiroit de lui. Et pourquoi s'oblige-t-il à faire de si grandes choses pour son serviteur? *Quia obedisti voci meæ;* parce que vous avez, lui dit-il, obéi à ma voix: *Quia non pepercisti unigenito tuo propter me*; parce que, pour l'amour de moi, vous n'avez pas épargné votre fils unique. Est-ce avoir du respect pour l'Ecriture, que de dissimuler tout cela, & nous dire gravement: *Que si on pousse la difficulté jusques à demander la raison du choix que Dieu a fait des Juifs, pour être les figures principales de Jesus Christ, on croit devoir répondre, que Dieu prévoyant que ce qui devoit arriver au peuple Juif, par une suite nécessaire des loix naturelles, avoit plus de rapport au dessein qu'il avoit de figurer Jesus Christ & son Eglise, que tout ce qui devoit arriver aux autres nations, il a été plus à propos qu'il choisît ce peuple que tout autre.* 2. Disc. n. 61.

L'absurdité de cette réponse paroîtra encore davantage par l'analogie des deux Alliances qui nous fait voir, comme nous avons déja remarqué sur le sujet de la naissance d'Isaac, que cette promesse enfermoit deux choses: la postérité d'Abraham selon la chair, Dieu lui promettant par là ce nombre innombrable d'Israélites qui sont sortis de lui; & sa postérité selon l'esprit, Dieu s'obligeant aussi par-là à le rendre le Pere de tous les fideles, comme l'appelle S. Paul. Sur quoi il faut considérer, que les premiers de ces deux sortes d'Israélites de-

VII. Cl. N°. IX. voient être pour les derniers; c'est-à-dire, les Juifs pour les Chrétiens, puisqu'ils en devoient être les figures; comme la terre de Chanaan, que Dieu donna aux Israélites selon la chair, ensuite de la promesse qu'il en avoit faite à leurs peres, étoit la figure du ciel, dont il promettoit, dans un sens plus relevé, de faire héritiers les Israélites selon l'esprit.

C'est ce que nous apprend S. Paul dans l'Epître aux Hébreux, & c'est le sens qu'il donne à cette même promesse faite à Abraham, lorsqu'il eut éprouvé sa foi par le commandement qu'il lui fit d'immoler son fils: *Ne soyez point*, dit-il, *lents & paresseux, mais rendez-vous les imitateurs de ceux qui par leur foi & leur patience, sont devenus les héritiers des promesses. Car Dieu, dans la promesse qu'il fit à Abraham, n'ayant point de plus grand que lui par qui il pût jurer, jura par lui-même, & lui dit ensuite: Assurez-vous que je vous comblerai de bénédictions, & que je multiplierai votre race à l'infini. Et ainsi, ayant attendu avec patience, il a obtenu l'effet de cette promesse. Car comme les hommes jurent par celui qui est plus grand qu'eux, & que le serment est la plus grande assurance qu'ils puissent donner pour arrêter tous les doutes qu'on pourroit avoir de leur parole, Dieu voulant aussi faire voir avec plus de certitude aux héritiers de la promesse, la fermeté immuable de sa résolution, a ajouté le serment à sa parole, afin qu'étant assurés par ces deux choses inébranlables, par lesquelles il est impossible que Dieu nous trompe, nous ayions une puissante consolation, nous qui avons mis notre refuge dans la recherche & l'acquisition des biens qui nous sont proposés par l'espérance, laquelle sert à notre ame comme d'une ancre ferme & assurée, & qui pénetre jusqu'au dedans du voile, où Jesus Christ, comme Précurseur, est entré pour nous.*

On voit assez par toute la suite de ce discours de l'Apôtre, qu'il ne borne pas la promesse faite à Abraham & confirmée avec serment, à la seule multiplication des descendants de ce Patriarche selon la chair, ni les bénédictions dont il promet de le combler à la seule possession de la terre de Chanaan, qu'il devoit donner aux Juifs; mais que passant des figures à ce qu'elles représentoient, il veut que ce soit nous, c'est-à-dire les Chrétiens, comme étant plus que les Juifs les vrais héritiers de ses promesses, à qui Dieu a voulu faire voir avec plus de certitude, en joignant le serment à la parole, la fermeté immuable de sa résolution, afin que rien ne nous puisse ébranler dans l'espérance qu'il nous donne par-là d'entrer, non dans une terre abondante en toutes sortes de biens, mais dans le ciel figuré par cette terre

& par le Sanctuaire légal, où Jesus, comme Précurseur, est déja, entré pour nous. VII. Cl. N°. IX.

Puis donc que cette même promesse confirmée par serment, comprend en divers sens, mais subordonnés l'un à l'autre, les Juifs comme figures des Chrétiens, & les Chrétiens comme figurés par les Juifs, ne pas fonder sur cette promesse & autres semblables le choix que Dieu a fait des Juifs pour être les principales figures de Jesus Christ & de l'Eglise, mais le fonder sur une prétendue comparaison que Dieu auroit faite dans sa prescience de *ce qui devoit arriver aux Juifs par la suite nécessaire de l'ordre de la nature, avec ce qui devoit arriver à toutes les autres nations par ce même ordre de la nature*, je ne puis m'empêcher de dire, que c'est substituer des imaginations sans fondement aux plus certaines vérités de notre Religion, & renverser ce que S. Paul en a regardé comme un des principaux fondements dans trois de ses Epîtres; aux Romains, aux Galates & aux Hébreux.

Mais pour faire avoir encore plus d'horreur de cette *prétendue suite nécessaire de l'ordre de la nature*, dont on nous veut donner la prévision pour la raison du choix des Juifs, il ne faut que considérer les grandes louanges que S. Paul donne à la foi des Patriarches, qui a été le fondement de tout ce que Dieu a fait en faveur des Israélites. *Heb.* 11. 17. 18.

C'est par la foi, dit-il, *qu'Abraham offrit Isaac, lorsque Dieu le voulut tenter, & qu'il lui offrit son fils unique, lui qui avoit reçu les promesses de Dieu, & de qui il avoit été dit; c'est d'Isaac que sortira votre véritable postérité. Mais il pensoit en lui-même que Dieu le pouvoit bien ressusciter après sa mort, & ainsi il le recouvra comme d'entre les morts en figure de la résurrection.* On ne peut donc douter qu'une si excellente foi n'ait été un don particulier de la grace de Dieu. Ce seroit un manifeste Pélagianisme que de ne le pas reconnoître; & il n'y a point de Chrétien assez impie, qui pour épargner à Dieu des volontés particulieres, l'osât attribuer à *une suite nécessaire des loix naturelles.*

En combien de manieres voyons-nous donc que ces *loix naturelles* n'ont ici que faire; que c'est une fiction plus que poétique de les mettre en œuvre; que malgré qu'on en ait tout y est rempli de volontés particulieres de Dieu, & que puisqu'il plaît à l'Auteur de vouloir que ces volontés particulieres soient toujours des miracles, tout y est rempli de miracles, en les prenant en ce sens? L'Auteur a beau le nier, ou n'en accorder que le moins qu'il peut: c'est ce que je ne craindrai point d'appeller une cinquieme erreur, après que pour ne rien omettre de ce qui pourroit l'excuser, j'aurai rapporté tout ce

VII. Cl. N°. IX. qu'il a pu trouver d'adouciſſement, pour rendre ſupportable l'idée qu'il avoit donnée, que les Juifs ont été les plus vives & les plus expreſſes figures de Jeſus Chriſt, par des choſes auxquelles il prétend que les volontés particulieres de Dieu n'ont point eu de part.

L'Auteur. *Il eſt vrai que* TOUT *ce qui eſt arrivé aux Juifs qui a figuré Jeſus Chriſt n'a pas été une ſuite néceſſaire de l'ordre de la nature. Il a fallu des miracles pour rendre les Juifs des figures vives & expreſſes de l'Egliſe; mais la nature a du moins fourni le fond & la matiere. Peut-être a-t-elle fourni les principaux traits en pluſieurs rencontres: les miracles ont fait le reſte; mais nulle autre nation n'auroit été ſi propre pour un deſſein ſi juſte & ſi achevé.*

Rép. Il y a bien de la brouillerie dans ce diſcours, & on y reconnoît aſſez le ſtyle d'un homme qui craint de ſe trop expliquer. On ne ſait ce qu'il veut dire par *le fond & la matiere que la nature a fourni.* S'il entend que Dieu s'eſt ſervi des hommes & de leurs actions communes & naturelles, parler, marcher, combattre & autres ſemblables mouvements du corps, comme il n'y a point de nation chez qui la nature n'eût pu fournir à Dieu *ce fond & cette matiere*, il n'y en auroit point auſſi qui n'eût été auſſi propre au deſſein que Dieu avoit de repréſenter l'Egliſe?

On ne ſait encore ce qu'il entend *par ces principaux traits que la nature a fournis en pluſieurs rencontres, les miracles ayant fait le reſte.* Eſt-ce que ces figures, pour être vives & expreſſes, outre *les principaux traits* que la nature a fournis, ont toujours eu beſoin de miracles qui les achevaſſent? Et ſi ce n'a été que quelquefois, a-ce été ſouvent ou rarement? Ce ſont autant d'énigmes que je ne me haſarderai pas de deviner; car j'aurois peur qu'on ne m'en ſût pas bon gré.

Je m'arrêterai donc ſeulement à ce qu'il dit d'abord: *Que tout ce qui eſt arrivé aux Juifs qui a figuré Jeſus Chriſt n'a pas été une ſuite néceſſaire de l'ordre de la nature.* Car c'eſt faire aſſez entendre qu'il y en a eu au moins une partie qui a été *une ſuite néceſſaire de l'ordre de la nature*; & ce doit être, ſelon lui, la plus grande partie; puiſque c'eſt la réponſe abſolue, générale, & ſans reſtriction qu'il a donnée d'abord à cette demande: *pourquoi Dieu a choiſi les Juifs pour être les principales figures de Jeſus Chriſt*, & qu'il n'a donnée qu'après avoir poſé ſa maxime ordinaire, *que Dieu agit toujours par les voies les plus ſimples.* D'où il faut conclure infailliblement, que tout au moins preſque tout ce qui eſt arrivé aux Juifs qui a figuré Jeſus Chriſt, a été ſelon lui *une ſuite néceſſaire des loix de la nature*, puiſque ſi Dieu y avoit employé ſouvent des volontés particulieres, il auroit manqué ſou-

veut d'agir par les voies les plus simples : ce qu'il croit indigne de l'être parfait. VII. Cl. N°. IX.

C'est donc ce que j'ai à examiner : si la plupart de ce qui est arrivé aux Juifs qui a figuré Jesus Christ & l'Eglise, a été *une suite nécessaire de l'ordre de la nature*, ou si l'Ecriture nous oblige d'y reconnoître des miracles, ou au moins des volontés particulieres de Dieu : ce qui est la même chose à l'égard de l'*Auteur*, parce qu'il a défini nettement & sans hésiter : *Que tout ce que Dieu fait par des volontés particulieres est certainement un miracle ?*

On ne peut desirer sur cela de meilleur juge que S. Paul. C'est lui que l'Auteur a pris pour son garant dans cette matiere, jusques à se plaindre, *qu'il y a des Chrétiens qui connoissent si peu Jesus Christ, qu'il appréhende de passer dans leur esprit pour visionnaire, si, disant les mêmes choses que S. Paul, il n'en citoit pas les paroles.* Et après avoir dit, *qu'il est certain que le peuple Juif étoit la figure de l'Eglise*, il ajoûte : *On ne peut nier cette vérité, sans saper les fondements de la Religion Chrétienne, & sans faire passer le plus savant des Apôtres pour le plus ignorant de tous les hommes.* C'est donc du *plus savant des Apôtres* que nous pouvons mieux apprendre que de personne, comment le peuple Juif a été la figure de l'Eglise : si ç'a été par *une suite nécessaire de l'ordre de la nature*, ou *par des volontés particulieres* de Dieu ?

Il dit par deux fois, dans la I. Epître aux Corinthiens Chapitre X ; que les choses qui arrivoient aux Juifs étoient des figures de ce qui nous regarde. Considérons donc en quoi il met ces figures. *Vous ne devez pas ignorer, mes freres, que nos Peres ont tous été sous la nuée ; qu'ils ont tous passé la mer rouge ; qu'ils ont tous été baptisés sous la conduite de Moyse, dans la nuée & dans la mer ; qu'ils ont tous mangé d'une même viande spirituelle, & tous bu d'un même breuvage spirituel : car ils buvoient de l'eau de la pierre spirituelle qui les suivoit ; & Jesus Christ étoit cette pierre. Mais il y en a eu peu d'un si grand nombre qui fussent agréables à Dieu, étant presque tous péris dans le désert. Or toutes ces choses ont été des figures de ce qui nous regarde.*

Apprenons-nous de-là que ce qui est arrivé aux Juifs, qui a figuré l'Eglise, leur est *arrivé par la suite nécessaire de l'ordre de la nature*, & non par des volontés particulieres de Dieu ? Ce seroit être impie que de vouloir faire passer pour des suites des loix naturelles, ou ce que l'Apôtre nous fait entendre avoir été les figures du Baptême, le passage des Israélites par la mer rouge, & cette nuée en forme de

VII. Cl. colonne, qui les couvroit & qui les rafraichissoit durant le jour, &
N°. IX. qui, durant la nuit, leur paroissoit une colonne de feu qui les éclairoit; ou les figures de l'Eucharistie, la manne qui tomboit du ciel, & l'eau qui étoit sortie de la pierre?

Ecoutons encore ce qu'il dit dans la suite, & pourquoi il veut que nous considérions ce qui leur est arrivé comme des figures de ce qui nous regarde. *C'est afin*, dit-il, *que nous ne nous abandonnions point aux mauvais desirs, comme ils s'y abandonnerent. Ne devenez point aussi idolâtres comme quelques-uns d'eux, dont il est écrit : le peuple s'assit pour manger & pour boire, & ils se leverent pour jouer. Ne commettons point de fornication, comme quelques-uns d'eux commirent ce crime, pour lequel il y en eut vingt-trois mille qui furent frappés de mort en un seul jour. Ne tentez point Jesus Christ, comme le tenterent quelques-uns de ceux qui furent tués par les serpents. Ne murmurez point, comme murmurerent quelques-uns d'eux, qui furent frappés de mort par l'Ange exterminateur. Or toutes ces choses qui leur arrivoient étoient des figures, & elles ont été écrites pour nous servir d'instruction à nous autres qui nous sommes rencontrés dans la fin des temps. Que celui donc qui croit être ferme, prenne garde à ne pas tomber.*

Ces dernieres paroles font voir clairement que S. Paul parle aux fideles, qu'il exhorte à la persévérance, en leur représentant, sous la figure des Juifs qui périrent dans le désert, le châtiment des Chrétiens qui ne perséverent pas. Car il leur avoit proposé, dans le Chapitre précédent, cette vérité si terrible; que tous ceux qui courent ne remportent pas le prix de la course, en disant : *Ne savez-vous pas, que quand on court dans la carriere, tous courent; mais un seul remporte le prix : courez donc de telle sorte que vous le remportiez.* Et il s'étoit donné lui-même pour exemple de ce qu'il faut faire pour n'être pas de ceux qui, faute de persévérer, ne remportent pas le prix de leur course : *Pour moi*, dit-il, *je cours, & je ne cours pas au hasard. Je combats, & je ne donne pas des coups en l'air : mais je traite rudement mon corps, & je le réduis en servitude, de peur qu'ayant prêché aux autres, je ne sois moi-même réprouvé.* C'est à quoi il joint immédiatement l'exemple contraire des Juifs, qui, après avoir été *baptisés dans la nuée & dans la mer, & avoir mangé la manne*, ne laisserent pas de périr dans le désert : ce qui nous représente les fideles, qui se perdent après avoir été régénérés par le Baptême, & goûté dans l'Eucharistie, les douceurs de la grace chrétienne. C'est en quoi il met la premiere partie de la représentation de ce qui nous regarde, par ce qui est arrivé aux Israélites; & il

met la seconde, dans les diverses punitions de ceux d'entre eux qui Vll. Cl. N°. IX. furent exterminés dans le désert, qu'il veut que les fideles regardent comme les figures des châtiments qui les attendent, si, oubliant les graces qu'ils ont reçues de Dieu, ils se laissent aller à des crimes semblables aux leurs, qui leur feront perdre, aussi-bien qu'à eux, le prix de leur course, & les empêcheront d'entrer dans le ciel, qui étoit figuré par la terre de Chanaan, dont ces Israélites furent exclus.

Or ces punitions des Israélites que S. Paul rapporte, & qu'il dit être les figures de celles que les Chrétiens avoient à craindre, s'ils commettoient les mêmes péchés, ont été toutes ordonnées de Dieu, comme on le peut voir en consultant les endroits de l'Ecriture que S. Paul a eus en vue. Ce seroit donc n'avoir point de Religion, que de les vouloir faire passer pour des suites nécessaires de l'ordre de la nature.

Il en est de même d'autres figures, que S. Paul explique dans l'Epître aux Hébreux. Car les unes sont prises des diverses parties du Tabernacle; du voile qui séparoit le Saint des Saints, où étoit l'Arche, de la partie où étoit l'Autel des parfums, & de l'entrée du grand Prêtre dans le Sanctuaire une seule fois l'année. Et il en prend d'autres de l'ordonnance du Sabat, qu'il dit être la figure du repos éternel dont nous jouirons dans le ciel; de la vocation d'Aaron au Sacerdoce légal, comme ayant été la figure de ce que Jesus Christ n'a point pris de lui-même la qualité de Pontife, mais qu'il l'a reçue de celui qui lui a dit; vous êtes mon Fils, je vous ai engendré aujourd'hui; du sang des victimes, qui sanctifioit ceux qui les offroient, en leur donnant seulement une pureté extérieure & charnelle, qu'il nous fait entendre avoir été la figure du sang de Jesus Christ, qui, par l'esprit éternel, s'étant lui-même offert à Dieu comme une victime sans tache, purifie notre conscience des œuvres mortes, pour nous faire rendre un vrai culte au Dieu vivant. Or qui peut douter que ces diverses choses de la Vieille Loi, qui ont été, selon S. Paul, les figures des plus grands mysteres de la Loi Nouvelle, n'aient toutes été réglées, non seulement par des volontés particulieres de Dieu, telles que sont les ordres secrets de sa providence; mais par des ordonnances expresses, marquées clairement dans sa parole?

Ce que dit encore S. Paul dans le IX Chapitre de la I. aux Corinthiens, pour montrer que ceux qui prêchent l'Evangile ont droit de vivre de l'Evangile, mérite bien d'être remarqué. La preuve qu'il en donne est, que non seulement cela est raisonnable en considérant

VII. Cl. ce qui se pratique parmi les hommes ; mais que cela est aussi ordonné
N°. IX. par la Loi de Dieu : *Vous dis-je ceci seulement selon l'homme? La Loi ne le dit-elle pas elle-même? Car il est écrit dans la Loi de Moyse : vous ne tiendrez point la bouche liée au bœuf qui foule les grains.* Mais que fait cela pour les Prédicateurs de l'Evangile? L'Apôtre nous le va dire: *Dieu se met-il en peine de ce qui regarde les bœufs? Et n'est-ce pas plutôt pour nous-mêmes qu'il a fait cette ordonnance? Oui sans doute. c'est pour nous que tout cela a été écrit ; parce que celui qui laboure doit labourer avec espérance d'en tirer du fruit, & que celui qui bat le grain doit espérer d'y avoir part.* S. Paul ne dit pas seulement, qu'on peut appliquer aux Prédicateurs Evangéliques ce qui est écrit des bœufs qui foulent le grain, mais il nous assure que ç'a été l'intention de Dieu qu'il leur fût appliqué, & que ç'a été dans ce dessein qu'il l'a fait écrire dans sa Loi Cet exemple seul ne nous donne-t-il pas droit de juger, que ce doit être la même chose d'un grand nombre d'autres figures semblables, qu'on voudroit nous faire passer pour n'avoir été que des suites des loix générales de la nature?

Je rapporterai seulement ce que S. Augustin dit de l'une de ces figures, qui est la bénédiction qu'Isaac donna à Jacob pensant bénir Esaü. C'est dans la Cité de Dieu Livre XVI. Chapitre XXXVII. " La bénédiction de Jacob, c'est la prédication du nom de Jesus Christ par toutes les nations. Isaac est la figure de la Loi & des Prophetes. C'est cette Loi & ces Prophetes qui bénissent Jesus Christ par la bouche même des Juifs, quoiqu'ils ne le pensent pas. Le monde, comme un champ, est parfumé du nom de ce Sauveur. La parole de Dieu est la pluie & la rosée qui rendent ce champ fécond. Sa fécondité, c'est la vocation des Gentils. Le bled & le vin dont il abonde, c'est la multitude des fideles que le bled & le vin unit dans le Sacrement de son corps & de son sang. Les nations lui obéissent, & les Princes l'adorent. Il est le maître de son frere, parce que son peuple commande aux Juifs. Les enfants de son Pere l'adorent ; c'est-à-dire, les enfants d'Abraham selon la foi, parce qu'il est lui-même fils d'Abraham selon la chair. Celui qui le bénira sera béni, & celui qui le maudira sera maudit. Ce Sauveur qui est à nous est béni, je le répete, par la bouche des Juifs, comme les dépositaires de la Loi & des Prophetes, quoiqu'ils ne le pensent pas, & qu'ils en attendent un autre. L'aîné demandant à son Pere la bénédiction qu'il lui avoit promise, Isaac s'étonne ; & voyant qu'il avoit béni l'un pour l'autre, admire cet événement, & toutefois ne se plaint pas d'avoir été trompé : au contraire, une lumiere intérieure lui découvrant un grand mystere, au lieu de se fâcher contre Jacob,

il

il confirme la bénédiction qu'il lui a donnée. *Qui est donc celui qui m'a apporté de la venaison, dont j'ai mangé avant que vous vinssiez? Je l'ai béni & il demeurera béni.* Qui n'attendroit plutôt ici la malédiction d'un homme en colere, si tout ceci ne se passoit plutôt par une inspiration d'en haut, que selon la conduite ordinaire des hommes? O merveilles arrivées, mais prophétiquement arrivées; arrivées en terre, mais inspirées du ciel; arrivées par l'entremise des hommes, mais conduites par l'ordre de Dieu. O RES *gestas, sed prophetisè gestas; in terra, sed cœlitùs; per homines, sed divinitùs*". VII. Cl. N. IX.

Ainsi pour finir ce point, on avoue à l'Auteur *que Jesus Christ devant être figuré, il falloit qu'il le fut principalement par ses Ancêtres; & que leur Histoire, dictée par le S. Esprit, se conservât dans tous les temps, afin que l'on pût encore maintenant comparer Jesus-Christ avec ses figures, & le reconnoître pour le vrai Messie.* Mais on lui soutient en même temps, que c'est contredire cette Histoire sainte, dictée par le S. Esprit, & les explications que les Apôtres & les SS. Peres nous en ont données, que de vouloir que ce ne soit pas Dieu qui ait réglé, rangé, disposé ces excellentes figures par des volontés particulieres; mais que ce dessein, *si juste & si achevé*, comme il l'appelle lui-même, se soit trouvé heureusement accompli *par une suite nécessaire de l'ordre de la nature.*

CHAPITRE XVII.

Que la maniere dont Dieu a parlé de la distribution qu'il feroit des biens temporels, dans l'une & l'autre des deux Alliances, à ceux qui le serviroient, ruine absolument les principes du nouveau Systême.

ON se souvient sans doute, que dans les principes du nouveau Systême, *hors quelques occasions rares, qui demandent qu'il se fasse des miracles en certaines rencontres*, nous devons croire que ce qui arrive dans le monde, les pluies, les sécheresses, l'abondance ou la disette des fruits de la terre, la multiplication des animaux ou leur mortalité, &c. une infinité d'autres semblables effets, n'y arrive point par des volontés particulieres de Dieu, mais par la volonté générale qu'il a eue en créant le monde, d'agir par les voies les plus simples; c'est-à-dire, comme une cause universelle, dont les volontés générales sont 1. *Disc. II.* 2.

VII. Cl. déterminées par les loix qu'il a établies de la communication des mou-
N°. IX. vements à un effet plutôt qu'à un autre ; à pleuvoir en un pays, & à ne pas pleuvoir dans un autre : & ainsi des autres effets.

Or rien ne paroît plus visiblement contraire à l'Alliance que Dieu a faite avec les Israélites par le ministere de Moyse : car il est certain qu'en la considérant comme distinguée de la Nouvelle, & en tant qu'elle appartenoit aux Israélites charnels, elle étoit toute fondée sur des promesses & des menaces, qui ne regardoient que les biens & les maux de cette vie. C'est ce qu'on voit manifestement dans le Chapitre XXVIII du Deutéronome, où Moyse parle ainsi au peuple : *Si vous écoutez la voix de votre Dieu, en observant tous les commandements que je vous ai donnés de sa part, toutes les bénédictions dont je vous ai parlé se répandront sur vous, & vous en serez comblés. Vous serez bénis dans la ville; vous serez bénis dans les champs. Dieu envoyera sa bénédiction sur vos celliers, & sur tous les ouvrages de vos mains, & il bénira la terre que vous aurez reçue de sa main. Il vous établira comme un peuple saint, ainsi qu'il vous l'a juré, si vous gardez ses commandements & que vous marchiez dans ses voies. Tous les peuples de la terre verront que vous êtes le peuple du Seigneur, & ils vous craindront: Dieu vous fera abonder en toutes sortes de biens : il donnera une heureuse fécondité à vos femmes, à vos bestiaux & à la terre qu'il avoit juré à vos Peres de vous donner. Il ouvrira son riche trésor, en faisant descendre sur votre terre les pluies du ciel en leur temps, & il bénira tous les ouvrages de vos mains.*

Mais il s'étend plus au long sur les malédictions dont il les menace, s'ils manquoient à observer les commandements que Dieu leur avoit donnés. Et ces malédictions ne regardent aussi que des maux temporels ; la stérilité & la mortalité des hommes & des troupeaux, un ciel d'airain qui ne donne point de pluies, & une terre de fer qui ne porte rien; leurs bleds mangés par les sauterelles, & leurs vignes par les vers ; sans parler des miseres dont il les menace en les livrant entre les mains de leurs ennemis.

C'est l'idée que S. Paul nous donne de cette premiere Alliance, lorsqu'il dit, dans l'Epître aux Galates Chapitre IV : que les deux enfants d'Abraham, Ismaël & Isaac, l'un né de la servante & l'autre de la femme libre, nous ont figuré les deux Alliances ; dont la premiere, qui a été établie sur le mont de Sina, & qui n'engendre que des esclaves, a été figurée par Agar, dont le fils est né selon la chair ; & l'autre par Sara, dont le fils Isaac a été enfant de la promesse.

Mais il faut bien remarquer ce que dit S. Augustin dans le Livre

II au Pape Boniface, Chapitre IV. "Que dans le temps de l'Ancien Testament, les Saints qui savoient ce que signifioient ces promesses terrestres, étoient les dispensateurs de l'Ancienne Alliance, & héritiers de la Nouvelle; & qu'ainsi ceux qui proprement appartenoient à l'Ancienne, étoient les Israélites charnels, qui étoient de deux sortes; dont les uns sont réprouvés même dans les livres de l'Ancien Testament, parce qu'ils violoient ouvertement les commandements qu'ils avoient reçus de Dieu: mais il y en avoit d'autres, qui n'étant attachés qu'aux biens terrestres que Dieu leur promettoit, & ne sachant ce que cela signifioit pour la Nouvelle Alliance, le desir de les posséder & la crainte de les perdre, les portoit à observer les commandements de Dieu, ou, pour mieux dire, faisoit qu'ils s'imaginoient les observer. Car ce qui les faisoit agir n'étoit pas la foi animée de la charité, mais une cupidité terrestre, & une crainte charnelle. Or celui qui n'accomplit les commandements que par cet esprit, les accomplit malgré lui; & ainsi ne les accomplit point de cœur & d'affection. Car il aimeroit mieux ne les point accomplir, si cela se pouvoit sans perdre le bien qu'il desire, ou sans encourir le mal qu'il craint. Tels ont été les enfants de la Jerusalem terrestre, dont l'Apôtre dit qu'elle est esclave avec ses enfants, parce qu'elle appartient au Vieux Testament établi sur la montagne de Sina, qui n'engendre que des esclaves". VII. Cl. N°. IX.

Voilà pourquoi Dieu a fait d'abord avec les hommes charnels, une Alliance charnelle; les ayant attirés à l'adoration du vrai Dieu en leur promettant des biens terrestres, s'ils accomplissoient les commandements qu'il leur donnoit; & les menaçant de maux temporels, s'ils manquoient à les observer.

Or une des premieres idées que nous avons de Dieu, est qu'il est fidelle en ses promesses. Et ainsi, s'étant engagé solemnellement à combler les Juifs de toutes sortes de biens temporels quand ils seroient fidelles à garder sa loi, il est clair qu'on ne peut concevoir Dieu au regard des Israélites selon que se le figure l'Auteur du Traité, comme une cause universelle qui hors les miracles qui sont rares, n'agit point par des volontés particulieres, mais produit par toute la terre la pluie & la sécheresse, & tous les autres effets naturels, selon les loix de la communication des mouvements, qui sont les causes occasionnelles qui déterminent ses volontés générales à un effet plutôt qu'à un autre; à la sécheresse plutôt qu'à la pluie, sans qu'il agisse en tout cela par des volontés particulieres. Car la fidélité ou l'infidélité des Israélites à observer la loi de Moyse, ne changeant rien dans les loix de la communication des mouvements, n'auroit pu aussi rien contribuer

VII. N°. IX. Ci-à faire qu'ils eussent plus ou moins de pluie pour faire croître leurs bleds, plus ou moins de beau temps pour les mûrir, si hors les rencontres extraordinaires, où Dieu faisoit des miracles par des Prophetes, comme il en a fait par Elie, il n'agissoit en cela que selon les loix de la communication des mouvements, qui déterminent ses volontés générales aux effets particuliers. Donc selon cet Auteur, dans les temps mêmes que les Israélites étoient les plus religieux observateurs de la Loi, ils ne devoient point croire que ce fût en conséquence des promesses que Dieu leur avoit faites, que les pluies tomboient sur leurs terres de la maniere la plus propre à leur faire recueillir une abondante moisson, & ils devoient prendre ces promesses pour quelques *anthropologies*; puisque l'idée de l'être parfait auroit dû leur persuader, qu'il est indigne de sa sagesse d'agir autrement que par les voies les plus simples; c'est-à-dire selon les loix générales qu'il a établies dans la nature.

Et s'ils avoient été instruits dans les principes du nouveau Systême, ils se seroient facilement déterminés sur cela par le discours de l'Auteur dans l'Eclaircissement qui est à la fin de son Traité, n. 6. *Quoique je ne puisse découvrir*, dit-il, *si la pluie qui tombe dans un pré, y tombe en conséquence des loix générales, ou par une volonté particuliere de Dieu, j'ai raison de penser qu'elle y tombe par une volonté générale, si je vois qu'elle tombe aussi-bien sur les terres voisines, ou dans la riviere qui borne ce pré, que sur ce pré même. Car si Dieu faisoit pleuvoir sur ce pré par une bonne volonté particuliere pour celui qui en est le maître, cette pluie ne tomberoit pas dans la riviere où elle est inutile; puisqu'elle ne peut y tomber sans une cause, où une volonté en Dieu qui ait nécessairement quelque fin.* Car, selon cela, ils n'auroient eu qu'à prendre garde, si quand il pleuvoit sur leurs champs ou sur leurs prés, il ne pleuvoit pas aussi dans le Jourdain ou dans le lac de Genezareth: & comme apparemment il y pleuvoit aussi pour l'ordinaire, ils en auroient dû conclure, comme fait l'Auteur, que Dieu ne faisoit pas pleuvoir sur leurs prés & sur leurs champs par une bonne volonté particuliere qu'il eût pour eux; puisque, si cela eût été, la pluie ne seroit pas tombée dans la riviere & dans les lacs, où elle étoit inutile.

Or c'est ruiner toute l'œconomie de la Vieille Loi que d'avoir ces pensées. On les doit donc rejetter comme fausses & insoutenables, pour ne rien dire de plus.

La Nouvelle Alliance ne nous en donne pas une preuve moins convainquante. Car quoiqu'elle soit établie, comme dit S. Paul, *sur de meilleures promesses que l'Ancienne*, parce que ce ne sont point des biens

temporels qu'on nous y promet, mais les biens spirituels de la grace & de la gloire. Jesus Christ néanmoins, se contentant de retrancher le desir des choses de la terre du cœur de ses Disciples, a bien voulu les assurer, que ne les recherchant point avec inquiétude, ils en recevroient ce qui leur seroit nécessaire pour les besoins de cette vie, de la bonté de leur Pere céleste. Rien n'est plus consolant que ce qu'il leur dit sur ce sujet dans le Sermon sur la montagne. Il leur déclare qu'ils ne doivent point mettre leur affection aux richesses de la terre. VII. Cl. N°. IX.

Nul, dit-il, *ne peut servir deux maîtres : car ou il haïra l'un & aimera l'autre, ou il s'attachera à l'un & méprisera l'autre. Vous ne pouvez servir tout ensemble Dieu & l'argent.* S. Matt. chap. 6. v. 24.

Il étend ensuite ce dégagement où nous devons être des biens temporels pour n'y pas mettre notre cœur, jusques aux commodités de la vie, dont nous nous pouvons le moins passer.

C'est pourquoi je vous dis, ne vous mettez point en peine où vous trouverez de quoi manger pour le soutien de votre vie, ni d'où vous aurez des vêtements pour couvrir votre corps.

Mais il ne leur recommande de n'avoir point d'inquiétude pour ces choses, qu'en les assurant que son Pere aura soin qu'ils n'en manquent pas.

Considérez les oiseaux du ciel : ils ne sement point, ils ne moissonnent point, & ils n'amassent rien dans des greniers ; mais votre Pere céleste les nourrit. N'êtes-vous pas plus excellents qu'eux? v. 26.

C'est comme s'il nous disoit : si la providence de votre pere céleste s'étend à nourrir les oiseaux, combien devez-vous plutôt croire qu'elle aura soin de nourrir ses serviteurs & ses enfants?

Il dit la même chose du besoin que nous avons de nous vêtir.

Pourquoi aussi vous mettez-vous en peine pour les vêtements? Considérez comment croissent les lis des champs. Ils ne travaillent point & ils ne filent point : & cependant je vous déclare que Salomon même dans toute sa gloire, n'a jamais été vêtu comme l'un d'eux. Si donc Dieu a soin de vêtir de cette sorte une herbe des champs, qui est aujourdhui, & qui sera demain jetée dans le four, combien aura-t-il plus de soin de vous vêtir, ô hommes de peu de foi? v. 28. 29. 30.

C'est encore pour nous donner plus de confiance en la bonté de notre Pere céleste qu'il ajoute.

Ne vous mettez donc point en peine, & ne dites point : où trouverons-nous de quoi manger, de quoi boire, de quoi nous vêtir, comme font les Payens qui cherchent toutes ces choses? Car votre Pere sait que

VII. Cl. N°. IX. *vous en avez besoin. Cherchez donc premiérement le Royaume & la justice de Dieu, & toutes ces choses vous seront données comme par surcroît.*

C'est encore par cette même foi de la Providence, qui a réglé les moments de notre entrée dans le monde & de notre sortie du monde, qu'il nous fortifie en un autre endroit contre la crainte de la mort.

S. Matt. ch. 10. le v. 28. *Ne craignez point*, dit-il, *ceux qui tuent le corps, & qui ne peuvent tuer l'ame : mais craignez plutôt celui qui peut perdre dans l'enfer & le corps & l'ame. N'est-il pas vrai qu'on a deux passereaux pour une obole? Et néanmoins il n'en tombe aucun sur la terre sans la volonté de votre Pere. Les cheveux mêmes de votre tête sont tous comptés. Ainsi ne craignez point, vous valez beaucoup mieux qu'un grand nombre de passereaux.*

Conf. l. 7. chap. 6. " Quand Jesus Christ, dit S. Augustin, parle de la sorte, & qu'il nous assure qu'il n'y a pas un passereau qui tombe à terre sans la volonté de Dieu, & que c'est lui-même qui revêt cette herbe qui doit peu de temps après être mise au four, ne nous confirme-t-il pas, que non seulement toute cette partie du monde qui est destinée à être la demeure des choses mortelles & corruptibles, mais que même ses plus viles & plus abjectes parties sont gouvernées par la providence de Dieu; & que cette sagesse, par laquelle il gouverne le monde, s'étend jusques aux feuilles des arbres qui sont le jouet des vents, *usque ad arborum volatica folia*". Ce Saint ne croyoit donc pas que ce fussent des *Anthropologies*, comme le dit l'Auteur du Systême. Et comment l'auroit-il pu croire? Peut-on avoir cette pensée sans renverser tout le discours de Jesus Christ, & le faire considérer comme une vaine déclamation, qui n'auroit point de sens raisonnable? Car Jesus Christ accuse de peu de foi ceux qui ne se confient point en sa providence, au regard même de ce qui est nécessaire à la conservation de leur corps, & qui craignent ceux qui les peuvent faire mourir, comme si leur vie & leur mort n'étoit pas entre les mains de Dieu. Il suppose donc que Dieu a un soin particulier de ceux qui se confient en lui, & qu'il ne dédaigne point de pourvoir lui-même à leurs besoins temporels. Et c'est aussi l'assurance que S. Paul leur donne dans l'Epître aux Hébreux 13. 5, quand il leur dit : *Que votre vie soit exempte d'avarice : soyez contents de ce que vous avez, puisque Dieu dit lui-même : je ne vous laisserai point, & je ne vous abandonnerai point.* Mais si nous en croyons l'Auteur du Systême, Jesus Christ parloit ainsi pour s'accommoder à l'ignorance du peuple. Les Philosophes qui consultent l'idée de l'être parfait, ne peuvent avoir ces pensées.

Ils y voient clairement, à ce qu'il s'imagine, que cet être infiniment parfait, ne doit point avoir de desseins & de volontés particulieres dans l'administration des choses du monde, & qu'il est plus digne de lui de n'agir que par la volonté générale d'observer les loix de la communication des mouvements, selon lesquelles les hommes se trouvent dans l'abondance ou dans la disette des biens de la terre, indépendamment de leurs bonnes & de leurs mauvaises dispositions. Il n'y a donc que le vulgaire qui se puisse imaginer, qu'au regard de ces sortes de choses, Dieu a un soin plus particulier de ceux qui le craignent & qui le servent. Les simples croiroient que ce seroit manquer de foi que de ne s'attendre pas à cela ; mais les sages sont persuadés que c'est manquer de lumiere, & n'avoir pas une assez grande idée de Dieu, que de s'y attendre. Je ne sais ce que l'Auteur du Traité pourra dire de ces pensées. Je suis assuré qu'il ne peut les approuver : mais je ne vois pas aussi qu'il puisse empêcher qu'on ne les regarde comme des suites manifestes de son Systême. VII. Ct. Nº. IX.

On en doit dire de même des raisons dont Notre Seigneur se sert pour nous porter à croire, qu'en cherchant premiérement le Royaume de Dieu & sa justice, les autres choses nécessaires à la vie nous seront données comme par surcroît. Dans les principes de cet Auteur, rien n'est moins propre à nous donner cette confiance: car, selon lui, Dieu a créé l'espece des lis, & l'espece des passereaux dès le commencement du monde; mais il n'a point eu depuis cela aucune volonté particuliere pour orner chaque lis, ni pour faire naître ou mourir chaque passereau. Comment donc puis-je conclure de-là, que si j'ai bien de la foi en Dieu, il ne manquera pas de me vêtir, de me nourrir, & de me conserver pendant tout le temps qu'il a ordonné que je demeure sur la terre ? Ne dois-je pas dire au contraire, que comme l'ornement de chaque lis, la naissance, la nourriture, la mort de chaque passereau n'arrivent point par les volontés particulieres de Dieu, mais par la suite des loix générales de la nature, tout ce que je dois penser en m'arrêtant à cela, est, que je me dois résoudre à avoir ou à n'avoir pas des vêtements; à ne pas manquer de nourriture, ou à en manquer; à mourir plus jeune ou plus vieux, selon ce qui arrivera par cette même suite des loix générales de la nature? Or qu'ai-je besoin de foi pour cela ? La Philosophie la plus payenne ne peut-elle pas porter à cette espece de résignation? A-t-on besoin d'avoir beaucoup de confiance en Dieu pour se laisser emporter à la suite des loix naturelles? Les plus brutaux des hommes, & les moins religieux ne le font-ils pas tous les jours ?

VII. Cl. N°. IX. Il est donc clair qu'on ne peut trouver de sens raisonnable dans le discours de Notre Seigneur, qu'en corrigeant cette fausse imagination du nouveau Systême, que la qualité de cause universelle, laquelle tout le monde reconnoît en Dieu, le doit empêcher d'agir par des volontés particulieres. La raison l'en auroit dû convaincre, s'il l'avoit mieux consultée. Mais comme c'est la raison même qui l'a jeté dans l'erreur, par une fausse lumiere dont il s'est laissé éblouir, je ne puis douter que sa religion & sa piété ne le remette dans la voie. Il ne s'agit point ici de questions de Physique, sur quoi il pourroit dire avec raison, que Dieu n'a pas eu dessein de nous en instruire dans ses Ecritures. Il s'agit de la maniere dont sa providence s'étend sur chacune de ses créatures, & de la sincérité des promesses qu'il a faites dans l'Evangile, à ceux qui mettroient en lui leur confiance. Or de qui pouvons-nous mieux apprendre si Dieu a eu, ou n'a pas eu des volontés & des desseins particuliers sur telle & telle chose, que de Dieu même? Quelle raison y auroit-il donc de ne pas expliquer cela à la lettre, & d'y aller chercher des *Anthropologies?* Et ne seroit-ce pas étouffer dans les hommes tout sentiment de Religion, que de leur vouloir persuader qu'il est indigne de Dieu d'avoir un soin particulier de ceux qui le servent, au regard même du temporel?

S. Paul, aussi-bien que Jesus Christ, nous assure *que la piété est utile à tout, & que c'est à elle que les biens de la vie présente, & ceux de la vie future ont été promis.* Ne reconnoître qu'une partie de cette promesse, & anéantir l'autre, ne seroit-ce pas donner sujet de douter de toutes les deux? Or comment les biens de la vie présente peuvent-ils avoir été promis à la piété, si, hors les miracles, qui sont très-rares selon cet Auteur, Dieu distribue ces sortes de biens selon les loix générales de la nature, sans aucune volonté particuliere à l'égard de l'un plutôt que de l'autre?

Les difficultés que l'on peut faire sur cela, & que les SS. Peres n'ont pas dissimulées, loin d'affoiblir la vérité du sentiment commun des Chrétiens, ne peuvent que l'affermir.

On a de la peine à concevoir d'où vient que Dieu, qui est fidelle dans ses promesses, manque quelquefois à les accomplir au regard de ses plus grands Saints. Car S. Paul représentant les travaux qu'il a soufferts pour Jesus Christ, ne parle pas seulement des prisons & des naufrages, mais il compte aussi entre ses souffrances, *la faim, la soif, le froid & la nudité.* "Quand nous lisons cela, dit S. Augustin, gardons-nous bien de penser qu'il faut que Dieu n'ait pas été ferme dans l'exécution de ses promesses, puisqu'après nous avoir dit *que nous*

De Serm. Dei in monte lib. 2. c. 17.

cherchassions

cherchassions le Royaume de Dieu & sa justice, & que le reste nous se- VII. Cl.
roit donné comme par surcroît, il a permis qu'un si grand Apôtre, qui N°. IX.
ne cherchoit certainement que le Royaume de Dieu & sa justice, ait souffert la faim, la soif, le froid & la nudité. Considérons que le Médecin céleste à qui nous sommes entiérement confiés, & de qui nous avons reçu *la promesse des biens de la vie présente, & de ceux de la vie future*, fait parfaitement quand il nous doit départir ces secours de notre infirmité, & quand il nous les doit soustraire; & qu'il fait l'un & l'autre, selon qu'il le juge plus expédient pour notre salut. C'est la conduite qu'il tient sur nous, en nous consolant ou nous exerçant pendant cette vie, pour nous établir dans l'autre en un repos éternel. Ne disons donc pas que Dieu nous abandonne, quoique quelquefois il semble nous laisser manquer du nécessaire: car on ne dit pas qu'un homme qui ne veut point que l'on donne à son cheval malade ce qu'on avoit accoutumé de lui donner à manger, cesse d'en avoir soin, puisqu'il ne le fait, au contraire, que parce qu'il en a soin, & qu'il a dessein de le guérir".

Qui ne voit que cette réponse ruine manifestement la nouvelle imagination d'une cause universelle, qui n'agit point par des volontés particulieres? Car elle suppose, au contraire, comme une chose indubitable, que Dieu a un soin particulier de nous, au regard même des biens de la vie présente; soit qu'il nous les donne pour notre consolation, soit qu'il nous en prive quelquefois pour exercer notre patience.

C'est la même chose d'une autre difficulté que les SS. Peres n'ont pas aussi manqué de résoudre. Si Dieu, dit-on, est le dispensateur des biens temporels, d'où vient que les méchants en sont d'ordinaire les mieux partagés? C'est, disent les Saints, pour apprendre aux gens de bien à ne les pas regarder comme de vrais biens, puisqu'ils ne peuvent rendre bons ceux qui les possedent. C'est pour les porter à ne pas servir Dieu dans la vue de les obtenir, puisqu'il les estime si peu, qu'il les donne à ses ennemis aussi-bien qu'à ses amis. C'est même pour nous faire craindre, lorsqu'il nous les donne en abondance, que ce ne soit pour nous récompenser de quelques vertus imparfaites, qui ne méritent pas les recompenses du ciel.

Toutes ces réponses, & d'autres semblables qui se lisent dans les Peres, ne font-elles pas voir très-clairement qu'il n'arrive rien dans le monde, ni aux bons ni aux méchants, que par des volontés particulieres de Dieu, très-dignes de sa sagesse, de sa justice & de sa bonté; mais que, pour aveugler ceux qui méritent d'être aveuglés, il se cache dans tout cela sous les apparences des causes secondes: ce qui a fait

VII Cl. de tout temps croire aux impies, qu'il ne se mêle point des choses hu-
N°. IX. maines, parce qu'il semble, comme il est dit dans l'Ecclésiaste, que *tout arrive également au juste & à l'injuste, au bon & au méchant, au pur & à l'impur, à celui qui immole des victimes, & à celui qui méprise les sacrifices.*

J'espere, Monsieur, que quand l'Auteur aura fait plus de réflexion sur toutes ces choses, il reconnoîtra qu'il est à craindre, qu'il ne se soit trop arrêté à ce qu'il a cru que la vérité lui disoit intérieurement, & qu'il n'ait pas assez consulté ce que la vérité éternelle a dit certainement à tous les hommes, par ses Prophetes & par elle-même, lorsqu'elle s'est revêtue de notre chair. Car il ne peut nier qu'il n'arrive très-souvent, que nous nous imaginons que c'est la vérité qui nous parle au fond du cœur, & qui répond à nos demandes, lorsque ce n'est que notre propre esprit qui nous parle, & qui nous trompe. Et nous devons être persuadés que cela est ainsi, quand ces prétendues réponses intérieures ne s'accordent pas avec les réponses publiques de la sagesse divine, qu'il nous a laissées dans la Loi & dans l'Evangile; quand les unes nous le représentent comme n'agissant, hors les miracles, dans la conduite du monde, que par des volontés générales, parce qu'il seroit indigne de sa sagesse d'avoir sur cela des desseins particuliers; & que les autres, au contraire, nous le représentent comme rempli de tant de bonté, qu'il ne dédaigne pas de s'appliquer à chacun de nos besoins, même temporels, par des volontés particulieres.

Je pourrois donc en demeurer là, & n'écouter pas seulement celui qui me dit, pour toute raison, qu'il voit autre chose dans l'idée de Dieu, que ce que Dieu me dit de lui-même. Car prenez-y garde, Monsieur, & je suis assuré que vous trouverez qu'il établit par-tout, comme la proposition fondamentale de son Systême, que Dieu n'agit point par des volontés particulieres, & qu'il n'en apporte point d'autre preuve, sinon, qu'il voit cela clairement dans l'idée de l'être parfait. Remarquez cependant que cette idée à laquelle il nous renvoie, n'est point une chose qui lui soit particuliere. Il reconnoît qu'elle est exposée à l'intelligence de tous les hommes, & qu'il n'y en a point qui ne la puisse consulter aussi-bien que lui. Il ne faut donc que le faire souvenir de ce qu'il dit dans la Recherche de la Vérité sur le sujet de l'idée de l'ame: *Faisons justice à tout le monde. Ceux qui ne sont pas de notre sentiment, sont raisonnables aussi-bien que nous: ils ont les mêmes idées des choses; ils participent à la même raison.* Il n'y a qu'à lui adresser ces mêmes paroles. Faites justice à tout le monde: ceux qui ne sont pas de votre sentiment, tous les Philosophes Chrétiens, &

plusieurs des Payens, qui n'ont pas cru jusques ici qu'il fût indigne de Dieu d'agir par des volontés particulieres, sont raisonnables comme vous : ils ont la même idée que vous de l'être parfait. Pourquoi donc n'y verroient-ils pas ce que vous prétendez y voir, s'il s'y voyoit aussi clairement que vous le dites ? Ils participent à la même raison, & c'est par la raison que cela se voit. La vérité intérieure leur répond aussi-bien qu'à vous : pourquoi donc leur répondroit-elle tout le contraire de ce que vous croyez qu'elle vous répond ? VII. Cl. N°. IX.

CHAPITRE XVIII.

Que le nouveau Systême est sujet aux mêmes inconvénients, & à de plus grands que ceux qu'il prétend avoir trouvés dans la Philosophie commune, qui soutient l'efficace des causes secondes.

Du premier de ces inconvénients : *Qu'on pourroit aimer autre chose que Dieu.*

J'Ai promis de faire voir, que le plus fort argument que l'Auteur emploie contre l'efficace des causes secondes, se peut tourner contre lui, & qu'il est encore plus convainquant contre sa supposition d'une cause universelle, qui n'agit ordinairement que quand ses volontés générales sont déterminées à un effet plutôt qu'à un autre, par ces mêmes causes qu'il appelle des causes *occasionnelles*, & que les autres Philosophes appellent des *causes secondes*.

Cet argument, qu'il regarde comme l'un des plus forts contre l'efficace des causes créées a, selon lui, trois parties. Car il prétend en premier lieu, que si ces causes étoient efficaces, ce ne seroit pas Dieu seul que nous devrions aimer : en second lieu, que ce ne seroit pas lui seul que nous devrions craindre ; & en troisieme lieu, il pousse cela jusques à dire, qu'il sembleroit que ce ne seroit pas Dieu seul que nous devrions adorer. C'est ce qu'il est à propos de traiter séparément.

Je trouve les premieres parties de cet argument traitées ensemble, d'une maniere plus courte & plus nette qu'en aucun autre ouvrage de l'Auteur, dans un Ecrit intitulé : *Défense de l'Auteur de la Recherche de la Vérité, contre l'accusation de M. de la Ville.* Car son def-

VII. Cl. N°. IX. fein eſt de prouver par cet Ecrit : *Que s'il étoit permis à un particulier de rendre ſuſpecte la foi des autres hommes, ſur des conſéquences bien ou mal tirées de leurs principes, il n'y auroit perſonne qui ſe pût mettre à couvert du reproche d'héréſie.* Et le ſecond exemple qu'il en donne, eſt l'opinion commune de l'efficace des cauſes ſecondes, d'où il prétend qu'on peut tirer *une conſéquence oppoſée au premier principe de la Morale, par lequel nous ſommes obligés d'aimer Dieu de toutes nos forces, & de ne craindre que lui.* Et voici comme il la tire.

" C'eſt une notion commune, ſelon laquelle tous les hommes ſe conduiſent, qu'on doit aimer ou craindre ce qui a la puiſſance de nous faire du bien ou du mal ; de nous faire ſentir du plaiſir ou de la douleur, de nous rendre heureux ou malheureux ; & qu'on doit aimer ou craindre cette cauſe à proportion du pouvoir qu'elle a d'agir en nous, & nous rendre en quelque maniere heureux ou malheureux..... C'eſt le principe ſuppoſé. Nous pouvons donc les aimer & les craindre. Voilà un raiſonnement que tout le monde fait naturellement, & qui eſt le principe général de la corruption des mœurs. "

J'ai à faire voir que cet argument eſt plus contre lui que contre ceux qu'il combat. Et cela ne ſera pas difficile, pourvu qu'on remarque deux choſes.

La premiere eſt, que ceux qu'il combat ſoutiennent en effet que les cauſes ſecondes ſont efficaces. Mais, ſans parler du concours de Dieu, dont ils croient qu'elles ont beſoin pour agir, ils ſont perſuadés que Dieu agit par des volontés particulieres, par leſquelles il peut me procurer le bien que ces cauſes ont le pouvoir de me faire, par la vertu qu'il leur a donnée, & de détourner le mal que j'aurois à en appréhender. Au lieu que, ſelon l'Auteur du Syſtême, c'eſt Dieu, à ce qu'il dit, qui eſt ſeul la cauſe réelle de ce bien & de ce mal ; mais avec cette circonſtance, *qu'il ne ſe détermine point par lui-même à cauſer ce bien & ce mal* à l'un plutôt qu'à l'autre ; parce qu'il faudroit pour cela qu'il agit par des volontés particulieres ; *ce qui ne feroit pas agir de la maniere la plus ſage & la plus parfaite.*

La ſeconde choſe à remarquer eſt, qu'il s'agit dans cet argument d'un amour intéreſſé & d'une crainte intéreſſée : car il y prend pour majeure cette *notion commune, ſelon laquelle les hommes ont accoutumé de ſe conduire*, qui eſt, *qu'on doit aimer ce qui nous fait du bien, & craindre ce qui nous fait du mal.*

Nous devons donc commencer par examiner cette *notion commune*, ſelon laquelle les hommes ont accoutumé de ſe conduire, en ſe trouvant portés à aimer ce qui leur fait du bien, & à craindre ce qui

leur fait du mal. Car c'eſt par-là qu'on doit juger ſi l'argument que j'ai rapporté eſt pour ou contre l'Auteur du Syſtême; c'eſt-à-dire, ſi ſa doctrine ne donne pas autant & plus de lieu que la Philoſophie commune, d'aimer & de craindre autre choſe que Dieu, quand on prend pour raiſon de ſon amour ou de ſa crainte, le bien & le mal qu'on nous fait. VII. Cl. N°. IX.

On avoue donc de part & d'autre, que les hommes ſont naturellement portés à aimer ce qui leur fait du bien, & à craindre ce qui leur fait du mal. Mais, pour ne parler d'abord que de ce qui nous fait du bien, d'où vient que l'Auteur n'a pas vu, qu'il leur eſt indifférent que ce ſoit *occaſionnellement* ou *réellement*? Ils n'y regardent que leur intérêt, qui eſt également ſatisfait en l'une ou en l'autre maniere; & il l'eſt plus de celle qui contribue plus directement à leur faire avoir ce bien. C'eſt le Pape qui confere réellement tous les Evêchés, & preſque toutes les Abbayes de France : mais, parce que le Roi eſt la cauſe occaſionnelle de ces collations, le Pape ne les conférant qu'à ceux que le Roi lui nomme, il n'y a point d'Eccléſiaſtique ambitieux, qui, ayant obtenu un Evêché ou une Abbaye, n'en témoigne plus de gratitude au Roi qu'au Pape. Les Favoris ou les Miniſtres des Rois, ne ſont auſſi que des cauſes occaſionnelles de tous les bienfaits que l'on reçoit du Prince par leur entremiſe. En eſt-on moins porté à témoigner de l'affection à ces Favoris ou à ces Miniſtres? Il n'eſt pas juſques aux valets des perſonnes dont on a beſoin qu'on ne careſſe; parce qu'on les conſidere comme des cauſes occaſionnelles, qui peuvent déterminer la volonté de leur Maître à nous rendre ſervice.

Il eſt donc clair que l'inclination qu'ont les hommes d'aimer ceux qui leur font du bien, ne ſe reſtreint point à ceux qui nous en font réellement & par un pouvoir qui ſoit en eux; mais qu'elle s'étend auſſi à ceux qui ne nous en font qu'occaſionnellement, n'ayant point en eux le pouvoir de nous en faire; mais pouvant ſeulement déterminer en notre faveur les principaux & véritables auteurs de ce bien.

Mais ſi on ajoute à cela, que celui qu'on regarde comme le ſeul véritable auteur de ce bien, ne fait rien en ma conſidération, parce qu'il n'agit que par des volontés générales, qui ont dû être déterminées en ma faveur par une autre perſonne, afin que je puſſe jouir de ce bien, n'eſt-il pas viſible que ſi je n'agis que par cette inclination commune, qui porte à aimer ceux qui nous font du bien, je ſerai porté à aimer autant, & peut-être davantage, celui qui n'étant que la cauſe occaſionnelle de ce bien, eſt cauſe à mon égard que j'en jouis,

VII. Cl. que celui que j'en regarde comme la cause réelle, mais par lequel
N°. IX. seul je n'en aurois point joui : comme il n'y a point de Courtisan qui n'aime plus le Surintendant qui lui donne une Ordonnance pour recevoir de l'argent du Trésorier, que le Trésorier qui le lui donne réellement ; sur-tout si on suppose que ce Trésorier soit un homme d'une parfaite intégrité, qui n'a soin que de faire exactement sa charge, sans être touché d'aucune considération qui le puisse porter à avancer ou à reculer les payements qu'il doit faire.

Or, si nous en croyons l'Auteur du Systême, Dieu est semblable à ce Trésorier au regard des biens dont nous jouissons dans l'ordre de la nature : car il soutient, d'une part, que c'est lui seul qui les donne réellement ; mais il prétend, de l'autre, qu'il ne les donne à aucun de nous par des volontés particulieres, & que ce sont les causes occasionnelles qui font que Pierre en jouit plutôt que Paul. On ne voit donc pas ce qu'il pourroit répondre à Pierre, qui lui diroit : Supposant, comme vous faites, que je me conduis dans mon amour par l'inclination commune, qui nous porte à aimer ceux qui nous font du bien, comment pouvez-vous me persuader que je ne dois aimer que la cause universelle, qui n'a eu, selon vous, *aucun dessein de me faire du bien à moi en particulier*, & que je ne dois point aimer la cause occasionnelle, qui fait que je jouis de ce bien, & sans laquelle je n'en aurois jamais joui ?

Cela me paroît convainquant, sur-tout quand ces causes occasionnelles sont des natures intelligentes, qui ont de l'affection pour nous, & qui par cette affection, déterminent la volonté générale de la cause universelle à nous faire du bien. Car ce seroit non seulement un paradoxe insoutenable, mais une maxime opposée à toute vraie Morale, de vouloir que nous n'eussions ni amour ni gratitude pour une telle cause occasionnelle, sous prétexte qu'elle ne seroit pas la cause réelle du bien qu'elle auroit eu dessein de nous procurer. Qui ne voit que cette nouvelle spiritualité iroit à éteindre dans les hommes, tout esprit de reconnoissance envers leurs bienfaiteurs : ce qui est rompre le plus grand lien de la société humaine ?

Cependant l'Auteur du Systême pousse jusques-là les conséquences de sa nouvelle Philosophie : car il ne se contente pas de dire, qu'il ne nous est point permis *d'aimer un fruit, d'aimer des richesses, & de se réjouir à la lumiere du soleil, comme s'il en étoit la véritable cause* ; mais il ajoute : qu'*aimer son pere même, son protecteur, son ami, comme s'ils étoient capables de nous faire du bien, c'est leur rendre un honneur qui n'est dû qu'à Dieu. Car on doit aimer ses freres,*

non comme capables de nous faire du bien, mais comme capables de jouir avec nous du vrai bien. Et il trouve tout cela si certain, qu'il ne craint point de dire, *que ce sont des vérités qui lui paroissent évidentes.* VII. Ce. N°. IX.

Mais souffrez, au contraire, que je vous dise, que ce sont des pensées outrées, qu'il auroit trouvé lui-même évidemment fausses, s'il avoit considéré que tout ce discours est fondé sur cette maxime, qui fait la premiere proposition de son argument, que *c'est une notion commune, selon laquelle tous les hommes se conduisent, qu'on doit aimer ou craindre ce qui a la puissance de nous faire du bien ou du mal.* Car, comme je l'ai déja dit, & qu'on ne sauroit trop le répéter, les hommes *qui se conduisent selon cette notion commune*, n'ont eu garde de la restreindre aux causes réelles des biens qu'ils souhaitent d'avoir, ou des maux qu'ils craignent : mais il est certain qu'ils l'ont étendue aux causes occasionnelles, encore plus qu'aux réelles, quand ils ont cru que le bien qu'ils desiroient, ou le mal qu'ils appréhendoient, dépendoit plus à leur égard des premieres que des dernieres.

La plupart de nos amis ne nous faisant du bien que par les services qu'ils nous rendent auprès d'autres personnes, nous ne pouvons ignorer qu'ils ne sont pas les causes réelles, mais seulement occasionnelles de l'avantage qui nous en revient. Nous en croyons-nous moins obligés de les aimer ?

La mere des sept Martyrs du livre des Machabées déclare, d'une maniere admirable, qu'elle ne se croyoit point la cause réelle de la génération de ses enfants, & que c'étoit Dieu seul qui avoit formé leur corps & créé leur ame. Lui auroit-ce été une raison de défendre à ses enfants de l'aimer, comme tenant leur vie d'elle, parce qu'elle n'en auroit été que la cause occasionnelle ?

Enfin S. Paul étoit plus persuadé que jamais personne ne l'a pu être, qu'il n'étoit point la cause réelle de la régénération de ceux qu'il engendroit à Jesus Christ par la parole de l'Evangile; & il ne pouvoit pas mieux nous le témoigner qu'en disant, *que celui qui plante, & celui qui arrose ne sont rien; & qu'on doit tout attribuer à Dieu, qui donne l'accroissement.* Mais a-t-il conclu de-là, que ces nouveaux Chrétiens ne le devoient point aimer comme leur Pere en Notre Seigneur; & les a-t-il jamais repris de ce qu'ils lui témoignoient de l'affection ? C'est ce qu'il auroit dû faire, si ce que l'Auteur suppose étoit véritable, que hors Dieu, nous ne devons aimer personne comme capable de nous faire du bien, ou comme nous en ayant fait. Mais loin qu'il fût dans cette pensée, c'est en représentant à ces nouveaux fideles ce qu'il avoit fait pour eux, & ce qu'il

VII. Cl. N°. IX. étoit encore disposé de faire pour leur salut, qu'il témoigne davantage le desir qu'il a d'en être aimé, jusques à se plaindre d'une maniere tendre & pleine d'amour, de ce qu'ils n'avoient pas pour lui autant d'affection qu'ils en devoient avoir. *C'est vous que je cherche*, 2. Cor. 12. dit-il aux Corinthiens, *& non votre bien*; *puisque ce n'est pas aux enfants à amasser des trésors pour leurs peres, mais aux peres à en amasser pour leurs enfants. Aussi, pour ce qui est de moi je donnerai très-volontiers tout ce que j'ai, & je me donnerai encore moi-même pour le salut de vos ames, quoique* VOUS M'AIMIEZ BEAUCOUP MOINS *que je ne vous aime.* Il reproche de même aux Galates, de n'avoir plus le même amour qu'ils avoient eu autrefois pour lui; & c'est encore en leur représentant, *qu'il sentoit de nouveau les douleurs de l'enfantement, jusqu'à ce que Jesus Christ fût formé en eux.* Il croyoit donc qu'ils le pouvoient aimer légitimement, comme capable de leur faire du bien, & comme leur en ayant fait.

Concluons de tout ce qui vient d'être dit, qu'il y a bien des choses qui ne sont guere solides, dans ce raisonnement de l'Auteur contre l'efficace des causes secondes.

I. Cet argument suppose, que la Religion nous oblige, non seulement d'aimer Dieu plus que les créatures, & de n'aimer les créatures qu'en Dieu & pour Dieu; mais de n'aimer uniquement que Dieu; & c'est aussi comme il s'explique en quelques endroits. " Non seulement, dit-il, il est juste, il est même comme nécessaire que la cause de notre bonheur soit l'objet de notre amour. Ainsi, suivant cette Philosophie, NOUS NE DEVONS AIMER QUE DIEU : car elle nous apprend qu'il n'y a que lui qui soit cause de notre bonheur. Il faut donc dire que c'est Dieu seul qui nous comble de biens" (c'est-à-dire, qui cause en nous ces biens qui nous rendent heureux, tandis que nous en jouissons, tels que sont, dans sa Philosophie, les plaisirs sensibles.) " On doit donc reconnoître distinctement l'UNIQUE cause de son bonheur, si on en veut faire l'UNIQUE objet de son amour".

N'est-ce pas supposer manifestement, que la Religion nous oblige de n'aimer uniquement que Dieu? Et en effet, ou il ne sauroit rien prouver contre l'efficace des causes secondes, par l'obligation que nous avons d'aimer Dieu, ou il faut nécessairement qu'il raisonne ainsi.

Si les créatures avoient l'efficace que leur attribue la Philosophie commune, nous les devrions aimer.

Or il ne nous est pas permis de les aimer, parce que la Religion nous oblige de n'aimer que Dieu.

On

On ne peut donc reconnoître dans les créatures l'efficace que leur attribue la Philosophie commune. VII. Cr. N°. IX.

Cependant il est vrai en un sens que la Religion nous oblige de n'aimer que Dieu, parce qu'il n'y a que Dieu que nous devions aimer pour lui-même, & de cette sorte d'amour que S. Augustin appelle *dilectionem mansoriam*, à cause que la volonté doit s'y reposer comme dans sa derniere fin. Mais, en un autre sens, il y a des créatures qu'il ne nous est pas seulement permis, mais qu'il nous est commandé d'aimer; puisqu'en même temps que Dieu nous ordonne de l'aimer de tout notre cœur & de toutes nos forces, il nous ordonne d'aimer aussi notre prochain comme nous-mêmes. Or cela supposé, cet argument ne peut prouver quoi que ce soit. Car qui empêchera qu'on ne lui dise: quand l'efficace des causes secondes nous porteroit à les aimer, ce ne pourroit être que d'un amour permis; parce qu'il seroit subordonné à celui que nous avons pour Dieu, comme l'efficace que leur attribue la Philosophie commune est subordonnée à celle de Dieu. Et ainsi on ne voit pas que vous ayiez raison de dire, qu'on peut tirer de ce sentiment de la Philosophie commune, une conséquence opposée au premier principe de la Morale, par lequel nous sommes obligés d'aimer Dieu de toutes nos forces.

II. Supposé qu'on pût tirer cette conséquence de ce qu'on tient ordinairement touchant l'efficace des causes secondes, j'ai fait voir qu'on la pourroit tirer de la même sorte de sa doctrine des causes occasionnelles: car j'ai déja remarqué qu'il se fonde sur cette *notion commune selon laquelle les hommes ont accoutumé d'agir, qu'on doit aimer ceux qui nous font du bien.* Or j'ai montré par un assez grand nombre d'exemples qu'il nous est indifférent, pour être portés à aimer ceux qui nous font du bien, qu'ils le fassent *réellement* ou *occasionnellement.* Et par conséquent, si son argument étoit bon, il en faudroit conclure que les créatures seroient aussi incapables de nous être les causes occasionnelles d'aucun bien, que de nous en être les causes réelles; puisque nous ne serions pas moins portés à aimer les unes que les autres; ce qu'il prétend être contraire au premier principe de la Morale, qui nous oblige de n'aimer que Dieu.

III. Mais à Dieu ne plaise, que l'Auteur du Systême ose soutenir quand il y aura bien pensé, qu'il ne nous est pas permis d'aimer nos freres, comme capables de nous faire du bien, ou comme nous en ayant fait, parce qu'ils ne nous en peuvent faire que comme *causes occasionnelles.* Il faudroit donc qu'il fût défendu aux enfants d'aimer leur pere comme leur ayant donné la vie, parce qu'il ne la leur a donnée que comme cause occasionnelle: Que par la même raison il

VII. Cl. N°. IX. fût défendu aux sujets d'aimer les meilleurs Princes par un motif de reconnoissance, à cause de l'avantage qu'ils reçoivent de leur bonne conduite qui les fait jouir d'un heureux repos : car ces Princes n'en étant pas la cause réelle, mais seulement occasionnelle, il ne seroit pas permis de les aimer dans cette vue. Il en seroit de même de nos amis, & encore plus de ceux qui nous aident par leurs instructions, par leurs bons exemples, par leurs prieres, à faire notre salut. Comme il est bien certain qu'ils n'agissent en cela que comme des causes occasionnelles, si cette maniere de faire du bien ne méritoit aucun amour, & *qu'aimer ceux qui ne nous en font que de cette sorte fût leur rendre un honneur qui n'est dû qu'à Dieu*, il s'ensuivroit que tout amour de reconnoissance pour nos peres temporels & spirituels, & pour tous ceux qui nous procurent *occasionnellement* quelque bien, seroit un amour vicieux, & une espece d'idolâtrie, parce que ce seroit rendre à la créature un honneur qui n'est dû qu'à Dieu. J'aime mieux croire que l'Auteur ne s'est pas apperçu de ces suites, que de croire que ce soit là son sentiment : car on voit qu'il ne nie pas, *qu'il ne soit permis & qu'il n'y ait même obligation d'aimer son prochain ; mais c'est*, dit-il, *en lui souhaitant & lui procurant comme cause naturelle ou occasionnelle tout ce qui le peut rendre heureux, & non autrement.* Que veut dire cela, *& non autrement ?* Quoi ! il aura été permis à S. Paul d'aimer les Corinthiens en leur procurant, comme cause occasionnelle, tout ce qui les pouvoit rendre heureux, & il n'aura pas été permis aux Corinthiens de l'aimer par un motif de reconnoissance pour leur avoir procuré ces biens ? L'un n'est-il pas relatif à l'autre ? Si je dois aimer mon ami en lui procurant tout le bien que je puis, n'est-il pas encore plus naturel que mon ami m'aime pour le lui avoir procuré ? Et passeroit-il devant tous les hommes pour autre que pour un ingrat, s'il prétendoit ne me pas devoir aimer, parce que je ne lui aurois procuré ce bien que comme cause occasionnelle, & non comme cause réelle ?

IV. Enfin celui qui se fonde sur une notion commune selon laquelle les hommes ont accoutumé de se conduire, ne doit pas refuser de prendre tous les hommes de bon sens pour Juges de la conséquence qu'il en tire en faveur de sa nouvelle Philosophie. Supposons donc un jeune Chinois de bon esprit, qui se croie heureux en jouissant des plaisirs des sens, & qui en jouisse par le soin que son pere prend de ne le laisser manquer de rien, à qui on propose les deux différentes idées de la conduite de Dieu envers les hommes ; celle de l'Auteur du Systême, & celle de la Philosophie commune.

On lui dira, selon la premiere : Il y a un seul Dieu infiniment sage & infiniment puissant, qui fait tout dans le monde ; & ainsi vous vous trompez, quand vous croyez que ce sont les fruits que vous mangez qui causent en vous ces goûts agréables qui vous donnent tant de plaisir. C'est Dieu qui fait tout cela : mais vous devez savoir qu'étant la cause universelle, il n'agit que par des volontés générales qui sont déterminées par des causes occasionnelles à chaque effet particulier, *& il n'y a que de deux sortes de ces causes occasionnelles ; les mouvements des corps & les volontés des esprits.* Et ainsi c'est Dieu qui vous cause le plaisir que vous trouvez à manger ; mais ce sont les fruits que vous mangez, & votre pere qui vous les donne, qui sont comme causes occasionnelles que Dieu produit en vous ce plaisir, sans que de lui-même il fût porté à le produire en vous plutôt qu'en un autre ; parce que n'agissant point en cela par des volontés particulieres, il n'a eu en le faisant aucune bonne volonté particuliere pour vous. VII. Ct. N°. IX. *Recher. de la vérité. p. 593.*

On lui dira au contraire, selon la derniere : Vous pouvez croire que les fruits que vous mangez vous causent le plaisir que vous ressentez en les mangeant ; mais ce n'est que par une vertu que Dieu leur a donnée, & qui n'agit que parce qu'il l'applique. Et vous devez de plus considérer, que la providence de cet être infiniment sage s'étendant à tout, il n'arrive rien dans le monde que par ses ordres ; de sorte que si vous avez un pere qui vous fournit avec tant d'affection tout ce qui vous est nécessaire, c'est Dieu qui vous l'a donné, & qui est cause en même temps qu'il a de quoi vous donner : ce que Dieu pourroit faire qui ne fût pas, en mille manieres que l'esprit humain ne sauroit comprendre. Car la foi nous enseigne que notre Dieu a soin de chacun de nous en particulier, quoiqu'il cache ce qu'il fait pour nous sous le voile des causes secondes.

Il ne s'agit point de savoir quel est le plus vrai de ces deux sentiments : ce n'est pas de quoi on veut rendre ce Chinois juge, mais seulement, qui est celui qui rend Dieu plus aimable, & la créature moins aimable à des gens qui se conduiroient par *cette notion commune, qu'on doit aimer ceux qui nous font du bien.* Or je ne vois pas qu'il y ait raison de douter que ce Chinois ne trouvât qu'il a plus de sujet d'aimer Dieu dans le second sentiment que dans le premier, & qu'il a au contraire plus de sujet d'aimer son pere dans le premier, que dans le second. Car il lui sera aisé de remarquer que, selon le second sentiment, Dieu lui a fait du bien, quoique par ses créatures, par une bonne volonté particuliere envers lui : au lieu que, selon le premier, il est

VII. Cl. vrai qu'il lui en a fait immédiatement par lui-même, mais par une vo-
N°. IX. lonté générale qui ne le regardoit point en particulier, & qui n'a eu effet en lui plutôt qu'en un autre, que par des causes occasionnelles qu'il a laissé agir selon le cours ordinaire de la nature. Or le bon sens lui feroit juger sans doute qu'au regard d'un même bienfait, on aime plus celui qui nous l'auroit fait en pensant à nous, que celui qui nous l'auroit fait sans avoir un dessein particulier de nous procurer du bien.

Cela me paroît évident, & je pense que tout le monde en jugera de la même sorte, pourvu que l'on prenne garde que ce que j'ai entrepris de faire voir est, que la doctrine des causes occasionnelles jointe à celle d'une cause générale qui n'a point de volontés particulieres, donne plus de lieu d'aimer les créatures comme nous faisant du bien, que celle de l'efficace des causes secondes.

CHAPITRE XIX.

Du second des inconvénients que l'Auteur prétend avoir trouvés dans la Philosophie qui soutient l'efficace des causes secondes : Qu'on pourroit craindre autre chose que Dieu.

Il nous reste à faire voir la même chose de la crainte ; c'est-à-dire à démêler l'autre partie de son argument, qui consiste à prétendre qu'on ne doit craindre que Dieu, & que cependant, si les causes secondes étoient efficaces, on les devroit craindre.

Recherc. de la Vérité p. 595. " C'est encore, dit-il, une vérité incontestable, qu'on doit craindre les choses qui sont capables de nous faire du mal. Mais la Philosophie qui ne reconnoît point d'efficace dans les causes secondes, est la seule qui nous apprend qu'il n'y a que Dieu qui nous puisse faire du mal, & que c'est lui, comme dit Isaïe, *qui crée les ténebres aussi-bien que la lumiere, qui fait le mal comme le bien*, & que même il n'arrive point de mal qu'il ne fasse, comme dit un autre Prophete.

C'est donc aussi la seule qui nous apprend qu'il ne faut craindre que Dieu : qu'il ne faut craindre ni la peste, ni la guerre, ni la famine, ni nos ennemis, ni les démons mêmes : que c'est Dieu seul qu'il faut craindre : qu'on doit fuir une épée dont on nous veut percer ; qu'on doit éviter le feu ; qu'on doit sortir d'une maison qui est prête à nous écraser, mais qu'on ne doit point craindre ces choses. Car on doit fuir

ce qui eſt la cauſe naturelle ou occaſionnelle du mal; mais on ne doit craindre que Dieu, parce qu'il en eſt ſeul la cauſe véritable". VII. Cl. N°. IX.

Il faut avouer que ce diſcours peut éblouir bien des gens. Les expreſſions en ſont nobles. Le but qu'on y a de ne faire craindre que Dieu, paroît avoir quelque choſe de fort chrétien : & on ne voit pas d'abord ce qui pourroit empêcher que ce raiſonnement ne ſoit concluant. Cependant quand on l'examine avec attention, on trouve que tout cela eſt encore moins ſolide que ce qui étoit fondé ſur la maxime, qu'*on ne doit aimer que Dieu.*

Tous les ſens ſelon leſquels on peut dire qu'on ne doit craindre que Dieu, ne lui peuvent ſervir à établir ce qu'il prétend.

I. Le premier eſt, qu'on doit infiniment plus craindre de déplaire à Dieu & de l'offenſer que toute autre choſe. Mais cela n'empêche pas qu'on ne doive craindre la famine, la guerre, la peſte, pourvu qu'on les craigne moins que de pécher, & qu'on ſoit prêt de s'y expoſer plutôt que de rien faire qui nous puiſſe faire tomber en la diſgrace de Dieu.

II. Le ſecond ſens eſt, qu'on doit plus craindre le mal que Dieu ſeul nous peut faire, que tous les maux que nous peuvent faire nos plus grands ennemis. C'eſt ce que recommande Notre Seigneur dans l'Evangile. *Ne craignez point ceux qui tuent le corps, & qui après cela n'ont rien à vous faire davantage. Mais craignez celui qui, après vous avoir ôté la vie, a encore le pouvoir de jetter l'ame & le corps dans l'enfer.* Voilà ce qui fait dire à Jeſus Chriſt que nous ne devons craindre que celui qui peut perdre le corps & l'ame, en les jettant dans l'enfer, & non ceux qui ne peuvent que tuer les corps. Mais il y a ſur cela deux choſes à remarquer. Luc. 12. 4.

La premiere, qu'il ne fonde pas comme l'Auteur, le commandement qu'il nous fait de ne point craindre les hommes, ſur ce qu'ils ne peuvent pas tuer nos corps : il ſuppoſe au contraire qu'ils les tuent, *nolite timere eos qui occidunt corpus.* Mais il le fonde ſur ce qu'ils ne peuvent que cela, & rien davantage; ce qui eſt directement contraire à la Philoſophie de l'Auteur, qui n'allegue pour raiſon de l'obligation que Jeſus Chriſt nous impoſe de ne point craindre nos ennemis, que cette penſée métaphyſique, qu'ils ne peuvent être les cauſes réelles de notre mort.

La ſeconde remarque eſt, que Jeſus Chriſt ne nous défend pas abſolument par-là, de craindre ceux qui nous voudroient ôter la vie, mais ſeulement de ne les point craindre quand ils nous menacent de nous faire mourir, ſi nous ne faiſons des choſes que nous ne pourrions

VII. Cl. N°. IX. faire sans offenser Dieu. Et une preuve que cela est ainsi, c'est que S. Paul, qui n'est pas contraire à son Maître, dit, que ces mêmes Princes que Jesus Christ nous défend de craindre quand ils nous veulent forcer à renoncer à notre Religion, doivent être craints par ceux qui font le mal, parce qu'ils ont le droit de l'épée. *Voulez-vous*, dit-il, *ne point craindre les Puissances? Faites bien; elles vous en loueront. Que si vous faites mal, craignez-les, parce que ce n'est pas en vain qu'ils portent l'épée.* On ne peut donc conclure de ce passage de l'Evangile, selon lequel il sembleroit qu'on ne devroit craindre que Dieu, qu'on ne doive point craindre les hommes, comme nous pouvant ôter la vie; puisqu'il y en a de qui l'Apôtre dit expressément, qu'ils les doivent craindre: *Si autem malè feceris, time; non enim sine causa gladium portat*; & qu'ensuite il fait de cette crainte, un de nos devoirs envers les Puissances établies de Dieu, *Rendez donc*, dit-il, *à chacun ce que lui est dû: le tribut à qui vous devez le tribut; les impôts à qui vous devez les impôts;* LA CRAINTE *à qui vous devez la crainte, l'honneur à qui vous devez l'honneur.*

Rom. 13. 3.

III. Il y a encore un autre sens, selon lequel on peut dire qu'on ne doit craindre que Dieu. C'est, que mettant en lui toute notre confiance, nous n'avons rien à craindre de la part des hommes, parce qu'étant notre protecteur, il empêchera qu'ils ne nous fassent du mal. Ce sont les sentiments du Prophete Roi en plusieurs de ses saints Cantiques. Dans le XXVI. *Le Seigneur est le puissant Protecteur de ma vie, qui pourrois-je redouter?* Et dans le CXVII. *Le Seigneur est pour moi; je ne craindrai rien de tout ce que les hommes me pourroient faire.* C'est pour la même raison, que Jesus Christ ne veut pas que ses Disciples craignent de manquer du nécessaire à la vie, parce qu'il les assure que son Pere aura soin d'eux, tant qu'ils lui seront fidelles. Mais l'idée que le nouveau Systême donne de Dieu, comme d'une cause universelle, qui, n'ayant point ordinairement de volontés particulieres pour chacun de nous, laisse aller les choses du monde selon les loix générales de la communication des mouvements, & selon qu'il plaît aux hommes de déterminer, par leur liberté, ses volontés indéterminées, ne donne guere lieu à cette raison de ne craindre que Dieu seul. Car, à moins qu'il ne voulût faire un miracle, ce que l'on prétend qui doit être fort rare, je dois supposer, selon cette nouvelle Théologie, qu'il n'empêchera point que mon ennemi ne me tue, s'il en a pris le dessein; parce qu'il ne pourroit l'en détourner que par une bonne volonté particuliere envers moi: ce que l'on trouve n'être pas digne de sa sagesse. Ce n'est donc pas en ce sens que l'Auteur pourroit soutenir qu'il ne faut craindre que Dieu.

IV. Ce n'eſt pas non plus dans un autre, qui eſt une ſuite du pré- VII. Cl.
cédent, & qui eſt plus conforme à l'eſprit de la Nouvelle Alliance, N°. IX.
comme l'autre étoit plus conforme à celui de l'Ancienne. Car Dieu ayant promis, ſous l'Ancienne Loi, la délivrance des maux temporels à ceux qui le ſerviroient fidellement, ils avoient raiſon de ne les point craindre en mettant en lui toute leur confiance; parce qu'ils avoient droit de s'attendre qu'il les en garantiroit. Mais les promeſſes de la Nouvelle Loi ne regardant proprement que les biens ſpirituels, les vrais fidelles n'ont pas ſujet de s'attendre *abſolument*, *quelque confiance qu'ils aient en Dieu*, qu'il les préſervera des maux temporels qui leur pourroient arriver, ou de la part de leurs ennemis, ou de la part des cauſes naturelles; mais ils *ſe doivent repoſer ſur cette alternative*, ou qu'il les en préſervera, ou qu'il ne permettra que ces maux leur arrivent que pour leur bien, ce qui les doit porter auſſi à ne les point craindre; puiſque ce que la foi nous apprend être plutôt un bien qu'un mal, doit être plutôt deſiré que craint. C'eſt la leçon que le Prince des Apôtres fait aux fideles: c'eſt l'alternative qu'il leur propoſe. *Le Seigneur tient ſes yeux arrêtés ſur les juſtes, & ſes oreilles* 1. Petr.
attentives à leurs prieres; mais il regarde les méchants avec un viſage 3. 12.
plein de colere. Et qui vous fera du mal, ſi vous ne penſez qu'à faire du bien? Que ſi néanmoins vous ſouffrez pour la juſtice, vous ſerez heureux. Ne craignez donc point les maux dont ils vous veulent donner de la crainte, & n'en ſoyez point troublés.

Voilà les vrais fondements de cette maxime bien entendue de la Philoſophie chrétienne, qu'un vrai homme de bien ne doit craindre que Dieu-ſeul, & ne pas craindre les maux temporels; parce qu'on n'a pas ſujet de craindre, ou ce qui n'arrive point, ou ce qui n'arrive qu'à notre avantage. Mais qui ne voit que ces vérités ne ſubſiſtent que ſur des ſuppoſitions toutes oppoſées à celles du Syſtême? Car n'eſt-ce pas ſuppoſer que Dieu agit par des volontés particulieres, que d'établir comme une vérité certaine & indubitable, que les méchants peuvent avoir la volonté de tuer qui il leur plaît, mais qu'ils ne la peuvent exécuter qu'à l'égard de ceux à qui Dieu leur permet de donner la mort, & qu'il ne le permet, à l'égard des gens de bien, que pour les purifier ou les couronner? Or c'eſt ce que les SS. Peres ont regardé comme le principe le plus ſolide de la généroſité chrétienne.

Des Schiſmatiques avoient menacé de faire mourir S. Cyprien. Mais Ep. 55. ad
ce généreux Evêque ſe moque de leurs menaces. *Ils ſont déja*, dit-il, Cor.
homicides devant Dieu: mais ils ne peuvent faire mourir que ceux à qui

VII. Cl. N°. IX. *Dieu permettra qu'ils ôtent la vie, & qu'il voudra couronner par leur crime.*

In praf. Enar. 2. in Pfal. 29. S. Auguftin propofe cette vérité à fon peuple plus généralement encore. " Chaque méchant a, de lui-même, la volonté de nuire, mais il n'eft pas en fa puiffance de nuire effectivement. Il eft coupable de ce qu'il en a la volonté; mais il n'a le pouvoir d'exécuter fon mauvais deffein que quand Dieu le permet, PAR UN ORDRE CACHÉ DE SA PROVIDENCE. Et il le permet à l'égard de l'un pour le punir, à l'égard d'un autre pour l'éprouver, & à l'égard d'un autre pour le couronner. Ce fut pour punir les Ifraélites qui lui avoient été infidelles, qu'il permit à leurs ennemis de les opprimer. Ce fut pour éprouver Job, qu'il permit au démon de le tourmenter; & ce fut pour couronner les Martyrs, qu'il permit à leurs perfécuteurs de leur ôter la vie ". A quoi ce faint Docteur ajoute, pour inculquer davantage le principe général: " C'eft donc UN ORDRE CACHÉ DE LA PROVIDENCE DE DIEU, de ce qu'il permet à un méchant d'exécuter contre quelqu'un fon mauvais deffein. Car il dépend de lui de vouloir tuer celui qu'il hait; mais de ce qu'il le veut tuer, il ne s'enfuit pas qu'il le tue ".

Comme il ne s'agit point ici de miracles, mais des effets ordinaires de la conduite de Dieu, ce que propofe S. Auguftin comme une vérité certaine & indubitable, devroit être confidéré comme une vifion fans fondement, s'il étoit vrai, comme le foutient l'Auteur du Syftême, que Dieu n'eût que des volontés générales pour tous les événements non miraculeux qui arrivent dans le monde. Car il faudroit alors rapporter, non à *des ordres cachés de la providence de Dieu*, mais à la feule fuite des loix générales, de ce que des méchants peuvent ou ne peuvent pas faire mourir ceux à qui ils ont eu deffein d'ôter la vie. D'où il s'enfuit que cette raifon, de ne point craindre nos ennemis, mais Dieu feul, que les Saints ont tirée de l'Ecriture & des principes de la foi, ne peut être d'aucun ufage dans cette Philofophie, qui fe vante d'être la feule qui apprenne bien aux hommes qu'ils ne doivent craindre que Dieu.

Enar. 3. n. 12. C'eft pourquoi l'Auteur pourra bien dire, comme S. Auguftin fur le Pfeaume XXXII. *Fera fævit? Deum time. Serpens infidiatur? Deum time. Homo te odit? Deum time. Diabolus te impugnat? Deum time.* " Une bête farouche fe jette en fureur contre vous? Craignez Dieu. Un ferpent fe gliffe pour vous piquer? Craignez Dieu. Un homme vous hait? Craignez Dieu. Le diable vous attaque? Craignez Dieu ". Mais il n'en pourra pas rendre la même raifon que fait ce Pere en ajoutant. " Qu'avez-vous à craindre, ou dans l'air, ou fur la terre, ou dans la mer? Il n'y

n'y a rien en tout cela que Dieu n'ait fait par une seule parole. Et ainsi VII. Cl. toutes ces créatures ne se remuent que quand il le commande, & ne N°. IX. font rien quand il leur commande de ne rien faire. *Qui dixit & facta sunt, qui mandavit & creata sunt: cùm jubet, moventur: cùm jubet, quiescunt.* Et la malice des hommes peut d'elle-même avoir la volonté de nuire; mais elle n'en a pas la puissance si Dieu ne la lui donne; c'est-à-dire, s'il ne permet à celui qui me veut faire du mal, de me le faire. *Et malitia hominum cupiditatem nocendi potest habere propriam: potestatem autem, si ille non dat, non habet..... quia ipsa mala cupiditas nulli nocet, si ille non permittat*".

V. Nous venons de voir les diverses considérations selon lesquelles on peut dire, que nous ne devons craindre que Dieu. Mais cela ne fait pas que nous ne puissions, sans l'offenser, craindre la famine, la peste, la guerre, une bête qui est prête à nous dévorer, un voleur qui s'avance vers nous pour nous dépouiller ou pour nous ôter la vie: & ce que dit l'Auteur, que nous pouvons éviter ces choses, mais que nous ne devons pas les craindre, à moins qu'on ne l'entende dans le sens de S. Augustin, que nous venons de rapporter, n'est, d'une part, qu'une vaine subtilité de la Philosophie des Stoïciens, & n'a, de l'autre, aucun fondement raisonnable dans la Philosophie de l'Auteur. Ce sont les deux points qui nous restent encore à traiter, pour achever l'examen de la partie de son argument qui regarde la crainte.

On doit, dit-il, *fuir une épée dont on nous veut percer; on doit éviter le feu; on doit sortir promptement d'une maison qui est prête à nous écraser: mais on ne doit point craindre ces choses.* On sait que ç'a été le langage de la plus orgueilleuse de toutes les sectes des Philosophes Payens. Mais les autres lui ont reproché avec raison qu'il y avoit en cela plus de vanité que de solidité. La crainte est une passion naturelle, qui nous est donnée pour disposer notre corps à fuir plus promptement ce que nous avons raison de fuir. Elle est de soi-même indifférente; mais elle est bonne ou mauvaise selon les circonstances qui l'accompagnent. Elle est mauvaise en un soldat, à qui la peur de la mort fait abandonner son poste, & à un Chrétien, à qui elle fait renoncer sa foi. Mais elle est bonne à une femme à qui elle fait fuir un homme qui voudroit attenter à son honneur, ou une bête qui seroit prête à la dévorer. Le jeune Tobie offensa-t-il Dieu quand il eut une si grande peur du poisson qui se jetoit sur lui pour le dévorer? Et quand Jacob prioit Dieu qu'il le délivrât de la main de son frere Esaü, parce qu'il en avoit une grande crainte: *Erue me de manu fratris mei Esaü, quia valde eum timeo*, en fut-il rejeté comme ayant

VII. Cl. N°. IX. agi contre le premier principe de la Morale Chrétienne, qui nous oblige de ne craindre que Dieu?

Il dira peut-être qu'il ne condamne que les craintes libres & tout-à-fait volontaires, que nous aurions des créatures, & non les frayeurs naturelles qui préviennent la raison. Mais la crainte de Jacob n'étoit point une de ces frayeurs, & elle paroît avoir été tout-à-fait libre. C'est aussi d'une crainte libre & volontaire que S. Paul parle dans le passage que j'ai déja rapporté: *Reddite ergo omnibus debita ..... cui timorem, timorem.* Et il est certain que quand la crainte est juste, il ne nous est point défendu d'y consentir, & de changer en une crainte libre, ce qui n'auroit été d'abord qu'une frayeur naturelle. Car voudroit-on qu'une honnête femme s'efforçât d'être dans une *apathie* stoïque, au regard d'un homme qui la voudroit corrompre, se contentant de l'éviter sans en avoir aucune crainte libre & volontaire? Et trouveroit-on mauvais, qu'un homme tenté de commettre un crime, embrassât volontairement un de ces mouvements de crainte, dont parle S. Paul, quand il dit que *celui qui fait le mal doit craindre les Puissances qui ont le droit de l'épée*, & qu'il se servît de cette crainte pour surmonter sa tentation?

VI. Mais le dernier point qui me reste à traiter est plus important. Car il ne s'agit pas tant de savoir si on doit, ou si on ne doit pas craindre les créatures, que si on les devroit craindre selon la Philosophie commune, & si celle de l'Auteur fait qu'on ne les doit pas craindre. C'est ce qu'il prétend; & je prétends, au contraire, que son Systême étant pris dans toute son étendue, il donne plus sujet de les craindre qu'on n'en a dans la Philosophie ordinaire.

Car en quoi est-ce qu'il se distingue des Philosophes du commun? En ce que, selon eux, les créatures sont les causes réelles des maux que nous appréhendons; de la douleur, de la mort: au lieu que, selon lui, elles n'en sont que les causes occasionnelles, Dieu seul en étant la cause réelle. Mais comment conclura-t-il de-là ces deux choses? l'une, que, selon la Philosophie ordinaire, on doit craindre un homme qui est prêt de nous tuer: l'autre, que, selon la sienne, on ne le doit pas craindre? Il n'emploie, pour conclure la premiere, que cette maxime: *C'est une notion commune, selon laquelle tous les hommes se conduisent, qu'on doit craindre ce qui est capable de nous faire du mal.* Mais afin que cette maxime ne soit pas autant contre lui que contre les autres Philosophes, il faut qu'il la restreigne aux causes réelles, & qu'il prétende que les hommes n'ont accoutumé de craindre que ce qui est capable de leur faire du mal, en qualité de cause réelle; mais qu'ils n'on

pas accoutumé de craindre ce qui n'eſt capable de leur en faire que comme cauſe occaſionnelle. Or il n'y eut jamais de prétention plus manifeſtement fauſſe. Car les hommes peuvent croire que celui qui enfonce un poignard dans le ſein d'un autre, eſt la cauſe réelle de ſa mort: mais il n'y en a point qui ne conçoive aiſément, qu'une méchante femme qui met du poiſon dans le bouillon de ſon mari, n'eſt que la cauſe occaſionnelle de ſa mort. Cependant à qui perſuadera-t-on que les hommes n'ont accoutumé de craindre que ceux qu'ils jugeroient capables de les poignarder, & qu'ils n'ont pas accoutumé de craindre ceux qu'ils jugeroient capables de les empoiſonner? Le ſentiment commun eſt, que le Bourreau eſt la cauſe réelle de la mort des criminels; ce qui fait dire, qu'un tel eſt mort par la main du Bourreau: & il n'y a perſonne qui ne reconnoiſſe, que les Juges qui les condamnent, ne ſont que la cauſe occaſionnelle de leur mort. Qui s'aviſera jamais de conclure de-là, qu'un criminel qui eſt prêt d'être jugé, ne doit craindre que le Bourreau, & non pas les Juges qui lui font ſon procès? S. Paul au moins n'avoit garde d'avoir cette penſée. Car lorſqu'il dit, *que l'on doit craindre le Prince quand on fait de mauvaiſes actions, parce que ce n'eſt pas en vain qu'il porte l'épée*, il eſt bien certain qu'il n'a pas ſuppoſé que les Princes couperoient eux-mêmes, par cette épée qu'ils portent, la tête à ceux qui auroient commis des crimes; mais qu'il n'a entendu que le droit qu'ils ont de condamner à la mort, ou par eux-mêmes, ou par leurs Officiers, ceux qui le méritent; en quoi il eſt bien clair qu'ils ne peuvent être que les cauſes occaſionnelles de leur mort. D'où vient donc qu'il dit; qu'on les doit craindre ſi on fait mal? *Si malè feceris, time.*

VII. Cl. N°. IX.

Il eſt donc évident, non ſeulement par le ſens commun, mais par l'Ecriture même, que la diſtinction entre les cauſes réelles & les cauſes occaſionnelles, ne ſert de rien du tout pour établir cette nouvelle Philoſophie: qu'on devroit craindre les créatures, ſi elles pouvoient être les cauſes réelles des maux que nous fuyons; mais qu'on ne les doit point craindre, ſi elles n'en ſont que les cauſes occaſionnelles.

Mais je dois encore ajouter, que, ſelon le nouveau Syſtême, j'ai plus lieu de craindre un voleur que l'on m'a dit être ordinairement dans un bois par où je dois paſſer, quoique je ſois perſuadé qu'il ne peut être que la cauſe occaſionnelle de ma mort, que dans l'ancienne Philoſophie, où l'on croit qu'il en peut être la cauſe réelle; mais où l'on croit auſſi que Dieu regle ces événements particuliers. Car ſi c'eſt une action de charité qui m'oblige de paſſer par ce bois, & ſi j'ai ſoin d'invoquer Dieu, je pourrai eſpérer qu'il détournera ce voleur de me faire du mal,

VII. Cl. N°. IX. *occulta dispositione providentiæ suæ*, comme parle S. Augustin ; & cette espérance diminuera ma crainte : au lieu que selon le Systême, étant obligé de regarder Dieu comme une cause générale, qui n'agit point par des volontés particulieres, je ne vois rien qui doive diminuer la crainte que je puis avoir naturellement, que ce voleur ne soit la cause occasionnelle de ma mort ; parce qu'afin que cela manquât d'arriver, il faudroit que Dieu agît par des volontés particulieres : ce qu'on m'a fait entendre être indigne de sa sagesse.

CHAPITRE XX.

Du troisieme inconvénient que l'Auteur prétend trouver dans la Philosophie qui soutient l'efficace des causes secondes : Qu'on pourroit adorer autre chose que Dieu.

Il seroit à souhaiter que l'Auteur de la Recherche de la Vérité n'eût pas poussé son argument contre l'efficace des causes secondes, jusqu'à prétendre qu'on ne la peut enseigner, sans donner lieu aux Payens de justifier leur idolâtrie, & de soutenir qu'ils avoient pu adorer avec raison, ou les oignons & les porreaux, comme des Divinités subalternes, où le soleil comme une Divinité souveraine. Car il ne l'a pu faire qu'en supposant des choses qui seroient en effet très-favorables aux Payens, si on leur avouoit qu'elles fussent conformes à la raison. On en jugera par ce qu'il dit sur ce sujet dans la Recherche de la Vérité, page 388.

" Si l'on suppose cette fausse opinion des Philosophes, que nous tâchons ici de détruire, que les corps qui nous environnent sont les véritables causes des plaisirs & des maux que nous sentons, la raison semble justifier une Religion semblable à celle des Payens. Il est vrai que la raison n'enseigne pas qu'il faille adorer les oignons & les porreaux, par exemple, comme la souveraine Divinité ; parce qu'ils ne peuvent nous rendre entiérement heureux lorsque nous en avons, ou entiérement malheureux lorsque nous n'en avons point. Aussi les Payens ne leur ont jamais rendu tant d'honneur qu'au grand Jupiter, duquel toutes les Divinités dépendoient ; ou qu'au soleil, que nos sens nous représentent comme la cause universelle, qui donne la vie & le mouvement à toutes choses, & que l'on ne peut s'empêcher de regarder comme la sou-

veraine Divinité, si l'on suppose avec les Philosophes Payens, qu'il renferme dans son être les causes véritables de tout ce qu'il semble produire, non seulement dans notre corps & sur notre esprit, mais encore dans tous les êtres qui nous environnent. D'où vient aussi, ajoute-t-il en un autre endroit, que presque tous les peuples ont adoré le soleil, parce qu'ils jugeoient tous qu'il étoit cause des biens dont ils jouissoient". VII. Ct. N°. IX. *Recher. p.* 597.

Je trouve dans ces paroles bien des choses favorables à l'idolâtrie payenne; & je trouve aussi, qu'en raisonnant comme il fait, sa doctrine des causes occasionnelles y auroit donné autant de lieu que celle des causes réelles.

I. Rien n'est plus contraire à la vraie raison, ni plus favorable au Paganisme, que d'admettre de deux sortes de Divinités; l'une souveraine, & d'autres subalternes. Car la Divinité ne pouvant être conçue que comme une nature souverainement parfaite, des Divinités subalternes, & par conséquent non toutes parfaites, ne sont pas de moindres chimeres que des montagnes sans vallées, que des esprits sans le pouvoir de penser, que des corps à quatre dimensions, que des cercles dont les diametres sont inégaux, que des triangles rectilignes dont tous les trois angles sont droits. Et ainsi rien ne me semble moins digne d'un Philosophe, qui se pique de justesse & d'exactitude, que de dire *des oignons & des porreaux*, que s'ils étoient les véritables causes du plaisir que l'on sent en les mangeant, la raison n'enseigneroit pas à la vérité qu'il les fallût adorer comme la souveraine Divinité, mais qu'elle ne seroit pas éloignée d'enseigner, qu'on les devroit adorer comme des Divinités non souveraines.

II. J'aurois beau concevoir qu'un oignon est la véritable cause du plaisir que je sens en le mangeant, je ne croirois pas pour cela que ce fût une nature intelligente, qui agiroit par pensée & par volonté. Or c'est une brutalité ridicule, que d'honorer comme son Dieu ce qu'on sauroit bien n'avoir ni sentiment, ni volonté, quelque efficace d'ailleurs qu'on lui attribuât. C'est donc une pensée tout-à-fait absurde, de vouloir, que, de cela seul que l'on soit persuadé que le goût que nous sentons en mangeant de l'oignon nous soit causé par l'oignon même, ce nous soit une raison de lui rendre quelque adoration, comme à une Divinité au moins subalterne: & on ne sauroit soutenir le contraire, sans donner quelque couleur & quelque apparence de raison à la plus brutale & la plus déraisonnable idolâtrie des Payens.

III. Il en est de même du soleil, dont l'Auteur ose dire, *qu'on ne pourroit s'empêcher de le regarder comme la souveraine Divinité, si l'on supposoit avec les Philosophes Payens, qu'il a en lui les causes véritables*

VII. Cl. N°. IX. *de ce qu'il semble produire.* Car on peut croire, comme Aristote l'a cru, qu'il est la véritable cause de ce qu'il semble produire, sans croire pour cela que ce soit une nature intelligente, comme certainement ce même Philosophe ne l'a point cru. Or quand on ne croit point que ce soit une nature intelligente qui agisse librement, il n'y a point de Philosophe qui ait un peu de raison qui puisse être porté à le regarder comme la Divinité souveraine, & l'adorer en cette qualité, ni même comme une Divinité subalterne, si ce n'étoit pas une impiété extravagante, de prendre pour divinité ce qui ne seroit pas souverainement parfait. C'est donc une pensée outrée & tout-à-fait insoutenable, de prétendre que, si le soleil avoit l'efficace qu'on lui attribue dans la Philosophie commune, la raison nous porteroit à l'adorer comme une Divinité. Et en effet, nous voyons que les Stoïciens, qui vouloient que le soleil & tous les astres, & le monde entier fussent des Dieux, vouloient aussi en même temps, que ce fussent des animaux doués de raison. Et ceux au contraire qui convenoient avec eux de l'efficace du soleil & des autres astres, mais qui nioient qu'ils agissent par raison, nioient aussi conséquemment qu'ils fussent des Dieux, comme on le peut voir dans le III Livre de Cicéron de la Nature des Dieux.

IV. On demeure d'accord que les Payens ont fait des Divinités de ce qui apportoit des utilités considérables aux hommes : mais il est certain aussi qu'ils ne se sont jamais avisés de regarder, si c'étoit ou comme cause réelle, ou comme cause occasionnelle. Car n'y considérant que leur avantage, il leur étoit fort indifférent, pour honorer ce qui leur faisoit ou leur avoit fait du bien, que ce fût réellement ou occasionnellement.

De Civ. Dei lib. 18. chap. 8. S. Augustin a remarqué dans la Cité de Dieu, par quelle raison la plupart des Divinités payennes avoient été instituées. Il dit qu'il y avoit eu en Egypte, après la mort de Joseph, un Mercure & un Hercule, qui avoient été honorés comme des Dieux après leur mort, à cause de leur habileté en plusieurs arts, qui avoient apporté beaucoup de commodités à la vie humaine.

Ib. c. 14. Il dit, que dans l'Italie, Sterces, Pere de Picus premier Roi des Latins, ou Laurentes, fut honoré comme Dieu, pour avoir trouvé le premier que le fumier des animaux rendoit les terres fécondes.

ib. c. 6. Il dit, que dans la Grece, on avoit rendu des honneurs divins à un particulier nommé Homogyre, qui avoit le premier appris à accoupler les bœufs à la charrue pour labourer la terre.

Ib. Il dit que ce fut un Denys, plus ancien que le fils de Sémélé, qui

fut mis au nombre des Dieux, pour avoir trouvé la culture de la vigne & l'usage du vin. VII. Cl. N°. IX.

Il dit que Triptoleme mérita aussi des honneurs divins, pour avoir distribué des grains dans toutes les villes de la Grece, comme s'il en eût été l'inventeur: ce que d'autres attribuent à Cerès.

On pouroit apporter un grand nombre d'autres exemples : mais comme on ne peut douter, que dans tous ceux-ci, les hommes n'ont pas été assez brutaux, pour avoir regardé ceux qui leur avoient procuré ces biens, comme en ayant été les causes relles, on doit conclure de-là, que c'est une pure vision, de s'imaginer, que ceux que l'on suppose ne regarder que leur intérêt pour rendre des honneurs divins à ce qui leur fait du bien, auroient aucun égard, pour en rendre plus ou moins, à cette distinction métaphysique de causes réelles & de causes occasionnelles.

On a fait voir ci-dessus, par les exemples de ce qui se passe tous les jours parmi les hommes que jamais on ne s'y est arrêté, ni dans la recherche de quelque bien, ni dans la reconnoissance qu'on en a après l'avoir obtenu. Et ainsi tout ce que l'Auteur du Systême fait dire aux adorateurs du soleil, pour justifier l'honneur qu'ils lui rendent après Dieu, en supposant que Dieu l'a fait la cause réelle de tous les effets qu'on lui attribue, se pourra mettre dans la bouche de ces mêmes adorateurs du soleil, qui seroient demeurés persuadés qu'il n'en est que la cause occasionnelle. Car qui empêchera qu'ils ne lui disent : Nous croyons, comme vous, qu'il y a un Dieu souverain, qui est la cause réelle de toutes choses; mais vous nous apprenez qu'il n'agit que comme une cause universelle, qui ne se détermine à chaque effet particulier que par des causes occasionnelles; c'est-à-dire, par quelque changement qui arrive dans la créature : & il faut que vous demeuriez d'accord, que le soleil est une des plus considérables de ces causes occasionnelles, n'y en ayant point qui détermine les volontés générales de Dieu à plus d'effets particuliers. Or il n'y a que ces effets particuliers qui nous touchent. Nous avons besoin que nos bleds mûrissent, que nos vignes apportent beaucoup de vin, que nos troupeaux soient bien féconds. Cela ne sera point si le soleil, comme cause occasionnelle, ne détermine la volonté générale de Dieu à tous ces effets. Nous serions donc bien ingrats si nous n'en témoignions à ce bel astre autant de gratitude que l'on en témoigne au favori d'un Roi, quand on a reçu du Roi, par son entremise, quelque bienfait signalé. *Recher. de la vérité, p. 596.*

Tout cela n'est point raisonnable pour les raisons que j'ai dites : mais

VII. Cl. N°. IX. s'il l'étoit dans les suppositions de la Philosophie commune, comme le prétend l'Auteur du Systême, je soutiens qu'il le seroit autant & plus dans les siennes. Et c'est tout ce que j'ai voulu prouver.

CHAPITRE XXI.

Examen de plusieurs pensées de l'Auteur du Systême touchant les plaisirs des sens.

N'Ayant point voulu interrompre ce que j'avois à traiter dans les Chapitres précédents, je ne me suis point arrêté à examiner ce que l'on s'est pu appercevoir que l'Auteur fait souvent entendre : *que les plaisirs des sens nous rendent heureux.*

Défense de l'Auteur. p. 23. Recher. de la vérité. p. 588. C'est ce qu'il marque assez, lorsque dans l'argument contre l'efficace des causes secondes, il prend pour la même chose, *de nous faire sentir du plaisir & de la douleur; & de nous rendre heureux ou malheureux.* C'est ce qu'il marque encore quand il dit, que si les *oignons* étoient des causes réelles du plaisir que l'on sent en les mangeant, la raison n'enseigneroit pas qu'on les dût adorer comme la souveraine Divinité, parce qu'ils ne nous peuvent rendre entiérement heureux lorsque nous en avons, ni entiérement malheureux lorsque nous n'en avons point; mais qu'on les pourroit adorer comme des divinités subalternes, en ce qu'ils nous rendroient effectivement heureux, quoique non entiérement. Et enfin *Ib. p. 556.* c'est ce qu'il suppose, quand il prétend, que ce ne seroit pas sans quelque raison qu'on rendroit une espece d'adoration aux objets sensibles, s'ils étoient les causes réelles des effets qu'on leur attribue; parce qu'il est juste de respecter la cause de notre bonheur, & qu'alors ils seroient les véritables causes du bonheur que l'on trouve dans leur jouissance.

Mais il y a bien d'autres endroits où il dit positivement, que les plaisirs des sens nous rendent heureux dans le temps que nous en jouissons; & que ce n'est pas en cela que les hommes se trompent, de croire qu'ils sont heureux en jouissant de ces plaisirs; mais seulement en ce qu'ils croient, que ces plaisirs leur viennent des corps à l'occasion desquels ils les ressentent; au lieu que c'est Dieu seul qui les cause dans leur esprit; & en ce qu'ils ne reconnoissent pas, que, quoique ces plaisirs soient bons,

bons, & qu'ils rendent heureux en quelque maniere ceux qui en jouissent, il y a d'autres raisons qui doivent porter à les éviter. VII. Cl. N°. IX.

C'est ce qu'il établit expressément dans la Recherche de la Vérité Livre IV, Chapitre X. Il dit d'abord, que *c'est une illusion de vouloir persuader aux hommes, que le plaisir n'est pas un bien, & qu'on peut être malheureux au milieu des plus grands plaisirs* : Que *les Stoïciens qui l'ont prétendu étoient des visionnaires* ; mais qu'il faut se contenter d'apprendre aux hommes *qu'il faut fuir le plaisir quoiqu'il rende heureux.* Et après avoir apporté beaucoup de raisons pourquoi il faut fuir ces plaisirs, voici ce qu'il en conclut : " Tout plaisir est un bien & rend actuellement heureux celui qui le goûte, dans l'instant qu'il le goûte & autant qu'il le goûte. Il ne faut donc pas dire aux hommes, que les plaisirs sensibles ne sont point bons, & qu'ils ne rendent pas plus heureux ceux qui en jouissent, parce que cela n'est pas vrai..... Il leur faut dire que ces plaisirs sont bons en eux-mêmes, & capables de les rendre en quelque maniere heureux ; néanmoins qu'on les doit éviter pour des raisons semblables à celles que j'ai apportées".

Il enseigne la même chose en plusieurs endroits du Traité de la Nature & de la Grace.

" Il est certain que le plaisir (il parle des plaisirs des sens) rend heureux celui qui en jouit, dans le temps qu'il en jouit ". *Liv. 2. n. 29.*

" Le plaisir rend formellement heureux. Il est imprimé dans l'ame, afin qu'elle aime la cause qui la rend heureuse..... Lorsque l'ame n'aime que son plaisir, elle n'aime effectivement rien de distingué d'elle-même ; car ce plaisir n'est qu'un état & une modification de l'ame, qui la rend heureuse & contente. Or comme l'ame ne peut être à elle-même la cause de son bonheur, elle est injuste si elle aime son plaisir, sans rendre l'amour & le respect qui est dû à la véritable cause qui le produit en elle ". *Liv. 3. n. 4.*

" C'est le plaisir qui rend les esprits actuellement heureux..... Cependant Dieu ordonne à un Chrétien certaines choses qui le rendent actuellement malheureux. Mais s'il s'approche des corps, il trouve qu'il devient heureux, à proportion qu'il s'unit à eux. Certainement cela est embarrassant ; car on veut invinciblement être heureux. Ainsi l'on mérite beaucoup, si on sacrifie son bonheur à l'amour du vrai bien ". *ib. n. 33.*

Il établit les mêmes principes dans ses Méditations Chrétiennes. Il prétend que la Sagesse éternelle peut dire à celui qui croit que les objets sensibles sont les causes de ses plaisirs : " Défais-toi entiérement de ce faux principe ou ajoute aux fausses conséquences que tu en tires, que les oignons, les porreaux & les choux sont ton bien. Manges-tu du pain, des *Médit. 6. n. 5.*

VII. Cl. confitures, des perdrix sans plaisir ? Mais LE PLAISIR REND ACTUELLEMENT HEUREUX. Regarde donc ces vains objets comme les véritables causes de ton bonheur. Justifie le déréglement des voluptueux ; aime le corps ".

N°. IX.

Il est vrai que dans la X Méditation il apporte quelque adoucissement à cette doctrine, en disant que les plaisirs des sens rendent *actuellement heureux ;* mais qu'ils ne rendent point *solidement heureux.* " Tout plaisir, dit-il, rend heureux ceux qui en jouissent, dans le moment qu'ils en jouissent, & il les rend d'autant plus heureux qu'il est plus grand : mais il ne rend solidement heureux que lorsqu'il est joint à la joie, laquelle seule rend l'esprit content ". Et il tâche ensuite de montrer, que la jouissance des plaisirs des sens n'est point accompagnée d'une joie qui rende l'esprit content ; mais par des raisons très-foibles, & qui ne sont point générales. Et de plus, il faut qu'il ait prétendu qu'on peut être vraiment heureux sans l'être solidement. Car si sa pensée étoit, qu'un bonheur qui n'est pas solide est un faux bonheur, il auroit renversé par-là tout ce qu'il dit en tant de manieres dans ses autres ouvrages, & dans celui-ci même : *que le plaisir rend heureux celui qui en jouit.* Sur-tout il n'y auroit point de sens à ce qu'il dit ; *qu'on ne doit pas dire aux hommes que les plaisirs ne sont pas bons, & qu'ils ne rendent* PAS PLUS HEUREUX *ceux qui en jouissent, parce que cela n'est pas vrai.* Car cela seroit vrai, & on leur pourroit & devroit dire, *que ceux qui jouissent des plaisirs des sens n'en sont pas plus heureux* ; puisqu'un faux bonheur n'est pas un bonheur ; & qu'ainsi on n'en est pas plus heureux pour jouir d'un faux bonheur.

Num. 2.

Voilà toute la Philosophie de l'Auteur du Systême touchant les plaisirs des sens. On la peut réduire à cinq Propositions.

La premiere, que ceux qui en jouissent sont heureux tant qu'ils en jouissent, & d'autant plus heureux qu'ils sont plus grands.

La seconde, qu'ils ne rendent pas néanmoins solidement heureux.

La troisieme, qu'on les doit fuir pour plusieurs raisons, quoiqu'ils rendent heureux.

La quatrieme, qu'ils ne doivent pas porter à aimer les corps, parce que les corps n'en sont pas les causes réelles, mais seulement occasionnelles ; Dieu seul en étant la cause réelle.

La cinquieme, que le plaisir est imprimé dans l'ame, afin qu'elle aime la cause qui la rend heureuse ; c'est-à-dire Dieu.

Mais comme je trouve de grandes difficultés dans toutes ces propositions, vous trouverez bon, Monsieur, que je les examine chacune à part.

DE LA PREMIERE DE CES CINQ PROPOSITIONS. VII. Ct. N°. IX.

La premiere eſt : *que ceux qui jouiſſent des plaiſirs des ſens ſont heureux tandis qu'ils en jouiſſent, & d'autant plus heureux qu'ils ſont plus grands.*

Ce ſeroit une étrange confuſion dans la Morale, lors ſur-tout qu'on prétend la traiter avec une exactitude de Philoſophe, que de changer les notions des principales choſes qui s'y traitent, en prenant les termes les plus communs & les plus eſſentiels, en des ſens éloignés dans leſquels perſonne ne les auroit pris, ſi ce n'étoit en des diſcours populaires, dont il ne s'agit point ici. Or il n'y a point de queſtion dans la Morale plus fameuſe que celle où l'on demande en quoi conſiſte le *bonheur* de l'homme, ou ce qui le rend *heureux* ? On ne doit donc pas ſuppoſer que l'Auteur, qui fait profeſſion de parler exactement, ait pris ces termes de *bonheur*, & d'*être heureux* dans une idée différente de celle dans laquelle ils ont toujours été pris, par tous les Philoſophes avant lui. Il y a de plus une raiſon, qui fait voir qu'on ne lui peut imputer d'avoir changé la notion de ces termes. C'eſt, qu'ayant aſſez maltraité les Stoïciens ſur ce ſujet, il faut bien qu'il ait pris ce qu'ils diſoient, que le plaiſir ne pouvoit rendre *heureux*, dans le même ſens qu'ils le prenoient ; puiſqu'autrement le procès qu'il leur fait avec aſſez de chaleur, n'auroit été qu'une diſpute de mots, & n'auroit rien eu de ſolide.

Or il ne faut que lire les cinq Livres de Cicéron *de Finibus bonorum & malorum*, pour ſavoir qu'elle eſt la notion naturelle de ces termes. On y trouvera toutes les opinions des anciens Philoſophes touchant le *bonheur* de l'homme : mais on y verra auſſi, qu'il y prend toujours pour la même choſe, *ſummum bonum hominis* ; *quod efficit hominem beatum ; & quod eſt per ſe homini expetendum. L. ſouverain bien de l'homme* ; *ce qui rend l'homme heureux*, *& ce qui eſt deſirable par ſoi-même.* Ainſi l'un des perſonnages de ſes Dialogues ayant défendu le ſentiment d'Epicure, qui vouloit que ce fût la volupté qui nous rendît heureux, Cicéron approuve qu'il eût défini ce qui *rend heureux* par ces termes : *Que c'étoit à quoi il faut rapporter toutes choſes, & qu'il ne faut rapporter à aucune choſe* : ce qui eſt la définition du ſouverain bien. *Hunc ipſe ſive finem, ſive extremum, ſive ultimum definiebas id eſſe, quo omnia quæ rectè fierent referrentur, neque id ipſum uſquam referretur.*

Mais rien n'eſt plus conſidérable ſur ce ſujet que ce que dit S. Auguſtin dans la Cité de Dieu, Livre XIX, Chapitre I. Car pour marquer avec combien de ſoin les anciens Philoſophes s'étoient appli-

VII. Cl. N°. IX. qués à rechercher ce qui rendoit l'homme heureux, il se sert de ces termes : *Quam quæstionem magna intentione versantes invenire conati sunt*, QUID EFFICIAT HOMINEM BEATUM ; *illud enim est finis* BONI NOSTRI, *propter quem appetenda cætera, ipsum autem propter seipsum.* ILS ONT *recherché avec grand soin ce qui rendoit l'homme heureux : car c'est en quoi consiste la fin de notre bien, pour laquelle nous devons desirer toutes choses, & laquelle nous devons desirer pour elle-même.* Et dans le I Livre de la Doctrine Chrétienne Chapitre XXXI. " Nous ne jouissons proprement que de ce que nous aimons pour soi-même ; & nous ne devons jouir que de ce qui nous rend heureux, & user seulement de tout le reste. *Dicimus ea re nos perfrui, quam diligimus propter seipsam, & ea re nobis fruendum esse tantùm* QUA EFFICIMUR BEATI, *cæteris verò utendum.*

C'est donc une vérité constante parmi tous les Philosophes, que ce qui rend l'homme *heureux* est son vrai bien, son souverain bien, & ce qui est desirable par soi-même. C'est en quoi ils sont tous convenus ; comme aussi d'une autre vérité, qui est, que rien n'est plus important dans la Philosophie, que de savoir en quoi consiste ce qui nous rend heureux, ou ce qui est notre souverain bien. *Celui*, dit Cicéron, *qui ignore quel est le souverain bien de l'homme, ignore nécessairement la maniere dont il doit vivre, & se trouve dans un si grand égarement, qu'il ne sauroit trouver aucun port pour se retirer. Au lieu que, quand on le sait, on sait aussi à quoi se doivent rapporter tous les devoirs de la vie.*

De finib. lib. 5.

Mais c'est pour déterminer ce qui nous rend heureux, qu'ils se sont extrêmement divisés. Les uns, comme Aristippe & ceux de sa secte, l'ont mis dans la seule volupté ; par où ils entendoient les plaisirs du corps.

D'autres, comme Jérôme de Rhode, le mettoient dans l'indolence ; c'est-à-dire à n'avoir point de douleur.

D'autres, comme les Stoïciens, dans la vertu.

Il y en avoit qui ne mettoient pas le souverain bien en une seule chose, mais en plusieurs ; c'est-à-dire, qu'ils vouloient que plusieurs choses concourussent à rendre l'homme heureux.

Cicéron prouve fort bien que les Epicuriens étoient de ce nombre, quoiqu'ils ne le voulussent pas avouer. Car prétendant ne reconnoître que la volupté pour le souverain bien, mais voulant en même temps que ce fût une volupté de n'avoir point de douleur, c'étoit dire en effet, que le souverain bien consistoit dans la volupté, & dans *l'indolence.*

Il y en a d'autres qui l'ont mis dans la vertu, & dans les avantages de la nature, qu'ils appelloient *prima naturæ*; à quoi ils rapportoient les biens du corps & de la fortune : & c'eſt le ſentiment que Cicéron prétend avoir été commun à tous les anciens Diſciples de Socrate, Platon, Ariſtote, Xénocrate ; mais qu'il attribue ordinairement aux Péripatéticiens. VII. Cl. N°. IX.

D'autres, comme Diodore, l'ont mis dans la vertu & dans l'indolence.

Et d'autres enfin, comme Calliphon & Dinomaque, dans la vertu & dans le plaiſir.

S. Auguſtin parle de ces deux Philoſophes en deux endroits de ſes ouvrages contre Julien. Il parle de Calliphon dans ſon dernier ouvrage contre cet hérétique, ſur ce que Julien lui avoit reproché, *d'avoir voulu allier la vertu aux vices, à l'exemple de Calliphon.* " Il y a ſujet, lui dit ce Saint, de vous congratuler de ce que vous avez ſi bien entendu ce Philoſophe. Car de ce qu'il a cru que le bonheur de l'homme conſiſtoit dans la vertu de l'eſprit, & dans les plaiſirs du corps, vous dites qu'il a voulu aimer la vertu avec les vices. Vous reconnoiſſez donc enfin, comme vous l'auriez dû toujours faire, que le deſir de la volupté corporelle eſt un vice. D'où il s'enſuit, que la concupiſcence que vous défendez d'ailleurs, comme n'ayant rien que de louable, eſt un vice auſſi". *Op. ult. in Jul. L. [illegible] 64.*

Il parle de Dinomaque dans le IV de ces ſix Livres contre le même Julien Chapitre XV. Car cet hérétique lui ayant oppoſé quelques paſſages des Philoſophes Payens, ce Saint, après lui avoir fait voir qu'il n'en pouvoit tirer aucun avantage, lui reproche; " qu'il n'avoit oſé rien alléguer de leurs Livres de Morale, parce qu'il avoit craint qu'on ne vît que les plus habiles d'entre eux avoient ſoutenu, qu'on ne pouvoit en aucune ſorte regarder la volupté du corps comme le bien de l'homme. Car ce ne vous auroit pas été (ajoute-t-il) un grand avantage d'avoir contre eux pour défenſeur, je ne dis pas Epicure, qui a mis tout le bonheur de l'homme dans la volupté (ce n'eſt pas là votre ſentiment) mais Dinomaque, dont vous embraſſez l'opinion; puiſqu'il a cru, comme vous, qu'il falloit joindre la volupté à l'honnêteté; en ſorte que l'une & l'autre fût deſirable par ſoi-même".

Cette derniere parole de S. Auguſtin nous fait revenir d'où nous étions partis; car je n'ai rapporté toutes ces opinions différentes des anciens Philoſophes touchant le bonheur de l'homme, que pour montrer qu'ils étoient convenus, comme d'un principe inconteſtable, que ce bonheur ne pouvoit conſiſter qu'en ce qui *étoit deſirable par ſoi-même*;

VII Cl. N°. IX. c'eſt-à-dire, que ſi on demande, pour me ſervir des propres termes de S. Auguſtin, *quid efficiat hominem beatum*, il faut répondre : *quod eſt finis boni noſtri, propter quem expetenda ſunt cœtera, ipſum autem* PROPTER SEIPSUM.

Mais il n'en faut pas davantage pour convaincre l'Auteur du Syſtême, ou qu'il change les notions les plus conſtamment reçues des mots de *bonheur* & *d'être heureux*, ou que rien n'eſt plus contraire à ſes propres principes, que ce qu'il répete tant de fois, & en tant de manieres ; que *les plaiſirs des ſens rendent heureux tous ceux qui en jouiſſent, pendant qu'ils en jouiſſent, & d'autant plus heureux qu'ils ſont plus grands.*

Car, à moins que de renverſer tout ce que les Philoſophes ont jamais dit du bonheur de l'homme, il faut demeurer d'accord qu'il eſt néceſſaire qu'une choſe ſoit deſirable par elle-même, & qu'elle ſoit notre fin, pour qu'elle nous puiſſe rendre heureux.

Or ce qui n'eſt qu'un moyen n'eſt pas deſirable par ſoi-même ; & il eſt ſi vrai que les plaiſirs des ſens ne ſont que des moyens, que S. Auguſtin met le déſordre de ceux qui les aiment, & qui s'y attachent, en ce qu'ils eſtiment plus les moyens que la fin : "Car il y a, dit-il, des hommes ſi miſérables, qui, ne ſe mettant pas en peine de la ſanté du corps, ils aiment mieux manger qu'être raſſaſiés, & le repos du ſommeil que de n'avoir ni envie, ni beſoin de dormir ; quoique la fin de ces plaiſirs ſoit de n'avoir ni faim ni ſoif, & de ne ſouffrir aucune laſſitude de corps".

De verâ Relig. cap. 63.

Il n'eſt donc pas poſſible, dans les principes de la Philoſophie des SS. Peres, que les plaiſirs des ſens nous rendent heureux.

Cela eſt encore plus évident ſelon la ſienne propre : car il enſeigne en pluſieurs endroits, que Dieu ne nous les a donnés que pour être des preuves courtes de ce qui convient ou ne convient pas à notre corps. C'eſt ce qu'il fait dire à la Sageſſe éternelle dans ſa X Méditation n°. 15. " Tu as un corps, ton ame y eſt unie, & même elle en dépend depuis le péché ; tu aimes ce corps, tu veux & tu dois le conſerver. Tu dois donc travailler à la recherche de deux ſortes de biens ; de celui de ton corps, & du tien. CAR LE BIEN DE TON CORPS N'EST PAS TON PROPRE BIEN : & tu dois avoir deux marques différentes pour diſcerner ces deux ſortes de biens. L'ordre veut que le bien de l'eſprit ſoit aimé par raiſon, & le BIEN DU CORPS PAR L'INSTINCT DU PLAISIR : que le bien de l'eſprit ſoit recherché avec application, & le bien du corps diſcerné ſans peine. Car enfin, il n'eſt pas juſte que ton eſprit ſoit ſans ceſſe détourné de ſon vrai bien,

pour comparer les rapports que les corps qui t'environnent ont avec VII. Ce
celui que tu animes. L'ordre veut donc que tu sois averti par la N°. IX.
preuve courte & incontestable du sentiment, de ce que tu dois FAIRE POUR CONSERVER TA VIE". On ne peut enseigner plus clairement, ni en plus de manieres, que les plaisirs du corps ne sont pas notre vrai bien, & que Dieu ne nous les a pas donnés pour être notre fin, sans quoi il est absurde de s'imaginer qu'ils nous puissent rendre heureux. Car il reconnoît, que l'intention de Dieu a été, qu'ils nous fussent seulement un moyen pour la recherche des biens du corps, qui ne sont pas même notre *vrai bien.*

Rien n'est donc plus étrange que de prétendre après cela, que notre bonheur consiste en ce qui non seulement n'est pas notre propre bien, mais qui n'est donné à notre ame que pour lui être un moyen de discerner plus facilement ce qui est propre à la conservation du corps auquel elle est unie.

On peut abréger cette même preuve, en la proposant d'une autre maniere. Celui qui ne se croit heureux que par aveuglement & par géarement d'esprit, n'est point vraiment heureux; & c'est le tromper que de l'entretenir dans cette opinion, en lui faisant croire qu'il est heureux.

Or ce qui fait croire à un homme qu'il est heureux en jouissant des plaisirs des sens, c'est que, par des aveuglements & des égarements d'esprit manifestes il prend d'une part les moyens pour la fin, c'est-à-dire, ce qui lui est donné pour connoître plus facilement le bien de son corps pour le bien de son corps; & que, de l'autre, il s'abuse encore en prenant pour son propre bien, ce que sa premiere erreur ne lui devroit faire prendre au plus que pour le bien de son corps.

Il est donc faux que celui qui jouit des plaisirs des sens soit heureux pendant qu'il en jouit; & c'est le tromper d'une maniere fort dangereuse que de l'entretenir dans cette opinion, en lui faisant croire *que tout plaisir des sens rend heureux celui qui en jouit, & d'autant plus heureux que le plaisir est plus grand.*

On peut encore tourner cette preuve d'une maniere qui fera voir, combien ce sentiment ou ce langage est contraire à la doctrine de l'Eglise.

Rien ne nous peut rendre heureux que ce qui est desirable pour soi-même: *Quod est propter se expetendum.* C'est ce qui a été avoué par tous les Philosophes.

Donc, si le plaisir rend heureux (je parle des plaisirs des sens) il

VII. Cl. faut qu'il soit desirable par lui-même, & que par conséquent, il soit
N°. IX. permis de rechercher la volupté pour la volupté.

Or rechercher la volupté pour la volupté, est ce qui est appellé par S. Augustin *libido sentiendi*, & par l'Apôtre S. Jean *concupiscentia carnis*; la concupiscence de la chair.

Donc, s'il est permis de rechercher la volupté pour la volupté, la concupiscence de la chair, *libido sentiendi*, n'est point mauvaise, & n'est point en nous un effet de péché.

Or c'est ce qu'on ne sauroit soutenir, sans ruiner une des principales preuves du péché originel, & se jetter dans le parti des Pélagiens, à qui S. Augustin, soutenant contre eux la cause de l'Eglise, reproche par-tout qu'ils étoient les défenseurs de la concupiscence; *defensores libidinis.*

Nous pouvons ajouter à toutes ces preuves, que ces plaisirs, qu'il prétend qui nous rendent heureux pendant que nous en jouissons, sont les plaisirs prévenants; tels que sont ceux que nous sentons en *mangeant des confitures ou des perdrix* (ce sont ses exemples) & qu'il dit nous être donnés pour être de courtes preuves de ce qui convient à notre corps. Or y a-t-il rien de moins convenable à la dignité de l'homme fait à l'image de Dieu, que de mettre son bonheur dans des modifications de son ame, qui ne dépendent ni de sa raison, ni de sa liberté, & qui se forment en elle à l'occasion de quelque changement qui arrive dans son corps; soit qu'elle le veuille ou qu'elle ne le veuille pas? Tous les Philosophes jusques à M. Descartes ont cru, qu'il y en avoit de semblables dans les bêtes, & néanmoins je ne sache pas qu'il y en ait eu qui aient cru qu'elles fussent heureuses, quoiqu'ils auroient dû penser qu'elles l'étoient plus que les hommes, puisqu'ils se les représentoient comme entiérement absorbées dans ces plaisirs.

Il est vrai que les Epicuriens n'ont pas rougi de mettre le bonheur de l'homme dans ces voluptés; mais tous ceux dont la Morale a été moins corrompue se sont élévés contre cette basse Philosophie, & ont trouvé si indigne que la volupté du corps eût aucune part dans ce qui peut rendre l'homme heureux, qu'ils n'ont pas même souffert qu'on lui en donnât en la joignant à l'honnêteté: *Conjunctio voluptatis cum honestate*, dit Cicéron, *id ipsum honestum quod amplecti vult efficit turpe. Ad eam enim rem referre quæ agas, quæ versetur in levissima parte naturæ, obscurantis est omnem splendorem honestatis, ne dicam inquinantis.*

De Finib. lib. 5.

Ils ont donc cru qu'il étoit de la dignité de l'homme, de ne chercher son bonheur que dans ce qui fait l'excellence de sa nature; c'est-à-dire

à-dire, dans sa raison & dans sa volonté. Et c'est d'où ils ont conclu, que ce qui nous pourroit rendre heureux devoit être en notre puissance, & ne point dépendre de la fortune : en quoi ils approchoient de la vérité, & avoient raison en partie, en entendant par ce qui est en notre puissance, comme fait S. Augustin, *quod cùm volumus adest, & quod non adest nisi velimus* : ce *qui est quand nous le voulons, & ce qui ne peut être si nous ne le voulons.* Car quoique nous ne puissions aimer Dieu, en quoi consiste notre bonheur, s'il ne forme en nous cet amour, néanmoins comme c'est en nous faisant vouloir, & vouloir très-librement, il ne laisse pas d'être vrai que notre bonheur est en notre puissance, selon la définition que S. Augustin a donnée à ces termes ; & que l'on ne puisse dire en un très-bon sens, comme ce même Pere le dit souvent, que nous sommes heureux quand nous le voulons. VII. Ct. N°. IX.

Or c'est ce qui ne se peut dire de ces plaisirs prévenants, que l'on voudroit qui nous rendissent heureux. Car on pourroit avoir une très pleine & très-ardente volonté d'en jouir, sans qu'on en jouît effectivement ; & on pourroit, au contraire, être forcé de les ressentir, quoiqu'on ne le voulût pas. Qu'y a-t-il donc de plus absurde, en parlant du bonheur en Philosophe & non pas comme le peuple, que de prétendre qu'un homme puisse être heureux sans le vouloir être ?

Enfin, l'Auteur a bien vu que si les plaisirs nous rendent heureux, c'est une suite qu'ils nous doivent rendre d'autant plus heureux qu'ils sont plus grands : & il n'a pas manqué de le dire dans la VI Méditation, n. 2. *Tout plaisir*, dit-il, *rend actuellement heureux ceux qui en jouissent, & il les rend d'autant plus heureux qu'il est plus grand.* Cependant il prétend ailleurs, que ces plaisirs peuvent être si grands qu'ils nous ôtent l'usage de notre liberté ; & il est bien certain que pendant que notre ame en est occupée, elle est incapable de ses plus nobles fonctions, qui sont la contemplation de la vérité ; & le goût des biens spirituels. N'est-ce donc pas une chose honteuse, de vouloir que nous soyons d'autant plus heureux que nous sommes plus déchus de la noblesse de notre nature, & plus approchants de l'état des bêtes ; qu au moins de celui des enfants qui n'ont pas encore le libre usage de leur raison ?

C'est une des preuves dont se sont servis les adversaires d'Epicure, pour combattre son opinion brutale de la volupté. Elle doit être bien plus forte contre des Chrétiens, qui doivent bien mieux connoître que des Payens quelle est l'excellence de l'homme, & quel est le bien

VII Cl. N°. IX. proportionné à cette excellence dont la jouissance le peu rendre heureux.

C'est pourquoi aussi cette proposition : *On est heureux quand on jouit des plaisirs des sens*, me paroît si capable de blesser les oreilles chrétiennes, que j'ai de la peine à comprendre qu'un homme d'esprit & de piété l'ait avancée tant de fois, dans des livres publics, sans avoir témoigné aucune appréhension qu'on n'en fût choqué. Je sais bien au moins que S. Augustin ne l'auroit pu souffrir, & qu'il l'auroit rejetée comme une erreur tout-à-fait payenne.

On en jugera par ce qu'il dit dans le Sermon XIII sur les paroles de l'Apôtre Chapitre VII. " Il y a eu des Philosophes qui ont cru qu'il n'y avoit point d'autre bonheur que de vivre selon la chair ; c'est-à-dire, que le souverain bien consistoit à jouir des plaisirs du corps : ce sont les Epicuriens. Il y en a eu d'autres pleins d'orgueil, qui, pour s'éloigner de la chair, & mettre dans leur ame ce qui les devoit rendre heureux, ont établi le souverain bien dans leur vertu : ce sont les Stoïciens. Les premiers ont vécu selon la chair ; les seconds selon leur ame : ni les uns ni les autres n'ont vécu selon Dieu. Il est dit dans les Actes, que ces deux sortes de Philosophes conférerent avec S. Paul. L'Epicurien disoit : mon bonheur est de jouir de ma chair. Le Stoïcien : mon bonheur est de jouir de mon ame. L'Apôtre disoit : *mon bonheur est de me tenir uni à Dieu*. L'Epicurien disoit : celui qui jouit des plaisirs de la chair est heureux. Non, disoit le Stoïcien, c'est celui qui jouit de la vertu de son ame. Et l'Apôtre disoit : *Heureux est celui qui met son espérance au nom du Seigneur*. L'Epicurien est dans l'erreur ; car il est faux que celui qui jouit des plaisirs de la chair soit heureux. Le Stoïcien se trompe aussi ; car il est très-faux que celui-là soit heureux qui jouit de la vertu de son ame. Il n'y a donc *d'heureux* que *celui qui met son espérance au nom du Seigneur*. Et parce que le sentiment des deux premiers n'est que mensonge & fausseté, il est dit de ce véritablement heureux, qu'il ne s'est point arrêté à ces vaines imaginations & à ces folies trompeuses : *Beatus vir cujus est nomen Domini spes ejus, & non respexit in vanitates, & insanias falsas.*

Ps. 39.

Enfin les Poëtes mêmes Payens n'ont pas eu une si basse idée du bonheur de l'homme, que de le mettre dans la jouissance des plaisirs des sens, quoique la corruption de la nature ne les portât que trop à les rechercher. On en peut juger par ces vers d'Horace,

Non possidentem multa vocaveris
Rectè beatum : rectius occupat

Nomen beati, qui Deorum
Muneribus sapienter uti,
Duramque callet pauperiem pati,
Pejusque letho flagitium timet.
Non ille pro charis amicis,
Pro patria timidus perire.

VII. Cl. N°. IX.

CHAPITRE XXII.

Suite de l'examen de cette premiere Proposition touchant les plaisirs des sens. Diverses raisons qui ont empêché qu'on ne l'ait expliquée d'une maniere plus favorable & moins choquante, comme on l'auroit bien voulu.

JE prévois qu'on me pourra dire, qu'il est vrai que si dans cette proposition de l'Auteur de la Recherche de la Vérité, *on est heureux quand on jouit des plaisirs des sens*, on prend *être heureux* pour être vraiment heureux, & non seulement dans l'opinion de celui qui jouit de ces plaisirs, on ne voit pas qu'elle fût différente de celle que S. Augustin traite si durement : *Beatus est cujus est in fructu voluptas carnis ejus.* Mais comme il n'y a pas d'apparence qu'un homme de piété, & qui d'ailleurs recommande si fort la mortification des sens, ait voulu autoriser cette proposition épicurienne, l'équité nous doit porter à donner une autre interprétation à ses paroles, & à croire qu'il a voulu dire seulement, que celui qui jouit des plaisirs des sens est heureux, en ce qu'il croit l'être, & non pas qu'il le soit véritablement.

Je voudrois de tout mon cœur qu'on pût prendre en ce sens tout ce que j'ai rapporté de l'Auteur sur ce sujet. Mais voici ce qui m'a empêché d'y donner cette explication.

S'il n'avoit voulu dire autre chose par ces paroles, *le plaisir rend heureux celui qui en jouit.*

D'où vient en premier lieu, qu'il prend sur cela les Stoïciens à partie, qui certainement n'ont jamais douté que les Epicuriens, qui mettoient leur bonheur dans la volupté, ne se crussent heureux tandis qu'ils en jouissoient ; mais qui ont seulement nié qu'ils le fussent véritablement ?

D'où vient, en second lieu, qu'il ne trouve pas bon que l'on dise

VII. Cl. N°. IX. à des Chrétiens, *que les plaisirs sensibles ne rendent pas plus heureux ceux qui en jouissent?* Car s'ils ne les rendent plus heureux que dans leur opinion, & qu'il n'en soit rien dans la vérité, pourquoi ne voudroit-il pas qu'on les détrompât de cette fausse opinion, & qu'on leur apprît que le bonheur que ces plaisirs donnent, n'est qu'imaginaire & non véritable?

Recher. de la vérité. p. 587. & ailleurs. D'où vient, en troisieme lieu, qu'il a eu grand soin de nous enseigner, que les corps ne peuvent être les biens de l'esprit; que les honneurs & les richesses ne sont point nos véritables biens, & que si l'Ecriture les appelle souvent du nom de *biens*, ce n'est que pour s'accommoder au langage ordinaire des hommes? D'où vient que lui-même appelle presque toujours les biens sensibles de faux biens, & que s'il les appelle quelquefois simplement *des biens*, c'est après nous avoir avertis qu'il ne le fait qu'en parlant comme le peuple? Pourquoi donc n'auroit-il pas eu le même soin de nous avertir, que quand il dit *que l'on est heureux en jouissant des plaisirs sensibles*, il n'entend pas cela d'un véritable bonheur, mais seulement d'un bonheur apparent, & qui dans le fond n'est point un véritable bonheur?

Médit. n. 5. D'où vient, en quatrieme lieu, qu'il dit si absolument, *que si du pain, des confitures, des perdrix étoient la cause véritable du plaisir que l'on ressent en les mangeant, on les devroit aimer comme de vrais biens; parce que* LE PLAISIR ACTUEL, RENDANT ACTUELLEMENT HEUREUX, *il les faudroit regarder comme les véritables causes de notre bonheur?*

Cela ne suppose-t-il pas qu'il a considéré ce *bonheur*, non comme étant seulement dans l'opinion de celui qui jouit de ce plaisir, mais comme très-réel & très-véritable? Car auroit-il pu croire que ce fût une conséquence juste: *Des perdrix & des confitures me causent un plaisir qui ne me rend heureux qu'en imagination. Donc je les dois aimer comme de vrais biens?* Ne seroit-il pas plus juste de dire: *Je ne les dois regarder que comme de faux biens, puisqu'ils ne me causent qu'une félicité trompeuse?*

Enfin, s'il n'avoit voulu parler que d'un bonheur qui ne subsistât que dans l'esprit de celui qui se croit heureux, & qui n'est pas tel dans la vérité, ce seroit en vain qu'il auroit borné cela aux plaisirs des sens; parce qu'il n'y a rien en cela qui ne soit commun à tout ce que nous aimons avec passion, & que nous prenons pour notre fin & pour notre vrai bien. Car recherchant pour être heureux tout ce que nous aimons de la sorte, nous devenons actuellement heureux quand nous le possédons, si c'est être heureux que de croire l'être. Ainsi les ragoûts d'une bonne table ne rendent pas un parasite plus heureux

qu'un gain de mille piſtolles rend heureux un marchand avare, ou un homme paſſionné pour le jeu. Il en eſt de même d'un ambitieux, qui parvient à une grande charge qu'il a long-temps recherchée; d'un grand Capitaine, qui, par ſon habileté & par ſon courage, gagne une bataille qui lui acquiert beaucoup de gloire; d'un vindicatif qui ſe venge de ſon ennemi, d'où vient que l'on a dit il y a long-temps, qu'il n'y a rien de plus doux que la vengeance; & même d'un fourbe, qui voit réuſſir quelque inſigne tromperie dont il tire beaucoup davantage. Et pour comprendre tout en un ſeul mot, il n'auroit eu qu'à dire généralement, comme faiſoient autrefois des gens d'eſprit au rapport de Cicéron: *que celui-là eſt heureux qui a ce qu'il veut, ou qui vit comme il lui plaît.* VII. Cl. N°. IX.

C'eſt dans un paſſage de ſon Hortenſius pour la défenſe de la Philoſophie, que S. Auguſtin nous a conſervé. Mais il eſt bon de voir à quelle occaſion ce Saint le rapporte, parce que cela ſervira à l'uſage que j'en veux faire. Il s'étoit retiré aux champs avec ſa mere & cinq ou ſix de ſes amis. Le jour de ſa naiſſance il eut un entretien avec eux touchant la vie heureuſe, qui, ayant été écrit, a fait le livre *de Vita beata.* Il leur demanda dans cet entretien "s'ils croyoient que celui-là fût heureux qui n'a pas ce qu'il veut? Tous répondirent que non. Mais quiconque, ajouta-t-il, a tout ce qu'il veut, eſt-il heureux? A quoi Sainte Monique ſa mere répondit auſſi-tôt: s'il ne veut rien que de bon, & qu'il l'ait, il eſt heureux; mais s'il veut quelque choſe de mauvais, quoiqu'il l'ait, il eſt miſérable. Voilà, ma mere, (reprit S. Auguſtin avec un ſouris qui marquoit ſa joie) le plus haut point de la Philoſophie. Il ne vous manquoit que des paroles pour vous exprimer comme a fait Cicéron, dont voici les termes. Il y a des gens d'eſprit qui ne ſont pas Philoſophes, mais qui ne laiſſent pas de faire valoir leurs penſées, qui ſoutiennent que tous ceux qui vivent comme ils veulent ſont heureux. Cela n'eſt pas vrai: car quand on veut ce qui eſt contre la regle du devoir, on eſt en cela même très-miſérable. Et ce n'eſt pas une ſi grande miſere de n'obtenir pas ce que l'on voudroit, que de le vouloir obtenir quand nous ne devons pas le vouloir: y ayant plus de mal dans ce déréglement de la volonté, qu'il n'y a de bien dans tout ce que la fortune nous peut donner. *Ecce autem quidam non Philoſophi quidem, prompti tamen ad diſputandum, omnes aiunt eſſe beatos qui vivant ut ipſi velint. Falſum id quidem. Velle enim quod non deceat idem ipſum miſerrimum: nec tam miſerum eſt non adipiſci quod velis, quàm adipiſci velle quod non oporteat. Plus enim mali pravitas voluntatis affert quam fortuna cuiquam boni.* Ce qui parut ſi

VII. Cl. beau à ma mere, ajoute S. Auguſtin, qu'elle ne put s'empêcher de
N°. IX. témoigner par ſes exclamations, qu'elle en étoit auſſi touchée que l'auroit été le plus grand homme".

J'ai cru devoir rapporter tout cet endroit de S. Auguſtin, qui nous a conſervé cet excellent paſſage de Cicéron, parce que nous y apprenons deux choſes importantes pour notre ſujet.

La premiere, que depuis la corruption de notre nature, qui a fait que nous rapportons tout à nous-mêmes, nous ſommes portés naturellement à croire que notre bonheur conſiſte à vivre comme il nous plaît, & à avoir ce que nous voulons; & que comme nous ſommes accoutumés depuis l'enfance à aimer la douceur des plaiſirs des ſens, ce n'eſt qu'une ſuite & une partie de cette inclination générale qui fait auſſi qu'on ſe croit heureux en jouiſſant de ces plaiſirs.

La ſeconde, que cette penſée, toute fauſſe qu'elle eſt, ne s'eſt donné entrée dans l'eſprit de bien des gens, que par une ombre de vraiſemblance qui les trompe. C'eſt qu'il eſt vrai que l'on ne ſauroit être heureux ſi l'on n'eſt content. Mais il ne s'enſuit pas que quiconque eſt content ſoit heureux; puiſqu'être content de ce qui ne devroit pas nous contenter, n'eſt qu'une fauſſe félicité & une véritable miſere. Cependant parce qu'il eſt naturel de ſe trouver content quand on poſſede ce qu'on aime, & à quoi notre cœur eſt attaché, c'eſt ſur cette fauſſe maxime : *Il eſt content, donc il eſt heureux*, que ſont fondées toutes ces imaginations d'être heureux, dont ſe flattent les hommes qui poſſedent ce qu'ils aiment, quoiqu'ils n'aiment pas ce qu'ils devroient aimer.

Ainſi on peut regarder comme une ſuite particuliere de cette illuſion générale, la propoſition que nous examinons ici : *Que les plaiſirs des ſens rendent heureux ceux qui en jouiſſent.* Car comme les hommes, depuis le péché, ont une pente naturelle à aimer ces plaiſirs, ils ſont contents quand ils en jouiſſent; & ſe croyant heureux quand ils ſont contents, ils ſont heureux dans leur opinion, mais de la même maniere que l'eſt un avare qui trouve un tréſor, ou une mere qui voit ſon fils qu'elle aime uniquement, arrivé à une grande fortune.

Comme donc il n'y auroit rien en cela qui fût particulier aux plaiſirs des ſens, l'Auteur du Syſtême n'auroit pas dit & redit tant de fois, que *c'eſt le propre du plaiſir de nous rendre heureux*, s'il ne l'avoit entendu d'un bonheur réel, & non ſeulement d'un bonheur d'opinion.

Voilà les principales raiſons qui m'ont empêché d'interpréter auſſi favorablement que je l'aurois bien voulu ce qu'il a dit du plaiſir. Et néanmoins s'il veut ſe déclarer ouvertement pour ce ſens, qui rendroit

sa doctrine plus supportable, je suis prêt de l'en croire, & de reconnoître qu'il a seulement mal parlé, mais qu'il n'a pas mal pensé, tant à l'égard de cette premiere proposition, qu'à l'égard des quatre autres qui me restent à examiner. VII. Cl. N°. IX.

CHAPITRE XXIII.

Examen de la seconde, troisieme & quatrieme Proposition touchant les plaisirs des sens.

De la Seconde.

LA seconde de ces Propositions est : *Que ces plaisirs rendent heureux ; mais que ce n'est pas solidement.*

Ce n'est que dans les Méditations, qui est son dernier ouvrage, qu'il a apporté cette modification. Mais je ne sais si l'on trouvera que ce défaut de *solidité* dans le bonheur qu'il veut que ces plaisirs causent, est prouvé bien solidement.

Tout plaisir, dit-il, *rend heureux ceux qui en jouissent dans le moment qu'ils en jouissent, & il les rend d'autant plus heureux qu'il est plus grand. Mais il ne les rend solidement heureux que lorsqu'il est joint à la joie, laquelle seule rend l'esprit content.* Médit. 10. n. 2.

Que fait cela pour empêcher que les plaisirs ne rendent solidement heureux, s'ils rendent heureux ? Car y a-t-il rien de plus commun que de trouver ces plaisirs joints à la joie, sur-tout dans les vicieux & dans les intempérants ? Il ne faut que voir quelle joie témoigne dans Terence un jeune débauché, pour être venu à bout de satisfaire sa passion, & de quelle sorte il en paroît content. Rien n'empêchoit donc qu'il ne fût, non seulement heureux, mais solidement heureux. Est-ce qu'il faudra renvoyer des Chrétiens à l'Ecole des Payens, pour apprendre d'eux que plus on ressent de joie dans ces rencontres, & plus on se croit heureux & content, plus on est malheureux ? *Quid elatus ille levitate* (dit Cicéron) *inanique lætitia, & exultans & temerè gestiens, nonne tantò miserior quantò sibi videtur beatior ?* Tusc. lib. 5.

Mais il y a, dit l'Auteur, *deux sortes de joie : l'une qui ne prévient pas la raison, & l'autre qui la prévient : & ce n'est que la premiere qui rend solidement heureux.*

VII. Cl. N°. IX. Je n'entends rien à cela : car je sais bien qu'il enseigne en d'autres endroits, qu'il y a cette différence entre le plaisir & la joie, que le plaisir prévient la connoissance, & que la joie la suppose. Et ainsi je ne vois pas que, selon lui, il puisse y avoir de joie qui prévienne la raison; c'est-à-dire, la connoissance; ni par conséquent, qu'il puisse tenir à cela que la joie des intempérants étant jointe aux plaisirs dont ils jouissent, ou dont ils viennent de jouir, ne les puisse rendre solidement heureux.

n. 6. Il est vrai aussi qu'il n'en demeure pas là, mais il ajoute: " Il y a une joie qui est de même nature que le plaisir prévenant qu'elle suppose. Elle est entiérement sensible, & nullement raisonnable. Elle rend heureux dès le moment qu'elle touche l'ame, aussi-bien que le plaisir prévenant: mais elle ne rend pas solidement heureux, parce qu'elle ne peut pas CONTENTER un esprit raisonnable, qui, voulant être solidement heureux, ne peut trouver de bonheur que dans la possession des vrais biens ".

Rien n'est plus vrai que ces dernieres paroles, mais rien n'est aussi plus mal-à-propos. Car il ne s'agit point des *esprits raisonnables*, qui n'ont garde de se croire solidement heureux en jouissant des plaisirs des sens, puisque *ne pouvant trouver de bonheur*, comme il l'avoue, que *dans la possession des vrais biens*, ils n'en trouvent point dans ces plaisirs. Comment donc voudroit-on qu'ils trouvassent un solide bonheur où ils ne trouvent point de bonheur? Mais ce n'est pas ce qu'il avoit à prouver. Il avoit à faire voir, que ceux qui mettent tout leur bonheur à jouir des plaisirs des sens, & en font leur Dieu, comme dit S. Paul, *quorum Deus venter est*, quoiqu'il ne se puisse pas faire qu'ils ne ressentent une fort grande joie en jouissant de ces plaisirs, parce que cette joie accompagne nécessairement la jouissance de ce qu'on aime avec passion, ces plaisirs néanmoins & cette joie ne les rendent point solidement heureux.

n. 3. La raison qu'il en avoit donnée auparavant est, *que comme l'esprit ne voit point clairement que ces objets sensibles soient de vrais biens, quoiqu'ils soient en quelque maniere heureux par la jouissance de ces plaisirs*, ILS NE SONT NULLEMENT CONTENTS, *& s'ils ne sont point contents, tu vois bien qu'ils ne peuvent être solidement heureux.*

Il ne leur manqueroit donc que d'être *contents* pour être *solidement heureux*. Or à qui persuadera-t-on que cette considération métaphysique, qui n'est jamais venue dans l'esprit de ces débauchés, *que l'esprit ne voit point clairement que les objets sensibles soient de vrais biens*, soit une bonne raison pour empêcher qu'ils ne soient *contents*, en jouissant de ce qu'ils aiment comme leur souverain bonheur, & dont ils font leur Dieu, comme

je

je l'ai déja dit. Je ne vois en tout cela que des contradictions manifestes. Si les plaisirs des sens ne peuvent rendre contents, ils ne peuvent rendre heureux. La conséquence est certaine: car on peut être content sans être heureux, quand on met son contentement où on ne devroit pas le mettre. Mais on ne peut être heureux sans être content pour autant de temps qu'on est heureux. Lors donc qu'on suppose que des gens sont heureux en jouissant des plaisirs des sens, ce ne sera pas pour n'être pas contents qu'ils ne seront pas solidement heureux: mais la vraie raison pourquoi ils ne sont pas solidement heureux, est, que tout contents qu'ils soient, & tout heureux qu'ils se croient, ils en sont d'autant plus misérables, qu'ils croient trouver leur bonheur dans la possession de ces faux biens. VII. Cl. N°. IX.

Voyons si ce qui suit sera plus fort. "Tout homme, quelque déréglé qu'on le suppose, pourvu néanmoins que la raison ne soit pas tout-à-fait éteinte en lui, sait, du moins d'une maniere extrêmement confuse & obscure, d'un côté, que Dieu est juste, qu'il veut l'ordre, qu'il ne peut récompenser le désordre; & de l'autre, que les corps sont indignes d'amour; qu'ils ne peuvent être le bien des esprits; & qu'ainsi Dieu ne peut rendre heureux ceux qui les aiment..... On ne peut donc aimer les corps sans avoir quelque sentiment confus de sa bassesse & de ses désordres, & même sans appréhender la vengeance d'un Dieu jaloux". n. 6.

Voilà une proposition bien générale & bien évidemment fausse dans sa généralité. Mais avant que d'en faire voir la fausseté par quelques exemples, je voudrois bien qu'on me dît, ce qu'on entend par *savoir d'une maniere extrêmement confuse & obscure, que Dieu ne peut récompenser les désordres, & que les corps sont indignes d'amour*? Car si on entend par-là une maniere de savoir ces choses *si extrêmement confuse & obscure*, qu'on ne s'apperçoive point qu'on les sache quand on jouit des plaisirs des sens, je ne vois pas de quel usage pourroit être cette science, & comment on en pourroit conclure, qu'on ne peut aimer les corps *sans avoir quelque sentiment confus de sa bassesse & de ses désordres, & sans appréhender la vengeance d'un Dieu jaloux*: si ce n'est qu'on l'entende encore d'un *sentiment si confus*, qu'on ne s'en apperçoive pas davantage que de la *science*. Mais on voit assez que ce seroit se moquer du monde que de n'entendre que cela.

Ainsi, laissant là ce que ces mots de *science obscure*, & de *sentiment confus* pourroient enfermer de mysteres inintelligibles, j'admire comment on s'est pu imaginer, ou que les Epicuriens n'étoient pas des hommes,

VII Cl. N°. IX. ou qu'ils ne goûtoient jamais les plaisirs des sens, *sans avoir quelque sentiment confus de leur bassesse & de leurs désordres, & même sans apprébender la vengeance d'un Dieu jaloux*, eux qui étant très-fortement attachés à tous leurs dogmes (car c'étoit un de leurs caracteres) étoient, d'une part, entiérement persuadés qu'il n'y avoit de bonheur qu'à jouir de la volupté, & qui, de l'autre, mettoient leur gloire à avoir délivré les hommes de la crainte des Dieux; parce qu'ils ne reconnoissoient que des Dieux en forme humaine, qui ne se mêloient de rien, & ne faisoient ni bien ni mal à personne; mais se réjouissoient seulement de leur sagesse & de leur vertu. *Non metuimus Deos* (disoit l'un de ces Philosophes dans Cicéron) *quos intelligimus nec sibi fingere ullam molestiam, nec alteri quærere.* On pourroit apporter une infinité d'autres exemples semblables, qui font voir que si les plaisirs des sens rendoient heureux, & qu'il ne tînt, pour être solidement heureux quand on en jouit, que de ne point avoir de ces *sentiments confus de sa bassesse & de ses désordres, ni de crainte de la vengeance d'un Dieu jaloux*, il y a bien des gens qui n'auroient point manqué d'être non seulement heureux, mais solidement heureux dans la jouissance de ces plaisirs.

De Natura Deor. lib. 1.

Il en est de même de ce qu'il fait dire à son Disciple de la Sagesse éternelle. "Je comprends clairement, mon unique Maître, ou plutôt je suis convaincu par le sentiment intérieur que j'ai de moi-même, que c'est le plaisir qui rend heureux, & qu'il ne peut rendre solidement heureux celui qui en jouit, s'il n'est accompagné de cette espece de joie qui ne prévient point la raison. Et de-là je reconnois qu'il n'est pas possible d'être solidement heureux par la jouissance des plaisirs sensibles, que la raison ne goûte & n'approuve pas. Car quelle que soit la joie qui accompagne la jouissance de ces plaisirs, bien loin que la raison la favorise, elle excite au contraire dans le fond du cœur, la tristesse son ennemie, qui trouble les plaisirs les plus doux & les plus sensibles".

n. 9.

Cela seroit beau si cela étoit toujours vrai : car si cela n'est vrai que quelquefois, & que très-souvent il ne soit pas vrai, tout ce qu'on pourra conclure est, qu'on n'est pas toujours *solidement heureux* en jouissant des plaisirs sensibles; mais que rien n'empêche que la jouissance de ces plaisirs ne rende souvent solidement heureux si elle rend heureux. Or à qui fera-t-on croire que les Iroquois & tous les autres Sauvages du Canada, qui aiment passionnément l'eau-de-vie, n'en boivent jamais que *la joie* qui accompagne le plaisir qu'ils ressentent en la beuvant, *ne soit troublée par la tristesse son ennemie, que*

la raison ne manque point d'exciter dans le fond de leur cœur ? Ce sont de belles visions ; mais ce ne sont que des visions ; & toute la terre est pleine de gens qui sont convaincus du contraire, par le sentiment intérieur qu'ils ont d'eux-mêmes. Seroit-ce donc qu'il ne faut que s'imaginer avoir bien consulté la vérité éternelle, pour se persuader que l'on *comprend clairement* ce que tout le reste des hommes comprend clairement n'être pas vrai ? VII. Cl. N°. IX.

Mais je ne sais que dire de ces paroles : *Je reconnois qu'il n'est pas possible d'être solidement heureux par la jouissance des plaisirs sensibles que la raison ne goûte & n'approuve pas* : car il semble que cela fait entendre, que la jouissance des plaisirs sensibles, que la raison ne désapprouve pas, nous peut rendre solidement heureux. De sorte qu'il faudroit dire trois choses de ces plaisirs, selon l'Auteur du Systême. La premiere, que tout plaisir généralement rend heureux. La seconde, que ceux que la raison approuve ; c'est-à-dire les plaisirs légitimes, ne rendent pas seulement heureux, mais solidement heureux. La troisieme, que les plaisirs illégitimes, que la raison n'approuve pas, rendent heureux seulement, mais non solidement heureux. Mais je ne saurois croire que ce soit là son sentiment au regard des plaisirs légitimes, tant il me paroît indigne d'un Chrétien. Et ainsi il vaut mieux passer à la troisieme Proposition.

De la troisieme Proposition touchant les plaisirs des sens.

La troisieme Proposition est : *Qu'il faut fuir les plaisirs des sens, quoiqu'ils nous rendent heureux.*

Rien n'est plus saint & plus conforme à l'Evangile que la premiere partie de cette Proposition, qu'*il faut fuir les plaisirs des sens* ; & il n'y a point de livre de piété où on ne la trouve. Mais je doute fort qu'il y en ait où l'on trouve la seconde ; *quoiqu'ils nous rendent heureux*. Ce n'est point là le langage du Calvaire : & on peut dire que parler de cette sorte, c'est détruire d'une main ce qu'on avoit bâti de l'autre. Car rien ne nous peut rendre vraiment heureux que ce qui est notre vrai bien : & nous devons rechercher ce qui est notre vrai bien, & non pas le fuir. Et ainsi, de ce que l'Evangile & tous les Ecrits des Apôtres nous recommandent par-tout de fuir ces plaisirs, autant qu'il nous est possible, c'est une preuve certaine que Dieu ne veut point que nous les regardions comme rendant heureux, d'un véritable bonheur, ceux qui en jouissent.

VII. Cl. N°. IX. C'eſt en vain au contraire, que l'Auteur fait tant d'effort pour porter les Chrétiens à ſe priver des plaiſirs des ſens. Ces exhortations ſont fort chrétiennes ; mais il ne pouvoit mettre un plus grand obſtacle à les pratiquer, que de leur remplir l'eſprit de cette nouvelle maxime ; *que ces plaiſirs ne manquent jamais de rendre heureux ceux qui en jouiſſent, & d'autant plus heureux qu'ils ſont plus grands.* Il avoue lui-même *que nous voulons invinciblement être heureux.* Que peut donc faire un homme à qui on a perſuadé qu'on eſt heureux quand on jouit de ces plaiſirs, ſinon, de conclure que Dieu nous a donc donné une inclination invincible à la recherche des voluptés ſenſibles? On n'a pas même beſoin de raiſonnement : c'eſt une pente naturelle; on ne manque point de la ſuivre. L'erreur de l'eſprit entraîne le cœur; & on ne peut guere corriger le cœur qu'on n'ait auparavant corrigé l'eſprit.

Eſſais de Morale. Un Auteur de ce temps a fait voir, qu'une des plus grandes ſources de la corruption des mœurs des hommes, ſont les fauſſes idées dont ils ſe rempliſſent l'eſprit dès leur enfance : ils ſont ambitieux, parce qu'ils ont toujours entendu louer ceux qui font fortune : ils ſont vindicatifs, parce qu'ils ont ſouvent oui blâmer, comme des perſonnes lâches, ceux qui ne ſe vengent pas d'un affront qu'ils auroient reçu : ils ſont preſque tous ſujets à l'yvrognerie en de certains pays, parce qu'on y eſt accoutumé de regarder comme une qualité louable de ſavoir bien boire.

Mais, ce qui revient plus à notre ſujet, peut-on avoir un peu de zele pour le ſalut des ames, qu'on ne déplore le mal que font dans l'eſprit d'une infinité de perſonnes, les Romans, les Comédies & les Opéra. Ce n'eſt pas qu'on n'ait ſoin préſentement de n'y rien mettre qui ſoit groſſiérement deshonnête ; mais c'eſt qu'on s'y étudie à faire paroître l'amour comme la choſe du monde la plus charmante & la plus douce. Il n'en faut pas davantage pour donner aux jeunes gens de l'un & de l'autre ſexe, une grande pente à cette malheureuſe paſſion : ce qui fait ſouvent de ſi grandes plaies, qu'il faut une grace bien extraordinaire pour en guérir. Les Payens mêmes ont reconnu combien cela pouvoit cauſer de déſordres dans les mœurs. Car Cicéron ayant rapporté le vers d'une Comédie où il étoit dit, que *l'amour eſt le plus grand des Dieux*, ce qui ne ſe dit que trop dans celles de ce temps-ci, il s'écrie avec raiſon : *O ! la belle réformatrice des mœurs que la Poéſie, qui nous fait une divinité de l'amour, qui eſt la cauſe de tant de folies & de déréglements honteux ! Mais il n'eſt pas étonnant de lire de telles choſes dans une Comédie, puiſque nous n'en aurions au-*

Tuſc. lib. 4.

cune si nous n'approuvions ces désordres. De comoedia *loquor, quæ si hæc flagitia non probaremus nulla esset omnino.* VII. Cl. No. IX.

N'est-ce pas ici quelque chose de plus dangereux encore en une maniere? Car ce n'est pas un Poëte, ou un faiseur de Romans, qui n'écrit que pour divertir le monde; c'est un Théologien, qui prétend de ne nous rien dire que ce que lui a répondu la Vérité éternelle, après l'avoir consultée, & qui nous propose comme une vérité certaine qu'il en a apprise, que tous les plaisirs généralement, dont ceux de l'amour font partie, nous rendent heureux. La corruption de la nature ne donne à l'homme que trop de penchant à en être persuadé. Mais en voit-on bien les conséquences? Et pense-t-on qu'il n'y ait autre chose à faire pour guérir un cœur qu'on auroit empoisonné par cette dangereuse maxime, que de lui dire, *qu'il se fera un grand mérite de sacrifier son bonheur actuel à l'amour du vrai bien*? Dieu le veuille; mais il n'y a guere lieu de l'espérer, & le plus court certainement est, de ne point laisser introduire parmi les Chrétiens, un langage si peu chrétien, & qui n'est capable que de fortifier & d'augmenter l'inclination qu'on n'a déja que trop grande, d'aimer les plaisirs, en se les représentant non seulement comme étant fort doux, mais comme étant notre vrai bien; puisqu'il n'y a que notre vrai bien qui nous puisse rendre heureux. *Ut quid vultis*, dit S. Augustin, *beati esse de infimis? Sola veritas facit beatos.* *In Psal. 41*

En vérité il n'y a pas d'apparence qu'on y réussisse par cette voie. Et le plus sûr certainement est, de ne pas dire *qu'il faut fuir les plaisirs des sens, quoiqu'ils nous rendent heureux*; mais de dire au contraire, comme ont toujours fait jusques ici toutes les personnes de piété après les SS. Peres, qu'il faut mépriser des plaisirs qui ne peuvent nous rendre heureux; parce que n'y ayant que les biens de l'esprit qui puissent être notre vrai bien, ces plaisirs des sens, qui n'ont rapport qu'à notre corps, ne le sauroient être. *Nous ne devons aimer*, dit S. Augustin, *que les biens spirituels : nous devons user des autres pour la nécessité, & non pour en jouir & y mettre notre joie.* Sola *interiora diligenda sunt : cœteris ad necessitatem utendum, non ad gaudium perfruendum.* *In Psalm 4. n. 8.*

VII. Cl. N°. IX.

De la quatrieme Proposition touchant les plaisirs.

La quatrieme Proposition est : *Que nous devrions aimer les corps s'ils étoient les causes réelles des plaisirs sensibles ; mais que nous ne les devons pas aimer, parce qu'ils n'en sont que les causes occasionnelles.*

On ne peut, ce me semble, assez admirer le soin que prend l'Auteur de détourner les hommes d'aimer les corps, comme étant le plus grand désordre du monde, en même temps que, d'une part, il paroît supposer qu'on n'aime les corps que pour les plaisirs des sens, & qu'il ne fait, de l'autre, aucun scrupule de représenter ces plaisirs comme très-aimables, puisqu'il prétend qu'ils rendent heureux tous ceux qui en jouissent.

Le sujet de mon étonnement est, que si les hommes n'aiment ordinairement les corps que pour les plaisirs des sens, c'est l'amour des plaisirs qu'il faut combattre plutôt que l'amour des corps ; puisqu'il est certain que qui n'aime une chose que pour une autre, n'aimera plus la premiere dès qu'il cessera d'aimer la derniere.

Car, comme S. Augustin remarque souvent, il n'y a que deux sortes d'amours : l'amour de la fin, & l'amour des moyens. Il appelle le premier *dilectionem mansoriam*, parce que celui qui aime de cette sorte, demeure & se repose dans la chose aimée, en l'aimant pour elle-même. Et il appelle le second *dilectionem transitoriam* ; parce que celui qui n'aime une chose que de cette sorte d'amour, ne se repose point en elle en l'aimant pour elle-même, mais ne fait que de passer par cet objet pour arriver à celui qu'il aime pour lui-même. Il dit aussi, que par le premier amour nous jouissons des choses auxquelles nous nous attachons en les aimant pour elles-mêmes : *Frui est amore alicui rei inhærere propter se ipsam* : & que par le second nous en usons seulement : *Uti est id quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum referre.* Et c'est pourquoi ce premier amour, qui est l'amour de la fin, a tant d'avantage sur le dernier, qu'on peut appeller *un amour d'usage*, que ce dernier mérite à peine le nom d'amour ; de sorte que quand l'Ecriture nous défend d'aimer le monde, & tout ce qui est dans le monde, elle n'a voulu par-là nous défendre que de l'aimer comme notre fin, & non de l'aimer d'un amour d'usage.

Cela est nécessaire pour bien comprendre ce que l'on doit juger de l'amour des corps. Mais il faut de plus distinguer celui qui est

joint à notre ame, de tous les autres corps purement corps. Car pour le nôtre, comme il fait une partie de nous-mêmes, & on peut dire la principale dans l'opinion des hommes charnels, il ne faut pas s'étonner si on le peut aimer pour soi-même, par ce vicieux amour propre, que S. Paul, & S. Augustin après lui, nous représentent comme le principe de tous les vices. Mais pour les autres corps purement corps, si on n'a l'esprit entiérement renversé, on ne les sauroit aimer que d'un amour d'usage, en les rapportant ou à Dieu ou à soi-même. VII. Cl. N°. IX.

Cela se comprendra mieux en l'appliquant à des fruits qu'on ne goûte point sans plaisir; car c'est l'exemple dont l'Auteur se sert ordinairement, pour expliquer sa pensée touchant les plaisirs des sens. Et ce sont ces corps qu'il dit qu'on ne peut aimer sans désordre, & que néanmoins on devroit aimer, s'ils étoient la cause réelle de ces plaisirs. Je dis donc, que nul homme qui n'a pas l'esprit troublé n'aime ces fruits pour eux-mêmes; mais qu'on ne les aime que d'un amour d'usage, en les rapportant à Dieu ou à soi-même. On les rapporte à Dieu, quand on rapporte à sa santé, & les fruits & le plaisir que l'on ressent en les mangeant, & qu'on rapporte en même temps sa santé à Dieu. On les rapporte à soi en deux manieres; ou quand on les rapporte aussi à sa santé, mais qu'on n'aime sa santé que pour soi-même, ne reconnoissant point d'autre bonheur que de vivre sur la terre le plus long-temps que l'on peut; ou, ce qui est plus ordinaire, quand on ne les aime que pour le plaisir que l'on sent en les mangeant, & que l'on se croit heureux en jouissant de ces plaisirs. C'est ce que l'Auteur reconnoît dans le Traité de la Nature & de la Grace, Discours III, n°. 4. *Lors*, dit-il, *que l'ame n'aime que son plaisir, elle n'aime effectivement rien de distingué d'elle : car le plaisir n'est qu'un état, ou une modification de l'ame, qui la rend actuellement heureuse & contente.* C'est pourquoi aussi nous voyons que les Epicuriens, qui mettoient le souverain bonheur de l'homme dans la volupté, reconnoissoient conséquemment que leur Sage ne faisoit rien que pour soi-même & pour son propre avantage. Car Cicéron remarque, que c'étoit la même chose dans leur Philosophie, de dire que le Sage rapportoit tout au corps, c'est-à-dire, au plaisir du corps, ou, pour parler d'une maniere moins choquante, qu'il ne faisoit que ce qui lui étoit plus avantageux, ou qu'il rapportoit tout à sa propre utilité : *Ad corpus omnia referre sapientem, aut, ut honestiùs dicam, nihil facere nisi quod expediat, sive omnia referre ad utilitatem suam.* Et quoi- *Tusc. qu. lib. 4.*

VII. Cl. N°. IX. que les autres Philosophes leur en fissent des reproches, ils ne s'en dédisoient point, & soutenoient que cela étoit raisonnable.

Il est donc certain que ce qu'il peut y avoir de vicieux dans l'amour des fruits, n'est point qu'on les aime pour l'amour d'eux-mêmes, en s'y attachant comme à sa fin. Cela ne se peut. On ne les aime jamais que d'un amour d'usage : mais cela n'empêche pas qu'on ne les puisse aimer d'une maniere fort déréglée; parce que cet usage, ainsi que je viens de le marquer, peut être bon ou mauvais. Et il est toujours mauvais, quand on les aime pour le plaisir, comme si la jouissance de ce plaisir nous rendoit heureux; quoiqu'il ne soit pas mauvais quand on les goûte avec plaisir, pourvu qu'on rapporte & l'usage du fruit & le plaisir qu'on y ressent, à la conservation de notre corps, & qu'on n'en aime la conservation que pour rendre gloire à Dieu & pour le servir, selon cette belle parole de S. Augustin. " Vous recherchez la santé de votre corps? Vous le pouvez : mais n'en demeurez pas là. Car qu'est-ce que cette santé corporelle, qui est détruite par la mort, qui est affoiblie par la maladie, qui est si fragile & si incertaine? Ne la cherchez donc qu'à cause des bonnes œuvres que vous ne pourriez faire étant malade ".

In 1. Epist. Joan.

Il s'ensuit de-là, que c'est une pure illusion de fonder l'obligation de ne point aimer des fruits & d'autres corps semblables, sur cette nouvelle découverte, qu'ils ne sont pas les causes réelles de ces plaisirs, mais seulement les causes occasionnelles. Car comme on n'aime les fruits que d'un *amour d'usage*, s'il étoit permis d'aimer le plaisir pour le plaisir, il nous seroit permis aussi d'user de ces fruits pour nous procurer ce plaisir, puisque nous ne le pouvons avoir sans ces fruits, & que nous l'avons infailliblement en les mangeant. C'est tout ce qu'on y recherche : la maniere dont cela se fait nous est indifférente. Et en effet, tous les vrais Chrétiens, qui ont cru jusques ici que le vin étoit la cause réelle du plaisir que l'on ressent en le buvant, n'en ont pas été moins sobres, ni plus portés à l'aimer au-delà de ce qu'ils devoient, que s'ils avoient su qu'il n'en est que la cause occasionnelle. Et au contraire, tout le monde sachant très-bien que l'argent n'est que la cause occasionnelle de tout ce qu'on a par son moyen, soit pour les commodités de la vie, soit pour la volupté & pour le faste, on ne l'aime pas avec moins de passion, que si on étoit persuadé qu'il en fût la cause réelle.

C'est pourquoi rien ne me paroît moins solide, que ce que dit l'Auteur pour réfuter les opinions des Stoïciens & des Epicuriens, touchant

chant le souverain bien, dans son I. Livre de la Recherche de la Vérité, Chapitre XVII. VII. Cl. N°. IX.

Il dit des Stoïciens, *qu'étant persuadés que les plaisirs sensibles n'étoient que dans le corps & pour le corps, & que l'ame devoit avoir son bien particulier, ils mettoient le bonheur dans la vertu.* Et il prétend *que la source de leur erreur est, qu'ils croyoient que le plaisir & la douleur sensibles n'étoient point dans l'ame, mais dans le corps.*

Mais ce qu'il attribue à ces Philosophes n'est point véritable : car ils ont pu croire, comme tous les Philosophes l'ont cru jusques à M. Descartes, que quand nous sentons le plaisir ou la douleur, il y a quelque chose, ou dans les objets sensibles, ou dans notre corps, de semblable à ce que nous sentons ; mais ils n'ont point cru que le sentiment du plaisir ou de la douleur ne fût pas dans notre ame. Ce n'a point aussi été de-là qu'ils ont conclu, *que la douleur n'est point un mal, ni le plaisir un bien ;* mais c'est seulement qu'ils ont prétendu, qu'il n'y avoit de bien que ce qui étoit honnête, ni de mal que ce qui étoit vicieux. *Nihil bonum, nisi quod honestum ; nihil malum, nisi quod turpe.* Et ce n'est que dans le même sens qu'ils nioient, *que les plaisirs fussent bons en eux-mêmes ;* parce qu'ils ne donnoient le nom de *bon* & de *bien* qu'à la vertu. Car ils ne laissoient pas de dire que les plaisirs légitimes n'étoient pas à rejetter, & dans la pratique ils n'étoient pas plus mortifiés que les Epicuriens. L'Auteur de la Recherche de la Vérité les réfute donc, ou pour des erreurs qu'ils n'ont point eu telles qu'il les représente, ou pour ce qui ne pouvoit être qu'une dispute de nom. Et il ne dit rien de leur principale erreur, qui est, qu'ils mettoient le souverain bien dans une vertu toute humaine, & indépendante de Dieu, tant au regard de son principe que de sa fin.

Je ne trouve pas qu'il ait mieux réussi dans la réfutation des Epicuriens. Pour rendre leur opinion différente de la sienne, il ne se contente pas de dire *qu'ils mettoient le bonheur dans le plaisir du corps*, (ce qu'il fait aussi-bien qu'eux) mais il ajoute ; *& parce qu'on sent ce plaisir aussi-bien dans le vice que dans la vertu, & même plus ordinairement dans le premier que dans l'autre, on a cru communément qu'ils se laissoient aller à toutes sortes de voluptés.*

Quand on l'auroit cru, cela ne feroit pas partie de leur opinion, si on a eu tort de le croire. Or les Anciens qui ont réfuté Epicure avec plus de force, n'ont point cru que les Philosophes engagés dans les sentiments d'Epicure se laissassent aller à toutes sortes de voluptés, & aussi-bien à celles qu'on sent dans le vice, qu'à celles qu'on peut ressentir innocemment. On apprend de Cicéron, qu'ils ont toujours

VII. Cl. N°. IX. enseigné le contraire, & soutenu qu'on ne pouvoit vivre avec plaisir qu'en vivant selon la vertu. Et il reconnoît qu'en effet Epicure a été fort tempérant. Mais il prétend, & avec raison, que ce n'est pas parler conséquemment, quand on met le souverain bien dans la volupté. *At negat Epicurus (hoc enim vestrum lumen est) quemquam qui honestè non vivat, jucundè posse vivere. Quasi ego id curem quid ille aiat, aut neget: illud quæro quid illi, qui in voluptate summum bonum ponat, consentaneum sit dicere.*

De fin. lib. 2.

Or l'Auteur de la Recherche de la Vérité soutient, aussi-bien qu'Epicure, *que les plaisirs des sens rendent heureux.* Cicéron auroit donc poussé contre cet Auteur, aussi-bien que contre Epicure, les suites naturelles de cette fausse opinion. Et si on lui eût objecté que le P. Malebranche recommande fort, en d'autres endroits, de fuir ces plaisirs, on ne peut douter qu'il n'eût répondu: *Je ne m'arrête pas à ce qu'il avoue ou à ce qu'il nie; mais je considere ce que doit dire, pour parler conséquemment, celui qui enseigne qu'on est heureux en jouissant des plaisirs des sens.*

Il affecte encore dans la suite, de ne point représenter l'opinion des Epicuriens par leur opinion même, mais par l'usage qu'il prétend qu'ils en faisoient dans la conduite de leur vie, en *se laissant aller*, à ce qu'il suppose, A TOUTES *les passions dont ils n'appréhendoient point de souffrir quelque incommodité dans la suite.* Cela n'a jamais été qu'une conséquence qu'on a pu tirer de ce qu'ils croyoient, comme le croit aussi l'Auteur du Systême, *qu'on étoit heureux en jouissant des plaisirs des sens.* Mais une conséquence désavouée, & contre laquelle ils se défendoient par la célebre distinction de trois sortes de voluptés, enseignée par Epicure: *les unes naturelles & nécessaires: les autres naturelles & non nécessaires;* & les *dernieres ni naturelles ni nécessaires.* Car ils enseignoient que leur Sage ne recherchoit point ces dernieres; qu'il se passoit facilement des secondes, & qu'il trouvoit sans peine son bonheur dans la jouissance des premieres; parce que les viandes les plus communes & les plus viles, lui étoient aussi délicieuses que les plus exquises.

Ainsi pour représenter sincérement l'opinion des Epicuriens, il ne faut ni les excuser contre toute raison, en prétendant, comme fait M. Gassendi, que la volupté dans laquelle ils mettoient le bonheur étoit la volupté de l'esprit, & non pas celle du corps; ni les accuser d'avoir porté les hommes à une vie licencieuse, & à une ardente recherche de toutes sortes de voluptés, lorsqu'ils n'appréhendoient pas de souffrir quelque incommodité dans la suite. Mais reconnoître, d'une

part, que c'étoit en effet la volupté du corps, dans laquelle ils mettoient le souverain bien ; & de l'autre, qu'ils faisoient profession de porter les hommes par leur Philosophie, à une vie aussi réglée & aussi vertueuse, que celle à laquelle on prétendoit les former dans toutes les autres sectes. VII. Cl. N°. IX.

Voyons maintenant quelles ont été, selon l'Auteur de la Recherche de la Vérité, *les causes* de ce qu'il appelle *leur erreur*, quoiqu'il ait dû reconnoître que selon lui ce n'en seroit pas une. Il en met deux. La premiere *est*, *de ce qu'ils jugeoient faussement qu'il y avoit quelque chose d'agréable dans les objets de leurs sens, ou qu'ils étoient les véritables causes des plaisirs qu'ils ressentoient.* La seconde, *de ce qu'ils étoient convaincus par le sentiment intérieur qu'ils avoient d'eux-memes, que le plaisir étoit un bien pour eux, au moins pour le temps qu'ils en jouissoient.*

Or il ne prétend pas que cette derniere supposition fût fausse. Il paroît au contraire qu'il l'approuve, & c'étoit en effet le fondement de leur doctrine. Il ne trouve donc pas que de ce côté-là leur doctrine fût mal fondée.

Mais pour la premiere, il n'est point vrai qu'ils y aient fait aucune attention particuliere, & que ce soit cela qui leur ait fait mettre le souverain bien dans la volupté. Ils ne se mettoient pas en peine d'où & comment le sentiment de ces plaisirs se formoit en nous. Ils auroient été très-contents de celui qui leur auroit avoué, que la jouissance de ces plaisirs nous rend heureux. Et la remontrance que leur fait l'Auteur ne les auroit guere incommodés. *Au lieu*, dit-il, *qu'ils devoient considérer, que le plaisir que l'on sent dans les choses sensibles, ne peut être dans ces choses comme dans leurs véritables causes, ni d'une autre maniere; & par conséquent, que les biens sensibles ne peuvent être des biens à l'égard de notre ame.* En quoi cela nous regarde-t-il, auroient-ils répondu ? Nous ne disons point que les fruits les plus agréables, les vins les plus délicieux, & les mets les plus exquis soient notre bien. Nous ne le disons que des plaisirs que vous avouez vous-même rendre heureux ceux qui en jouissent. Vous nous accordez par-là tout ce que nous demandons : car ce ne sont point les objets sensibles que nous aimons, & que nous regardons comme notre bien : ce n'est que le plaisir. Et notre Maître Epicure nous a appris, que l'on en ressent autant en mangeant les viandes les plus communes & les plus viles, que les plus délicates & les plus cheres. *Negabat enim* (au rapport de Cicéron) *tenuissimo victu, id est contemptissimis escis &*

VII. Cl. N°. IX. *potionibus, minorem voluptatem percipi, quam rebus exquisitissimis ad epulandum.*

Ce n'est donc pas un bon moyen d'empêcher les gens du monde d'approuver l'opinion d'Epicure, que de leur dire d'une part, *que les plaisirs des sens rendent heureux*, & ajouter de l'autre, *que les objets sensibles ne sont point les causes réelles de ces plaisirs.* Cette derniere spéculation ne corrige point le mal du premier aveu: elle peut trouver sa place dans la Métaphysique; mais en vérité je ne puis comprendre comment on ne voit pas qu'il n'y a rien de plus inutile dans la Morale, & que la mortification des sens seroit bien mal appuyée, si elle n'avoit point d'autre fondement.

CHAPITRE XXIV.

Examen de la cinquieme Proposition touchant les plaisirs.

Traité Discours 3. n. 4.

LA derniere Proposition est: *Que le plaisir est imprimé dans l'ame, afin qu'elle aime la cause qui la rend heureuse* (c'est-à-dire Dieu) *qu'elle se transporte vers elle par le mouvement de son amour, & qu'elle s'y unisse étroitement, pour être continuellement heureuse.*

Pour bien comprendre sa pensée, il faut joindre à ces paroles ce qu'il dit plus au long sur ce même sujet dans sa X. Méditation n. 3.

" Le plaisir est un sentiment qui touche & qui modifie l'ame, qui la surprend & prévient sa raison, & qui L'AVERTIT, mais d'une manier fort confuse, que le VRAI BIEN est présent (c'est-à-dire Dieu, comme il paroît par ce qui suit.) Car enfin, le plaisir, quel qu'il soit, ne peut être produit en l'ame, que par celui qui étant au dessus d'elle, peut agir en elle ET LA RENDRE HEUREUSE. Mais le plaisir ne fait NULLEMENT CONNOITRE qui est celui qui agit véritablement en l'ame, & quelle est la cause qui le produit. De sorte que les hommes s'imaginent sans réflexion, que le premier objet qui se présente directement à leurs sens, dans le même instant qu'ils sentent quelque plaisir, est la véritabe cause qui le produit en eux. Ils s'approchent de cet objet par le mouvement de leur volonté, comme par celui de leur corps: & parce qu'ils sentent dans cette approche une augmentation, & ensuite quelque continuation du même plaisir, ils demeurent unis

de corps & d'esprit à ce même objet, & se confirment ainsi dans leur erreur par le témoignage de leurs sens ". VII. Cl. N°. IX.

Il paroît, en joignant ensemble ces deux passages, qu'il y enseigne trois choses touchant les plaisirs des sens.

La premiere, que le plaisir avertit notre ame, quoique d'une maniere fort confuse, que le vrai bien est présent; c'est-à-dire Dieu, qui peut seul agir en elle & la rendre heureuse.

La seconde, que Dieu la fait avertir par le plaisir, que son vrai bien est présent, afin qu'elle se transporte vers lui par le mouvement de son amour, & qu'elle s'y unisse plus étroitement.

La troisieme, que l'homme agit contre son devoir & contre cet avertissement qu'il a reçu de Dieu par l'impression du plaisir dans son ame, lorsque prenant l'objet sensible, par exemple, le fruit qu'il mange, pour la véritable cause qui l'auroit produit en lui, il s'en approche par le mouvement de sa volonté, comme par celui de son corps.

Je ne doute point qu'il n'y ait eu bien des gens qui se sont laissés éblouir par l'air spirituel & la noblesse des expressions, dont on a revêtu cette nouvelle doctrine : mais je ne sais s'ils ne changeront point d'avis, quand on la leur aura fait considérer avec plus d'attention.

I. Si le plaisir avertit notre ame que le vrai bien, c'est-à-dire Dieu, est présent, il faut que ce soit *d'une maniere si confuse* qu'il est impossible que nous puissions profiter de cet avertissement. Car il avoue lui-même, dans le même passage, cinq lignes plus bas: *que le plaisir ne fait* NULLEMENT CONNOITRE *qui est celui qui agit en l'ame, & quelle est la cause qui le produit.* Il ne m'avertit donc que *Dieu est présent*, qu'en ne me faisant *nullement connoître que Dieu est présent;* c'est-à-dire, comme un homme qui prétendroit m'avoir donné avis d'une chose importante, mais qui avoueroit que ç'auroit été en me parlant si bas, qu'il m'auroit été impossible de rien entendre de ce qu'il m'auroit dit.

II. L'Auteur a bien compris, que pour avoir lieu de dire *que le plaisir est imprimé dans l'ame, afin qu'elle aime la cause qui la rend heureuse*, il falloit que l'ame fût avertie par le plaisir, que c'est Dieu qui est cette cause qui la rend heureuse. Et c'est aussi ce que d'abord il fait entendre, comme étant nécessaire à ce qu'il vouloit établir. Mais s'étant bientôt apperçu qu'il auroit de la peine à persuader le monde de ce paradoxe, il s'est avisé de dire, pour le rendre moins incroyable, que le plaisir n'avertissoit de la présence de Dieu, que *d'une maneire fort confuse.* Et n'y ayant encore aucune apparence à cela, il

VII. Cl. N°. IX. avoue ensuite de bonne foi, que le plaisir ne donne aucun avis de la présence de Dieu, ni d'une maniere confuse, ni autrement, puisqu'il ne fait *nullement connoître* quelle est la cause qui le produit. Comment donc n'a-t-il pas vu, qu'étant contraint d'abandonner ce qui auroit été nécessaire pour donner quelque vraisemblance à sa nouvelle pensée, il étoit obligé de l'abandonner elle-même, & de ne plus dire que *le plaisir s'imprime dans l'ame, afin qu'elle aime celui qui la rend heureuse?*

III. Il propose comme un grand désordre dans la Morale, qu'un homme ayant senti du plaisir en mangeant d'un certain fruit, s'imagine que c'est ce fruit qui est la véritable cause de ce plaisir, & qu'il s'en approche ensuite par le mouvement de sa volonté, comme par celui de son corps. Mais afin qu'il y eût en cela du désordre, il faudroit que cet homme ne se portât à manger de ce fruit que par le seul amour du plaisir : car on avoue qu'il ne le pourroit faire sans quelque péché, soit qu'il fût ou qu'il ne fût pas Cartésien ; c'est-à-dire, soit qu'il attribuât ou qu'il n'attribuât point à ce fruit, d'être la cause réelle de ce plaisir. Ainsi cela peut faire quelque chose pour être plus ou moins savant Métaphysicien ; mais ne peut rien du tout faire pour les mœurs. Que si au contraire il ne regardoit le plaisir que comme la marque que ce fruit est propre à nourrir son corps, il pourroit, sans aucune faute, en *approcher par le mouvement de sa volonté comme par celui de son corps* quelque entêté qu'il fût à croire que ce fruit seroit la vraie cause du goût agréable qu'il sentiroit en le mangeant.

On ne peut douter que S. Augustin ne fût dans cette erreur métaphysique; & cependant ce ne fut jamais là le sujet de ses scrupules touchant le boire & le manger : mais voici tout ce qu'il dit sur ce sujet.

Conf. l. 10. cap. 31. « Vous m'avez appris, Seigneur, à ne rechercher des aliments que comme je ferois des remedes, & à en user de la même sorte. Mais lorsque je passe de l'incommodité de la faim au soulagement que me donne le manger, la concupiscence me dresse des embûches sur ce passage: car le passage est accompagné de volûpté, & il n'y en a point d'autre par où nous puissions passer pour arriver à ce soulagement, que la nécessité nous oblige de rechercher ».

Il paroît par-là que ce Saint n'étoit, à l'égard des plaisirs des sens, ni si scrupuleux d'une part, ni si spirituel de l'autre que l'Auteur du Systême. Il n'étoit pas si scrupuleux, ne se mettant guere en peine si ce qu'on mangeoit étoit ou n'étoit pas la cause réelle de ces plaisirs. Il n'étoit pas aussi si spirituel ; car il ne s'est jamais avisé de les regarder comme *étant imprimés dans son ame, afin qu'elle aimât la cause qui la rend heureuse, c'est-à-dire Dieu.* Loin de leur attribuer une si noble

fonction, il ne les a jamais considérés que comme des ennemis dont il se devoit garder: & il étoit bien éloigné de penser qu'ils rendissent *son ame heureuse*, n'y ayant rien de plus opposé à sa sainte Philosophie, que de croire qu'on puisse être heureux en jouissant de ces plaisirs. VII. Cl. N°. IX.

Mais ce qui paroît étonnant est, le peu de rapport qu'il y a non seulement entre ce que ce Saint dit avoir appris de la Vérité éternelle, & ce que l'Auteur du Systême dit aussi que la Vérité éternelle lui a répondu après l'avoir consultée; mais aussi entre les diverses réponses que l'Auteur attribue à cette même vérité dans la même Méditation.

Car nous avons vu qu'il lui fait dire dans le nombre 3 : *que le plaisir avertit l'ame que le vrai bien est présent, & que c'est un désordre de ce qu'étant avertie par ce plaisir, elle s'approche de l'objet sensible par le mouvement de sa volonté comme par celui de son corps.* Or il est impossible de ne pas voir que tout cela est ruiné par ce qu'il fait dire à cette même Vérité éternelle, dans les nombres 15 & 18.

Il lui fait dire dans le 15, ce que j'ai déja rapporté. " Prends garde à ce que je te vas dire. Tu as un corps : ton ame y est unie, & même elle en dépend depuis le péché. Tu aimes ce corps, tu veux & tu dois le conserver. Tu dois donc travailler à la recherche de deux sortes de biens; de celui de ton corps, & du tien; car le bien de ton corps n'est pas ton propre bien: & tu dois avoir deux marques différentes pour discerner ces deux sortes de biens ".

Et il lui fait dire dans le n. 18, pour expliquer cela davantage. " Les sentiments de plaisir & de douleur sont des preuves courtes & incontestables du bien & du mal. Il n'est point nécessaire que l'esprit connoisse ce qui se passe dans son corps: Dieu qui le connoît, touche l'ame comme elle le doit être par rapport aux objets sensibles. Les sentiments de couleur discernent les corps; il n'est point nécessaire que l'esprit en connoisse la tissure. Les odeurs, les saveurs, les sons parlent à l'ame POUR LE BIEN DU CORPS, un langage qu'elle entend plus promptement que celui de la raison..... C'est que tu n'es pas fait pour connoître les corps. Ils ne sont pas TON BIEN : ils ne peuvent agir en toi. Il faut que tu connoisses par les preuves courtes du sentiment, les rapports qu'ils ont avec le tien, afin que sans être distrait tu puisses employer ta raison & ta lumiere à la recherche du vrai bien ".

Il ne faut qu'un peu d'attention pour reconnoître que la doctrine de ces deux articles est manifestement contraire à celle du 3.

Il est dit dans le 3, que le plaisir avertit l'homme, quoique d'une maniere fort confuse, *que le vrai bien est présent.* Or cela ne peut sub-

VII. Cl. N°. IX. fister avec ce qui est dit dans le 15 : car le bien dont le plaisir avertit l'ame est celui dont il est la preuve, & pour le discernement duquel il a été donné à l'ame. Or le bien dont il est la preuve, est le bien du corps, & il a été donné à notre ame pour discerner le bien de notre corps. Il n'est donc pas vrai qu'il avertisse notre ame que *le vrai bien est présent*, puisque le bien de notre corps n'est pas notre vrai bien.

2°. De ce que Dieu est la seule cause réelle & efficiente du plaisir, il ne s'ensuit nullement que le plaisir nous avertisse que le vrai bien, c'est-à-dire Dieu est présent. Car il faudroit pour cela que le plaisir nous fit connoître quelle est la cause qui le produit. Or le *plaisir ne nous fait nullement connoître cela.* L'Auteur nous enseigne dans ces derniers nombres qu'il est destiné par l'Auteur de la nature à nous faire entendre toute autre chose; savoir les rapports qu'ont les autres corps avec le nôtre; à quoi il ne sert de rien du tout de savoir qui a produit en nous ce plaisir, comme on l'a ignoré pendant près de six mille ans, sans que le plaisir ait manqué pour cela d'avoir son effet naturel, qui est d'avertir l'ame de ce qui est propre à la conservation du corps qui lui est joint. C'est donc en vain qu'on allegue que Dieu seul est la cause réelle & efficiente du plaisir; pour en inférer que le plaisir est imprimé dans l'ame, afin qu'elle soit avertie *que le vrai bien est présent*, & qu'elle *se doit transporter vers lui par le mouvement de son amour.*

3°. Ce n'est point une chose particuliere au plaisir d'avoir Dieu seul pour sa cause réelle & efficiente : car cela lui est commun avec les sentiments de la faim & de la soif, des couleurs, des saveurs bonnes ou mauvaises, des sons agréables ou désagréables, & selon l'Auteur du Systême, avec tous les mouvements de notre corps, volontaires & involontaires.

Or l'Auteur ne s'est point avisé de dire, que les sentiments de la faim, de la soif, des couleurs, des saveurs, des sons, & tous les mouvements de notre corps avertissent notre corps que le vrai bien, c'est-à-dire Dieu, est présent.

Et par conséquent, cette considération commune à tant d'autres choses, que Dieu est la cause réelle & efficiente du plaisir, ne lui a point donné droit de dire que *le plaisir avertit l'ame que le vrai bien est présent.* Et ce ne peut être que l'équivoque du mot *de bien* qui l'a ébloui : car le plaisir sensible ayant rapport à deux sortes de *bien*; au *vrai bien* qui est Dieu, comme à sa cause efficiente, mais *qu'il ne*

nous

ous fait nullement connoître; & *au bien du corps* dont il eſt la preuve, VII. Cl. N°. IX.
& pour le diſcernement duquel il nous eſt donné, il a brouillé ces deux choſes, & s'eſt imaginé que parce que le *vrai bien*, c'eſt-à-dire Dieu eſt la cauſe efficiente du plaiſir, ce devoit être auſſi le *vrai bien* dont le plaiſir avertit notre ame; au lieu que ce n'eſt que le bien du corps dont il eſt une marque & une *preuve*, comme il le déclare lui même dans le nombre 15.

4°. La comparaiſon du plaiſir avec la douleur découvrira encore mieux cette illuſion. Il reconnoît que les ſentiments de plaiſir & de douleur, *ſont des preuves courtes & inconteſtables du bien & du mal:* ceux du plaiſir, du bien; ceux de la douleur, du mal. Or ce ſeroit une abſurdité de dire que le mal dont la douleur eſt la preuve ſe doive conſidérer comme étant en Dieu, & que la douleur ſoit donnée pour nous éloigner de Dieu par un mouvement de ſuite. C'en eſt donc une auſſi de dire, que le bien dont le plaiſir eſt la preuve ſoit le *vrai bien* qui eſt Dieu, & que le plaiſir ſenſible ſoit imprimé en notre ame, afin qu'elle ſe tranſporte vers ce *vrai bien* par un mouvement d'amour.

5°. Ce qu'il a reconnu dans le n. 15 & 18 fait voir manifeſtement que c'eſt une ſpiritualité mal entendue, de repréſenter comme un déſordre dans la Morale, de ce que le plaiſir ne nous faiſant nullement connoître la cauſe qui le produit, nous nous approchons de l'objet ſenſible qui nous paroît le produire, par un mouvement de notre volonté, & par celui de notre corps; car il n'y a en cela aucun déſordre, ſelon les maximes qu'il a lui-même établies. Il avoue que nous devons aimer & conſerver notre corps: il avoue que le plaiſir & la douleur ſont des preuves du bien & du mal de notre corps; c'eſt-à-dire qu'ils nous font connoître les rapports de convenance ou de diſconvenance qu'ont les autres corps avec le nôtre. Or cela nous ſeroit inutile, ſi nous ne faiſions enſuite ce qu'il appelle *s'approcher de ce qui a un rapport de convenance avec notre corps par un mouvement de notre volonté, comme par celui de notre corps.* Car que me ſerviroit, par exemple, de connoître par le plaiſir que je ſens en goûtant d'un fruit, qu'il eſt propre à me nourrir, ſi ayant faim je ne me réſolvois d'en manger: ce qui eſt *m'approcher de ce fruit par le mouvement de ma volonté*; et ſi je n'en mangeois effectivement: ce qui eſt m'en *approcher par le mouvement de mon corps*? Il n'y a donc rien en cela qui ne ſoit conforme à l'inſtitution de la nature, & c'eſt ſans aucun fondement qu'on le repréſente comme un déſordre.

VII. Cl. N°. IX. En voici un autre exemple qui ne sera pas moins sensible. Si j'ai un grand froid & que je voie du feu, comme le plaisir que j'ai ressenti autrefois en me chauffant quand j'avois froid, m'a fait connoître que la proximité du feu est un moyen propre à me tirer de l'incommodité que je souffre, fais-je mal de m'en vouloir approcher, & de m'en approcher en effet autant de temps qu'il faut pour me réchauffer? Mais si je mets imprudemment la main trop près du feu, & que je me brûle, la douleur que je ressens me faisant connoître qu'une trop grande proximité du feu peut nuire à ma main, ferai-je mal de la retirer, ou pourrois-je ne la pas retirer sans offenser Dieu, à moins qu'il n'y eût quelque raison particuliere qui m'obligeât à souffrir cette douleur? Et que fait à cela, je vous prie, de savoir, ou de ne savoir pas quelle est la cause réelle du plaisir & de la douleur?

Mais ce qui peut tromper en cette rencontre, est, de ne pas distinguer la fin prochaine de la fin derniere. Quoi que nous fassions, & à quoi que nous occupions en notre corps ou notre esprit, Dieu doit être notre fin derniere. *Soit que vous mangiez*, dit l'Apôtre, *soit que vous buviez, & quelque chose que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu.* Et en un autre endroit : *Quoi que vous fassiez, ou en parlant ou en agissant, faites tout au nom du Seigneur Jesus Christ, rendant graces par lui à Dieu le Pere.* Mais cela n'empêche pas que la plupart de nos actions n'aient outre cela leur fin prochaine. Je dois manger pour la gloire de Dieu, c'est ma derniere fin : mais la fin prochaine de cette action est de nourrir mon corps, afin (c'est la fin derniere) de le conserver pour le service de Dieu, autant qu'il lui plaira de me laisser sur la terre. Les sentiments de la faim & de la soif ont aussi le manger & le boire pour leur fin prochaine; car ils nous sont donnés pour nous avertir du besoin que nous en avons. Les sentiments des couleurs ont pour la leur de discerner plus facilement les corps; & ainsi des autres. Il faut donc bien distinguer chacune de ces fins prochaines, afin de ne les pas confondre avec l'obligation générale de rapporter à Dieu tout ce que nous faisons volontairement ensuite de ces sentiments. Et ainsi ne nous faisons point d'avoir trouvé quelque chose de fort important pour la Morale par cette nouvelle découverte, que c'est Dieu qui, immédiatement par lui-même, produit ces sentiments en nous : cela n'y fait rien du tout, comme je l'ai déja montré tant de fois.

1. Cor. 11. 31.

Coloss. 3. 17.

Que si on dit que cela peut au moins servir à s'entretenir dans la présence de Dieu, & nous être par-là une occasion de l'aimer; parce que si je sais que je ne sens aucun plaisir que ce ne soit Dieu qui le produit en moi, ce me pourra être une occasion de penser à lui & de

l'aimer quand j'en sens quelqu'un : j'avoue tout cela ; mais j'ai deux choses à y répondre. VII. Cl. N°. IX.

La premiere, que cela ne donne pas lieu de dire, *que le plaisir avertit l'ame que le vrai bien est présent; parce que c'est Dieu qui le produit.* Car si on n'a cette connoissance d'ailleurs, on ne l'aura point par le sentiment du plaisir : des mille millions d'hommes ayant senti une infinité de plaisirs, pendant près de six mille ans, sans qu'aucun se soit avisé de penser que c'étoit Dieu qui, immédiatement par lui-même, les produisoit en son ame.

La seconde est, que c'est une très-petite utilité que celle que peut avoir, non pas le plaisir, mais l'opinion de la vraie cause du plaisir, de réveiller en nous l'idée de Dieu; car il y a une infinité d'autres choses qui le peuvent mieux faire. Nous ne manquons pas d'objets qui soient propres à nous faire souvenir de Dieu; la foi nous en fournit un nombre infini: ce n'est que notre peu de piété, qui fait que nous ne nous y appliquons pas assez.

On confesse donc que la réflexion sur la cause du plaisir peut avoir cet effet: mais elle a d'ailleurs d'autres inconvénients, qui nous font juger que ce n'est pas sans raison que Dieu ne la fait employer pour nous porter à lui, ni par l'Ecriture, ni par les SS. Peres. Car comme le plaisir ne nous avertit point par lui-même que Dieu est présent, nous ne pouvons avoir cette pensée que par une attention & une réflexion expresse sur les plaisirs que nous ressentons. Or ce seroit un très-mauvais conseil que l'on donneroit à des personnes de piété, de vouloir qu'au lieu de passer seulement par le plaisir sans s'y arrêter, parce qu'on ne peut faire autrement, comme dit S. Augustin : *Ipse enim transitus voluptas est, & non est alius quà transeatur, quò transire cogit necessitas*; de vouloir, dis-je, qu'on arrête le plaisir en quelque sorte, & qu'on se le rende plus vif par les réflexions expresses que l'on y feroit. On voit assez combien cette pratique seroit dangereuse. On ne sauroit éviter avec trop de soin d'occuper son esprit de la pensée de ces plaisirs: il est trop à craindre que de la pensée on ne passe à la complaisance, & de la complaisance au desir. Quand ce ne seroit que les traces qui en restent dans l'imagination, comme elles nous peuvent être un sujet d'être tentés, le plus sûr pour nous est de ne les point entretenir. Or elles s'entretiennent par la pensée, & on n'y peut faire de réflexion qu'on n'y pense. J'aimerois donc bien mieux qu'on eût laissé là le plaisir, & qu'on m'eût dit: toutes les fois que vous sentez battre votre cœur, ou que vous remuez la main, souvenez-vous que Dieu est seul la cause réelle de ce mouvement, & prenez-en sujet de penser à lui & de l'aimer.

VII. Cl. N°. IX. Car quoique je ne voie pas que cela pût être de grand usage, il y en auroit autant qu'en ce que l'on me dit du plaisir, & il n'y auroit nul danger à craindre : au lieu qu'il y en a encore un autre au regard de ces voluptés sensuelles, qui est très-considérable.

C'est que quand elles m'auroient servi de motif *pour transporter mon ame vers la cause qui la rend heureuse*, je n'en serois guere plus avancé, & cet amour prétendu ne me rendroit pas plus agréable à Dieu. Car aimer Dieu dans la vue de ce bonheur, que l'on croit recevoir de lui par la jouissance des plaisirs des sens, c'est l'aimer comme pendant le Paganisme les larrons aimoient leur Déesse, à qui ils disoient :

Pulchra Laverna,
Da mihi fallere, da justum sanctumque videri,
Noctem peccatis, & fraudibus objice nubem.

C'est l'aimer comme les Epicuriens aimoient la vertu, qu'ils faisoient profession d'embrasser autant que les Philosophes, parce qu'ils la jugeoient nécessaire pour avoir un contentément solide dans la jouissance de la volupté. C'est l'aimer comme les avares aiment & adorent Dieu, selon que S. Augustin le représente en ces termes : *Je dis à un avare : Vous invoquez Dieu ; mais pourquoi l'invoquez-vous ? Afin qu'il me fasse beaucoup gagner. C'est donc le gain que vous invoquez, & non pas Dieu : car ce qui vous fait invoquer Dieu, est que vous espérez obtenir par son moyen, ce que vous vous défiez de ne pas avoir par votre serviteur, par votre fermier, par votre client, par votre ami, par votre Sergent. Vous regardez donc Dieu comme le ministre de votre cupidité. C'est n'en faire guere d'état. Ce n'est pas ainsi que Dieu veut être invoqué.*

In Ps. 30. Enar. 4. n. 4.

N'auroit-on pas le même sujet de dire à celui qui aimeroit Dieu comme la cause du bonheur qu'il trouveroit à jouir des plaisirs des sens : Vous vous trompez, voluptueux. Ce n'est point ainsi que Dieu veut être aimé. Vous l'aimez d'un amour charnel, comme le ministre de vos plaisirs, *tamquam satellitem cupiditatum tuarum.* Vous l'aimez en Juif, & non pas en Chrétien. Vous devez l'aimer pour lui-même, ou ce qui est la même chose, comme la cause de votre véritable bonheur, qui ne consiste qu'à lui être uni par un amour éternel. Mais mettre son bonheur dans une chose aussi basse qu'est la volupté sensuelle, & aimer Dieu dans la vue que c'est lui qui nous rend heureux, en imprimant dans notre ame le sentiment de cette volupté, c'est renverser l'ordre qui doit régler toutes nos affections ; parce que c'est jouir de ce dont

nous devons seulement user, & user de ce qui est tel, qu'il n'y a que cela dont il nous soit permis de jouir: *frui utendis & uti fruendis.* VII. Cl. N°. IX.

Cependant c'est la leçon que je viens de trouver dans les Méditations Chrétiennes en les relisant. C'est ce qu'on y fait dire à la Sagesse éternelle. " Tu me dois, mon fils, aimer par justice: mais tu me dois aussi aimer PAR AMOUR PROPRE; car il n'y a que moi qui puisse être un bien à ton égard. Il n'y a que moi qui agisse véritablement dans les esprits. C'est ma puissance qui fait tout le bien & le mal: les causes naturelles n'en sont que les causes occasionnelles. Ainsi tu ne dois aimer que moi; PUISQU'IL N'Y A QUE MOI QUI PRODUISE EN TOI LES PLAISIRS QUE TU SENS À L'OCCASION DE CE QUI SE PASSE DANS TON CORPS ". Médit. XII. n. 3.

Est-ce donc aimer Dieu comme il veut être aimé, que de l'aimer parce que c'est lui seul qui produit les plaisirs du boire & du manger, & tous les autres semblables, qu'on n'oseroit marquer en particulier, en ceux qui se croient heureux quand ils en jouissent? C'est apprendre à des Chrétiens à aimer Dieu par un étrange motif. " Mais Dieu, dit S. Augustin, ne veut point de cet amour. Il veut qu'on l'aime gratuitement; c'est-à-dire, qu'on l'aime d'un amour chaste. C'est pourquoi ceux qui invoquent Dieu, ou qui prétendroient l'aimer pour des commodités temporelles; pour les biens de la terre, pour la vie présente, pour une félicité passagere, pour un bonheur d'Epicurien, dont on croit jouir en jouissant des plaisirs des sens, n'invoquent pas Dieu & n'aiment pas Dieu. Ils regardent Dieu comme le ministre de leurs passions, & non pas comme celui qui n'écoute que les saints desirs ". In Psalm. 52. In Psalm. 85.

CHAPITRE XXV.

Réponse à de nouvelles preuves pour montrer qu'il n'est pas vrai que Dieu agisse par des volontés particulieres, & que sa providence s'étende à toutes choses, prises de la Réponse du Pere Malebranche au Livre des Vraies & des fausses Idées.

CE livre étoit bien avancé d'imprimer, lorsque je me suis souvenu que le P. Malebranche a fait un Chapitre entier, dans sa Réponse au livre des Vraies & des fausses Idées, pour établir de nouveau les fondements de son Systéme Je l'ai donc relu, & j'y ai trouvé deux sortes de preuves: les unes, qui regardent la Grace, qui doivent être

VII. Cl. N°. IX. réservées pour le II Livre; & les autres, qui regardent l'ordre de la Nature, dont il est bon de dire un mot dans ce Livre-ci avant que de le finir.

Il dit que ces preuves s'appellent dans l'Ecole *per reductionem ad absurdum*, & il me défie de les pouvoir renverser. Voyons donc si cela est si difficile.

Premiere Preuve per reductionem ad adsurdum.

Si Dieu agissoit par des volontés particulieres, une des conséquences impies qui suivroit de-là, c'est qu'il ne seroit pas sage : car un être sage proportionne toujours les moyens à la fin. Or l'action de Dieu n'est pas toujours proportionnée à la fin. Donc.

Rép. Avant que de voir la suite de cette preuve, il me permettra de lui dire qu'il ne peut y avoir en effet de conséquence plus impie, que celle par laquelle on seroit obligé de conclure que Dieu n'est pas sage ; mais qu'il est à craindre qu'il n'y ait guere moins d'impiété à employer, pour le conclure, l'argument dont il se sert, *qu'un être sage proportionne toujours les moyens à la fin.* Car, pour juger si ce que Dieu fait est ou n'est pas proportionné à la fin qu'il a, il faudroit connoître toutes les fins qu'il a dans ce qu'il fait. Or ce seroit une témérité impie que de prétendre de les connoître. *Car qui connoît les desseins de Dieu*, dit S. Paul, *& qui a été son Conseiller ?* Donc ce ne sont pas ceux contre qui on fait cet argument, c'est-à-dire, tous les Théologiens Catholiques, qui ont à craindre de tomber, sans y penser, dans quelque pensée impie contre Dieu, mais c'est plutôt celui qui le fait.

Suite de la Preuve.

La fin pour laquelle Dieu fait pleuvoir, c'est de rendre la terre féconde. Or souvent la pluie la rend stérile. Donc, &c.

Rép. Afin que cet argument ne soit pas un pur sophisme, il faut mettre dans la majeure : *la seule fin pour laquelle Dieu fait pleuvoir, c'est de rendre la terre féconde.* Car si Dieu peut avoir d'autres fins en faisant pleuvoir, que de rendre la terre féconde, c'est tirer sans raison une conséquence impie contre Dieu, que de dire : *Or souvent la pluie rend la terre stérile : donc Dieu, en faisant alors pleuvoir,*

ne proportionne pas les moyens à la fin : & par conséquent il n'est pas sage. Or il est certain, comme je l'ai fait voir dans le II Chapitre de ce Livre, que Dieu peut faire pleuvoir pour plusieurs autres fins qui nous sont connues, outre celle de rendre la terre féconde, & qu'il y en peut avoir une infinité d'autres qui nous sont inconnues. Il n'y a donc rien de plus foible & de plus mal fondé, que cette prétendue preuve *per reductionem ad absurdum*, qu'on m'a défié de pouvoir renverser. VII. Cl. N°. IX.

Suite de la Preuve.

Que si on répond, que Dieu fait pleuvoir pour rendre la terre stérile, son action seroit inutile, & par conséquent elle ne seroit pas sage : car afin qu'une terre demeure stérile, il suffit qu'il n'y pleuve point. C'est-là le plus court.

Rép. Cette fin est pis que le reste. Car 1°. qui lui a dit que Dieu ne puisse avoir d'autre fin en faisant pleuvoir, que de rendre la terre féconde ou de la rendre stérile ? Il en peut avoir cent autres. Il n'y a donc point de raison à la réponse qu'il se fait faire.

2°. Mais il est encore difficile d'excuser d'impiété ce qu'il y replique, qui est, *que l'action de Dieu ne seroit pas sage, parce qu'elle seroit inutile.* Quoi ! Dieu pouvant rendre les terres stériles, ou par des pluies trop abondantes, ou par défaut de pluie, un homme sera assez hardi pour soutenir que la conduite de Dieu ne seroit pas sage, s'il y employoit le premier moyen, parce qu'il prétend que le dernier est le plus court ? Il y a certainement quelque chose qui fait horreur en cette maniere d'argumenter contre la sagesse de Dieu. On ne la souffriroit pas si on l'employoit à l'égard des hommes : car qui pourroit trouver bon qu'on accusât les Juges d'Athenes de n'être pas sages d'avoir fait mourir les criminels, en leur faisant prendre un breuvage empoisonné, & qu'on se servît pour cela d'un semblable raisonnement. Ce n'est pas être sage que de faire des choses inutiles. Or afin qu'un homme meure, il suffit qu'il ne mange ni ne boive pendant quelque temps ; comme il suffit, afin qu'une terre ne porte point de fruit, qu'il n'y pleuve point pendant deux ou trois mois. Ces Juges n'étoient donc pas sages, de faire prendre du poison aux criminels qu'ils vouloient faire mourir, puisqu'ils n'avoient pour cela qu'à les empêcher de manger pendant quelque temps ; comme Dieu ne seroit pas sage de rendre une terre stérile par des pluies si abondantes, qu'elles déracinent les bleds, & rendent inutiles les travaux des hommes ; puis-

VII. Cl. N°. IX.

qu'il n'avoit pour cela qu'à n'y point faire pleuvoir pendant quelques mois.

3°. Enfin, on n'a besoin que de lui-même pour renverser cette preuve, *per reductionem ad absurdum*, qui lui a paru invincible. Il ne faut qu'écouter ce qu'il dit dans son I. Eclaircissement n°. 17.

Apparemment il ne s'en étoit pas souvenu lorsqu'il a fait sa réponse au livre des Vraies & des fausses Idées. Quoiqu'il y eût dit d'abord: *Que si Dieu vouloit que certaines terres demeurassent stériles, il n'auroit qu'à cesser de vouloir que la pluie les arrose*, il ajoute ensuite: *Lorsqu'une pluie tombe en telle abondance, que les ravines déracinent les fruits de la terre, on doit juger que cette pluie survient par une suite nécessaire des loix générales que Dieu a établies pour de meilleurs effets. Cependant* IL EST CERTAIN que Dieu peut l'avoir *ordonnée par des volontés particulieres: car Dieu, pour punir les hommes, peut vouloir que les pluies établies pour rendre les terres fécondes les rendent stériles en quelques rencontres.* En faut-il davantage pour mettre cette premiere preuve *per reductionem ad absurdum*, hors d'état de pouvoir être excusée d'impiété?

Car il avoue dans cet Eclaircissement, QU'IL EST CERTAIN (remarquez bien ces termes) *qu'une pluie si abondante, que les ravines déracinent les fruits de la terre, peut être l'effet d'une volonté particuliere de Dieu, qui veut par-là punir les hommes.*

Or on ne peut nier que ce ne soit une impiété, de dire d'une conduite qu'on avoue pouvoir être *certainement* celle de Dieu, qu'elle ne seroit pas sage.

On n'a donc pu dire sans impiété, *que si Dieu faisoit pleuvoir pour rendre la terre stérile, son action seroit inutile*, & QUE PAR CONSÉQUENT ELLE NE SEROIT PAS SAGE.

SECONDE PREUVE PER REDUCTIONEM AD ABSURDUM.

Supposé que Dieu agisse par des volontés particulieres, je dis que s'il pleut sur nous, par exemple, c'est péché que de se mettre à couvert. Car c'est péché que de résister à la volonté de Dieu. Or, selon cette supposition, il n'y a point d'action particuliere sans volonté particuliere. Ainsi résister à l'action de Dieu, c'est résister à sa volonté CONNUE: *ce qui certainement est péché. Car si Adam a commis un crime énorme en mangeant du fruit défendu, ce n'est pas précisément parce qu'il a mangé de ce fruit;*

fruit; mais c'est qu'il en a mangé contre la volonté CONNUE *de son bienfaiteur.* VII. Cl. N°. IX.

Rép. Il a à prouver *per reductionem ad absurdum*, qu'il *est évident* non seulement que Dieu n'agit point par telle ou telle volonté particuliere, mais qu'absolument *il n'agit point par des volontés particulieres.* Et l'absurdité qu'il prétend suivre de-là, est, que supposé que Dieu agisse par des volontés particulieres lorsqu'il pleut sur nous, c'est péché que de nous mettre à couvert.

Mais pour réduire à quelque forme d'argument cette conséquence qu'on lui avoue être absurde, il faut qu'il raisonne ainsi.

C'est péché que de résister à la volonté de Dieu qui nous est connue.

Or si Dieu faisoit pleuvoir par une volonté particuliere lorsque la pluie tomberoit sur moi, j'agirois contre sa volonté qui me seroit connue, en me mettant à couvert.

Donc, supposé que Dieu agisse par des volontés particulieres, c'est péché, lorsqu'il pleut sur nous, que de se mettre à couvert.

Je nie la mineure : & je soutiens qu'afin qu'elle eût quelque vraisemblance, il faudroit qu'elle fût conçue en ces termes.

Si Dieu faisoit pleuvoir par des volontés particulieres il faudroit que sa volonté fût que je laissasse tomber cette pluie sur moi, lorsque je m'y trouverois exposé ; & dès-là qu'il pleuvroit sur moi, cette volonté me seroit suffisamment connue, pour ne pouvoir sans péché me mettre à couvert.

Or il est plus clair que le jour que cette proposition est évidemment fausse, & on le verra encore mieux par un exemple de l'Ecriture.

Ce ne fut point par les loix générales de la nature, mais par des volontés particulieres de Dieu, qu'il ne plut point pendant plus de trois ans du temps d'Achab : & ce fut encore par des volontés particulieres de Dieu, qu'il plut ensuite à la priere d'Elie, comme c'étoit sa priere qui avoit fermé le ciel. Outre ce que nous en lisons dans le II Livre des Rois, l'Apôtre S. Jacques nous le confirme encore à la fin de son Epître. *Elie*, dit-il, *étoit un homme comme nous, sujet aux mêmes miseres de la vie, & cependant ayant prié Dieu avec grande ferveur qu'il ne plût point, il cessa de pleuvoir sur la terre durant trois ans & six mois. Et ayant prié depuis, le ciel donna de la pluie & la terre produisit son fruit.* Il faudroit donc, selon le raisonnement de l'Auteur, que ç'eût été un péché de se mettre à couvert de cette pluie, qui arrivoit par une volonté particuliere de Dieu. Mais ce Prophete n'en jugea pas de la sorte ; car dès qu'il eut vu, par une petite nuée qui s'élevoit de la mer, que sa priere étoit exaucée, & qu'il

VII. Cl. N°. IX. alloit faire une grande pluie, il envoya dire à Achab qu'il fit atteler son chariot, & qu'il descendit de la montagne, de peur que la pluie ne le surprît. *Dic Achab : junge currum tuum, & descende, ne occupet te pluvia.* Et lui-même, par une force extraordinaire que Dieu lui donna, se mit à courir, & devançoit le chariot du Roi, pour se mettre aussi-bien qu'Achab à couvert de cette pluie. Il n'étoit donc pas du sentiment de l'Auteur ; que quand une pluie arrive par une volonté particuliere de Dieu, c'est un péché que de se mettre à couvert.

On peut ajouter à cela, que Dieu témoigne souvent dans l'Ecriture qu'il envoie des pestes ou d'autres fléaux, pour punir les péchés des peuples ou des Princes, & souvent on étoit averti que cela devoit être attribué à une volonté particuliere de Dieu, comme il arriva du temps de David. Or pourroit-on s'imaginer que ce fût alors un péché d'avoir recours aux remedes & aux Médecins, quand on se sentoit frappé de la peste? Ç'auroit donc aussi été un péché à ceux qui les auroient assistés, puisque si les raisonnements de l'Auteur étoient solides, ils se seroient opposés à la volonté de Dieu. Ce ne fut pas la pensée de ces Chrétiens d'Alexandrie du temps de S. Denys leur Evêque, dont il est parlé dans Eusebe, qui, quoique persuadés que cette peste si cruelle, qui parcourut & qui ravagea presque tout l'Empire, étoit un fléau de Dieu, se dévouerent si généreusement au service des pestiférés, tant fideles qu'infideles, qu'ils en ont été regardés comme des Martyrs de la charité.

Troisieme Preuve Per reductionem ad absurdum.

Si Dieu n'agissoit point en conséquence des loix générales qu'il a établies, on ne le tenteroit jamais. Au lieu de descendre pas à pas un escalier, ce seroit bien plutôt fait de se jetter par les fenêtres, en se confiant en Dieu. Apparemment on jugera que ce seroit être fou ; & pour moi, je le crois par mes principes..... mais je le nie selon les principes contraires aux miens.

Rép. C'est le sophisme qui est appellé par Aristote *ignoratio Elenchi*, qui consiste à prouver autre chose que ce qu'on a à prouver. Car il n'est pas question de savoir si Dieu agit ordinairement selon les loix générales de la communication des mouvements qu'il a établies. Qui en doute? Mais s'il n'agit que selon ces loix, sans qu'il y intervienne

de sa part de volonté particuliere ? C'est ce qu'il s'est engagé de montrer, par ces preuves *per reductionem ad absurdum*, qu'il me seroit impossible de renverser. Afin donc qu'il satisfasse à la promesse qu'il en a faite, il faut qu'il prétende que *si Dieu agissoit par des volontés particulieres, on ne le tenteroit jamais, & qu'on feroit aussi-bien de se jetter par les fenêtres que de descendre l'escalier.* Et c'est ce qu'on lui soutient n'avoir pas la moindre ombre de vraisemblance. Je n'ai besoin que de quelques exemples pour l'en convaincre. VII. Cl. N°. IX.

On ne peut nier sans impiété que le Verbe divin n'ait toujours conduit, par des volontés particulieres, l'humanité sainte qu'il s'est unie personnellement. Or cela n'a pas empêché que Jesus Christ n'ait repoussé le tentateur qui le vouloit porter à se jetter en bas du haut du Temple, par cette parole de l'Ecriture : *Non tentabis Dominum Deum tuum : Vous ne tenterez point le Seigneur votre Dieu.* Il est donc très-faux qu'on ne puisse tenter Dieu, quand on suppose qu'il agit par des volontés particulieres.

Le Prophete Isaïe ayant déclaré de la part de Dieu au Roi Ezéchias, qu'il mourroit de la maladie dont il étoit frappé, cela vouloit dire qu'il en devoit mourir selon le cours ordinaire de la nature. Mais ce religieux Prince ayant prié avec beaucoup de ferveur, ce même Prophete lui vint dire que Dieu l'avoit exaucé ; qu'il l'avoit guéri, & qu'il ajouteroit quinze années aux jours de sa vie. Ce qui lui fut confirmé par un prodige. Il étoit donc assuré que Dieu vouloit, par une volonté particuliere, qu'il vécût encore quinze années. L'Auteur conclura-t-il de-là qu'il auroit donc pu, *sans tenter Dieu*, ni boire ni manger pendant ces quinze ans ?

S. Paul étant prisonnier dans Jerusalem, Notre Seigneur se présenta à lui, & lui dit : *Paul, ayez bon courage ; car comme vous avez rendu témoignage de moi dans Jerusalem, il faut aussi que vous me rendiez témoignage à Rome.* Il étoit donc assuré que c'étoit la volonté particuliere de Dieu, qu'il allât à Rome pour y rendre témoignage à Jesus Christ. Cependant ayant été averti par le fils de sa sœur, qu'il y avoit plus de quarante Juifs qui s'étoient engagés par d'horribles serments, de ne manger ni ne boire qu'ils ne l'eussent tué, il ne crut point que ce fût se défier de la promesse de Notre Seigneur, d'empêcher que cette conspiration n'eût son effet ; mais il en fit donner avis au Tribun, & il paroît par toute sa conduite, qu'il étoit persuadé que ç'auroit été *tenter Dieu* que de ne le pas faire. Il est donc très-faux, *que si Dieu agissoit par des volontés particulieres, on ne le tenteroit jamais.*

VII. Cl. N°. IX. Le vaisseau où étoit ce même Apôtre étant battu d'une furieuse tempête, Dieu lui fit dire par un Ange, *qu'il n'y avoit rien à craindre pour lui, qu'il comparoîtroit devant César, & que de plus, Dieu lui donnoit tous ceux qui navigeoient avec lui;* c'est-à-dire, qu'aucun ne périroit des soixante-seize personnes qui étoient dans ce vaisseau. C'est l'assurance que S. Paul leur donna lui-même pour les consoler. Et néanmoins cela n'empêcha pas que les Matelots voulant s'enfuir du vaisseau, il ne dit au Centenier & aux soldats, *nisi hi in navi manserint, vos salvi fieri non potestis.* Ce qui nous montre que quelque assurés que nous soyons des volontés particulieres de Dieu, ce seroit le tenter que de négliger les moyens communs que nous jugeons être nécessaires pour en avoir l'accomplissement. Et en effet, peut-on douter que cet Apôtre n'eût *tenté Dieu* (ce qu'il n'avoit garde de faire) si le vaisseau étant échoué il n'avoit voulu ni nager ni se mettre sur une planche pour gagner la terre? Il est donc certain que cette conséquence, que l'on fait valoir comme une preuve invincible, *que si Dieu agissoit par des volontés particulieres on ne le tenteroit jamais*, est une pensée très-absurde & tout-à-fait insoutenable.

S. Augustin démêle fort bien tout cela, & fait voir clairement la fausseté de cette conséquence dans le Livre *du travail des Moines.* Il y combat de certains Moines fainéants, qui ne vouloient point travailler, parce que Notre Seigneur avoit dit dans l'Evangile, *que nous ne devions point nous mettre en peine d'avoir de quoi nous vêtir & de quoi vivre, puisque Dieu nourrit les oiseaux sans qu'ils travaillent.* Après les avoir réfutés par S. Paul, *qui veut qu'on ne mange point si on ne travaille*, il montre en quoi consistoit l'abus qu'ils faisoient de ce passage de l'Evangile, en faisant voir par plusieurs exemples, que c'est *tenter Dieu* que de ne nous pas servir des moyens qu'il nous a prescrits, quand ils sont en notre pouvoir, sous prétexte de nous confier à sa providence; parce que c'est toujours sa providence qui veille sur nous, soit en nous assistant par des voies plus cachées, où sa bonté envers nous paroît moins, comme il fait lorsque nous avons recours aux moyens communs & ordinaires, ou en prenant soin de nous par des voies visiblement miraculeuses, lorsque tous les moyens humains nous manquent. Ecoutons donc ce saint Docteur.

De Op. Mon. c.27. "Est-ce que parce que Dieu a dit: *Invoquez-moi au jour de l'affliction, je vous délivrerai, & vous me glorifierez*, l'Apôtre n'a pas dû fuir, ni souffrir qu'on le descendît par la muraille de Damas dans une corbeille, pour ne pas tomber entre les mains de ceux qui le vouloient faire mourir; mais qu'il devoit plutôt attendre qu'on le prît, en se con-

fiant que Dieu le délivreroit, comme il avoit fait les trois jeunes hommes de la fournaise de Babylone ? Est-ce aussi que Jesus Christ ne devoit pas dire à ses Disciples: *Si on vous persécute dans une ville, fuyez dans une autre*, puisqu'il les avoit assurés en une autre rencontre: *Que tout ce qu'ils demanderoient à Dieu en son nom leur seroit accordé?* Comme donc, si on avoit fait cette objection à ses Disciples lorsqu'ils fuyoient la persécution, & qu'on leur eût demandé d'où vient qu'ils ne demeuroient pas, en se confiant qu'ayant invoqué leur Dieu, il les délivreroit par sa toute-puissance, comme il avoit délivré Daniel des lions, & S. Pierre des liens, ils auroient répondu: qu'il ne falloit pas tenter Dieu, & qu'ils avoient assez de foi pour s'attendre, que Dieu feroit bien s'il vouloit de semblables merveilles en leur faveur, lorsqu'ils n'auroient plus rien à faire de leur côté pour se tirer de pareils dangers: mais que quand Dieu leur donnoit moyen de fuir, quoiqu'ils s'en délivrassent par la fuite, ils ne laissoient pas de croire que c'étoit Dieu même qui les en avoit délivrés. Ainsi quand les Serviteurs de Dieu, ayant du loisir & de la santé, veulent travailler pour avoir de quoi vivre, selon l'exemple & le commandement de l'Apôtre, si on leur objecte ce que Jesus Christ dit dans l'Evangile *des oiseaux qui ne sement ni ne moissonnent*, ils y répondront sans peine en cette maniere: Nous croyons aussi, diront-ils, que Dieu auroit la même bonté pour nous, si par infirmité ou par des occupations nécessaires nous étions dans l'impuissance de travailler. Mais quand nous le pouvons, nous ne devons pas tenter notre Dieu, mais considérer que c'est lui qui fait que nous le pouvons: de sorte que vivant de notre travail, nous vivons de ce qu'il nous donne, parce que c'est lui qui nous donne de pouvoir travailler: ainsi nous n'avons point d'inquiétude ni de crainte de manquer des choses les plus nécessaires. Car quand nous pouvons nous les procurer en travaillant de nos mains, nous en rendons graces à celui qui nous nourrit & nous revêt, selon la voie ordinaire dont il nourrit & revêt le commun des hommes. Et quand nous ne pouvons travailler, nous nous confions qu'il nous nourrira & nous revêtira, comme il nourrit les oiseaux & revêt les lis, parce qu'il a daigné nous assurer qu'il avoit beaucoup plus de considération pour nous".

VII. Cl. N°. IX.

C'est à quoi se termine le discours de ce grand Saint, qu'on ne peut nier qui n'ait cru que Dieu conduit les choses humaines par des volontés particulieres. Il le réduit à cette maxime, que c'est toujours le même Dieu qui nous assiste; soit qu'il le fasse d'une maniere plus cachée, en y employant les moyens ordinaires, auxquels nous sommes obligés d'avoir recours quand nous le pouvons pour ne le point ten-

VII. Cl. N°. IX. ter; soit que ce soit d'une maniere plus éclatante, quand ces moyens nous manquant, il exécute par lui-même les promesses qu'il nous a faites.

CHAPITRE XXVI.

Réponse à la derniere de ces Preuves, & à la Conclusion dont on les appuye.

IL ne reste plus que la derniere Preuve, qui est plus vive que les autres, & d'un air plus sublime & plus éloquent.

L'Auteur. *Que les hommes sont impies de s'amuser à plaider & à chercher des témoins, pour assurer les Juges du bon droit de leurs affaires! Que ne tirent-ils au sort? Que ne prennent-ils Dieu seul pour Juge de leurs différents? Se défient-ils de la Providence, & craignent-ils que Dieu donne gain de cause à celui qui n'a pas droit? Pourquoi intenter des procès criminels? Le duel est la plus sainte des procédures. Que l'accusé & l'accusant se battent religieusement. Quelle impiété que de croire que Dieu puisse favoriser le crime,* ou que sa providence ne s'étende pas à toutes choses! *Le criminel succombera.*

Réponse. Cette preuve n'est différente de la précédente, qu'en ce que d'une part, celle-ci est d'un style plus impétueux, & roule toute sur la figure d'une véhémente ironie; & que de l'autre, la conséquence impie que l'on prétend être une suite du sentiment commun de tous les Théologiens, n'est pas opposée à ce qu'ils supposent que Dieu agit par des volontés particulieres, mais à ce qu'ils croient avec toute l'Eglise, *que la providence de Dieu s'étend à toutes choses.* Car on ne peut développer ce langage figuré, & y donner quelque forme d'argument qu'en cette maniere.

Si la providence de Dieu s'étend à toutes choses, comme il n'est pas à craindre que Dieu donne gain de cause à celui qui n'a pas droit ni qu'il favorise le crime, les hommes sont impies, de chercher des témoins pour assurer les Juges de leur bon droit, puisqu'ils n'ont qu'à jetter au sort; & le duel est la plus sainte des procédures pour terminer les procès criminels.

Or les hommes ne sont pas impies, pour ne pas vouloir terminer

par le sort tous les différents qu'ils ont ensemble, & pour ne pas faire battre l'*accusé* & *l'accusant* dans les procès criminels. VII. Cl. N°. IX.

Donc la providence de Dieu ne s'étend pas à toutes choses.

Dieu soit loué que l'Auteur ait reconnu par-là que c'est la même chose de prétendre que Dieu n'agit point par des volontés particulieres, & d'enseigner *que sa providence ne s'étend pas à toutes choses.*

J'ai assez fait voir, ce me semble, dans tout ce Livre, que ce dernier est une suite nécessaire du premier. Car il ne peut y avoir de Providence, comme a fort bien remarqué Maimonidès, *sine certa Gubernatoris gubernatione*, & *Directoris directione*; & par conséquent il n'y en peut avoir à l'égard des choses que Dieu ne voudroit point par des volontés particulieres. D'où il s'ensuit, que, selon le Systême, la puissance de Dieu s'étend à toutes choses, & non pas sa providence.

Mais il est bon qu'il l'ait reconnu, comme il paroît qu'il l'a fait, par cette quatrieme preuve *per reductionem ad absurdum :* car les absurdités qu'il prétend être une suite du sentiment que je défends, regardent ici directement la Providence, & non les volontés de Dieu particulieres ou générales. Il s'agit de savoir si cette Providence s'étend à toutes choses? Je le soutiens avec toutes les Sociétés Chrétiennes; & c'est de quoi l'on se moque par une ironie, qui est une preuve très-foible contre la vérité, mais qui en est une convainquante du sentiment de l'Auteur. Car il est difficile de marquer plus clairement combien on est éloigné d'avoir sur la providence de Dieu, & sur le soin qu'il prend de toutes choses en particulier, les mêmes pensées que l'Eglise, que lorsqu'on se moque de ce qu'elle fait profession de respecter & de croire.

Mais voici de quoi rendre la chose plus sensible. Il s'agit de savoir si Dieu se mêle des querelles & des procès des hommes, & si sa providence s'étend jusques-là. C'est l'Auteur même qui a choisi ces exemples.

Or il est si éloigné de suivre le sentiment commun de tous les Chrétiens sur ce point, qu'il en tire au contraire ces conclusions absurdes: que tous les procès devroient donc être décidés par le sort, & toutes les querelles par le duel, puisque c'est la Providence qui dispose de ces événements : *Que ne tirent-ils au sort*, dit-il? *Que ne prennent-ils Dieu seul pour Juge de leurs différents*? SE DÉFIENT-ILS DE LA PROVIDENCE, & *craignent-ils que Dieu donne gain de cause à celui qui n'a pas droit? Pourquoi intenter des procès criminels? Le duel est la plus sainte des procédures. Que l'accusé & l'accusant se battent religieusement. Quelle impiété que de croire que Dieu puisse favoriser le crime*, OU QUE SA

VII. Cl. N°. IX. PROVIDENCE NE S'ÉTENDE PAS À TOUTES CHOSES ! *Le criminel succombera.*

Il eſt donc évident que dans le ſentiment de l'Auteur, la Providence ne ſe mêle ni des querelles ni des procès des hommes. Car s'il étoit perſuadé qu'elle s'étend à toutes ces choſes-là, ou il n'oppoſeroit pas à la doctrine de l'Egliſe des abſurdités qui ne ſeroient pas moins des ſuites de la ſienne; ou il apprendroit d'elle que ces abſurdités n'ont aucune liaiſon avec ce qu'elle enſeigne de la Providence.

Car qui eſt-ce qui ne ſache, que ce qu'on oppoſe ici n'eſt point différent de l'ancien argument des impies, qui nioient la Providence, & qui n'ont jamais eu rien de plus fort pour la combattre, que de dire (ce qui revient à ce que l'on dit dans cette preuve) que ſi la providence de Dieu s'étendoit à toutes choſes, il ne ſouffriroit pas que les gens de bien fuſſent d'ordinaire dans l'adverſité, & que les méchants, au contraire, ſe trouvaſſent ſouvent dans toute ſorte de proſpérités?

Le Pſeaume LXXII repréſente le trouble que cela jette quelquefois dans l'eſprit même des gens de bien, qui ſont encore foibles : *Que le Dieu d'Iſraël eſt bon à ceux qui ont le cœur droit! Cependant mes pieds ont tellement chancelé, qu'ils ſe ſont preſque détournés de la voie, & je me ſuis vu tout prêt de tomber, parce que j'ai regardé les inſenſés d'un œil jaloux, en voyant la paix & le bonheur des méchants..... C'eſt ce qui fait que le peuple de Dieu retombe dans ſes doutes, en voyant les méchants boire comme à pleine coupe les eaux douces des biens du monde. C'eſt ce qui leur fait dire : comment Dieu peut-il ſavoir cela & le ſouffrir? Le Très-haut a-t-il connoiſſance de toutes ces choſes? Voilà ces méchants & ces heureux du ſiecle, qui multiplient leurs richeſſes de plus en plus.* Mais la maniere dont le Prophete réſout ces doutes, n'eſt pas en diſant qu'on a tort auſſi de s'imaginer que la providence de Dieu s'étende à tout. C'eſt en le ſuppoſant comme une vérité certaine; mais en nous avertiſſant que pour reconnoître la juſtice de cette Providence divine qui s'étend à toutes choſes, on ne la doit pas conſidérer (comme S. Auguſtin dit ſi ſouvent) dans une ſeule partie, mais dans ſon tout. C'eſt ce qu'il nous fait entendre par ces divines paroles. *Je me ſuis mis en peine de pénétrer dans votre conduite; mais je m'y ſuis travaillé inutilement, juſques à ce que je ſois entré dans le Sanctuaire de Dieu, & que j'aie conſidéré quelle étoit la fin des méchants. Véritablement, Seigneur, vous les mettez en des lieux bien gliſſants, d'où vous les faites tomber dans des précipices. Que leur chûte arrive ſubitement; ils périſſent tout d'un coup : ils diſparoiſſent, comme s'ils n'avoient jamais été. Comme un ſonge s'évanouit au moment qu'on ſe réveille,*

réveille, de même, Seigneur, en les réveillant, vous anéantissez leur imaginaire félicité. VII. Cl. N°. IX.

Mais ce n'est pas ici le lieu de répondre à cette objection des impies contre la Providence. Tous les Peres l'ont fait, & quelques-uns même des Philosophes Payens: & la maniere dont les Peres y ont répondu fait assez voir, qu'ils ont cru très-certainement que Dieu gouverne le monde par des volontés particulieres, & que sa providence s'étend à toutes choses. J'ai donc seulement à remarquer, que ce que l'on dit ici a beaucoup moins de vraisemblance que cette objection des libertins. Car c'est une foiblesse humaine de trouver étrange que la providence de Dieu s'étendant à toutes choses, elle souffre que les méchants soient heureux, & les gens de bien opprimés. Mais c'est un éblouissement d'esprit qui me paroît inconcevable, de vouloir que si la providence de Dieu s'étend à tout, ce soit une suite nécessaire de cette Doctrine sainte & autorisée par toute l'Ecriture, que ceux qui sont de ce sentiment, c'est-à-dire, tous les Chrétiens, sont obligés de ne point chercher de témoins pour assurer les Juges de leur bon droit, mais de terminer toutes leurs affaires civiles en jettant au sort, & tous leurs procès criminels en se battant en duel.

Pour juger jusques à quel point cela est déraisonnable, il ne faut que considérer deux ou trois choses.

La premiere, que toute l'Ecriture Sainte prise à la lettre, nous représente Dieu comme gouvernant le monde par des volontés particulieres. L'Auteur en convient; mais il prétend qu'elle ne doit pas être prise à la lettre en tous ces endroits-là, & que ce sont des anthropologies. Ceux donc qui l'ont prise à la lettre sur cette matiere de la Providence, n'ont pu croire autre chose, sinon, que Dieu gouverne le monde par des volontés particulieres, & que sa providence s'étend à toutes choses. Or ce sont tous les Peres & tous les Théologiens qui l'ont prise en cette maniere: car on n'a pu jusques ici nous en trouver un seul, qui ait dit, qu'il ne falloit pas prendre à la lettre ce que l'Ecriture nous enseigne de la Providence, & du soin que Dieu prend des choses humaines. Ce seront donc tous les Peres & tous les Théologiens, ou pour mieux dire tous les Chrétiens, qui auront été des impies, en faisant des choses que l'Auteur prétend qu'on ne peut faire sans impiété, quand on croit que la providence de Dieu s'étend à tout.

La seconde chose à considérer est, que Dieu a expressément marqué dans l'Ecriture, que nous devons chercher des témoins pour assurer les Juges de notre bon droit. *In ore duorum aut trium testium, stabit omne verbum: tout sera vérifié par la bouche de deux ou trois témoins.* Deuter. 19. 15.

VII. Cl. Et Dieu a tellement voulu que ce fût par cette voie que l'on s'éclaircît
N°. IX. de la vérité, qu'il est marqué dans le Lévitique V. 1. que celui qui refusoit d'être témoin, quand il étoit assuré d'une chose dont on étoit en peine, & qu'on exigeoit de lui qu'il rendît témoignage à la vérité, se rendoit coupable d'un péché punissable: *portabit iniquitatem suam.*

La troisieme est, que le duel est une chose abominable, & défendue par le précepte du Décalogue: *vous ne tuerez point.*

Ces choses étant supposées, qui peut comprendre que l'on me dise sérieusement: *Si vous croyez que Dieu agisse par des volontés particulieres, & que sa providence s'étende à toutes choses* (c'est-à-dire, si je crois ce qu'ont toujours cru, & ce que croient encore tous les Chrétiens qui sont au monde) *vous serez un impie si vous faites ce que Dieu a ordonné par sa Loi, que vous deviez faire lorsque vous auriez des procès, qui est, de chercher des témoins pour assurer les Juges de votre bon droit, & si, contre le commandement du Décalogue, vous ne vous battez en duel lorsque vous serez accusé d'un crime, ou que vous en aurez accusé un autre.*

Il y a des choses si absurdes que c'est les avoir réfutées que de les avoir fait envisager. Cette prétendue preuve est de cette nature. Pour peu qu'on ait d'intelligence on en reconnoît tout d'un coup la fausseté: mais les plus simples n'ont besoin, pour ne s'en point embarrasser,
Eccli 3. 22. que d'avoir devant les yeux ces paroles de l'Ecclésiastique. *Ne recherchez point ce qui est au dessus de vous, & ne tâchez point de pénétrer ce qui surpasse vos forces. Mais pensez toujours à ce que Dieu vous a commandé.* Nous croyons que la providence de Dieu s'étend à toutes choses; c'est une des premieres vérités de la Religion chrétienne: mais de savoir comment cela se fait, & de quelle sorte tout ce qui arrive dans le monde est conduit, réglé, gouverné par les ordres secrets de cette Providence infinie, c'est ce qui passe infiniment notre intelligence. Ce doit être l'objet de nos adorations; & ce que la foi que nous en avons doit former dans notre cœur, est une soumission générale à tout ce qu'il lui plaira d'ordonner de nous. Mais c'est ce que Dieu nous a commandé, & ce qu'il nous a défendu, qui doit être la regle de notre conduite, & que nous devons avoir sans cesse devant les yeux. *Sed quæ præcepit tibi Deus illa cogita semper.* Or je sais que Dieu me commande *de ne le point tenter*, en me dispensant, sous le prétexte d'un faux abandon à sa providence, des moyens qu'il m'a marqués dans ses Ecritures; comme est, de chercher des témoins pour assurer les Juges de mon bon droit. Je n'ai donc pas sujet de craindre d'être impie en *cherchant ces témoins*, quelque persuadé que je sois que la

providence de Dieu s'étend à tout ; mais je suis persuadé que je serois *impie*, si je voulois que les Juges ne s'assurassent de mon bon droit qu'en *jettant au sort*. Je sais aussi, que Dieu m'a défendu de faire jamais ce qu'il a condamné par sa Loi, comme est le duel & le meurtre. Quelle est donc cette bizarre Théologie, qui prétend me réduire à l'une ou à l'autre de ces deux extrêmités, ou à renoncer à la foi que j'ai avec toute l'Eglise, que la providence de Dieu s'étend à toutes choses, ou à me croire impie, si, en conservant cette foi, je ne reconnois que le duel est la plus sainte des procédures pour terminer tous les procès criminels? VII. Cp. N°. IX.

Voilà toutes les Preuves de *la Réponse à M. Arnauld* que j'avois entrepris d'examiner. Le Public jugera si elles méritoient d'être proposées avec tant de confiance, que les Lecteurs en dussent être portés à croire, qu'il y avoit peu d'apparence qu'elles pussent être renversées. Cependant comme c'est du même air qu'il les conclut, cela me fait croire, qu'il est bon de rapporter encore cette fin, & d'y faire quelques réflexions.

L'Auteur. *Je feroïs un volume entier des absurdités étranges qui se tirent directement des principes de ceux qui mesurent Dieu sur eux-mêmes, & qui soutiennent qu'il n'agit pas en conséquence de certaines loix générales, dont l'efficace est déterminée par des causes occasionnelles.*

Réflexion. Il devoit dire, pour proposer plus sincérement l'état de la question, que les absurdités étranges dont on pourroit faire un volume entier, se tirent directement des principes de ceux qui croient que *Dieu agit par des volontés particulieres, & que sa providence s'étend à toutes choses.* Mais qui sont ces gens-là, sinon tous les Théologiens, tous les Peres & tous les Ecrivains canoniques? Ce sont donc les Ecrivains canoniques, les Peres & les Théologiens, que l'Auteur accuse *d'avoir mesuré Dieu sur eux-mêmes ;* c'est-à-dire, d'en avoir parlé bassement comme on parleroit d'un homme : il n'y a que lui qui en parle dignement. Et cependant c'est tout le contraire : car au lieu que tant qu'il n'a eu que la même notion de la Providence qu'en ont tous les Chrétiens, qui la leur fait considérer comme conduisant & réglant tout ce qui arrive dans le monde, même par les agents libres, il a reconnu *qu'il étoit aussi difficile de l'accorder avec la liberté, que de comprendre la divisibilité de la matiere à l'infini* : il en a depuis tellement *rabaissé* l'idée par ses nouvelles découvertes, que tout ce qu'elle a de grand, de divin, *d'incompréhensible* disparoît dans son Systême.

L'Auteur. *Car je prétends avoir ruiné ailleurs cette nature aveugle, que les Philosophes Payens ont introduite dans le monde, pour partager*

VII. Cl. N°. IX. *avec Dieu la gloire qui est due à la fécondité & à la simplicité de ses voies.*

Réflexion. On ne sait à quoi cela revient, non plus que ce qu'il ajoute à la fin de cette conclusion, en parlant de Dieu.

L'Auteur. . . . . *A qui on donne du moins pour adjoint de l'empire du monde, un fantôme aveugle & bizarre, qui trouble par sa conduite l'esprit des Philosophes qui ne savent ou ne veulent point méditer.*

Réflexion. Tout cela est hors de propos. Car il ne s'agit point des Philosophes Payens; mais des SS. Peres, qui ont cru certainement que Dieu gouverne le monde par des volontés particulieres, & que sa providence s'étend à toutes choses; mais à qui on ne peut imputer, sans calomnie, de lui avoir *donné pour adjoint, dans cet empire du monde, un fantôme aveugle & bizarre.* Etrange éblouissement! Car est-il possible qu'il n'ait pas vu que c'est à lui-même qu'on peut faire ce reproche, *de donner à Dieu pour adjoint dans le gouvernement du monde, un fantôme aveugle & bizarre;* mais que l'on ne sait comment appeller, parce que, selon ses différentes brouilleries, c'est tantôt *hasard* & tantôt *fatalité?*

Je l'ai fait voir en divers endroits de ce livre, où j'ai prouvé que dans ses principes, quoique Dieu ait part à tout comme cause universelle, on ne pouvoit néanmoins lui attribuer raisonnablement de ce qu'un tel événement étoit arrivé plutôt qu'un autre; de ce que les Grecs avoient vaincu les Perses, plutôt que les Perses les Grecs: mais que cela venoit d'une combinaison fortuite des volontés humaines avec les accidents naturels, que Dieu n'avoit point voulue, & qui ne pouvoit par conséquent être regardée que comme un *hasard.* J'ai montré aussi, qu'en d'autres rencontres il faisoit passer cette combinaison pour une *fatalité*, en disant que des choses qui avoient dépendu d'un très-grand nombre de mouvements libres des hommes, étoient arrivées *par une suite* nécessaire *de l'ordre de la Nature.* Et ainsi l'on peut dire avec raison, qu'il donne à Dieu pour adjoint dans le gouvernement du monde, ou *la témérité de la fortune*, ou *la nécessité du destin;* au lieu que S. Augustin soutient par-tout, qu'en remontant jusques à Dieu, on ne peut dire qu'il y ait ni fortune ni destin en tout ce qui arrive sur la terre. *Ubi nulla fati necessitas, nulla fortunæ temeritas, nulla personæ dignitas, quid restat, nisi misericordiæ & veritatis profunditas?*

Aug. Contr. Jul. l. 6. cap. 8.

L'Auteur. *La belle & noble idée qu'ils ont de la Providence, lorsqu'ils disent que mes principes la renversent!*

Réflexion. Ceux qui le disent n'ont point d'autre idée de la Providence, que celle qu'en donne l'Ecriture, & qu'on en a toujours eue

dans l'Eglise Catholique. Mais celui qui veut aujourd'hui que nous en ayions une autre idée, qu'il s'imagine faussement être *plus belle & plus noble*, ne craint-il point l'anathême dont S. Paul veut que l'on frappe tous ceux qui annoncent une autre foi que celle qu'on a reçue. *Si quis vobis evangelizaverit præter quam quod accepistis, anathema sit.* Il paroît qu'il a prévu cette objection. Nous verrons dans la suite comment il a tâché d'y satisfaire. VII Cl. N°. IX.

L'Auteur. *Il faut, Monsieur, attendre leurs ouvrages, & alors nous en pourrons juger solidement.*

Réflexion. Il les verra bientôt, & on espere qu'il y trouvera les difficultés qu'on peut faire, proposées avec assez de clarté & d'étendue, pour avoir lieu d'*en juger solidement.* Mais il faudroit pour cela qu'il ne fût pas si prévenu qu'il le paroît être, de ce qu'il croit avoir appris sur ce sujet de la Sagesse éternelle par de longues & sérieuses Méditations.

L'Auteur. *Mais que M. Arnauld déclame que je me perds dans mes nouvelles pensées. Nouvelles ou non, je les crois solides; je les crois chrétiennes, je les crois seules dignes de la sagesse & de la bonté de Dieu.*

Réflexion. Il peut donner tel nom qu'il voudra à ce qu'on écrit contre son Systême, & ne le regarder que comme une vaine déclamation; le Public en jugera peut-être d'une autre sorte. Il me suffit qu'il n'ose pas nier que ces imaginations touchant la conduite de Dieu, dans l'ordre de la Nature & de la Grace, ne soient *de nouvelles pensées.* C'est bien l'avouer que de dire: *nouvelles ou non, je les crois solides.* Car la nouveauté dans les dogmes, en matiere de Religion, est un si mauvais caractere par sa confession propre, que c'est la premiere chose dont on se défend quand on le peut, lorsqu'on nous accuse d'avancer de nouveaux dogmes. Et ainsi ne s'en point défendre, c'est l'avouer. Mais comment s'en défendroit-il? Il s'est vanté plusieurs fois *d'avoir de quoi démontrer les vérités qui lui sont particulieres.* Il peut prendre pour vérité ce qui ne l'est pas: mais ces prétendues vérités ne lui seroient pas particulieres, si d'autres les avoient avancées avant lui. Aussi est-il bien certain que non. Il a fait imprimer quatre ou cinq fois son Traité de la Nature & de la Grace, & toujours avec de nouveaux Eclaircissements, & d'autres additions considérables. Il a traité aussi le même sujet dans ses Méditations chrétiennes, & enfin il en a fait un Chapitre exprès dans sa Réponse aux vraies & fausses Idées, qui est ce que nous examinons ici. Il n'a pas ignoré que ceux dont il a demandé l'approbation de son Livre, n'ont refusé de la lui donner que parce qu'ils ont jugé que ce qu'il contenoit de capital, qui est, que

VII. Cl. N°. IX. Dieu n'agit point par des volontés particulieres, leur a paru une *nouveauté* dangereuse. D'où vient donc qu'il n'a pas tâché depuis de les détromper de cette opinion si elle est fausse? D'où vient que parmi tant d'additions, il n'y en a pas une seule où il ait rapporté quelque Auteur considérable, qui ait enseigné la même chose que lui? Il se met en pieces pour nous en donner des preuves *à priori*, *à posteriori*, & *per reductionem ad absurdum*. Mais pour des autorités, pour des témoignages de Théologiens ou de Peres, il n'a eu garde d'en alléguer, parce qu'il ne s'en trouve point. Que restoit-il donc, sinon de se rendre, ou de se confirmer par quelque autre voie dans ses *nouvelles pensées*? C'est ce dernier parti qu'il a pris, & il n'en a point trouvé d'autre, que d'opposer son autorité à celle de toute la terre, par cette réponse fiere. *Nouvelles ou non, je les crois solides; je les crois chrétiennes, je les crois seules dignes de la sagesse & de la bonté de Dieu.* On pourroit être touché de cette grande confiance, si on ne considéroit qu'il n'y a point de Socinien, point de Trembleur, point de Fanatique qui n'en puisse dire autant. Mais quand on n'a que sa propre autorité pour se faire croire en des matieres importantes de Religion, on doit s'attendre de n'être cru d'aucune personne sage, si on ne fait marcher les boiteux, ouir les sourds, ou voir les aveugles. Sans cela, plus on en dit, moins on trouve de créance. Quoi! dans une matiere dont les Peres ont autant parlé qu'est la Providence, & la maniere dont Dieu gouverne le monde, on prétend faire recevoir des *pensées nouvelles*, inconnues à tous les Peres: & pour leur donner du poids, on ne se contente pas de dire: *je les crois solides*, ni d'ajouter, *je les crois chrétiennes*; mais on passe jusqu'à s'élever au dessus de tous les Peres par cette étrange parole: *je les crois* SEULES *dignes de la sagesse & de la bonté de Dieu*; comme si depuis Moyse jusques à l'année 1680, Dieu n'avoit trouvé personne, ni dans l'Ancienne Loi, ni dans la Nouvelle, qui eût rien *pensé* sur cela qui *fût digne de sa sagesse & de sa bonté.*

Que faire pour rabattre une si vaine confiance? Il ne faut que le renvoyer à lui-même, & le faire souvenir de la parole que j'ai mise à la tête de ce premier Livre, & par où je crois encore le devoir finir.

Dans l'Avant-propos. *La nouveauté en matiere de Théologie, porte le caractere de l'erreur, & on a droit de mépriser des opinions, pour cela seul qu'elles sont nouvelles & sans fondement dans la Tradition.* Recherche de la Vérité, Livre III, II Partie, Chapitre VIII.

RÉFLEXIONS PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES SUR LE NOUVEAU SYSTEME DE LA *NATURE ET DE LA GRACE.*

LIVRE SECOND.

Sur ce que ce Systême a de nouveau touchant l'ordre de la Grace, par rapport à Dieu.

AVIS.

Au Révérend Pere Malebranche, sur la nouvelle Réponse au premier Livre des Réflexions.

CEs deux derniers Livres contre votre Traité de la Nature & de la Grace, s'imprimoient en même temps, & l'impression en étoit bien avancée, lorsqu'un de mes amis me fit voir ce que vous venez, Mon Révérend Pere, de publier contre le premier.

VII. Cl. N°. IX. Ce ſont trois Lettres de 300 pages. Dans la premiere, qui eſt de 130, vous ne combattez de ce livre que *l'Avis au Lecteur*, *l'Avant-Propos* & le *I. Chapitre*, où je n'ai fait qu'expliquer les termes dont vous vous ſervez pour établir la maniere dont vous croyez que Dieu agit dans l'ordre de la Nature. C'eſt à quoi vous employez près de la moitié de votre Réponſe, quoique ne voulant en faire qu'une fort abrégée, cela ne méritât pas que vous y fiſſiez aucune réflexion.

La troiſieme Lettre n'eſt guere plus conſidérable. Ce ne ſont preſque que de légeres eſcarmouches contre le II Chapitre, qui ne contient que des réponſes à de foibles raiſons, dont vous vous étiez ſervi dans votre Traité, pour obliger Dieu de ne point agir par des volontés particulieres; ſi ce n'eſt, que vous y dites quelque choſe de ce que le monde, ſelon vous-même, n'a point été créé par *les voies les plus ſimples*.

Il ne pourroit donc y avoir d'un peu important dans cet ouvrage, que la ſeconde Lettre, où vous avez tâché de vous juſtifier du reproche qu'on vous a fait, que vos nouvelles ſpéculations ne s'accordent point avec la foi que l'Egliſe a toujours eue de la providence de Dieu. Mais jamais rien ne pouvoit être traité plus imparfaitement. Cette ſeconde Lettre ne contient que cinq Chapitres. Vous ne faites dans les trois premiers, qu'expliquer vos ſentiments touchant la maniere dont Dieu agit; ce que vous avez fait tant de fois, qu'on en eſt ennuyé, & que vous faites fort inutilement en cette rencontre, puiſque l'on vous a prouvé par pluſieurs Chapitres de ce Livre, que cela ne ſuffiſoit point pour nous donner la vraie idée de la providence de Dieu. C'eſt donc à quoi au moins vous deviez répondre, ſi vous vouliez que l'on prît ce nouvel ouvrage pour une Réponſe raiſonnable à quelque choſe d'important, qui auroit été traité dans le I. Livre des Réflexions.

Vous deviez propoſer de bonne foi ce que je ſoutiens dans ces Chapitres, comme étant le ſentiment commun des Théologiens de l'Egliſe touchant la Providence: ſur quoi vous n'auriez eu à dire que l'une ou l'autre de ces deux choſes. L'une, que je me trompois, & que c'étoit ſans raiſon que je voulois faire paſſer un ſentiment qui m'étoit particulier pour le ſentiment commun des Ecoles Chrétiennes. L'autre, que je ne me trompois pas en cela, mais que j'avois tort de prétendre que votre doctrine touchant la Providence, fût contraire à celle que vous n'auriez pu nier qui ne fût conforme à la foi de tous les Chrétiens, & même des Juifs, en ce qui regarde les événements humains. Et vous auriez dû enſuite vous appliquer à faire voir la conformité de cette doctrine, ſi généralement reçue, avec celle de votre Syſtême.

Mais vous avez bien vu que vous ne pouviez faire ni l'un ni l'autre.

Tous

Tous les Théologiens vous auroient désavoué, si vous aviez tenté le pré- VII. Cl.
mier : car il est bien certain que je n'ai rien dit de la providence de Dieu N°. IX.
dans l'ordre de la Nature, qu'ils ne croient tous comme moi. Et vous avez été bien éloigné de recourir au dernier ; c'est-à-dire, de prétendre qu'il n'y a rien dans votre opinion qui ne se puisse accorder avec la mienne. Vous vous faites honneur au contraire, d'avoir sur cela des sentiments bien différents des miens ; parce que, si on vous en croit, je ne juge que bassement de la Providence ; au lieu que vous vous flattez d'en avoir des pensées bien plus élevées. *Que M. Arnauld*, dites-vous, *juge de la Providence divine sur l'idée qu'il a d'une providence humaine ; cela lui est permis, s'il ne peut pas s'élever plus haut, car il vaut mieux admettre en Dieu une providence humaine, que de lui ôter toute providence. Mais qu'il nous laisse suivre, conduits & soutenus par la foi, l'idée de l'être infiniment parfait, pour ne rien dire de Dieu qui ne soit digne des attributs divins.* Un autre que vous, Mon Pere, pourra mieux juger qui de nous deux a une idée de la Providence plus divine ou plus humaine. Il me suffit que vous vous glorifiiez d'en avoir une autre que moi, sans que vous ayiez osé tenter de faire voir, que celle que j'en ai n'est pas celle qu'en ont tous les Théologiens de l'Eglise. Page 200.

Comme il vous a donc été impossible de prendre l'une ou l'autre de ces deux voies, qui étoient les seules par lesquelles vous pouviez vous justifier des erreurs dont on vous avoit accusé, il ne vous est resté que d'amuser les simples, par une vaine apparence de Réponse, en vous attachant à deux endroits particuliers ; dont l'un est à la fin du Chapitre XIV, sur ce que vous aviez dit, *que la destruction de la Ville de Jerusalem pouvoit être arrivée par une suite nécessaire des loix générales.* Et l'autre est à la fin du Chapitre XVI, sur cette pensée bizarre, *que Jesus Christ devoit naître des Juifs, parce qu'ils en avoient été les principales figures ; & que Dieu les avoit choisis pour en être les principales figures, parce qu'il avoit prévu que ce qui devoit arriver à ce peuple*, PAR UNE SUITE NÉCESSAIRE DES LOIX NATURELLES, *auroit plus de rapport au dessein qu'il avoit de figurer Jesus Christ, que tout ce qui devoit arriver aux autres Nations.*

Rien n'est plus foible ni plus mal pensé que ce que vous dites sur ces deux points, dans ces deux derniers Chapitres de votre seconde Lettre. Il ne faut, pour en être convaincu, que le comparer avec ces deux endroits du premier Livre, auxquels vous entreprenez de répondre. Mais ce n'est pas à quoi je m'arrête présentement : mon dessein n'est que de faire remarquer le peu de raison que vous avez eu, de faire croire par votre titre, que vous avez répondu par ces trois Lettres à mon premier Livre. Car est-ce y répondre, que de ne toucher, de XXVI Chapi-

VII. Cl. N°. IX. tres, qu'au I & au II, à la fin du XVI, en laissant sans aucune Réponse beaucoup de Chapitres où la matiere de la providence de Dieu est traitée à fond; comme sont le X, le XI, le XII, le XIII; la plus grande partie du XIX, & sur-tout le XV, où on a fait voir, *que la difficulté qu'on a toujours eue d'accorder la liberté avec la Providence, dans les événements humains, est une preuve que le nouveau Systême en ruine la créance.*

Pour les neuf derniers Chapitres, vous vous en tirez fort cavaliérement. Vous supposez qu'on vous y a si maltraité, *que vous n'avez pu les lire sans en être tout ému, & sans entrer en des soupçons fort désavantageux à votre adversaire; que vous avez craint de blesser la charité, en vous défendant contre l'injustice de ma critique; & qu'ainsi, on vous fera plaisir de ne vous point obliger de répondre à ce que j'ai dit depuis le Chapitre XVIII jusques à la fin.* Cette excuse auroit pu tromper les simples, si on avoit vu régner dans vos trois Lettres cet esprit de charité, dont vous vous faites honneur à la fin de la derniere, pour vous dispenser de répondre à ce que vous avez bien senti être au-dessus de vos forces. Mais à qui persuaderez-vous que ce qui vous a fait abandonner la défense (*a*) des plus grandes de vos raisons contre l'efficace des causes secondes; (*b*) de cette Proposition Epicurienne, que les plaisirs des sens nous rendent heureux, (*c*) & de vos merveilleuses preuves *per reductionem ad absurdum*, a été la peur de dire quelque chose de trop dur, qui pût blesser la charité, lorsqu'on voit le peu de scrupule que vous avez eu de la blesser dès l'entrée de votre Réponse, sans en avoir le moindre sujet? Car qu'y a-t-il de plus innocent, & dont vous ayiez dû vous moins offenser, que d'avoir pris Dieu à témoin de mes dispositions intérieures, en vous assurant *que je n'ai point écrit par chagrin le Livre des Idées, & que j'ai toujours eu un vrai desir de bien prendre les sentiments de mes adversaires*? C'est néanmoins ce qui vous a donné occasion de dire de moi les choses les plus outrageuses. Je ne vous les représenterai qu'afin de vous faire juger à vous-même, que si vous avez cru ne point blesser la charité en me traitant si injurieusement, il n'y a pas d'apparence que ç'ait été la crainte de la blesser, qui vous ait empêché de répondre à mes neuf derniers Chapitres, puisqu'il étoit bien difficile que, *quelque ému* que vous fussiez, vous m'eussiez pu déchirer par de plus sanglantes invectives, & former de moi des soupçons plus téméraires.

Page 300.

(*a*) Dans les Chapitres 18. 19. 20.
(*b*) Dans les Chapitres 21. 22. 23. 24.
(*c*) Dans les Chapitres 25 & 26.

res & plus desavantageux. Ecoutez-les, Mon Pere, je veux espérer que vous en aurez quelque honte. VII. Cl. N°. IX.

J'avoue que cette protestation de M. Arnauld me surprend fort, aussi-bien que beaucoup d'autres qui ont lu ses livres & les miens. Néanmoins je ne crois pas, & je serois bien fâché qu'on crût qu'il ait pris Dieu à témoin contre le propre témoignage de sa conscience. Il est vrai qu'il a bien fait de jurer qu'il n'a point eu d'autre dessein dans ses ouvrages que de défendre la vérité; car sans cela on ne l'auroit jamais cru : je veux dire, que ses ouvrages donnent un juste sujet d'avoir de lui les sentiments que presque tout le monde en a. C'est-à-dire, Mon Révérend Pere, que si vous en êtes crus vous & M. Jurieu, *presque tout le monde a de moi cette opinion*, que ce n'est point l'amour de la vérité, mais le *chagrin* ou quelque autre passion, ou *le desir de conserver mes Bénéfices*, qui m'a fait écrire tous les ouvrages que j'ai faits. De bonne foi, pourriez-vous produire un seul homme d'honneur qui voulût assurer qu'il a de moi ce sentiment ? Page 10.

Vous auriez pu en demeurer là : mais une très-fausse comparaison, & tout-à-fait indigne d'un Philosophe, vous a fait passer plus loin.

L'homme, dites-vous, *ne sent point ses propres entrailles : & quoique son cœur soit pour ainsi dire tout brûlant, il n'y sent rien de trop chaud. C'est que tout ce qui est naturel n'est pas sensible. Ainsi M. Arnauld est peut-être si prompt, si ardent, si naturellement passionné, qu'il maltraite les gens & les calomnie sans y prendre garde. Il juge sur des vraisemblances, & croit voir. Il dit des injures sans y faire réflexion. Tout cela coule de source : c'est son naturel, fortifié par une longue habitude. Ainsi il ne faut pas croire qu'il ait de lui-même cette mauvaise opinion, d'écrire par chagrin, & d'être trop prompt à juger, & qu'ainsi il jure contre sa conscience, s'il prend Dieu à témoin qu'il ne l'est pas. Mais on peut croire qu'il est malheureusement trompé, & qu'il ne se connoît guere.*

Vous continuez de ce même air pendant cinq ou six pages : mais je vous ferois peut-être trop de peine d'en rapporter davantage. C'en est assez pour avoir lieu de vous demander, si vous croyez avoir bien prouvé par-là que *vous n'êtes pas de ces gens d'un naturel si ardent & si vif, qu'ils oublient facilement l'injustice qu'ils font aux autres, parce qu'ils les outragent tout naturellement ; & que comme ils ne sentent point de répugnance à les offenser, ils les maltraitent & n'y pensent pas* : & qu'on doit au contraire vous regarder, comme étant du nombre *de ces personnes naturellement modérées, qui ont de la peine à lâcher quelque expression trop dure, & qui, lorsqu'ils y ont manqué, sentent un reproche intérieur qui les empêche d'oublier leur faute.* Ce sont les deux portraits 1. Lettre p. 12.

VII. Cl. N°. IX. que vous faites de deux sortes de personnes. Mais n'avez-vous point appréhendé que bien des gens ne jugeassent que le premier ressemble mieux au Pere Malebranche que le dernier?

Quittons cette matiere fâcheuse. En voici une plus agréable. J'approuve fort ce que vous dites dès l'entrée de votre premiere Lettre: *Que pour juger avec connoissance de cause du procès qui est entre nous, il en faut lire toutes les pieces.* Vous en faites ensuite le dénombrement: & je le ferai aussi après vous, mais un peu plus ample, parce que j'y ajouterai celles que vous n'aviez pas vues quand vous avez commencé à écrire cette Lettre. Afin qu'on les distingue mieux, j'ai fait mettre vos pieces d'un autre caractere que les miennes.

1. *Les VII premiers Chapitres de la II Partie du III Livre de la Recherche de la Vérité, où le Pere Malebranche traite de la nature des Idées; à quoi il faut joindre son Eclaircissement sur le même sujet.*

2. Le Traité de M. Arnauld des Vraies & des fausses Idées.

3. *Réponse du Pere Malebranche à ce Traité des Idées.*

4. Défense de M. Arnauld contre cette Réponse.

5. *Le Pere Malebranche n'a pas jugé à propos de répondre à cette Défense de M. Arnauld. Il a fait seulement trois Lettres, où il en touche deux points. La premiere est pour montrer, qu'il n'admet point en Dieu d'étendue formelle. La seconde, pour soutenir le reproche qu'il avoit fait à M. Arnauld de dogmatiser sur la matiere de la Grace. La troisieme n'est qu'une discussion assez inutile de quelques menus faits de nulle importance.*

6. On trouvera la Replique aux deux premieres de ces trois Lettres dans les cinq dernieres Lettres de M. Arnauld au P. Malebranche. Car la huitieme & la neuvieme éclaircissent la matiere dont le P. Malebranche traite dans sa premiere; & la cinquieme, sixieme & septieme expliquent la matiere de la Grace, dont il est parlé dans la seconde de ce Pere.

7. *Le dernier Eclaircissement du P. Malebranche, qui a pour titre: Les fréquents miracles de l'Ancienne Loi ne marquent nullement que Dieu agisse par des volontés particulieres.* Il est à la fin du *Traité* de l'édition de Rotterdam.

8. Dissertation de M. Arnauld sur la maniere dont Dieu a fait les fréquents miracles de l'Ancienne Loi par le ministere des Anges.

9. *Réponse du Pere Malebranche à cette Dissertation de Monsieur Arnauld.*

10. On trouvera la Replique à cette Réponse dans les quatre premieres des IX Lettres de M. Arnauld au Pere Malebranche.

11. *Le Traité de la Nature & de la Grace; dont la derniere édition est de Rotterdam 1684.*

12. Réflexions Philosophiques & Théologiques contre le nouveau Système de la Nature & de la Grace. Livre I. touchant l'ordre de la Nature. VII. Cl. N°. IX.

13. *Trois Lettres du Pere Malebranche à un de ses amis, dans lesquelles il répond au Livre I. des Réflexions Philosophiques & Théologiques de M. Arnauld sur le Traité de la Nature & de la Grace.*

14. On vient de dire en général ce que l'on pense de ces trois Lettres.

15. Réflexions Philosophiques & Théologiques, &c. Livre II. touchant l'ordre de la Grace. Et Livre III. contenant l'examen de plusieurs nouveautés touchant Jesus Christ comme distributeur des graces. (*a*).

On voit par-là, Mon Pere, ce qui vous resteroit encore à faire, pour avoir lieu d'espérer que nos différents puissent être terminés à votre avantage.

1°. Répondre à la Defense, si vous voulez que l'on croie qu'il y a quelque solidité dans ce que vous dites de la nature des Idées, & que cette nouvelle pensée, qu'on ne peut voir les corps que dans l'étendue intelligible infinie qui est en Dieu, n'est pas la plus grande de toutes les chimeres.

2°. Répondre aux neuf Lettres que je vous ai écrites dans un esprit de charité & de paix, dans lequel j'aurois souhaité de tout mon cœur que vous fussiez entré. Et comme je prétends avoir montré évidemment dans les quatre premieres, qu'il n'y a rien de plus injuste que les reproches continuels que vous faites par-tout, *qu'on vous calomnie*, vous devez supposer, que tant que vous n'y aurez pas satisfait, le public ne sera pas assez patient pour vous souffrir répéter sans cesse la même chanson.

3°. Répondre au I. Livre des Réflexions, plus exactement que vous n'avez fait par vos trois Lettres, en ne dissimulant pas ce qu'il vous étoit absolument nécessaire de bien éclaircir, pour vous pouvoir justifier du reproche, que vous savez bien que tout le monde vous fait, de ruiner la Doctrine Catholique de la Providence ; & n'ayant point recours

(*a*). [Voici les ouvrages qui ont paru depuis la liste que M. Arnauld vient d'en donner.

16. *Deux Lettres du Pere Malebranche touchant le 2 & le 3 Volume des Réflexions Philosophiques & Théologiques, &c.* (du 4 Septembre 1686.) imprimées à Rotterdam en 1687.

17. IV. *Lettres du Pere Malebranche touchant celles de M. Arnauld.* (à Rotterdam 1687.)

18. IV. Lettres de M. Arnauld au P. Malebranche 1694.

19. *Réponse du Pere Malebranche à la troisieme Lettre de M. Arnauld.* (du 22 Mars 1694. *Touchant les Idées & les Plaisirs.* Du 7. Juillet 1694. (imprimées à Amsterdam en 1704.)]

VII. Cl. N°. IX. à de vains prétexes, pour ne rien dire du tout sur d'autres matieres très-importantes, qui sont traitées dans les neuf derniers Chapitres.

4°. Répondre au deuxieme Livre, en retranchant les contestations personnelles, & les déclamations injurieuses, & ne cherchant point de déguisements pour faire perdre de vue le vrai état de la question & le point de la difficulté: mais en représentant de bonne foi celles qu'on vous a proposées, pour les résoudre si vous le pouvez; ou, si cela vous est impossible, rendre gloire à la vérité.

5°. Répondre au III Livre de la même sorte; & en prenant garde sur-tout aux erreurs injurieuses à Jesus Christ qu'on a prétendu avoir démontré que vous soutenez dans votre Systême.

Je n'ai rien sur cela à vous ordonner. Je vous marque seulement comment vos réponses devroient être faites pour être bonnes. Mais ce n'est pas moi à vous prescrire si vous devez répondre ou non. Vous dites, *que ceux à qui vous faites gloire d'obéir souhaitent que vous demeuriez dans le silence.* Je n'ai pas droit de m'y opposer : mais contentez-vous de cette raison, si vous vous résolvez de ne plus écrire, & n'en cherchez point d'autres que vous jugeriez vous pouvoir être plus avantageuses. Car croyez-moi, vous n'y gagnerez rien, & vous ne ferez qu'irriter le public, & l'engager de nouveau à se moquer de vos petites finesses, si vous vous obstinez à lui vouloir persuader, que ce qui vous porte à vous taire, est, que tous les gens d'esprit qui ont lu vos livres, & qui les entendent, sont contents de ce que vous avez dit jusques ici pour la justification de votre doctrine, & qu'ils n'en demandent pas davantage.

Page 301

Il est vrai que vous pouvez rendre cette prétention plus supportable, en la restreignant à moins de personnes, comme vous faites souvent dans cette nouvelle Réponse. Car vous vous y tuez de nous dire, que votre Traité de la Nature & de la Grace, & les ouvrages faits ensuite pour le soutenir, n'ont été composés que *pour certains Philosophes, qui conviennent de vos principes* : que, comme ce n'est que pour eux que vous les avez écrits, ce n'est aussi qu'à *eux qu'ils son intelligibles*, & que ce sont *des chiffres pour les autres*, qui par conséquent ont tort d'en vouloir juger.

Page 34. Page 110.

On sera donc moins surpris si vous prenez pour raison de votre silence, que ces esprits délicats, *qui se piquent d'une grande justesse & d'une rigoureuse exactitude*, sont satisfaits de vos réponses, & qu'ils n'en desirent point d'autres : que leur approbation vous console du peu de justice que vous rend le public; & que les nouveaux livres de votre adversaire n'empêcheront pas, *que, quoique pulvérisé aux yeux du monde*,

Dans les Lettres contre la Défense p. 6.

vous ne chantiez à Dieu, dans le plus secret de vous-même, les victoires VII. Cr.
qu'au jugement de ces illustres approbateurs, vous aurez véritablement N°. IX.
remportées.

Ce 30 Avril 1686.

APPROBATIO.

Nihil est in hoc libro secundo *Reflexionum*, &c. quod non sit maximè orthodoxum, nihil quod non in primis utile ac necessarium. Auctor hic, antiquam Ecclesiæ de Prædestinatione & Gratiâ doctrinam tuetur, adversus Systema quoddam erroribus plenum, quod ex Philosophiâ malè intellectâ hausit *P. Malebranche.* Dignum prorsùs erat D. Arnaldo, ut quam contra vanos Catholicorum quorumdam Doctorum conatus inchoaverat jam pridem victoriam, eam tandem eversis funditùs novis periculosisque Philosophi cujusdam subtilitatibus compleret. Potuerat hâc victoriâ carere D. Arnaldus, si talenta quæ à Deo acceperat, utilioribus impendisset adversarius. Cœterùm speramus fore, ut oculos tandem luce hujus libri aperiat, & *quia non valuit omnia non pœnitenda diligenter dicisse, pœniteat quæ cognoverit dicenda non fuisse.* *Aug. Ep.* 143. *n.* 3. *ult. edit.*

G. Huygens *S. Th. Doctor.*
J. L. Hennebel. *S. Th. Doctor.*
Martinus de Swaen. *S. Th. Doctor.*
J. de Cuyper. *Metropol. Mechlin. Decanus, Lib. Cens.*

CHAPITRE PREMIER.

De la nouvelle pensée de l'Auteur du Systême: Que Dieu n'a pu avoir d'autre dessein dans la création du monde que l'Incarnation de son Fils, & l'établissement de l'Eglise.

Je ne vois pas bien que ce que l'Auteur enseigne de l'unique dessein qu'il prétend que Dieu a pu avoir en créant le monde, ait aucune connexion nécessaire avec le reste de son Systême: néanmoins

VII. Cl. N°. IX. comme il a cru ne lui pouvoir donner une entrée plus magnifique que cette nouvelle pensée, c'est par-là aussi que nous commencerons à l'examiner.

" Dieu, dit-il, ne pouvant agir que pour sa gloire, & ne la pouvant trouver qu'en lui-même, N'A PU aussi avoir d'autre dessein dans la création du monde, que l'établissement de son Eglise. Jesus Christ, qui en est le Chef, est le commencement des voies du Seigneur..... C'est en lui que tout subsiste : car il n'y a que lui qui puisse rendre l'ouvrage de Dieu parfaitement digne de son Auteur..... Le monde, quelque parfait qu'il puisse être, n'est point infiniment aimable, & ne peut rendre à Dieu un honneur digne de lui. Ainsi, séparez Jesus Christ du reste des créatures, & voyez si celui qui ne peut agir que pour sa gloire, & dont la sagesse n'a point de bornes, pourra prendre dessein de rien produire au dehors ".

On voit donc qu'il établit comme une vérité incontestable, non seulement *que Dieu n'a créé le monde que pour Jesus Christ* ; mais *qu'il n'a pu créer le monde que pour Jesus Christ* : qui sont deux propositions fort différentes.

La premiere est une pensée que l'on peut avoir ensuite de la connoissance que Dieu nous a donnée par sa parole, de l'Incarnation de son Fils, quoiqu'elle paroisse contraire à toute la Tradition. Mais la seconde, qui donne à la volonté de Dieu des bornes que nous ne trouvons ni dans l'Ecriture ni dans la Tradition, ne pourroit être fondée que sur des notions claires, enfermées manifestement dans l'idée de l'être parfait; comme sont celles qui font voir à tous ceux qui la consultent, que Dieu ne sauroit être injuste, ni trompeur, ni divisible, ni mobile, ni manquer d'intelligence ou de bonté.

C'est aussi où l'Auteur nous renvoie. Car s'il cite quelques passages de l'Ecriture, comme *que Jesus Christ est le commencement des voies du Seigneur, & le premier né des créatures*, outre que les Peres nous apprennent qu'on les doit entendre de la Sagesse incréée, & non du Verbe incarné, quand ils s'entendroient de Jesus Christ Dieu & homme, tout ce qu'ils pourroient prouver au plus, est, que Dieu a créé le monde pour Jesus Christ; mais il est clair qu'ils ne pourroient prouver en aucune sorte qu'il ne l'a pu créer que pour Jesus Christ. Ce n'est donc que sur ce qu'il croit avoir trouvé dans l'idée de Dieu, qu'il établit ce principe qui lui est tout particulier ; *que sans la vue que Dieu a eue de se faire rendre un honneur digne de lui par l'Incarnation du Verbe, il n'auroit jamais* PU *prendre le dessein de rien produire au dehors.* Il le témoigne assez quand il parle ainsi dans son Traité, I. Disc. n. 11. *Lorsqu'on prétend parler de Dieu*

avec

avec quelque exactitude, il ne faut pas se consulter soi-même, ni parler comme le commun des hommes. Il faut s'élever en esprit au dessus de toutes les créatures, & consulter avec beaucoup d'attention & de respect, l'idée vaste & immense de l'être infiniment parfait: & comme cette idée nous représente le vrai Dieu bien différent de celui que se figurent la plupart des hommes, on ne doit point en parler selon le langage populaire. VII. Cl. N°. IX.

Mais on en est encore plus convaincu en lisant l'Eclaircissement manuscrit (*a*) qu'on m'a envoyé de sa part, dont j'ai déja parlé dans le I. Livre. Car comme il y traite les choses dans un ordre géométrique, par définitions & par axiomes, puisqu'il y propose dans les Articles 12. 13. & suivants, cette même opinion, *que Dieu n'a pu vouloir créer le monde que pour se procurer un honneur digne de lui, que nulle pure créature ne lui peut rendre*, il a fallu que cette proposition fût une suite de ce qu'il avoit établi auparavant. Or il n'avoit cité aucun passage de l'Ecriture, mais seulement la définition de Dieu, en disant que ce *qu'on entend par le mot de Dieu, est l'être infiniment parfait.* Il faut donc nécessairement qu'il ait supposé que cette proposition étoit enfermée dans l'idée de l'être parfait. Et c'est ce qui se voit encore par les conséquences qu'il en fait tirer à un Philosophe, qu'il suppose n'avoir pas encore la foi, mais connoître seulement ce qu'on peut connoître de Dieu par la lumiere de la raison. Voyons donc ce qu'il prétend être enfermé clairement dans l'idée de Dieu.

11. *Dieu ne peut agir que pour lui. S'il veut agir, c'est qu'il veut se procurer un honneur digne de lui. Mais nulle créature ne peut rendre à Dieu un honneur digne de lui. Tout l'honneur que les pures créatures peuvent lui rendre ne vaut point l'action par laquelle il les produiroit. Il est indigne de Dieu de témoigner qu'il puisse recevoir d'une pure créature quelque chose qui le détermine à agir. Dieu ne fera donc jamais rien; car il n'agit que pour lui.*

12. *Dieu ne peut recevoir un honneur digne de lui que de lui-même. On ne peut s'honorer soi-même, Dieu ne sera donc jamais honoré d'une maniere qui soit digne de lui.*

13. *Je sens bien néanmoins que j'existe actuellement: donc je puis rendre à Dieu un honneur digne de lui. Je suis donc éternel, incréé, divin; je ne suis point fait, & Dieu ne peut rien faire.*

J'en demeure là, & je réserve à parler ensuite de l'Article 14; parce

(*a*) *C'est le III Eclaircissement* [dans l'édition de 1684.]

VII. Cl. qu'il a un autre défaut, & ce défaut est si visible, qu'il est bien étrange
N°. IX. que l'Auteur ne s'en soit pas apperçu.

Il dit ensuite à la fin de l'Article 15 : que ces conséquences sont bien fausses; mais qu'on les peut éclaircir en deux mots par ses principes, ou plutôt par les principes de la Religion Chrétienne, qui nous apprend qu'y ayant en Dieu pluralité de personnes, une de ces personnes unie à la nature humaine, a pu sanctifier les adorations des hommes & les rendre dignes de Dieu.

On demeure d'accord que si un homme qui ne connoîtroit Dieu que par la lumiere naturelle, trouvoit dans l'idée de Dieu tout ce que l'Auteur du Systême s'imagine qu'il y devroit trouver, & qu'il eût raisonné comme il le fait raisonner, il ne pourroit se tirer de l'embarras où ce raisonnement l'auroit mis, que par la connoissance des deux grands mysteres de la Religion Chrétienne, la Trinité & l'Incarnation. Mais je soutiens que supposer qu'un homme qui raisonne sur l'idée de l'être parfait, puisse conclure par quelque raisonnement que ce soit, *qu'il n'est pas l'ouvrage de cet être parfait, mais qu'il est lui-même l'être éternel & incréé*, est la même chose que de supposer qu'un homme qui sait compter jusques à dix, puisse conclure en considérant la nature de ces premiers nombres, que deux fois trois ne font pas six. Car il n'est pas enfermé plus clairement dans l'idée du nombre six, d'être deux fois trois, qu'il est enfermé dans l'idée de l'être infiniment parfait de n'avoir aucune imperfection. Or celui à qui l'Auteur fait conclure; *Donc je suis éternel & incréé* (ce qui est la même chose que de dire; *donc je suis l'être parfait*) se reconnoît rempli d'imperfection, puisqu'il lui fait dire dans l'Article suivant, *je sais que j'offense Dieu.* Il n'est donc pas moins absurde de supposer qu'il a besoin d'une nouvelle lumiere, qu'il ne peut avoir que par la foi, pour sortir de l'embarras où il se seroit jeté, en se trouvant forcé de conclure d'un principe que l'Auteur suppose être incontestable, *qu'il est éternel & incréé*, que si on prétendoit qu'un homme ayant conclu par je ne sais quels principes, que deux fois trois ne font pas six, auroit besoin d'une révélation divine pour se tirer de l'embarras où cette fausse conséquence l'auroit jeté.

Tout ceci paroîtra mieux, en examinant en détail tous les défauts qui se rencontrent dans cette prétendue démonstration de l'Auteur.

Ces paroles de l'Article 13. (*Je sens bien néanmoins que j'existe actuellement. Donc je puis rendre à Dieu un honneur digne de lui. Je suis donc éternel & incréé*) sont la mineure & la double conclusion d'un argument dont la majeure doit être dans l'Article 11. Or il n'est

parlé dans l'Article 11 que de la fin que Dieu peut avoir en créant quelque chose qui est *de se procurer un honneur digne de lui.* On ne peut donc regarder ces paroles: *Or je sens que j'existe actuellement*, comme étant la mineure de cette majeure, qu'en l'entendant d'une existence reçue de Dieu; puisqu'autrement ce seroit un argument à quatre termes, l'attribut de la majeure qui en est le milieu, ne se trouvant point dans la mineure. De sorte que l'argument, pour être en forme, selon l'une & l'autre conclusion, doit être tel. VII. CL. N°. IX.

Rien ne peut avoir été créé de Dieu que ce qui peut lui rendre un honneur digne de lui. (Article 11.)

Or je sens que j'existe actuellement, & je ne puis douter que je n'aie été créé de Dieu. (Article 13.)

Donc je puis rendre à Dieu un honneur digne de lui. (Article 13.)

Or Dieu ne peut recevoir un honneur digne de lui que de lui-même. (Article 12.)

Donc je suis éternel & increé. (Article 13.)

Mais l'argument étant proposé en cette maniere, il est clair qu'il ne pourroit jamais venir dans l'esprit de celui qui auroit raisonné de la sorte, de tirer la seconde conclusion: *donc je suis éternel & increé;* puisqu'elle est contradictoire à la mineure, qui lui auroit fait tirer la premiere conclusion.

Que si on prétend qu'il sera forcé de tirer cette seconde, en vertu de cette proposition de l'Article 12. *Dieu ne peut recevoir un honneur qui soit digne de lui que de lui-même*, je réponds que cela ne se peut dire raisonnablement. Car tout ce qu'elle pourroit faire sur l'esprit de celui qui se seroit laissé persuader par le premier argument, seroit de lui faire reconnoître qu'il auroit eu tort, & qu'il y auroit quelque chose dans cet argument qu'il n'auroit pas dû avouer, & qu'il seroit obligé de rétracter. Or ce ne pourroit pas être la mineure: car il faudroit qu'il eût perdu le sens, si, reconnoissant qu'il y a un Dieu, & raisonnant sur la vraie idée qu'on en doit avoir, qui est celle de l'être infiniment parfait, il pouvoit se repentir d'avoir avancé cette proposition: *Or comme je sens que j'existe actuellement, je ne puis douter que je n'aie été créé de Dieu.* Il seroit donc impossible que la nouvelle proposition de l'Article 12 lui fît conclure; *donc je suis éternel & increé:* ce qui est la contradictoire de cette mineure du premier argument. Mais il faudroit nécessairement que la conclusion fût; *donc j'ai eu tort de me laisser persuader trop facilement, que rien ne peut être créé de Dieu que ce qui lui pourroit rendre un honneur digne de lui.* Et voilà comme il sortira de cet embarras où on le vouloit jetter, sans avoir

VII Cl. N°. IX. besoin de recourir à ce que la foi nous enseigne touchant les mysteres de la Trinité & de l'Incarnation. Aussi est-il manifeste, que ce qui a dû faire nécessairement la majeure du premier argument, est très-faux; puisque Dieu a créé une infinité de choses, qui sont incapables de lui rendre aucun honneur.

Je prévois ce que l'Auteur du Traité pourra répondre. Il dira que j'étends trop loin sa maxime de l'Article 11 : *que Dieu ne peut agir au dehors que pour se procurer un honneur digne de lui :* qu'il n'a point prétendu qu'il ne pût rien créer que ce qui lui pourroit rendre cet honneur ; mais qu'il a suffi, pour le déterminer à agir, que la création de l'Univers lui ait été une occasion de se procurer cet honneur digne de lui, comme elle l'a été par l'Incarnation de son Fils.

Je sais bien que c'est là son sentiment, & je m'en vas bientôt dire ce que j'en pense, en le resserrant dans ses bornes. Mais comme mon principal but dans ce Chapitre a été de faire voir, que ce qu'il prétend avoir démontré ne l'est nullement, je lui soutiens encore une fois, que si dans la majeure de l'argument dans lequel il conclut, *donc je puis rendre à Dieu un honneur digne de lui*, le pouvoir de rendre à Dieu un honneur digne de lui n'étoit attribué à tout ce que Dieu peut créer, cette majeure ne seroit pas universelle, mais particuliere, & n'étant que particuliere, elle n'enfermeroit point nécessairement la conclusion, & par conséquent ne seroit qu'un pur sophisme.

Mais laissant là la bonne ou la mauvaise forme de cet argument, je veux bien examiner la maxime en elle-même, telle qu'elle est dans l'Article 11. Et c'est à quoi je destine le Chapitre suivant.

CHAPITRE II.

Qu'on ne trouve point dans l'idée de l'être parfait, qu'il ne puisse vouloir agir au dehors que pour se procurer un honneur digne de lui : *mais que S. Augustin, S. Thomas & tous les habiles Théologiens y ont trouvé tout le contraire.*

IL s'agit de savoir si c'est une vérité claire, & clairement enfermée dans l'idée de l'être parfait, *qu'il ne sauroit vouloir agir au dehors que pour se procurer un honneur digne de lui.* Prenez garde, Monsieur, à ce que je dis, que, selon l'Auteur, cela doit être enfermé clairement

& néceſſairement dans l'idée de l'être parfait. Car ſi cela n'étoit que probable, & non entiérement évident, il n'auroit garde de vouloir que nous nous rendiſſions à ce qu'il nous en dit, lui qui prétend qu'il n'y a que la foi qui nous doive faire croire qu'il y a des corps hors de nous, & qu'en ne nous arrêtant qu'à la raiſon, nous uſerions mal de notre liberté ſi nous l'aſſurions; parce que nous n'y ſommes point forcés par l'évidence, & que nous ne devons ſuivre dans nos jugements libres, que la lumiere & l'évidence. VII. Ct. N°. IX. *Recher. de la vérité, p. 499.*

Je m'en vas donc faire ce qu'il deſire, pour m'aſſurer, ſi je puis, de cette évidence, laquelle ſeule me doit déterminer à être de ſon ſentiment. Je prétends parler & penſer de Dieu avec toute l'exactitude qu'il m'eſt poſſible. Je ſuivrai pour cela le conſeil qu'il donne: je ne me conſulterai point moi-même, & je me garderai bien de m'engager à parler *comme le commun des hommes*. Je tâcherai de *m'élever au deſſus de toutes les créatures*, & je conſulterai, avec toute *l'attention & le reſpect* dont je ſuis capable, *la vaſte & immenſe idée de l'être infiniment parfait*. Mais que puis-je trouver dans cette idée, qui frappe d'abord plus vivement mon eſprit, qu'un fond inépuiſable & incompréhenſible de biens, de perfections, de bonheur? Car l'être parfait, l'être même, & la plénitude de l'être, ne forme en nous que la même idée. Et la plénitude de l'être comprend tout ce que j'ai voulu marquer par ce fond inépuiſable de perfection & de bonheur. Il n'a donc plus rien à deſirer, puiſqu'il a tout, qu'il poſſede tout, & qu'il eſt tout d'une maniere ſuréminente. Or me laiſſant conduire à cette lumiere, que me fait-elle voir? Entre ces biens qu'il poſſede, j'y vois une puiſſance infinie, qui le met en état de faire tout ce qu'il veut: & je ne puis douter qu'il n'ait voulu faire quelque choſe, puiſque je ſuis, & que n'étant point parfait comme il faudroit que je fuſſe ſi j'étois de moi-même, il faut bien que ce ſoit lui qui m'ait donné l'être. Mais qui l'a pu déterminer à me le vouloir donner? J'ai déja vu que ce n'eſt pas qu'il eût beſoin de moi, car il n'a beſoin de rien. Il faut donc qu'il y ait été porté par une bonté toute gratuite, par une libérale effuſion de ſon être ſur toutes les choſes qu'il a rendu capables d'y participer en leur en communiquant ce qu'il lui a plu, & ce ſeroit le rabaiſſer à la condition des hommes, & ne pas aſſez conſulter *cette vaſte & immenſe idée de l'être infiniment parfait*, que de prétendre qu'il n'ait pu ſe réſoudre à me créer, moi & les autres créatures, que pour quelque avantage qu'il ait voulu ſe procurer en nous créant. Or c'eſt à quoi on le rabaiſſe, en voulant qu'il n'ait pu ſe déterminer à rien créer au dehors, que pour ſe procurer un honneur digne de lui, comme

VII. Cl. N°. IX. s'il ne l'avoit pu faire que par une vue intéressée ; ce qui me paroît manifestement contraire à *la vaste & immense idée de l'être infiniment parfait.*

Jugez vous-même, Monsieur, si on peut rien trouver de tel dans l'idée de Dieu, quand on la consulte seule, & qu'on la sépare, autant que l'on peut, de toutes les images qu'a laissées dans notre esprit la connoissance des manieres basses & intéressées dont presque tous les hommes ont accoutumé d'agir.

S. Thomas, dans son style simple, me paroît bien plus grand & plus élevé. Il demande si la volonté de Dieu se porte à d'autres choses qu'à lui-même : & ayant répondu que *oui*, voici la raison qu'il en rend. *C'est une perfection de la volonté de Dieu de communiquer à d'autres choses le bien qu'il possede, selon que cela est possible. Ainsi Dieu veut être ce qu'il est, & il a voulu aussi que d'autres choses fussent. Mais il se veut comme la fin, & il veut les autres choses comme se rapportant à la fin, en tant qu'il est convenable à la bonté divine que d'autres choses y participent.* Que cette raison est grande dans sa simplicité ; qu'elle est digne de l'être parfait, qui regorgeant, pour ainsi dire, de ses propres biens, n'a garde de n'avoir voulu agir au dehors que pour s'en procurer d'ailleurs ! Ce n'est donc que par l'affluence même de ses biens infinis, dont il étoit de sa grandeur & de sa bonté qu'il fît quelque part à ce qui ne pouvoit avoir d'être que par la communication qu'il leur en feroit, qu'il s'est résolu de créer le monde, & non par le desir d'un nouveau bien qu'il n'auroit pas eu encore, & que l'on suppose qu'il a tant aimé, que sans cela il n'auroit pu jamais se déterminer à rien produire au dehors. Je vous en fais juge, Monsieur : dites-moi de bonne foi laquelle de ces deux manieres dont on peut concevoir que Dieu s'est déterminé à créer le monde, ou simplement pour communiquer sa bonté, ou pour se procurer un honneur digne de lui, sans quoi il n'auroit pu se résoudre à le créer, est plus capable de remplir cette vaste & immense idée de l'être parfait, que l'Auteur du Traité veut que l'on consulte uniquement, pour juger de la solidité de ses nouvelles pensées ?

1. p. q. 19. a. 2.

Je trouve encore dans le même Saint, comment il faut entendre que Dieu n'agit que pour lui-même. C'est dans la question 19, de la premiere partie, article 5, où il demande : *Si on peut assigner quelque cause de la volonté de Dieu ?* Par où il est clair qu'il n'entend pas seulement une cause physique, mais même une cause morale ; comme quand on demande, quelle est la cause de ce qu'un homme a voulu aller aux Indes, & que l'on répond : que c'est qu'il a voulu s'enrichir par le commerce. Il répond que non ; parce qu'il n'en est pas de

Dieu comme des hommes. Un homme veut une fin; il veut guérir VII. Cl. d'une maladie qui le tourmente. La volonté qu'il a de cette fin est cause N°. IX. qu'il veut les moyens qui sont propres pour l'obtenir. C'est en cette maniere que l'Auteur du Traité, fait agir Dieu, n'ayant pas pris garde qu'il tomboit par-là en ce qu'il dit tant qu'il faut éviter, qui est, de parler de Dieu selon les idées de la maniere d'agir des hommes, & non selon ce qui convient à *l'idée de l'être parfait.* Il prétend que, de ce que Dieu a voulu agir au dehors, c'est qu'il a voulu se procurer un honneur digne de lui, & que s'il n'avoit pas voulu, ou qu'il n'eût pu se procurer cet honneur en le créant, il n'auroit jamais voulu le créer. *Ergo propter hoc voluit hoc.* Et c'est ce que S. Thomas soutient ne pouvoir convenir à l'être parfait : & la preuve qu'il en apporte n'en est pas moins solide, pour être subtile. *Comme Dieu*, dit-il, *voit toutes choses dans son essence, par un seul acte, il veut de même par un seul acte toutes choses dans sa bonté. Et ainsi comme on ne doit pas dire que Dieu connoît l'effet parce qu'il connoît la cause, mais seulement qu'il connoît l'effet dans la cause, on ne peut pas dire aussi qu'il veut ce qui est pour la fin* (c'est-à-dire les créatures) *parce qu'il veut la fin; mais on doit dire seulement, qu'il veut que ce qui est pour la fin se rapporte à la fin.* VULT *hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc.* Et sur ce qu'il s'étoit objecté cette parole de S. Augustin : qui oseroit dire que Dieu ait créé toutes choses sans raison? Or à un agent, ce qui est la raison d'agir est la raison de vouloir. Donc on peut assigner quelque cause de la volonté de Dieu: il répond, *que la volonté de Dieu est raisonnable; non parce qu'il ne veut point qu'il n'y ait quelque raison qui le fasse vouloir, mais parce qu'il veut qu'entre les choses qu'il fait les unes soient pour les autres.*

Je vous supplie, Monsieur, de remarquer que l'on ne peut pas reprocher à S. Thomas, qu'il soit entré dans cette pensée, parce que n'ayant pas assez consulté *la vaste & immense idée de l'être infiniment parfait*, il a jugé de Dieu par la maniere d'agir des hommes, *humana ad Deum transferendo*, comme dit S. Augustin : car il a visiblement fait tout le contraire. Il a fort bien su ce qui se passe d'ordinaire dans la volonté des hommes; mais il a cru, en ne consultant que la perfection infinie de la nature divine, qu'on ne devoit pas avoir la même pensée de Dieu. Et ainsi, selon ce Saint, pour *parler exactement*, on doit dire que Dieu a voulu que les hommes qu'il créeroit se rapportassent à lui comme à leur derniere fin (*voluit hoc esse propter hoc*) mais non pas que ce qui l'a porté à les créer est, qu'il ait voulu avoir des créatures qui l'adorassent, qui l'aimassent, & qui l'eussent pour

VII. Cl. N°. IX. derniere fin. *Non propter hoc voluit hoc.* Et par conséquent, c'est une nouvelle Philosophie, plus humaine sans doute & moins divine que celle de S. Thomas, que prend aujourd'hui l'Auteur du Traité pour fondement de son nouveau Systême. Car dire, comme il fait, *que Dieu ne peut vouloir rien créer que pour se procurer un honneur digne de lui*, c'est dire, ce me semble, ce que rejette S. Thomas comme indigne de Dieu; *propter hoc voluit hoc.*

Ecoutons encore le même Saint dans dans la Quest. 44 de la même Partie, où il commence à traiter de la création du monde. Il demande dans l'article 4, *si Dieu est la cause finale de toutes choses?* Sur quoi il répond en ces termes. *Tout agent agit pour une fin: autrement ce ne seroit que par hasard que le terme de son action seroit ceci plutôt que cela. Il faut seulement remarquer, qu'il y a des agents imparfaits, à qui il convient de se vouloir procurer quelque avantage quand ils agissent. Mais cela ne peut convenir au premier agent, qui est Dieu. Il n'agit point pour se procurer l'acquisition de quelque fin* (ni par conséquent *pour se procurer un honneur digne de lui*) *mais son intention est seulement, de communiquer sa perfection, qui est sa bonté. Et, au contraire, toute créature a pour sa fin, d'obtenir sa perfection, qui est la ressemblance de la perfection & de la bonté divine. Et ainsi la bonté divine est la fin de toutes choses, tant de Dieu que des créatures, mais en diverses manieres. Car au regard de Dieu, c'est qu'il n'a agi que pour la communiquer; & au regard des créatures, c'est qu'elles tendent toutes à y participer autant qu'elles en sont capables.* Et comme ce Saint s'étoit objecté, *que Dieu ne peut être la cause finale de toutes choses, parce qu'il semble qu'agir pour une fin est une marque qu'on a besoin de cette fin. Or Dieu n'a besoin de rien: donc il ne lui convient pas d'agir pour une fin.* Il répond; *qu'il y a une maniere d'agir pour une fin, par une espece d'indigence, qui ne convient qu'aux agents imparfaits, & que ce n'est pas en cette maniere que Dieu agit pour une fin. C'est pourquoi*, ajoute-t-il, *il ne convient qu'à Dieu d'être souverainement libéral, parce qu'il n'agit point pour son avantage, mais seulement pour sa bonté.*

On trouvera la même chose exprimée d'un air plus noble dans S. Augustin au II Livre de la Genese à la lettre, Chapitre V: *Inest Deo benignitas summa, & sancta, & justa: & quidem non ex indigentia, sed ex beneficentia veniens, amor in opera sua. Il y a en Dieu une bonté souveraine, sainte & juste, & un amour qui se répand dans ses ouvrages, qui ne vient pas d'indigence, mais de libéralité.* Et c'est ce qu'il remarque avoir été signifié par ce qui est dit dans la Genese, que l'esprit de Dieu étoit porté sur les eaux. *Car l'amour d'indigence est comme*

comme soumis à ce qu'il aime. C'est pourquoi l'esprit de Dieu, dont il est parlé en cet endroit, nous marquant la dilection & la bienveillance de Dieu, il est dit qu'il étoit au dessus des eaux, pour nous faire entendre, que ce n'étoit pas par une nécessité d'indigence, mais par une abondance de bienveillance, c'est-à-dire, d'inclination à faire du bien, que Dieu aimoit les créatures qu'il alloit former : Ne facienda opera sua propter indigentiæ necessitatem potius, quàm per abundantiam beneficentiæ (a) *Deus amare putaretur.* Il n'a pu entendre par cet amour que Dieu a pour ses créatures avant qu'elles fussent faites, que la volonté de les faire. Il a donc fort bien compris que c'étoit une pensée indigne de Dieu, de s'imaginer qu'il ait eu cette volonté pour se procurer quelque avantage, *per indigentiæ necessitatem* ; au lieu d'être persuadé, comme on le doit être pour avoir sur cela des sentiments dignes de sa grandeur, qu'il ne l'a eue que par une abondance de bonté & d'inclination à faire du bien, *per abundantiam beneficentiæ.* VII. Cl. N°. IX.

Et c'est ce que le même Saint remarque encore en moins de paroles dans le XIII Livre de ses Confessions Chapitre II. *Toutes vos créatures*, dit-il, *ne subsistent que par la plénitude de votre bonté, qui a voulu que ce qui ne pouvoit vous être utile, ni être égal à vous, comme ce qui étoit sorti de vous par une émanation nécessaire, fût néanmoins à cause de cela seul, qu'il pouvoit procéder de vous. Ex plenitudine quippe bonitatis tuæ creatura tua subsistit, ut bonum quod tibi nihil prodesset, nec de te æquale tibi esset, tamen quia ex te fieri potuit, non deesset.*

Il s'ensuit de-là, que si on demande pourquoi Dieu a créé le monde on ne doit répondre autre chose, sinon, que c'est parce qu'il l'a voulu : & que si on demande de nouveau pourquoi il l'a voulu, on ne doit pas dire comme fait l'Auteur, que c'est *qu'il a voulu se procurer un honneur digne de lui.* L'idée de Dieu ne souffre pas qu'on en ait cette pensée. Mais on doit dire, qu'il l'a voulu parce qu'il l'a voulu; c'est-à-dire, qu'il ne faut point chercher de cause de ce qui n'en peut avoir. Ce n'est pas seulement une conséquence nécessaire de ces deux passages de S. Augustin que je viens de rapporter; mais c'est ce qu'il enseigne en termes exprès dans le premier de ses deux Livres de la Genese contre les Manichéens, Chapitre II. *Ceux qui veulent que nous leur rendions raison de ce qu'il a plu à Dieu de créer le ciel & la terre, veulent savoir quelle a été la cause de la volonté de Dieu: au lieu que c'est la volonté de Dieu qui est la cause de toutes choses. Lors donc que*

(a) [Monsieur Arnauld a lu *benevolentiæ.*]

VII. Cl. N°. IX. *quelqu'un nous demande pourquoi Dieu a fait le ciel & la terre, il faut répondre, parce qu'il l'a voulu. Et s'il demande de nouveau pourquoi il l'a voulu, il lui faut dire qu'il cherche quelque chose de plus grand que la volonté de Dieu, & que rien ne peut être plus grand. Que la témérité humaine s'arrête donc, & qu'elle ne cherche pas ce qui n'est point, de peur que cela ne l'empêche de trouver ce qui est.*

Ce n'est pas qu'on ne puisse dire que Dieu a voulu créer le monde pour communiquer sa bonté. S. Augustin ne nie pas cela, & il admire au contraire cette parole de Platon : que la meilleure raison qu'on puisse rendre de ce que Dieu a créé le monde, c'est, afin qu'étant bon, il y eût de lui de bons ouvrages. *Ut à bono Deo bona opera fierent.* Mais c'est la même chose en Dieu, *d'avoir créé le monde, & d'avoir communiqué sa bonté au dehors.* Et ainsi, dire que Dieu a voulu créer le monde parce qu'il a voulu communiquer sa bonté, c'est dans le sens la même chose que de dire, qu'il a voulu créer le monde parce qu'il a voulu créer le monde; si ce n'est qu'on marque d'une autre maniere ce qu'il a fait en créant le monde : ce qui n'est pas donner la raison pourquoi il l'ait voulu créer.

De Civ. Dei lib. 11. c. 21.

Mais quelque grandes & dignes de Dieu que soient ces pensées, elles n'ont rien d'extraordinaire. Elles sont très-communes parmi les Théologiens, & je ne sais s'il y en a aucun qui n'enseigne la même chose après ces deux grands Saints. Je me contenterai de rapporter ce qu'en dit Estius sur le Maître des Sentences Livre II. Dist. I. "Quand on demande, dit-il, pourquoi Dieu a fait le monde, on ne demande pas la cause de la volonté de Dieu, ni quelle a été la fin qu'il s'est proposée comme un bien qu'il se soit voulu procurer par cet ouvrage. Car Dieu étant infiniment parfait, & n'ayant besoin de rien, comme il n'a point de cause efficiente, il n'en a point aussi de finale, étant lui-même le principe & la fin de toutes choses. C'est pourquoi S. Augustin nous apprend, que si on demande pourquoi Dieu a créé le ciel & la terre, on doit répondre seulement, parce qu'il l'a voulu : & si on demande de nouveau pourquoi il l'a voulu, il faut dire que cette question est impertinente, parce qu'il n'y peut avoir de cause de la volonté de Dieu. On peut néanmoins assigner une cause finale, pour laquelle Dieu a voulu faire l'ouvrage qu'il a voulu faire & qu'il a fait. Car comme il est dit dans les Proverbes, *que Dieu a fait toutes choses pour lui*, on peut dire aussi, que Dieu a voulu créer le monde pour lui. Et cette cause finale du monde créé, est la bonté de Dieu, en tant qu'elle est communiquée aux créatures, ou, ce qui est la même chose, la communication de la bonté de Dieu. De sorte que l'on peut répondre à celui qui demande pourquoi Dieu a créé le

monde, que ç'a été pour communiquer sa bonté". Ce qu'ayant prouvé par quelques passages de S. Augustin, il ajoute " Il y a donc cette différence entre l'action de Dieu & celle de la créature, que toute créature agit pour être bonne; c'est-à-dire, pour acquérir sa perfection; au lieu que Dieu agit seulement parce qu'il est bon; c'est-à-dire, pour communiquer sa perfection à d'autres, n'ayant besoin d'aucune perfection, & n'étant capable d'en acquérir aucune". VII. Cl. N°. IX.

Après cela on a peine à concevoir, comment l'Auteur du Traité a pu proposer sa nouvelle pensée; *que si Dieu veut agir, c'est qu'il veut se procurer un honneur digne de lui*, comme une vérité claire. Il faut pour cela qu'il ait supposé, ou que c'étoit un de ces premiers principes qu'il ne faut qu'envisager avec quelque attention pour en être convaincu; ou que c'étoit une conséquence qui se tiroit nécessairement de ces premiers principes; c'est-à-dire, que c'étoit une proposition qu'il étoit facile de démontrer. Or je suis assuré qu'il ne sauroit faire ce dernier, comme on voit aussi qu'il l'a tenté inutilement. Il faudroit donc qu'il eût prétendu, ce qui seroit bien étrange, qu'un paradoxe rejeté comme une fausseté visible par S. Augustin, par S. Thomas & par tous les habiles Théologiens, est un de ces premiers principes qu'on n'a pas besoin de prouver, & qui portent avec eux une lumiere qui les fait invinciblement recevoir, par toutes les personnes intelligentes qui s'appliquent à les considérer.

CHAPITRE III.

Suites des difficultés sur cette proposition : que Dieu ne sauroit vouloir agir au dehors, que pour se procurer un honneur digne de lui.

AYant étendu plus que je ne pensois la premiere difficulté sur la proposition fondamentale de l'Auteur du Traité de la Nature & de la Grace, qui est : *Que Dieu ne sauroit vouloir agir au dehors, que parce qu'il veut se procurer un honneur digne de lui*, je ferai plus court sur les autres.

La seconde difficulté est sur le sens de ces termes, *un honneur digne de Dieu.* L'on voit bien que l'Auteur entend par-là un honneur infini; c'est-à-dire, par lequel Dieu seroit infiniment honoré, comme Dieu est infini. Et c'est pourquoi il en conclut aussi-tôt que cet hon-

VII. Cl. N°. IX. neur ne lui peut être rendu par aucune créature. *Nulle créature*, dit-il, *ne peut rendre à Dieu un honneur digne de lui.* Mais qui l'a obligé de croire qu'on ne peut appeller un honneur *digne de Dieu*, que celui par lequel il seroit infiniment honoré? S. Paul exhorte tous les Chrétiens de se conduire d'une maniere digne de Dieu : Coloss. 1. 10. *Ut ambuletis dignè Deo.* Et Thess. 2. 12. *Ut ambularetis dignè Deo* : A-t-il supposé qu'il falloit pour cela que leur conduite fût infiniment sainte, ou que Dieu fût infiniment honoré par leur conduite? Ne suffit-il pas dans ces manieres de parler, qu'il y ait quelque proportion entre les termes que l'on compare, sans y chercher une égalité que l'on sait bien que l'on n'y sauroit trouver? La conduite des vrais Chrétiens est digne de Dieu, quand il y a quelque proportion entre la sainteté de leur vie & celle de Dieu, qui en doit être le modele, selon ces paroles de Dieu même dans le Lévitique XI. 44. *Soyez saints, parce que je suis saint*; & celles de Jesus Christ dans l'Evangile : *Soyez parfaits, comme votre Pere céleste est parfait*; quoiqu'il y ait toujours une distance infinie entre la copie & le modele. Pourquoi n'en sera-t-il pas de même de l'honneur que l'on rend à Dieu? Pourquoi ne pourra-t-on pas dire, que les saints Anges l'ont honoré d'un honneur digne de lui, autant qu'ils en étoient capables, en le reconnoissant pour l'unique Auteur de leur être & de leur bonheur, & en s'abymant, pour parler ainsi, dans le centre de leur néant, pour rendre leurs hommages à cet abyme ineffable & incompréhensible de grandeur & de sainteté.

L'Auteur du Traité voudroit bien que les Anges n'eussent point reçu de graces que par Jesus Christ; par où il prétendroit, que l'honneur qu'ils ont rendu à Dieu étoit digne de lui, par l'union qu'il avoit avec celui de Jesus Christ; mais il n'ose pas assurer que cela soit. Il croit donc que le contraire est possible. Il croit donc possible, que les Anges aient honoré Dieu d'une maniere bornée, & non comme l'auroit pu faire une personne divine. Or on ne peut douter que Dieu n'ait eu cet honneur agréable, & qu'il ne s'en soit contenté. Il ne l'a donc pas cru indigne de lui; & par conséquent, c'est sans fondement que l'on suppose, qu'il n'y a qu'un honneur sans bornes, & tel qu'il n'y a qu'une personne divine qui le lui puisse rendre, qui soit digne de Dieu.

La preuve qu'il ajoute pour appuyer ce paradoxe, fait ma troisieme difficulté. *Tout l'honneur* dit-il, *que les pures créatures peuvent lui rendre ne vaut pas l'action par laquelle il les produiroit.* C'est la même raison dont il s'étoit déja servi dans le Traité. *Quel rapport,*

dit-il, *entre les créatures, quelque parfaites qu'on les suppose, & l'action par laquelle elles ont été produites? Toute créature étant bornée, comment voudroit-elle l'action d'un Dieu dont le prix est infini?* VII. Cr. N°. IX. 1. Disc. c. 26.

Mais ce n'a été sans doute, qu'en consultant l'idée des agents créés, & non l'idée de l'être parfait qu'on a pu parler de la sorte. Car c'est se figurer Dieu comme un homme qui ne peut agir qu'il ne lui en coûte, & qui, dans cette vue, ne voudroit agir que pour en tirer quelque avantage. Cette pensée est-elle digne de Dieu? Retire-t-il quelque avantage d'être honoré? Quand Dieu commande à l'homme, dit S. Augustin, de l'honorer par des sacrifices, ce n'est pas qu'il en ait besoin: ce n'est que pour l'avantage de ceux à qui il fait ce commandement. Car c'est en cela qu'il est le véritable maître, qu'il n'a point besoin de son serviteur; mais que c'est son serviteur qui a besoin de lui. *Nihil Deus jubet quod sibi prosit, sed illi cui jubet. Ideo verus est Dominus, qui servo non indiget, sed quo servus indiget.* Epist. ad Marcell. 4. n. 38.

Que si on ne peut dire que Dieu tire quelque avantage d'être honoré, on peut encore moins s'imaginer qu'il lui coûte quelque chose de produire ses créatures. Car l'action par laquelle il les produit, n'est d'une part que sa volonté, qui est son essence même, à qui il n'arrive rien de nouveau par tout ce que Dieu produit au dehors; & de l'autre, que la créature même en tant qu'elle tire tout ce qu'elle est de la plénitude de l'être? Qu'y a-t-il en tout cela qui coûte à Dieu quelque chose, pour avoir sujet de dire, *que tout l'honneur que cette créature lui peut rendre, ne vaudroit pas l'action par laquelle il la produiroit*? On le lui pardonneroit s'il avoit voulu seulement conclure de-là, que cette créature doit croire qu'elle ne pourra jamais s'acquitter de toutes les obligations qu'elle a à Dieu, de lui avoir donné l'être, par tout l'honneur qu'elle lui peut rendre. Mais la conclusion qu'il en tire est bien différente, qui est, que si Dieu n'avoit eu en vue de se procurer un autre honneur que celui-là, il ne l'auroit jamais créée; parce que l'honneur qu'il en auroit pu recevoir, n'en auroit pas valu la peine. Si on appelle cela parler dignement de Dieu, je ne sais ce que c'est que d'en parler indignement.

La derniere pensée de cet Article ne me paroît pas plus solide, & ce sera ma quatrieme Difficulté. *Il est*, dit-on, *indigne de Dieu, de témoigner qu'il puisse recevoir d'une pure créature, quelque chose qui le détermine à agir. Dieu ne fera donc jamais rien: car il n'agit que pour lui*". La conséquence est aussi fausse que l'antécédent est véritable. Car ne pouvant douter que je ne sois, je ne puis douter aussi que

VII. Cl. Dieu n'ait agi au dehors ; puisque je vois clairement dans l'idée de
N°. IX. l'être parfait, que je ne pourrois être si je n'étois son ouvrage. Mais je ne suis pas pour cela obligé de supposer, qu'il a été nécessaire qu'il y eût quelque chose en moi qui l'ait déterminé à agir : ce seroit une horrible présomption si j'avois cette pensée. Je lui dirai donc bien plutôt avec S. Augustin (Confess. Livre XIII. c. 1.) *J'ai reçu l'être de vous mon Dieu, & j'en jouis par votre bonté, qui a prévenu tout ce que vous m'avez fait être, & tout ce dont vous m'avez fait. Car vous n'aviez point besoin de moi, & je ne suis pas tel, mon Dieu & mon Seigneur, que le bien qui est en moi vous puisse apporter quelque utilité.* Il me suffit donc de penser que Dieu m'a créé parce qu'il l'a voulu, & il ne m'est pas permis de demander pourquoi il l'a voulu ; l'idée que j'ai de cette volonté souveraine & indépendante, qui est la cause de toutes choses, me faisant voir clairement qu'elle ne peut avoir d'autre cause qu'elle-même, & que ce seroit la bien mal connoître, que de la concevoir comme se répandant au dehors, non par plénitude & par abondance, mais par une espece d'indigence, qui la détermineroit à agir dans la vue de quelque avantage qui lui en pourroit revenir.

Je finis par ma derniere Difficulté, qui regarde l'Article V, que voici. *Je sais que j'offense Dieu, & que je ne puis satisfaire à Dieu pour mes offenses. Or Dieu ne veut point être offensé, & il veut être pleinement satisfait. Je ne suis donc point l'ouvrage de Dieu : car Dieu n'agissant que pour sa gloire, il auroit été trompé dans ses desseins.*

Il ne s'agit point de savoir si un homme, purement homme, pourroit satisfaire pleinement à Dieu après l'avoir offensé (tous les Théologiens conviennent que non) mais si un Philosophe qui seroit convaincu de cette vérité, & qui sentiroit qu'il a offensé Dieu, en pourroit conclure : *Je ne suis donc point l'ouvrage de Dieu*, & le reste. Or pour reconnoître combien cette conséquence est fausse, on n'a qu'à considérer, que l'on pourroit conclure par un semblable discours, que les Manichéens avoient raison de nier que les Démons fussent l'ouvrage de Dieu. Je sais, dira-t-on, que les Démons ont offensé Dieu, & qu'ils n'ont pu, & ne peuvent encore satisfaire à Dieu pour leurs offenses. Or Dieu ne veut point être offensé, & il veut être pleinement satisfait. Les Démons ne sont donc point l'ouvrage de Dieu : car Dieu n'agissant que pour sa gloire, il auroit été trompé dans ses desseins.

Je trouve dans le Traité une autre raison, pour montrer que le monde n'a pu être produit que pour Jesus Christ, qui ne me paroît pas meilleure que les précédentes. "Un homme, dit-il, prend dessein de faire un ou-

vrage parce qu'il en a besoin, ou parce qu'il veut voir l'effet que fera cet ouvrage; ou enfin, parce qu'il apprend par l'essai de ses forces, ce qu'il est capable de produire: mais Dieu n'a nul besoin de ses créatures. Il a vu le monde avant qu'il l'eût formé, comme il le voit maintenant: & sachant que ses volontés sont efficaces, il connoît parfaitement, sans faire aucun essai de ses forces, tout ce qu'il est capable de produire. Donc la raison nous apprend, que ce n'est qu'à cause de Jesus Christ que le monde a été créé, & qu'il subsiste". VII. Cl. N°. IX. 1. *Disc. n.* 27.

Si c'est là ce qu'on appelle des démonstrations, elles sont d'une espece toute nouvelle.

Car 1°. qui a dit à l'Auteur que les hommes ne travaillent que par quelqu'un de ces trois motifs? Les deux derniers sont si métaphysiques, qu'il est très-rare que l'on fasse par l'un ou l'autre aucun ouvrage considérable; & cela se peut dire seulement de ceux qui font des modeles. Mais combien y a-t-il de gens qui font des choses dont ils n'ont aucun besoin, à cause seulement qu'ils prennent plaisir à les faire, ou qu'ils sont d'une humeur bienfaisante? Pourquoi donc Dieu, qui est la bonté même, n'auroit-il pu créer le monde par une effusion de sa bonté, comme les SS. Peres & les Théologiens ont reconnu qu'il a fait?

2°. Que veulent dire de plus ces comparaisons si fréquentes de Dieu avec les hommes, après nous avoir avertis que pour parler exactement de Dieu, *il faut s'élever en esprit au dessus de toutes les créatures?*

3°. Afin que ce raisonnement eût quelque force, il faudroit qu'il fût réduit en ces termes: Si Dieu n'avoit eu Jesus Christ en vue en créant le monde, il faudroit qu'il l'eût créé, ou parce qu'il avoit besoin des créatures, ou pour voir l'effet que feroit cet ouvrage, ou pour apprendre, par l'essai qu'il feroit de ses forces, ce qu'il étoit capable de produire. Or ce n'a pu être pour aucune de ces trois choses. Donc il ne l'a pu créer que pour Jesus Christ. Or j'ai fait voir, dans le Chapitre précédent, la fausseté de la premiere proposition de cet argument, par S. Augustin, par S. Thomas, & par tous les Théologiens, qui enseignent d'un commun accord, qu'il ne faut point chercher d'autre raison pourquoi Dieu a créé le monde, sinon, parce qu'il l'a voulu; ou, ce qui est la même chose, parce qu'il a voulu communiquer sa bonté. Il est donc faux que l'on puisse prouver par-là, que Dieu n'a pu créer le monde que pour Jesus Christ.

4°. On prouveroit plutôt par-là, qu'il ne l'a point dû créer du tout: car Dieu trouvant tout en lui-même, il ne peut avoir besoin de quoi que ce soit qui soit hors de lui. Comme donc il n'a pas eu besoin des créatures, il n'a pas eu besoin aussi que le Verbe se fît homme. Il n'eu-

VII. Cl. N°. IX. roit donc rien fait du tout, s'il n'avoit pu agir, comme on le suppose, que par une vue intéressée, & pour se procurer une gloire qu'il n'auroit pas trouvée dans la plénitude de son être, mais qu'il n'auroit pu se procurer qu'en se répandant au dehors.

CHAPITRE IV.

Que, selon l'Ecriture & les Peres, le Verbe ne se seroit point incarné si Adam n'eût point péché : ce qui détruit les nouvelles pensées de l'Auteur du Systême.

L'Auteur du Traité prie ses Lecteurs, de ne le pas condamner sur ce que ses expressions paroîtroient nouvelles, mais d'observer avec soin si elles sont claires, & si elles s'accordent parfaitement avec l'idée qu'ont tous les hommes de l'être infiniment parfait. J'ai déja dit que c'est ainsi que je voulois agir avec lui, & c'est à quoi je me suis réduit jusques à cette heure. Je ne lui ai point reproché la nouveauté de cette pensée; *Que Dieu n'a pu vouloir créer le monde que pour se procurer un honneur digne de lui, qui ne lui pouvoit être rendu que par une personne divine.* J'ai seulement *observé si elle étoit claire*, & conforme à l'idée que nous avons tous de l'être parfait. J'ai consulté cette idée de très-bonne foi, & j'ai fait voir, ce me semble, fort clairement, que plus on la consulte, moins on y trouve rien de semblable, & que les plus grands Théologiens, comme S. Augustin, S. Thomas, & tous les habiles Docteurs de l'Ecole, y ont trouvé tout le contraire.

J'en pourrois demeurer là. Mais j'aurois pour qu'on trouvât mauvais que je n'eusse pas dit un mot de ce qui détruit plus que toutes choses, la prétendue clarté de ce nouveau paradoxe. C'est que s'il étoit si clairement enfermé dans l'idée de Dieu, qu'il n'auroit pu se déterminer à créer le monde, s'il n'avoit eu en vue de se faire rendre un honneur digne de lui, par la personne de son Fils revêtue de notre nature, ce seroit une conséquence nécessaire (comme l'Auteur le déclare aussi dans l'Eclaircissement manuscrit qui a été depuis imprimé) *que quand même l'homme n'auroit point péché, une personne divine se seroit jointe à l'ouvrage de Dieu, pour le rendre digne de son Auteur; puisqu'il faut qu'il subsiste, pour ainsi dire, en une personne divine, afin de pouvoir rendre à Dieu un honneur digne de lui.* Les SS. Peres auroient donc pu voir cela

cela en Dieu, sur-tout plusieurs d'entre eux ayant eu une étendue & une pénétration d'esprit prodigieuse, & tous ayant médité profondément sur les mysteres, & ayant été continuellement occupés de Dieu. Pourquoi donc ne l'y auroient-ils pas vu? Or s'ils l'y avoient vu, ils se seroient bien gardés de dire, *que si Adam n'eût point péché, le Verbe divin ne se seroit point fait homme.* VII. Cl. N°. IX.

Cependant ils l'ont tous dit, comme le P. Thomassin vient de le faire voir dans son Ouvrage de l'*Incarnation du Verbe de Dieu*, avec tant de force, tant de lumiere & tant d'étendue, qu'il seroit assez inutile de le vouloir prouver après lui.

Je me contenterai de rapporter quelques endroits des principaux Peres, & je finirai par S. Augustin, qui a ramassé un grand nombre de passages de l'Ecriture qui confirment cette vérité.

Origene Homélie XXIV sur les Nombres. *S'il n'y avoit pas eu de péché, il n'auroit pas été nécessaire que le Fils de Dieu devînt Agneau, & qu'étant revêtu de notre chair, il fût égorgé; mais il seroit demeuré le Verbe de Dieu, ce qu'il étoit dès le commencement.*

S. Athanase dans son III Sermon contre les Ariens. *Notre Seigneur n'a point eu de cause pour être le Verbe de Dieu; mais c'est notre besoin & notre indigence qui a été cause qu'il s'est revêtu de notre chair: car sans cela il ne s'en seroit point revêtu. Il n'est donc pas venu dans le monde pour lui-même, mais pour notre salut; afin de détruire la mort, & de condamner le péché.*

S. Basile, dans son Homélie XXIX contre les Ariens. *Le Verbe, le Fils de Dieu s'est fait homme à cause d'Adam, qui étoit tombé. C'est pour Adam que celui qui est incorporel a pris un corps.*

S. Grégoire de Nazianze, Sermon XXXVI: *Qu'y a-t-il qui n'ait point de cause? La Divinité. Mais quelle est la cause de ce que Dieu s'est fait homme pour nous? Ç'a été pour nous apporter le salut: car quelle autre cause en peut-on donner?*

S. Ambroise, de l'Incarnation Chapitre VI. *Vous savez qu'il a pris de nous le sacrifice qu'il a offert. Car quelle a pu être la cause de l'Incarnation, sinon que la chair qui avoit péché fût rachetée?*

S. Jean Chrysostôme, Homélie XXXI sur S. Matthieu. *Ce ne sont pas les justes, mais les pécheurs que je suis venu appeller à la pénitence. Tant s'en faut qu'il ait les pécheurs en abomination, que c'est pour eux qu'il est venu.*

S. Cyrille, Livre XV du Trésor. *Dieu a (a) fondé son Fils avant les*

(a) C'est comme il lisoit le verset 22 du VIII Chapitre des Proverbes selon les Septante.

VII. Cl. N°. IX. *ſiecles, quant à ſa préſcience, afin qu'étant édifiés ſur lui, nous puiſſions reſſuſciter dans l'incorruption, nous qui étions tombés par le péché dans la corruption & dans la mort: car il ſavoit que nous mourrions par le péché, &c.*

S. Léon Pape, Sermon III de la Pentecôte. *Si l'homme, qui avoit été fait à l'image & à la reſſemblance de Dieu, fût demeuré dans la dignité de ſa nature, & qu'étant trompé par le diable, il ne ſe fût pas détourné par ſon mauvais deſir de la loi qui lui avoit été donnée, le Créateur ne ſe ſeroit pas fait créature.*

S. Grégoire Pape, Livre IV ſur le I des Rois Chapitre I : *Et certes ſi Adam n'eût point péché, il n'eût point fallu que notre Rédempteur prît notre chair : car ce ne ſont pas les juſtes, mais les pécheurs qu'il eſt venu appeller à la pénitence. Etant donc venu pour les pécheurs, s'il n'y avoit point eu de péchés, il n'auroit pas fallu qu'il fût venu dans le monde.*

S. Auguſtin, dans ſon Manuel Chapitre CVIII : *Nous ne ſerions pas délivrés par le ſeul Médiateur de Dieu & des hommes, Jeſus Chriſt homme, s'il n'étoit auſſi Dieu. Lorſqu'Adam a été créé, comme il étoit juſte & innocent, on n'avoit pas beſoin de Médiateur. Mais après que les péchés ont éloigné de Dieu toute la race des hommes, il a fallu que nous ayions été réconciliés avec Dieu par le Médiateur, qui ſeul eſt né, a vécu, & eſt mort ſans péché.*

Dans trois Sermons de ſuite ſur les paroles de l'Apôtre. Dans le VIII. *Jeſus Chriſt eſt venu au monde. Pourquoi y eſt-il venu? Pour ſauver les pécheurs. Il n'y a point eu d'autre raiſon pourquoi il ſoit venu dans le monde. Ce ne ſont pas nos mérites, mais nos péchés qui l'y ont attiré.*

Dans le VIII : *Jeſus Chriſt eſt venu dans le monde pour ſauver les pécheurs. Le fils de l'homme eſt venu chercher ce qui étoit perdu. Si l'homme ne ſe fût point perdu, le fils de l'homme ne fût point venu.*

Dans le IX. *C'eſt une vérité certaine & digne d'être reçue avec une entiere déférence, que Jeſus Chriſt eſt venu dans le monde pour ſauver les pécheurs, dont je ſuis le premier.* " Il n'y a point d'autre cauſe qui „ ait fait venir Notre Seigneur Jeſus Chriſt dans le monde, que celle „ que marque l'Apôtre, quand il dit qu'il eſt venu ſauver les pécheurs. „ Otez les maladies, ôtez les plaies, & il ne faudra plus de médecine. „ Si un grand Médecin eſt deſcendu du ciel, c'eſt qu'il y avoit un grand „ malade couché par toute la terre; & ce grand malade eſt le genre „ humain ".

Sur le Pſeaume XXXVI : *Si vous n'aviez point quitté Dieu, Dieu ne ſe ſeroit point fait homme pour vous.*

Mais il y a de plus un endroit où S. Augustin traite cette matiere à fond, & où il entreprend de la prouver par un grand nombre de passages de l'Ecriture. C'est dans le premier Livre du Mérite & de la Rémission des péchés, Chapitres XXVI XXVII & XXVIII, où il établit contre les Pélagiens la foi du péché originel par cet argument. VII. Cl. N°. IX.

Jesus Christ n'est venu dans le monde, & ne s'est rendu obéissant jusques à la mort de la Croix, que pour vivifier, sauver, délivrer, racheter, éclairer ceux qui étoient auparavant dans la mort des péchés, dans la langueur, dans la servitude, dans la captivité, dans les ténebres. C'est la premiere proposition, qu'il prouve ensuite dans deux Chapitres par plus de cinquante passages de l'Ecriture, dont on peut voir les principaux dans le Pere Thomassin Livre II. Chapitre V. n. 3. Et voici la premiere conclusion qu'il en tire.

Donc ce que Jesus Christ est venu faire dans le monde ne regarde point ceux qui n'auroient pas besoin d'être retirés par lui de la mort du péché.

Or on ne peut pas dire qu'il n'est pas venu pour les enfants, puisque par l'aveu même des Pélagiens, le Baptême de Jesus Christ leur est nécessaire.

Il faut donc qu'ils avouent aussi, qu'ils ont besoin d'être retirés par Jesus Christ de la mort du péché, qui ne peut être autre que l'originel.

Le P. Thomassin fait quatre ou cinq réflexions sur ces passages de l'Ecriture & des Peres.

La premiere est, que c'est en vain que quelques Théologiens pensent les éluder en disant, qu'ils prouvent seulement, que ce n'est qu'à cause du péché que Jesus Christ est venu dans une chair mortelle; mais que cela n'empéche pas qu'il ne fût venu dans une chair immortelle, quand les hommes seroient demeurés dans leur premiere innocence. Car cela étant ainsi, S. Augustin n'auroit rien pu prouver contre les Pélagiens, en disant que si les enfants étoient sans péché, ils ne recevroient aucun avantage de la venue de Jesus Christ, parce qu'il n'est venu, selon l'Ecriture, que pour racheter les pécheurs; puisque, selon les hypotheses de ces Théologiens, quelque innocents que fussent les enfants, Jesus Christ auroit pu leur communiquer les mêmes graces qu'il devoit communiquer aux hommes innocents, pour lesquels il n'auroit pas, selon eux, laissé de venir.

La seconde est, que s'il est permis d'éluder par de semblables distinctions tant de passages si exprès, si constants, si uniformes, il n'y aura plus rien d'assuré dans la parole de Dieu, & on la pourra dé-

VII. Cl. N°. IX. tourner à toutes sortes de sens arbitraires & sans fondement, par de pareilles évasions.

La troisieme est; que toute l'Ecriture n'étant presque occupée qu'à nous parler ou clairement ou sous diverses énigmes de l'avénement de Jesus Christ, & selon l'hypothese de ces Théologiens, son avénement dans une chair mortelle n'en étant qu'une circonstance, puisqu'absolument il devoit venir soit mortel soit immortel, il seroit bien étrange qu'il n'y fût parlé que de cette seule circonstance, & non de la substance même du mystere, qui est, que le Verbe divin devoit absolument s'incarner, soit que les hommes fussent demeurés innocents, soit qu'ils fussent tombés dans le péché.

La quatrieme est, que l'Ecriture Sainte n'a pas seulement condamné cette opinion par son silence (ce qui suffiroit, puisque c'est une témérité de vouloir deviner ce qui dépend uniquement de la volonté de Dieu, lorsque Dieu ne nous en a rien découvert) mais qu'elle l'a assez rejetée, en nous faisant entendre par-tout, que Dieu a fait d'autant plus paroître sa charité envers les hommes, en nous envoyant son Fils, qu'il a fait cette grace à des pécheurs. Que si le Verbe se devoit incarner quoique les hommes n'eussent point péché, on ne voit pas que cette raison subsiste, puisque Dieu devoit faire la même grace aux hommes s'ils fussent demeurés innocents. Mais s'il n'est venu que pour les pécheurs, & que sans cela il ne fût pas venu, c'est alors seulement qu'on voit clairement la vérité de ce que dit l'Ecriture; & on a sujet d'admirer l'amour de Dieu envers nous, de ce qu'étant riche en miséricorde, poussé par l'amour extrême dont il nous a aimés lorsque nous étions morts en nos péchés, il nous a rendu la vie en Jesus Christ.

La cinquieme, que les passages des Peres peuvent encore moins être éludés que ceux de l'Ecriture, par des distinctions qui n'ont aucun fondement dans la Tradition ni dans l'Ecriture; & que, si on se donne cette liberté, il n'y aura plus rien de certain dans la doctrine de l'Eglise.

Lib. 2. c. 10. n. 1. Ce même Auteur confirme cette vérité par diverses raisons, dont la principale est, " qu'il devoit écouler du Verbe incarné des secours de grace efficaces par eux-mêmes, qui n'étoient propres qu'à l'état de l'homme malade, & non à l'état de l'homme sain. Car lorsqu'il a été à propos d'éprouver les forces de la liberté saine, on a dû tempérer de telle sorte les secours de la grace qu'on leur donnoit, qu'elle pût, ou les accepter, ou les rejetter. Mais lorsque les forces de l'homme ont été abattues & ruinées, il a eu besoin de secours plus forts, par

lesquels sa liberté demeurant capable de se porter au bien & au mal, fût invinciblement portée au bien, en la poussant où Dieu veut qu'elle aille selon le décret de sa volonté souveraine. VII. Cl. N°. IX.

Je crois, Monsieur, que vous avez déja prévenu la conséquence que l'on peut tirer de-là contre le nouveau Systême, auquel on a donné pour principal fondement, que Dieu n'a pu vouloir créer le monde; que parce qu'il a voulu se procurer un honneur digne de lui par l'Incarnation de son Fils. Car si cette pensée étoit solide, elle auroit sans doute été fort propre à persuader l'Incarnation, au moins à ceux de ces Philosophes qui ont eu de grandes pensées de Dieu, tels qu'ont été les Platoniciens. D'où vient donc qu'aucun des Peres ne s'est avisé de se servir de cette raison, pour les faire entrer dans ce grand mystere de la Religion Chrétienne? D'où vient que S. Augustin, qui les a tant en vue dans ce qu'il a écrit contre les Payens, ne les a point pressés par-là de reconnoître cet abaissement du Verbe de Dieu, qui les éloignoit de se faire Chrétiens? Il dit dans ses Confessions Livre VII. Chapitre IX : qu'il avoit trouvé la divinité du Verbe éternel dans les livres des Platoniciens, mais non l'humilité de son Incarnation. Il devoit donc se servir de l'un de ces mysteres, pour leur persuader l'autre, en leur représentant : que Dieu n'agissant que pour lui-même, n'avoit pu se déterminer à créer le monde que pour se procurer un honneur digne de lui. Or c'est certainement ce que ce Saint n'a fait nulle part. Il n'avoit donc point vu dans l'idée de Dieu, non plus qu'aucun des SS. Peres, qu'il n'a pu vouloir créer le monde que pour se procurer un honneur digne de lui, qui ne lui pouvoit être rendu que par une personne divine qui seroit unie à une nature créée.

Mais on supplie l'Auteur du Systême d'accorder cette ignorance de tous les Peres, & principalement de S. Augustin, avec ses maximes.

Il dit dans la Recherche de la Vérité page 488 : " L'homme participe à la souveraine raison, & la vérité se découvre à lui, à proportion qu'il s'applique à elle, & qu'il la prie. Or le desir de l'ame est une priere naturelle, qui est toujours exaucée".

Il confirme la même chose dans le Traité de la Nature & de la Grace Disc. II. n. 36. " Le sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes, nous apprend que nos desirs produisent ou excitent en nous la lumiere, & que l'attention de l'esprit est la priere naturelle, par laquelle nous obtenons que Dieu nous éclaire. Car TOUS CEUX qui s'appliquent à la vérité la découvrent à proportion de leur application".

Et enfin il fait prononcer tout cela comme des oracles à la Sagesse éternelle, dans ses Méditations. Car après avoir fait dire au Disciple de *Méditat. III. n. 10.*

VII. Cl. N°. IX. la Sageſſe éternelle : " Je vous prie de m'apprendre quelle eſt cette maniere de vous conſulter, qui eſt toujours récompenſée d'une connoiſſance claire & évidente de la vérité " ; il lui fait répondre en ces termes par la Sageſſe.

" Tu ſais déja en partie ce que tu me demandes, Mon cher Diſciple : je te l'ai déja dit; mais tu n'y fais pas de réflexion. Ne te ſouviens-tu pas que je t'ai répondu ſouvent dès que tu l'as deſiré ? Tes ſouhaits ſuffiſent donc pour m'obliger à te répondre. Il eſt vrai que je veux être prié avant que de répandre mes graces. Mais TON DESIR EST UNE PRIERE NATURELLE (a) que mon eſprit forme en toi. C'eſt l'amour actuel de la vérité qui prie, & qui obtient la vue de la vérité. Car je fais du bien à ceux qui m'aiment; je me decouvre à eux, & je les nourris par la manifeſtation de ma ſubſtance. LEUR PRIERE EST DONC TOUJOURS EXAUCÉE, pourvu qu'elle ſoit faite avec attention & avec perſévérance : pourvu qu'ils me demandent ce qu'ils ſont en état de recevoir de moi ; ou enfin pourvu qu'ils me demandent ce que je poſſede en qualité de Sageſſe & de Vérité éternelle ".

On ne croit pas que l'Auteur de ces Méditations oſe mettre en doute que S. Auguſtin n'ait eu un fort grand deſir de connoître les vérités qui regardent la nature de Dieu & ſes attributs ; ſa puiſſance, ſa ſageſſe, ſa miſéricorde, comme auſſi celles qui ſervent à pénétrer avec plus d'intelligence & plus de lumiere dans les myſteres de notre foi, & ſur-tout dans ceux de la Prédeſtination & de la Grace : & il ne niera pas auſſi, que ce deſir n'ait été accompagné dans ce grand Saint de beaucoup *d'attention & de perſévérance.*

Il faut donc néceſſairement, ou qu'il reconnoiſſe qu'il nous a trompés quand il nous a fait dire par la Sageſſe éternelle, *qu'il y a une maniere de la conſulter qui eſt toujours récompenſée d'une connoiſſance claire & évidente de la vérité*, & que cette maniere n'eſt autre chose que l'amour de la vérité, qui eſt une priere *qui eſt toujours exaucée*, pourvu qu'elle ſoit faite avec *attention & avec perſévérance :* ou qu'il trouve bon que nous prenions pour des vérités que Dieu a fait connoître à S. Auguſtin tout ce qu'il a enſeigné ſur ces ſix points.

1. Ce qui a porté Dieu à créer le monde.
2. La maniere dont il le gouverne.
3. La cauſe de l'Incarnation.
4. Le choix de certaines perſonnes en particulier, qui ſeront certainement ſauvés en vertu d'un Décret de Dieu, qui n'a pu dépendre de la preſcience de leurs mérites.

(a) On ne voit pas que cela puiſſe être vrai ſelon ſes principes.

5. Le ſoin qu'il a de chacun de ſes élus, pour les faire arriver par VII. Cl.
e ſecours de ſa grace à la gloire qu'il leur a deſtinée dès l'éternité. N°. IX.

6. L'accord du libre Arbitre de notre volonté avec des graces qui
ui font infailliblement vouloir le bien.

Car ces matieres étant ſi importantes & n'y en ayant aucune ſur
aquelle ce Saint ne ſe ſoit trouvé obligé de défendre l'Egliſe, on ne peut
louter qu'il n'ait eu un très-grand deſir d'en connoître la vérité; & par
conſéquent, on ne peut douter auſſi, que Dieu ne la lui ait fait con-
noître, s'il eſt vrai *que ce deſir étant accompagné d'attention & de per-
ſévérance, ſoit toujours récompenſé d'une connoiſſance claire & évidente de
la vérité.*

Or j'ai déja fait voir aſſez clairement, ce me ſemble, que ce qu'il
a enſeigné touchant les trois premiers de ces ſix points eſt tout-à-fait
contraire aux nouvelles penſées de l'Auteur du Syſtême. Je ne ſais donc
comment il pourroit nous empêcher de conclure de-là, que ces nou-
velles penſées ne ſont pas des réponſes de la Sageſſe éternelle, mais des
imaginations de ſon propre eſprit.

Et pour les trois derniers points, quoique l'on ſoit aſſuré que tous
ceux qui ont lu le Traité de la Nature & de la Grace en tireront ſans
difficulté la même concluſion, pour peu qu'ils ſoient inſtruits de la
doctrine de S. Auguſtin, on veut bien néanmoins ne pas prévenir le juge-
ment du public, & on trouve très-bon qu'il ne forme point encore de
jugement ſur cela, juſques à ce qu'il ait conſidéré la comparaiſon que
l'on fera dans la ſuite, entre la doctrine de l'Auteur du Syſtême & celle
de ce Saint, reconnue par l'Auteur même.

CHAPITRE V.

Entrée dans le Syſtême de la Grace, par la même maxime qui a été réfutée dans les Chapitres précédents. Que l'Auteur en la propoſant a mal obſervé la regle qu'il donne, que pour parler exactement de Dieu, il ne faut rien dire qui ne ſoit conforme à l'idée de l'être parfait.

CE que j'ai dit juſques ici dans ce ſecond Livre, ne regarde que
la nouvelle penſée que l'Auteur du Syſtême a miſe à la tête de ſon Traité
de la Nature & de la Grace; que Dieu ne pouvant agir que pour ſa
gloire, & ne la pouvant trouver qu'en lui-même, n'a pu auſſi avoir

VII. Cl. N°. IX. d'autre dessein dans la création du monde, que l'Incarnation du Verbe & l'établissement de son Eglise.

Il la répete en la II partie du I. Discours, & c'est par-là qu'il commence à donner le plan de son nouveau Systême touchant l'ordre de la Grace. " Dieu s'aimant, dit-il, par la nécessité de son être, & se voulant procurer une gloire infinie, consulte sa sagesse, sur l'accomplissement de ses desirs. Cette divine Sagesse, remplie d'amour pour celui dont elle reçoit l'être par une génération éternelle & ineffable, ne voyant rien dans toutes les créatures possibles, dont elle renferme les idées intelligibles, qui soit digne de la Majesté de son Pere, s'offre elle-même pour établir en son honneur un culte éternel, & comme Souverain Prêtre, lui offrir une victime, qui, par la dignité de sa personne, soit capable de le contenter ".

Voilà sans doute qui est fort noblement exprimé, & qui auroit été appellé dans la langue latine, *grandiloquentia.* Mais il est un peu étrange que le desir de parler d'une maniere pompeuse, ait fait si fort oublier l'avis important qu'on avoit donné dès le commencement du Traité: *Que lorsqu'on prétend parler de Dieu avec exactitude, il ne faut pas se consulter soi-même, ni parler comme le commun des hommes: Qu'il faut s'élever au dessus de toutes les créatures, & consulter avec beaucoup d'attention & de respect l'idée vaste & immense de l'être infiniment parfait: Qu'il est permis de dire avec tout le monde, après l'Ecriture, que Dieu s'est repenti, ou qu'il s'est mis en colere; mais que ces expressions, ou de semblables, ne sont point permises aux Théologiens, lorsqu'ils doivent parler exactement.*

Voilà la regle qu'il prescrit à tous les Théologiens qui veulent parler exactement de Dieu, & il prétend l'avoir si bien observée, qu'il ajoute au même lieu, que quand on remarquera que ses expressions ne sont pas ordinaires, il ne faudra pas en être surpris; mais qu'il faudra *observer avec soin si elles sont claires, & si elles s'accordent avec l'idée qu'ont tous les hommes de l'être infiniment parfait.*

J'ai donc fait ce qu'il desire que l'on fasse en examinant son livre. J'ai observé si les expressions du préambule de son Systême sur l'ordre de la Grace, que je viens de rapporter, étoient conformes à l'idée de l'être parfait; & il ne m'a pas été difficile de reconnoître qu'elles n'y étoient nullement conformes.

Car s'il n'est pas permis de dire, quand on veut parler exactement de Dieu, *qu'il s'est repenti, ou qu'il s'est mis en colere*, il l'est aussi peu de dire: *Que s'aimant par la nécessité de son être, & se voulant procurer une gloire infinie, il consulte sa sagesse sur l'accomplissement de ses desirs,*

sirs. Rien de tout cela n'est exact, ni conforme *à l'idée de l'être parfait*, comme il est facile de le montrer. VII. Cl. N°. IX.

1°. Pourquoi joindre ensemble, que Dieu s'aime par la nécessité de son être, & qu'il s'est voulu procurer une gloire infinie? N'est-ce pas donner lieu de croire, qu'il veut se procurer une gloire infinie par le même amour nécessaire par lequel il s'aime? Or c'est ce qu'on ne peut dire sans erreur: car il est certain, selon tous les Théologiens, que Dieu n'a rien aimé nécessairement de tout ce qu'il a fait au dehors, parce qu'il n'y a que sa bonté infinie qui soit l'objet de son amour nécessaire. *S. Th. 3. p. qu. 10. a. 3.*

2°. Mais a-t-il pu croire que ce fût une expression parfaitement conforme à l'idée de l'être parfait, de dire de Dieu, qu'il consulte avec sa sagesse? On ne consulte que quand on doute, & on ne *consulte sur l'accomplissement de ses desirs*, que lorsqu'il peut y avoir quelque difficulté de venir à bout de ce que l'on desire. Ni l'un ni l'autre ne peut être dit de l'être parfait, dont la science est infinie, & la volonté toute-puissante. Il n'est donc pas plus permis à un Auteur qui se pique de *parler exactement de Dieu*, de le faire *consulter avec sa sagesse sur l'accomplissement de ses desirs*, que de dire avec l'Ecriture, *qu'il est en colere*, ou qu'il *se repent.*

3°. Ce qu'il fait dire ensuite au Verbe divin n'est pas moins contraire à sa regle, & ne pourroit être supporté que dans une prédication populaire, ou une chanson spirituelle. Il passe de la sagesse essentielle commune aux trois personnes, à la sagesse engendrée, qui est la seconde personne. Il la fait répondre à la consultation du Pere, comme si le Pere étoit incertain de ce qu'il y avoit à faire *pour se procurer un honneur parfaitement digne de lui*, jusques à ce qu'il l'eût appris de son Fils: c'est-à-dire, qu'il suppose que le dessein de l'Incarnation est venu du Fils, & non du Pere, contre ce que Jesus Christ dit lui-même dans l'Evangile: *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret:* & contre le langage de tous les Saints Docteurs de l'Eglise, qui, conformément à l'Ecriture, nous ont toujours représenté Dieu le Pere comme ayant eu la principale part dans ce dessein, & Dieu le Fils, comme ayant suivi la volonté de son Pere, qui est aussi la sienne, mais qu'il a reçue de lui par sa naissance éternelle. Ce qui a fait dire à S. Cyrille: *Que Dieu le Fils connoissant la volonté qu'avoit son Pere de sauver les hommes, l'a exécutée comme si ce lui eût été un commandement.* *In Joan. lib. 10.* Et à S. Augustin: *Que le Fils a été envoyé par le Pere, non seulement comme homme uni au Verbe, mais comme Verbe, afin qu'il se fît homme:* NON IDEÒ *tantum missus dicitur Filius, quia Verbum caro factum est,* *De Trinit. lib. 4. c. 20.*

VII. Cl. N°. IX. *Sed ideo missus ut Verbum caro fieret.* Et en un autre endroit, sur ces paroles de Jesus Christ *Ab ipso sum & ipse me misit*, il dit: *Quod videtis me in carne, ipse me misit. Ubi audis, Ipse me misit, noli intelligere naturæ dissimilitudinem, sed* GENERANTIS AUCTORITATEM.

4°. La suite du discours que la divine Sagesse fait à son Pere est du même air. *Elle lui représente*, dit l'Auteur, *une infinité de desseins pour le temple qu'elle veut élever à sa gloire, & en même temps toutes les manieres possibles de les exécuter.* C'est renverser l'ordre des processions divines: car c'est donner une idée du Pere comme apprenant du Fils ce qu'il n'auroit pas su auparavant; au lieu que le Fils n'a rien qu'il n'ait reçu du Pere, comme Jesus Christ le dit si souvent dans l'Evangile.

D'abord, poursuit l'Auteur, *le dessein qui paroît le plus grand & le plus magnifique, est celui dont toutes les parties ont plus de rapport à la personne qui en fait toute la sainteté.*

Cette expression est grande, mais elle n'a pas l'avantage d'être fort claire. Elle est si générale qu'elle ne forme dans l'esprit aucune idée distincte. Car que peut-on concevoir par le rapport de toutes les parties de ce temple à une certaine personne? Quelle est de plus la personne *qui fait toute la gloire & la sainteté de ce temple?* Est-ce le Pere ou le Fils? Et pourquoi ne sont-ce pas les trois personnes ensemble, puisqu'elles n'ont toutes qu'une même gloire & une même sainteté, qui fait la gloire & la sainteté du Paradis?

Et la maniere la plus sage d'exécuter ce dessein, c'est d'établir certaines loix très-simples & très-fécondes pour le conduire à sa perfection.

Ce sont d'autres mysteres, qui ne sont intelligibles que dans la Philosophie du nouveau Systême, où on ne parle par-tout que de ce qu'on appelle des *voies simples* ou des *loix simples*, dans lesquelles on fait consister toute la sagesse de Dieu. Je suis assuré que tous les autres Théologiens n'y comprennent rien. Il auroit donc fallu ne se pas contenter de termes si vagues, mais expliquer plus particuliérement ce qu'on entend par ces loix très-simples & très-fécondes, pour pouvoir ajouter avec tant de confiance:

Voilà ce que la raison semble répondre à tous ceux qui la consultent avec attention, & suivant les principes que la foi nous enseigne.

Il faut donc que jamais ni aucun Pere, ni aucun Théologien, ni aucun Mystique n'ait consulté la raison éternelle avec assez d'attention sur le sujet de l'Eglise du ciel, qui est ce temple magnifique que Jesus Christ a élevé à la gloire de son Pere, puisqu'il est certain qu'elle n'a jamais répondu à aucun d'eux ce que l'Auteur prétend qu'elle leur devoit répondre s'ils l'avoient bien consultée. Car nous en montrera-t-on

un seul qui ait cru que Dieu n'a contribué à la construction de ce temple, c'est-à-dire au salut des élus, que par des loix générales, qu'il n'a point appliquées à aucun élu en particulier, parce que sa sagesse ne lui permet pas d'agir, ni dans l'ordre de la nature, ni dans celui de la Grace par des *volontés particulieres*. Or c'est ce que l'on entend par ces loix *très-simples & très-fécondes*, par lesquelles on veut que ce temple ait été conduit à sa perfection, comme l'Auteur s'en explique plus nettement dans l'Eclaircissement manuscrit qui est maintenant imprimé. C'est celui qui s'appelle le troisieme dans les dernieres éditions. VII. Cl. N°. IX.

Mais comme il est nécessaire, pour juger équitablement de ce nouveau Systême, de le bien comprendre, je m'en vais ramasser tout ce qu'il en dit en divers endroits, & le réduire à différentes propositions, que je marquerai par des nombres, afin qu'on y puisse plus facilement avoir recours quand j'en dirai ma pensée dans la suite de ce Livre.

CHAPITRE VI.

Plan du nouveau Systême de la Grace, divisé en plusieurs propositions.

PREMIERE PROPOSITION.

Dieu veut véritablement & sincérement que tous les hommes généralement soient sauvés, & que tous les pécheurs soient convertis. Mais quoiqu'il pût faire l'un & l'autre très-facilement, il trouve quelque chose, non dans les hommes, mais dans lui-même, qui l'empêche d'exécuter cette volonté.

C'Est ce qu'il propose d'une maniere fort noble à son ordinaire dans le III Eclaircissement, nom. 21.

"Le grand dessein de Dieu est, d'élever en son honneur un temple spirituel, dont Jesus Christ soit la pierre fondamentale, l'Architecte, le souverain Prêtre & la victime. Son dessein est, que ce temple soit le plus ample & le plus parfait qui se puisse, autant que la grandeur & la perfection se peuvent accorder l'une avec l'autre. Ainsi Dieu veut que tous les hommes entrent dans ce bâtiment spirituel: car il en seroit plus ample. Dieu veut que tous les hommes soient sauvés: il a même juré par les Prophetes, qu'il ne vouloit point la mort, mais la conversion

VII. Cl. N°. IX. des impies. Dieu souhaite aussi que les hommes méritent des degrés de gloire fort éclatants : sa volonté est notre sanctification : son temple en seroit plus parfait. Certainement si Dieu aime les hommes & la beauté de son ouvrage, on ne peut douter de ces vérités. Or tous les hommes ne sont pas sauvés. Il n'y a point ou très-peu de Saints qui n'aient été capables de plus grands mérites, & d'une gloire plus éclatante que n'est celle qu'ils possedent ; & nulle créature, & l'homme même ne peut empêcher que Dieu ne le convertisse & ne le sanctifie, si Dieu entreprend sa conversion & sa sanctification : car Dieu est le maître absolu des cœurs. Donc il est nécessaire de reconnoître en Dieu même, une cause qui l'empêche d'exécuter ses volontés, ou plutôt de former certains desseins ou certains décrets ".

Il faut bien remarquer ce qu'il reconnoît ; que *Dieu est tellement le maître des cœurs, que nulle créature, & l'homme même ne peut empêcher que Dieu ne le convertisse & ne le sanctifie, si Dieu entreprend sa conversion & sa sanctification.* Et la conclusion qu'il en tire, que *ce n'est pas dans les hommes, mais en Dieu même, que l'on doit chercher la cause pourquoi ils ne sont pas tous sauvés.*

Deuxieme Proposition.

Ce qui empêche que Dieu n'exécute la volonté qu'il a de sauver tous les hommes, & de convertir tous les pécheurs est, que sa sagesse ne lui permet pas d'agir dans le salut des hommes & dans la conversion de pécheurs par des volontés particulieres.

C'est encore ce qu'il propose en des termes plus mystérieux, mais qui ne veulent dire que cela, dans le même Eclaircissement n. 22.

" Dieu voit dans sa sagesse tous les ouvrages possibles, & toutes les voies possibles de les exécuter. Il ne prend jamais aveuglément de dessein : il compare toujours les moyens avec la fin. Il aime sa sagesse, & il la consulte toujours. Or il y a des manieres d'agir plus simples, plus uniformes, plus réglées les unes que les autres ; & la conduite d'un être sage & immuable doit avoir un caractere de sagesse & d'immutabilité. Donc la sagesse de Dieu résiste à ses volontés, en ce sens, que toutes ses volontés ne sont point des volontés pratiques ".

Cela ne veut dire autre chose, comme je l'ai déja marqué, sinon, que Dieu n'agiroit pas comme doit agir un être sage, s'il agissoit dans le salut des hommes par des volontés particulieres. Il est nécessaire d'avoir toujours cela en vue, afin de ne se pas laisser éblouir

par ces grandes expressions, de *manieres d'agir plus simples, plus uniformes, plus réglées*, de *conduite d'un être sage, qui doit avoir un caractère de sagesse & d'immutabilité*; ce qui donne une idée confuse de quelque chose de fort grand, & de fort digne de Dieu; au lieu que la piété chrétienne en fait avoir toute une autre notion, quand on sait que ce que l'on entend par-là, est, que Dieu n'a point eu de volonté particuliere de sauver par exemple S. Athanase, plutôt qu'Arius, & ainsi des autres Saints, comparés avec les réprouvés. VII. Cl. N°. IX.

TROISIÉME PROPOSITION.

Il ne faut pas s'étonner si Dieu voulant sauver tous les hommes, il y en a tant qui périssent. C'est qu'il auroit fallu, pour les sauver tous, qu'il eût agi par des volontés particulieres. Et il n'a PU *agir de la sorte; parce qu'aimant sa sagesse d'un amour naturel &* NÉCESSAIRE, *il veut invinciblement tout ce qu'elle lui conseille. Et elle ne lui a pu conseiller d'agir par des volontés particulieres.*

C'est le sens & l'abrégé du Discours suivant. " Dieu aime les hommes. Il les veut TOUS SAUVER : il les veut TOUS SANCTIFIER : il veut faire son Eglise la plus ample & la plus parfaite qui se puisse. Mais Dieu aime infiniment davantage sa sagesse : car il l'aime invinciblement : il l'aime d'un amour naturel & nécessaire. IL NE PEUT DONC SE DISPENSER d'agir de la maniere la plus sage & la plus digne de lui, de suivre la conduite qui porte plus le caractere de ses attributs". (C'est-à-dire, d'agir par des loix générales, & non par des volontés particulieres)..... " Or Dieu agissant par les voies les plus simples & les plus dignes de sa sagesse, son ouvrage ne peut être ni plus beau ni plus ample qu'il est.... Donc la sagesse de Dieu L'EMPECHANT de composer ses voies, NE LUI PERMETTANT pas de faire des miracles à tout moment (ce n'est point de quoi il s'agit) " il ne sauve point tous les hommes, quoiqu'il veuille véritablement les sauver tous. Car enfin, quoiqu'il aime toutes ses créatures, il ne fait pour elles que ce que sa sagesse lui permet de faire ; & quoiqu'il veuille avoir une Eglise très-ample, & très-parfaite, il ne la fait point absolument la plus ample & la plus parfaite qui se puisse, mais la plus parfaite & la plus ample qui se puisse par rapport aux voies qui sont les plus dignes de lui".

Il dit la même chose dans sa Méditation XII. n. 22. " Le dessein de Dieu dans son Eglise, est de faire un ouvrage digne de lui. Il veut que son Eglise soit ample : car *il veut que tous les hommes soient*

VII. CL. N°. IX. *sauvés.* Il veut qu'elle soit belle : car *la sanctification des hommes est ce qu'il souhaite le plus.* Dieu aime donc la grandeur & la beauté de son ouvrage, mais il aime davantage les regles de la sagesse. Il veut sauver tous les hommes; mais il ne sauvera que ceux qu'il PEUT SAUVER agissant comme il doit agir ".

Mettons encore ici ce que cela signifie en la place de ces termes généraux, qui n'étant point expliqués se font aisément recevoir avec respect. Car qui trouveroit mauvais que l'on dise, que Dieu *agit par les voies les plus dignes de lui : & qu'il agit comme il doit agir.* Mais il faut toujours se bien souvenir, que ce que l'on couvre sous ces paroles ambiguës est, que, quoique Dieu veuille véritablement sauver & sanctifier tous les hommes, il aime mieux néanmoins en laisser périr la plus grande partie, que de s'appliquer à leur salut & à leur sanctification par des volontés particulieres, qu'il n'a pas dédaigné d'employer pour créer le moindre moucheron & le moindre vermisseau.

QUATRIEME PROPOSITION.

Comme Dieu est sage, qu'il est le maître des cœurs, & qu'il veut sauver tous les hommes, ils auroient tous été sauvés, s'il agissoit par des volontés particulieres : de sorte qu'il n'y a point d'autre voie pour accorder l'Ecriture avec elle-même, ou cette proposition : Dieu veut sauver tous les hommes, *avec celle-ci ;* tous les hommes ne sont pas sauvés, *que de reconnoître qu'il n'agit point par des volontés particulieres au regard du salut des hommes.*

C'est une suite de ce qu'il avoit déja fait entendre par le terme ambigu de *voies plus simples.* Mais enfin il a franchi le mot, en nous déclarant que *ces voies dignes de Dieu, simples, uniformes, réglées ;* cette *conduite qui a un caractere de sagesse & d'immutabilité* ; que tout cela, dis je, n'est autre chose, que de ne pas agir par des volontés particulieres. Il nous a fait un peu attendre pour le dire : mais enfin il l'a dit dans le n. 25 de ce III Eclaircissement.

" Il est évident par les vérités que je viens d'établir, que la raison ne fournit point d'autre voie que celle que je donne, pour accorder l'Ecriture Sainte avec elle-même, ou cette proposition : *Dieu veut sauver tous les hommes ;* avec celle-ci : *Tous les hommes ne sont pas sauvés.* Car enfin, Dieu veut sauver tous les hommes, & même l'impie. Dieu le jure par la bouche du Prophete Ezéchiel. Or Dieu est le maître des cœurs. Il peut donner à l'impie une grace telle qu'elle

le convertira sûrement, puisque Dieu sait quel degré de grace, & quand il la faut donner afin qu'elle opere la conversion du pécheur. Qui peut donc l'empêcher de faire ce qu'il veut? Quelle créature peut lui résister? N'est-il pas évident que c'est sa sagesse, qui l'oblige à agir d'une maniere si simple & si générale, que la grace n'est pas toujours donnée aux pécheurs assez forte, ou dans des moments assez favorables pour se convertir entiérement, ou pour être utile à la conversion de celui qui la reçoit. Car si Dieu agit par des volontés particulieres, comme il est sage, & qu'il veut la conversion du pécheur, certainement il n'est pas possible que toute grace ne soit efficace, ou qu'elle n'ait tout l'effet pour lequel Dieu l'a donnée : jamais on ne lui résistera ; on ne la rendra jamais inutile. Car un être intelligent proportionne toujours les moyens avec la fin, l'action avec l'ouvrage, ou avec l'effet qu'il prétend faire ". VII. Cl. N°. IX.

Premier Corollaire.

Dieu veut sauver tous les hommes, il fait tout ce qu'il veut; néanmoins la foi n'est pas donnée à tous. Comment accorder cela avec sa puissance?

C'est une objection qu'il se fait dans son Traité, Discours I. n. 38, qu'il prétend qu'on ne peut résoudre qu'en disant comme lui, que Dieu n'agit point en cela par des volontés particulieres.

Second Corollaire.

Dieu répand souvent des graces sans qu'elles aient l'effet pour lequel sa bonté nous oblige à croire qu'il les donne. Comment accorder cela avec sa sagesse? Ibid. num. 40.

C'est une autre objection, qu'il soutient encore qu'on ne peut résoudre que par la même voie. D'où il s'ensuit, que toute personne qui, agissant par des volontés particulieres, a un desir sincere qu'un pécheur se convertisse, manque de sagesse, si ne tenant qu'à elle de lui procurer des secours qui opéreront infailliblement sa conversion, elle ne les lui fait pas donner. *Car un agent sage proportionne toujours les moyens avec la fin, ou avec l'effet qu'il prétend faire.* On verra dans la suite ce que l'on peut conclure de-là.

VII. Cl. N°. IX.

Cinquieme Proposition.

L'Ecriture Sainte, prise à la lettre, nous donne lieu de croire que Dieu agit dans les ordres de la Nature & de la Grace par des volontés particulieres, & sur-tout dans celui de la Grace, puisque S. Paul parle de la Prédestination & de la sanctification des élus, comme si Dieu agissoit sans cesse en eux par des volontés particulieres. Mais c'est que l'Ecriture est pleine d'anthropologies, & qu'elle s'est voulu servir de ces expressions, qui ne sont pas véritables étant prises à la lettre, pour donner une plus grande idée de la bonté de Dieu, & le rendre aimable aux esprits mêmes les plus grossiers.

C'est l'objection que se fait l'Auteur du Traité, & la solution qu'il y donne dans le I Discours, n. 58. "Ceux qui prétendent que Dieu a des desseins & des volontés particulieres pour tous les effets particuliers qui se produisent en conséquence des loix générales, se servent ordinairement de l'autorité de l'Ecriture pour appuyer leur sentiment. Or comme l'Ecriture est faite pour tout le monde, pour les simples aussi-bien que pour les Savants, elle est pleine *d'anthropologies*. Non seulement elle donne à Dieu un corps, un trône, un chariot, un équipage; les passions de joie, de tristesse, de colere, de repentir, & les autres mouvements de l'ame; elle lui attribue encore les manieres d'agir ordinaires aux hommes, afin de parler aux simples d'une maniere plus sensible..... Ainsi S. Paul, pour s'accommoder à tout le monde, parle de la Sanctification & de la Prédestination des Saints, comme si Dieu agissoit sans cesse en eux par des volontés particulieres..... mais lorsqu'on veut parler avec exactitude de la maniere dont Dieu agit dans l'ordre de la Grace ou de la Nature, on doit expliquer les passages qui le font agir comme un homme ou comme une cause particuliere, par l'idée qu'on a de sa sagesse & de sa bonté, & par les autres passages de l'Ecriture qui sont conformes à cette idée".

Comme je ne fais ici que proposer les pensées de l'Auteur, je ne dis rien encore de la liberté qu'il se donne d'éluder les paroles les plus expresses du S. Esprit, par de prétendues *anthropologies*, qui ne sont venues dans l'esprit d'aucun Interprete de l'Ecriture.

VII. Cr. N°. IX.

SIXIEME PROPOSITION.

On ne doit pas concevoir la prédestination des Saints, comme si Dieu avoit choisi d'abord tels & tels pour les sauver, préférablement à d'autres. Ce n'est pas aussi qu'il ait rien trouvé dans ceux qui seront sauvés qui l'ait déterminé à les prédestiner ; mais c'est qu'ils se sont trouvés enfermés dans ces voies simples & fécondes que sa sagesse lui a fait choisir.

C'est à-peu-près ce que j'ai pu comprendre de ce qu'il dit de la Prédestination dans son III Eclaircissement, n. 24. "Ainsi l'ordre des décrets divins, qui renferme la prédestination des Saints, n'est point que Dieu veuille d'abord sauver tels & tels, & qu'ensuite il consulte sa sagesse pour découvrir les voies qui peuvent exécuter ses desseins. C'est faire agir Dieu comme les hommes, qui se repentent souvent de leur entreprise, à cause qu'ils ne comparent point tous les moyens avec la fin. Dieu consulte sa sagesse sur toutes choses..... Il ne veut point sauver tels & tels plutôt que les autres, s'il ne découvre en lui-même, JE NE DIS PAS EN EUX, quelques raisons pour cela..... C'est encore moins les élus qui le déterminent à les prédestiner, ou à former les décrets qui renferment leur prédestination. Cela est impertinent en tout sens".

J'avoue que cela n'est pas bien clair, & qu'il est difficile de se former sur ces paroles une idée distincte de ce qu'il croit de la Prédestination. On voit seulement qu'il rejette comme *une impertinence*, l'opinion de ceux qui la font dépendre de la prévision des mérites de ceux qui seront sauvés. Le reste est fort obscur. Je dirai plus bas ce que je pense de tout cela, & ce qu'il me semble qu'il a pris pour la prédestination des Saints, qui n'a guere de rapport à ce qu'on en a cru jusques ici.

SEPTIEME PROPOSITION.

Comme Dieu agit aussi-bien dans l'ordre de la Grace que dans celui de la Nature comme une cause universelle, il faut nécessairement qu'il y ait quelque cause occasionnelle, qui détermine l'efficace de ses volontés générales ; c'est-à-dire, qui fasse que la Grace soit donnée à l'un plutôt qu'à l'autre, & une telle grace plutôt qu'une autre.

C'est ce qu'il enseigne en divers endroits. A l'entrée du II Discours du Traité. "Il n'y a que Dieu qui répande en nous sa lumiere, & nous N. 1.

VII. Cl. N°. IX.

Cinquieme Proposition.

L'Ecriture Sainte, prise à la lettre, nous donne lieu de croire que Dieu agit dans les ordres de la Nature & de la Grace par des volontés particulieres, & sur-tout dans celui de la Grace, puisque S. Paul parle de la Prédestination & de la sanctification des élus, comme si Dieu agissoit sans cesse en eux par des volontés particulieres. Mais c'est que l'Ecriture est pleine d'anthropologies, & qu'elle s'est voulu servir de ces expressions, qui ne sont pas véritables étant prises à la lettre, pour donner une plus grande idée de la bonté de Dieu, & le rendre aimable aux esprits mêmes les plus grossiers.

C'est l'objection que se fait l'Auteur du Traité, & la solution qu'il y donne dans le I Discours, n. 58. "Ceux qui prétendent que Dieu a des desseins & des volontés particulieres pour tous les effets particuliers qui se produisent en conséquence des loix générales, se servent ordinairement de l'autorité de l'Ecriture pour appuyer leur sentiment. Or comme l'Ecriture est faite pour tout le monde, pour les simples aussi-bien que pour les Savants, elle est pleine *d'anthropologies*. Non seulement elle donne à Dieu un corps, un trône, un chariot, un équipage; les passions de joie, de tristesse, de colere, de repentir, & les autres mouvements de l'ame; elle lui attribue encore les manieres d'agir ordinaires aux hommes, afin de parler aux simples d'une maniere plus sensible..... Ainsi S. Paul, pour s'accommoder à tout le monde, parle de la Sanctification & de la Prédestination des Saints, comme si Dieu agissoit sans cesse en eux par des volontés particulieres..... mais lorsqu'on veut parler avec exactitude de la maniere dont Dieu agit dans l'ordre de la Grace ou de la Nature, on doit expliquer les passages qui le font agir comme un homme ou comme une cause particuliere, par l'idée qu'on a de sa sagesse & de sa bonté, & par les autres passages de l'Ecriture qui sont conformes à cette idée".

Comme je ne fais ici que proposer les pensées de l'Auteur, je ne dis rien encore de la liberté qu'il se donne d'éluder les paroles les plus expresses du S. Esprit, par de prétendues *anthropologies*, qui ne sont venues dans l'esprit d'aucun Interprete de l'Ecriture.

VII. Cr. N°. IX.

Sixieme Proposition.

On ne doit pas concevoir la prédestination des Saints, comme si Dieu avoit choisi d'abord tels & tels pour les sauver, préférablement à d'autres. Ce n'est pas aussi qu'il ait rien trouvé dans ceux qui seront sauvés qui l'ait déterminé à les prédestiner ; mais c'est qu'ils se sont trouvés enfermés dans ces voies simples & fécondes que sa sagesse lui a fait choisir.

C'est à-peu-près ce que j'ai pu comprendre de ce qu'il dit de la Prédestination dans son III Eclaircissement, n. 24. " Ainsi l'ordre des décrets divins, qui renferme la prédestination des Saints, n'est point que Dieu veuille d'abord sauver tels & tels, & qu'ensuite il consulte sa sagesse pour découvrir les voies qui peuvent exécuter ses desseins. C'est faire agir Dieu comme les hommes, qui se repentent souvent de leur entreprise, à cause qu'ils ne comparent point tous les moyens avec la fin. Dieu consulte sa sagesse sur toutes choses..... Il ne veut point sauver tels & tels plutôt que les autres, s'il ne découvre en lui-même, JE NE DIS PAS EN EUX, quelques raisons pour cela..... C'est encore moins les élus qui le déterminent à les prédestiner, ou à former les décrets qui renferment leur prédestination. Cela est impertinent en tout sens ".

J'avoue que cela n'est pas bien clair, & qu'il est difficile de se former sur ces paroles une idée distincte de ce qu'il croit de la Prédestination. On voit seulement qu'il rejette comme *une impertinence*, l'opinion de ceux qui la font dépendre de la prévision des mérites de ceux qui seront sauvés. Le reste est fort obscur. Je dirai plus bas ce que je pense de tout cela, & ce qu'il me semble qu'il a pris pour la prédestination des Saints, qui n'a guere de rapport à ce qu'on en a cru jusques ici.

Septieme Proposition.

Comme Dieu agit aussi-bien dans l'ordre de la Grace que dans celui de la Nature comme une cause universelle, il faut nécessairement qu'il y ait quelque cause occasionnelle, qui détermine l'efficace de ses volontés générales ; c'est-à-dire, qui fasse que la Grace soit donnée à l'un plutôt qu'à l'autre, & une telle grace plutôt qu'une autre.

C'est ce qu'il enseigne en divers endroits. A l'entrée du II Discours du Traité. " Il n'y a que Dieu qui répande en nous sa lumiere, & nous N. 1.

VII. Cl. inſpire certains ſentiments qui déterminent nos diverſes volontés. Ainſi
N°. IX. il n'y a que Dieu qui puiſſe, comme cauſe véritable, produire la grace
N. 2. dans les ames. Il n'y a auſſi que Jeſus Chriſt qui ſoit la cauſe méritoire de la grace..... Mais nous cherchons outre cela la cauſe qui regle & qui détermine l'efficace de la cauſe générale, que l'on peut appeller ſeconde,
N. 3. particuliere, occaſionnelle. Car afin que la cauſe générale agiſſe par des loix ou des volontés générales, & que ſon action ſoit réglée, conſtante, uniforme, il eſt abſolument néceſſaire, qu'il y ait quelque cauſe occaſionnelle, qui détermine l'efficace de ces loix ou de ces volontés générales, & qui ſerve à les établir".

Huitieme Proposition.

Les volontés des hommes ne ſauroient être les cauſes occaſionnelles qui déterminent les volontés générales de Dieu touchant la Grace : & on ne peut croire qu'elles le ſoient ſans tomber dans l'erreur des Pélagiens ou des Sémipélagiens.

C'eſt ce qu'il enſeigne dans le même II Diſcours, n. 5 & 6. "La cauſe occaſionnelle de la Grace ne ſe peut rencontrer qu'en Jeſus Chriſt ou en l'homme. Mais comme il eſt certain que la Grace n'eſt pas accordée à tous ceux qui la ſouhaitent, ni auſſi-tôt qu'ils la ſouhaitent, & qu'elle eſt ſouvent donnée à ceux qui ne la demandent pas, il s'enſuit que même nos deſirs ne ſont point les cauſes occaſionnelles de la Grace. Car ces ſortes de cauſes ont toujours & très-promptement leur effet, & ſans elles l'effet ne ſe produit jamais. Par exemple, le choc des corps étant la cauſe occaſionnelle du changement qui arrive dans leur mouvement, ſi deux corps ne ſe rencontrent point, leurs mouvements ne changent point; & s'ils changent, on peut s'aſſurer que les corps ſe ſont rencontrés. Les loix générales, qui répandent la Grace dans nos cœurs, ne trouvent donc rien en nos volontés qui détermine leur efficace: de même que les loix générales, qui reglent les pluies, ne ſont point fondées ſur les diſpoſitions des lieux où il pleut. Car que les terres ſoient en friche, ou qu'elles ſoient cultivées, il pleut indifféremment dans tous les lieux, même ſur les ſablons & dans la mer".

Il reconnoît auſſi, à la fin du III Eclairciſſement, qu'on tomberoit dans l'erreur des Pélagiens ou des Sémipélagiens, ſi on prétendoit que les volontés des hommes fuſſent les cauſes occaſionnelles de la diſtribution de la Grace.

NEUVIEME PROPOSITION. VII. Cl. N°. IX.

Comme il n'y a que Jesus Christ qui nous puisse mériter la Grace, il n'y a aussi que lui qui, comme cause occasionnelle, déterminant les volontés générales de Dieu, la fait donner à tous ceux à qui elle est donnée.

C'est la suite de ce que je viens de rapporter. "Nous sommes donc réduits à dire, que comme il n'y a que Jesus Christ qui nous puisse mériter la Grace, il n'y a aussi que lui qui puisse fournir les occasions des loix générales, selon lesquelles elle est donnée aux hommes. Car le principe ou le fondement des loix générales, ou ce qui détermine leur efficace, étant nécessairement ou en nous, ou en Jesus Christ; puisqu'il est certain qu'il n'est point en nous, par les raisons que je viens de dire, il est nécessaire qu'il se trouve en Jesus Christ. Aussi falloit-il qu'après le péché Dieu n'eût plus d'égard à nos volontés. Etant tous dans le désordre, nous ne pouvons plus être occasion à Dieu de nous faire grace. Il nous falloit un Médiateur, non seulement pour nous donner accès auprès de Dieu, mais pour être la cause naturelle ou occasionnelle des faveurs que nous espérons de lui".

Il le fait dire à Jesus Christ même dans ses Méditations d'une maniere plus pompeuse. "Comme la sagesse de Dieu ne lui permet pas XII. n. 14. d'agir à tous moments par des volontés particulieres, ainsi que je l'ai fait voir dans les Méditations précédentes, tu peux déja comprendre, qu'afin que tu obtiennes sûrement la grace dont tu as besoin, il est nécessaire que tu saches quelle est la cause occasionnelle ou naturelle, qui détermine la cause véritable de tous les biens, à répandre dans les cœurs cette céleste pluie. Or je t'apprends que c'est moi, en qualité de Médiateur entre Dieu & les hommes, de Chef de l'Eglise, & d'Architecte du Temple éternel

DIXIEME PROPOSITION.

Les pensées & les desirs de l'ame de Jesus Christ étant les causes occasionnelles de la distribution des graces, comme il ne pense pas en même temps à toutes choses, & que ses connoissances sont bornées au regard des choses contingentes, de-là vient que les graces se répandent successivement, tantôt sur de certaines personnes, & tantôt sur d'autres; que quand il pense actuellement aux avares, les avares reçoivent la grace: ou que, s'il a besoin dans son Eglise des esprits d'un certain caractere, il répand, par cette application, sur les hommes de ce caractere la grace qui les sanctifie.

Dans le Traité, Discours II, n. 10. "Le zele qu'a Jesus Christ pour la gloire de son Pere, & l'amour qu'il porte à son Eglise, lui inspirent

VII. Cl. N°. IX. ſans ceſſe le deſir de la faire la plus ample, la plus magnifique, & la plus parfaite qui ſe puiſſe. Ainſi comme l'ame de Jeſus n'a pas une capacité infinie, & qu'il veut mettre dans le corps de l'Egliſe une infinité de beautés & d'ornements, & que les membres qui la doivent compoſer ne ſont produits que ſucceſſivement, on a tout ſujet de croire, qu'il y a dans cette ame ſainte, une ſuite continuelle de penſées & de deſirs par rapport au corps myſtique qu'elle forme ſans ceſſe".

Et au n. 16. "Si dans ce moment Jeſus Chriſt penſe actuellement aux avares, par exemple, les avares recevront la Grace. Et ayant beſoin d'eſprits d'un certain caractere, pour faire dans ſon Egliſe certains effets, il peut en général s'appliquer à eux, & par cette application répandre en eux la grace qui les ſanctifie, de même que l'eſprit d'un Architecte penſe en général aux pierres quarrées, lorſque ces ſortes de pierres ſont actuellement néceſſaires à ſon bâtiment".

Cette application de l'ame de Jeſus Chriſt aux avares en général, & à des eſprits d'un certain caractere, qui fait que la Grace ſe répand ſur les avares & ſur les eſprits de ce caractere, eſt une choſe aſſez ſurprenante, auſſi-bien que cette comparaiſon d'un Architecte, qui penſe en général aux pierres quarrées dont il a beſoin pour ſon bâtiment: & il eſt difficile que cela ne donne pas l'idée d'une diſtribution de graces faite plutôt par haſard que par deſſein.

Onzieme Proposition.

Si Dieu donnoit ſes graces par des volontés particulieres, il n'en donneroit point qui ne fuſſent proportionnées aux beſoins de ceux qui la recevroient. Mais il en donne maintenant beaucoup d'inutiles, parce que Jeſus Chriſt, qui en eſt la cauſe occaſionnelle, ne connoît pas toutes les diſpoſitions de ceux à qui elles ſont donneés.

C'eſt ce qu'il avoit aſſez fait entendre dans le Traité; mais il s'en explique encore plus clairement dans ſes Méditations. Il y fait faire cette objection par le Diſciple, qui ſe plaint en ces termes à Jeſus Chriſt.

"O Jeſus! Mais c'eſt vous qui êtes la cauſe naturelle, occaſionnelle, ou diſtributive de la Grace. Que ne la proportionnez-vous à nos beſoins? Quoi! ne ſavez-vous pas toutes nos diſpoſitions & nos foibleſſes, & l'uſage que nous devons faire des graces que vous nous donnez; & ne voulez-vous pas ſauver tous ceux pour leſquels vous êtes mort? Pourquoi laiſſez-vous tant de nations marcher dans leurs voies;

& d'où vient que vous donnez aux justes mêmes des graces que vous savez devoir être inutiles à leur salut?" VII. Ct. N°. IX.

Et voici la réponse qu'il met en la bouche de Jesus Christ. Les personnes de piété jugeront si elle remplit l'idée qu'ils ont du Sauveur. " Qui t'a dit, Mon fils, que moi, en tant qu'homme, en qualité de cause occasionnelle de la Grace, je doive savoir actuellement toutes les déterminations futures des volontés, & agir selon cette connoissance? Ce seroit agir en Dieu, & non point en homme. Il n'y a que Dieu, qui, par sa nature, pénetre les cœurs, & sache toujours le futur de quelque espece qu'il soit, contingent ou nécessaire. Je ne sais à l'égard de ce qui doit arriver dans le monde, que ce qu'il plaît à mon Pere de me révéler: car quand la capacité de mon ame seroit assez étendue pour voir actuellement tout ce que renferme le Verbe auquel elle est unie, j'entends le Verbe précisément comme Verbe, le monde n'étant point une émanation nécessaire de la Divinité, je ne saurois rien de ce qui se passe, si mon Pere ne me découvroit ses volontés, dont les effets sont infinis. Mais dois-je toujours demander à mon Pere qu'il me découvre, avant le temps, toutes les suites ou les effets de mes desirs " ?

C'est déclarer bien nettement que Jesus Christ fait donner des graces, qui ne sont pas proportionnées aux dispositions de ceux à qui il les fait donner, parce qu'il ne connoît pas ces dispositions, & qu'il ne demande pas à son Pere de les lui faire connoître : ce que Dieu, selon l'Auteur, n'auroit garde de faire, s'il distribuoit lui-même ses graces par des volontés particulieres, parce qu'un être *intelligent proportionne toujours les moyens avec la fin, ou avec l'effet qu'il prétend faire.*

Douzieme Proposition.

Jesus Christ sait toutes choses; mais il ne pense pas actuellement à toutes choses. Il ne doit pas toujours vouloir penser actuellement aux dispositions des ames sur qui il répand les graces; parce que cela n'est pas nécessaire à son dessein. Car s'il ne trouve pas en ce pays ici des matériaux propres à son édifice, il en ira chercher en l'autre monde.

C'est un adoucissement de ce qu'il avoit fait entendre dans le Traité de la Nature & de la Grace touchant l'ignorance de Jesus Christ. Il a su que des personnes d'un très-grand mérite en avoient été fort choqués. Il ne s'en dédit pas dans ses Méditations; car il y suppose

VII. Cl. encore que Jesus Christ, *comme homme, ne sait pas actuellement tou-*
N°. IX. *tes les déterminations futures des volontés*, & que *ses connoissances sont bornées, principalement à l'égard des vérités contingentes.* Il prétend même, *qu'il ne connoîtroit pas ces vérités contingentes, quand la capacité de son ame seroit assez étendue pour voir actuellement tout ce que renferme le Verbe précisément comme Verbe* : de quoi nous parlerons une autre fois. Mais voici de quelle maniere il tâche de diminuer l'horreur qu'ont les Chrétiens d'entendre dire, que Jesus Christ ne connoît pas les dispositions des personnes sur qui il répand ses graces. C'est en le faisant parler en ces termes.

XII. 28. " Je sais toutes choses, mon fils, mais je ne pense pas actuellement à toutes choses.... Car on sait une vérité & on la possede, lorsque par son travail ou autrement, on a acquis droit sur elle, & qu'elle se présente à l'esprit dès qu'on le souhaite. Ainsi je n'ignore rien: car il n'y a rien à quoi je veuille penser, qui ne se découvre aussi-tôt à mon esprit, sans travail & sans application de ma part. Je possede véritablement tous les trésors de la sagesse & de la science de Dieu : mais occupé comme je suis à l'objet qui fait mon bonheur, objet infini, moi qui suis fini, je ne dois pas toujours vouloir penser actuellement à des choses qui ne me sont pas nécessaires pour exécuter mes desseins. J'acheverai mon Eglise, quoique la malice des Chrétiens qui vivent présentement me résiste. Et si je ne trouve plus de matériaux propres à mon édifice dans le pays que tu habites, j'envoyerai des Prédicateurs jusques dans l'autre monde, & là je ferai des miracles que je ne dois pas, selon l'ordre, faire dans les lieux où la vérité de mon Evangile est suffisamment démontrée ".

On voit, par-là qu'on nous représente Jesus Christ comme un Architecte, qui, voulant sincérement que les pierres qu'il fait tailler pour son bâtiment soient propres à y entrer, ne s'en met point en peine, & y en destine un fort grand nombre qui se trouvent n'y être point propres, parce qu'il lui est aisé d'en avoir d'autres. Car c'est l'idée qu'on nous donne de Jesus Christ. On suppose 1°. Qu'il veut sincérement la conversion des pécheurs sur qui il fait répandre les graces de Dieu. 2°. Qu'il sait que Dieu a des graces qui les convertiront infailliblement. 3°. Qu'il ne tient qu'à lui de leur faire donner ces graces, connoissant ou pouvant connoître très-facilement celles qui sont proportionnées à leurs dispositions. Et on prétend néanmoins, que ne se mettant pas en peine de le savoir, ou d'user de cette science, il ne se soucie pas de faire donner à un grand nombre de pécheurs & à plusieurs justes, des graces qui leur sont inutiles; parce qu'il est assuré de ne pas manquer

de matériaux propres à son édifice, & que si ce n'est en ces pays ici, ce sera en d'autres qu'il en trouvera. VII. Cl. N°. IX.

TREIZIEME PROPOSITION.

La rencontre des corps étant une cause occasionnelle sans intelligence & sans liberté, il ne se peut faire qu'il n'y ait des défauts dans le monde corporel. Mais Jesus Christ étant une cause occasionnelle intelligente, éclairée par la sagesse du Verbe, & capable d'avoir des volontés particulieres, selon les besoins particuliers que demande l'ouvrage qu'il forme, on ne peut douter qu'il ne soit tel, que les intelligences les plus éclairées n'y peuvent remarquer le moindre défaut.

C'est par où il finit, dans le I Eclaircissement, n. 14, la réponse à une objection que je ferai voir en son lieu n'être pas résolue par-là. Et il ne sera pas non plus difficile de montrer, que la nécessité où il réduit Dieu de n'agir que par des volontés générales, cause encore, selon ses suppositions & ses principes, de plus grands défauts dans le monde spirituel que dans le monde matériel.

CHAPITRE VII.

Ancien plan de la véritable conduite de Dieu dans la distribution de ses graces, selon la doctrine de S. Paul, de S. Augustin & des autres Peres.

J'Ai eu, ce me semble, tant de soin de ne rien attribuer à l'Auteur du nouveau Systême, qui ne se trouve dans ses ouvrages en propres termes, que je n'appréhende pas qu'il m'accuse de l'avoir mal représenté. Mais je suis certain qu'il y aura peu de Théologiens qui n'en soient surpris, & qui, voyant tant de sentiments si bizarres & si extraordinaires, ramassés en un même lieu, n'admirent qu'on ait osé publier des nouveautés si étranges & si contraires à tout ce qui s'est enseigné jusques ici dans les Ecoles Catholiques.

Et comme le principal prétexte de cette innovation est, que sans cela la conduite de Dieu ne porteroit pas le caractere de ses attributs, & qu'on ne pourroit démêler les difficultés qui se rencontrent dans le mystere de la Grace, j'ai cru que pour faire voir combien ce prétexte

VII. Cl. N°. IX. est mal fondé, il ne feroit pas inutile de donner un autre plan de cette conduite de Dieu dans la distribution de ses graces, tiré de S. Paul & de ses plus fidelles Interpretes.

Premiere Proposition.

Tous les hommes ayant péché en Adam, comme dit S. Paul, toute la masse du genre humain a été corrompue : ce qui a fait dire au même Apôtre, que ceux mêmes qui étoient le peuple de Dieu & la race des Prophetes, naissoient enfants de la colere aussi-bien que les autres.

Seconde Proposition.

Dieu, par une bonté toute gratuite, n'a pas voulu laisser le genre humain en cet état; mais il leur a donné un Rédempteur, qui est Jesus Christ son Fils, par lequel seul sont sauvés tous ceux qui seront sauvés.

Troisieme Proposition.

Il a choisi de cette masse corrompue un certain nombre de personnes, que S. Paul appelle des vases de miséricorde, parce que c'est l'effet d'une pure grace, de faire d'une masse condamnée un vase de miséricorde. Et c'est ce que le même Apôtre nous enseigne, lorsqu'il dit; que Dieu nous a élus en Jesus Christ avant la création du monde, afin que, par la charité, nous fussions saints & sans tache devant lui. L'élection ne nous a donc pas trouvés saints; mais l'élection qui nous fait saints, est un acte d'amour & de miséricorde qui prévient nos mérites, & qui par conséquent ne les trouve pas en nous,

Rom. 9.

Ephes. 1.

Quatrieme Proposition.

Ceux que Dieu a choisis par une bonté toute gratuite sont appellés dans l'Ecriture, élus, prédestinés, enfants de la promesse, appellés à être Saints décret selon le de Dieu; vases de miséricorde, destinés à des usages honorables. Et ceux qu'il n'a point choisis, réprouvés, vases de la colere destinés à des usages vils.

Cinquieme Proposition.

Ce sont les élus & les prédestinés dont Jesus Christ dit si souvent dans l'Evangile,

l'Evangile, que *son Pere les lui a donnés, afin que nul d'eux ne périsse; mais qu'ils aient tous la vie éternelle.* Ce sont ces brebis dont il dit, *qu'il leur donne la vie éternelle, & qu'elles ne périront point; que son Pere, qui les lui a données, est plus grand que toutes choses, & que nul ne les peut ravir de la main de son Pere.* Ce sont eux enfin dont il dit encore en parlant à son Pere: *Glorifiez votre Fils, afin que votre Fils vous glorifie, comme vous lui avez donné puissance sur toute chair, afin qu'il donne la vie éternelle à tous ceux que vous lui avez donnés..... C'est pour eux que je prie. Je ne prie point pour le monde, mais pour ceux que vous m'avez donnés, parce qu'ils sont à vous.* VII. CL. N°. IX.

SIXIEME PROPOSITION.

La conduite de Dieu envers les élus, qu'il a donnés à son Fils, est l'effet d'une sagesse toute divine. Elle comprend une infinité de moyens extérieurs & intérieurs, qui contribuent tous à leur salut, chacun en sa maniere: une providence particuliere, qui regle tous les événements de leur vie qui peuvent les aider à arriver à leur fin, & qui y emploie des combinaisons admirables de la Nature & de la Grace: les opérations du S. Esprit, qui forme dans leur cœur le vouloir & le faire, comme dit l'Apôtre; c'est-à-dire, tous les mouvements par lesquels notre ame se porte vers Dieu, depuis le plus petit commencement de la bonne volonté, jusques à l'accomplissement de toutes les bonnes œuvres, que Dieu leur a préparées pour les y faire marcher; & enfin, qui consomme tout cela par le don singulier de la persévérance finale, par lequel il les soustrait des périls de cette vie, pour les mettre en un état d'où ils ne peuvent tomber. Et c'est ce qui a fait dire à S. Paul, *que tout contribue au bien de ceux qui aiment Dieu, qu'il a appellés selon son Décret pour être saints.* Et à S. Augustin; que la Prédestination des Saints n'est autre chose, que *la connoissance éternelle & la préparation des graces & des bienfaits de Dieu, qui operent infailliblement le salut de tous ceux qui sont sauvés; les autres étant laissés dans la masse de perdition par un juste jugement de Dieu.*

SEPTIEME PROPOSITION.

Quoique Dieu regle tout dans le monde par sa providence, il y a une suite de moyens dans les choses naturelles, dont les hommes ne se doivent pas vouloir dispenser, sous prétexte de laisser faire Dieu; parce que ce seroit le tenter, ce qui est condamné par l'Ecriture. Il

VII. Cl. N°. IX. en eſt de même de l'ordre de la Grace. Dieu y ordonne tout & y fait tout; mais il le fait ordinairement par une ſuite de moyens, auxquels les fideles ſe doivent auſſi réduire pour ne le pas tenter: car ce ſeroit le tenter que de s'attendre à des choſes miraculeuſes dans l'ordre même de la Grace; comme d'apprendre ſes devoirs ſans l'inſtruction de perſonne; d'être tout d'un coup parfaitement converti à Dieu, comme le fut S. Paul, ſans les diſpoſitions de crainte, de douleur, de recours à Dieu par la priere & par les gémiſſements, qui précedent d'ordinaire la parfaite converſion; d'être préſervé du péché ſans en fuir les occaſions, & veiller ſur ſoi-même; d'acquérir les vertus ſans avoir ſoin de les pratiquer; de ſe trouver en un moment dans une haute piété, ſans y être arrivé par degrés & par une fidelle obſervation des conſeils de l'Evangile.

Huitieme Proposition.

Voilà qu'elle eſt, ſelon les Saints, la conduite de Dieu dans le ſalut de tous ceux qui ſont ſauvés. Et on ne peut douter qu'elle ne porte les caracteres de ſes attributs: car il n'y a point d'attributs divins que l'Ecriture ait pris plus de ſoin de nous faire connoître, que ſa *ſageſſe*, ſa *volonté*, ſa *puiſſance*, ſa *miſéricorde* & ſa *juſtice*. Or ce ſont ces attributs que l'Ecriture & les Peres nous enſeignent avoir été l'ame, pour parler ainſi, de cette divine conduite. Sa ſageſſe l'a diſpoſée, ſa volonté l'a arrêtée, ſa puiſſance l'exécute, ſa miſéricorde & ſa juſtice en ſont les deux grands reſſorts. *O! profondeur des tréſors* DE LA SAGESSE *& de la ſcience de Dieu!* (s'écrie S. Paul, après avoir expliqué dans ſa divine Epître aux Romains les ſecrets de la Prédeſtination & de la Grace) *Que ſes jugements ſont impénétrables, & ſes voies incompréhenſibles!*

Rom. 11. 33.

Epheſ. 1. 1. 5. 6. *Il nous a prédeſtinés* (dit le même Apôtre) *par le décret de ſa* VOLONTÉ, *pour être ſes enfants adoptifs en Jeſus Chriſt, afin que la louange & la gloire en ſoit donnée à ſa grace.*

Rom. 9. 8. & 4. 21. Ce que le même S. Paul dit des élus, qu'ils *ſont les enfants d'Abraham ſelon la promeſſe*, & que la foi que ce Patriarche a eue à la promeſſe de Dieu, eſt, *qu'il a été pleinement perſuadé que Dieu eſt* TOUTPUISSANT *pour faire ce qu'il a promis, eſt le grand fondement de la Grace*, dit S. Auguſtin. *Car cela nous fait voir que c'eſt de la* PUISSANCE *de Dieu, & non de celle des hommes, que nous devons attendre l'accompliſſement de ſes promeſſes.*

Op. ult. in. Jul. lib. 1. c. 141.

Rom. 9. 22. Enfin, ce qu'ajoute le même Apôtre: *Que Dieu voulant montrer ſa*

colere (c'est-à-dire sa JUSTICE) & *faire paroître sa* PUISSANCE, *souffre avec une patience extrême les vases de colere préparés pour la perdition, afin de faire paroître les richesses de sa gloire sur les vases de* MISÉRICORDE, *qu'il a préparés pour la gloire*, ne laisse aucun lieu de douter, que la conduite de Dieu envers les prédestinés & les réprouvés, ne tende à manifester sa miséricorde & sa justice, comme les saints défenseurs de la Grace l'ont remarqué après S. Paul en une infinité de lieux. VII. CL. N°. IX.

La seule exposition de cet ancien systême de la conduite de Dieu dans le bâtiment de la Jerusalem céleste, qui n'aura d'entre les hommes pour ses pierres vivantes que les seuls prédestinés, suffit pour en faire connoître la vérité à toutes les personnes intelligentes. Et on l'a établie en tant d'autres livres, qu'il seroit superflu de s'y arrêter ici davantage.

Je desirerois seulement, que pour s'assurer de la solidité des deux grands fondements de cet ancien systême, *la prédestination gratuite & la nécessité de la grace efficace par elle-même pour toute action de piété*, on voulût lire trois Livres de S. Augustin, qui ne sont pas longs, & qui sont traduits en françois: *de la Correction & de la Grace: de la Prédestination des Saints, & du Don de la persévérance.*

A quoi on trouvera bon que j'ajoute, qu'il faut que ces sentiments soient bien certainement orthodoxes, au jugement même des Jésuites, puisqu'ils n'ont pas cru devoir empêcher qu'un de leurs Professeurs ne les soutînt d'une maniere très-forte, par des Theses imprimées dans leur College Romain. On a cette These à Paris. Elle est de l'an 1674, & on y lit cette proposition, qui comprend tout ce qu'on peut dire de plus fort & de plus Augustinien sur ce sujet (*a*). *Nous soutenons avec S. Augustin & S. Thomas, que les secours efficaces sont donnés de Dieu par un Décret efficace & absolu; c'est-à-dire, par une volonté absolue de sauver quelqu'un, ou de le convertir, ou de le faire consentir à la vocation divine. Cette volonté de Dieu est la grace incréée. Et à proprement parler la premiere grace; la grace antécédente, qui a en elle-même ce qui la rend efficace: & c'est par cette grace que se fait le premier discernement de quiconque fait le bien, d'avec celui qui ne le fait pas, & de qui-*

(*a*) Statuimus cum D. Augustino & D. Thoma auxilia efficacia à Deo conferri secundùm efficax & absolutum Dei decretum seu propositum salvandi hominem, aut ad se convertendi, aut faciendi illum divinis vocationibus consentire. Hæc Dei voluntas est gratia increata, prima simpliciter & antecedens gratia ab intrinseco efficax, per quam primo discernitur quicumque bene operatur à non operante, & quicumque Deo consentit ab omni non consentiente. Admittimus ergo de facto à Deo prædestinati absoluto & efficaci decreto simpliciter antecedenti omnem nostram bonam & liberam operationem aliquomodò conducentem ad salutem.

VII. Cl. N°. IX. *conque consent à la vocation de Dieu, d'avec tout autre qui n'y consent pas. Nous admettons donc que Dieu a en effet prédéfini, par un Décret absolu, efficace, & simplement antécédent, toutes les bonnes & libres opérations de notre volonté, qui peuvent contribuer en quelque sorte à notre salut.*

Cela est plus que suffisant pour avoir lieu de prier l'Auteur du Traité, de comparer son nouveau Systême avec celui-ci, qu'il ne sauroit nier avoir été enseigné jusques ici dans les Ecoles Catholiques, & de nous dire ce qui l'a obligé de le renverser en tant de points importants, par des pensées si nouvelles, qu'il ne sauroit nommer un seul Théologien à qui elles soient venues dans l'esprit.

Si on vouloit traiter les choses à la rigueur, il n'en faudroit pas davantage pour ne le point écouter: car il a prononcé sa sentence contre lui-même, lorsqu'il a établi comme une vérité indubitable, & qui l'est aussi: *Que la nouveauté en matiere de Théologie porte le caractere de l'erreur, & qu'on a droit de mépriser des opinions pour cela seul qu'elles sont nouvelles & sans fondement dans la Tradition.*

Recherc. de la Vérité. liv. 3. chap. 8. p. 213.

Mais on veut bien ne pas s'arrêter à ce préjugé, & examiner en particulier les diverses pieces du nouveau Systême. Je commencerai par séparer les vérités de l'ancienne Théologie qu'il a retenues, d'avec les sentiments qui lui sont propres, afin qu'on ne confonde pas l'un avec l'autre, & que ces vérités qu'il avoue puissent servir de principes pour juger si ce qu'il a de particulier est bien ou mal fondé.

CHAPITRE VIII.

Importantes vérités de la Grace, reconnues par l'Auteur du Systême.

JE les réduirai à cinq ou six principales, & je mettrai pour la premiere, ce qu'il dit sur le choix des Peres à qui on se doit principalement arrêter, pour apprendre les sentiments de l'Eglise touchant la Grace. Car encore que cela ne regarde pas la Grace en elle-même, il est néanmoins très-important d'être bien instruit sur ce sujet, parce qu'il est facile de ne se point égarer dans une matiere si élevée au dessus de la raison corrompue, quand on a trouvé les véritables guides sur les pas desquels nous devons marcher.

I. VÉRITÉ. VII. Cl. N°. IX.

Saint Augustin & les autres SS. Peres comme S. Prosper, S. Fulgence, S. Grégoire Pape, qui ont le plus connu & plus examiné les erreurs des Pélagiens, sont ceux d'entre tous les Peres que l'on doit principalement consulter, pour en apprendre la doctrine de l'Eglise Catholique sur la matiere de la Grace.

C'est ce que témoigne l'Auteur du Systême en répondant à une objection dans le III Eclaircissement. Car après y avoir représenté sur quoi se fondoient *les ennemis de la Grace & de la Prédestination gratuite*, il ajoute.

" Ces raisonnements sont si plausibles, & entrent si facilement dans „ l'esprit, que l'on est naturellement Pélagien. On parle le langage de „ l'Eglise, lorsqu'on est sur ses gardes, & qu'on sent actuellement sa „ foiblesse, & qu'on se souvient que la Grace n'est point donnée selon „ nos mérites. Mais lorsque c'est la nature qui fait parler, on ne man- „ que guere de dire des choses qui la favorisent, & qui la relevent ".

Il prend de-là occasion de parler des Peres Grecs, & il le fait en ces termes. " Les Peres Grecs, qui ont précédé l'hérésie de Pélage, ou qui „ n'étoient point assez en garde contre cette erreur, ont souvent parlé „ d'une maniere qui semble l'appuyer : c'est une chose assez connue. „ S. Augustin même, avant que d'être éclairci sur la matiere de la Grace, „ pensoit que c'étoit à nous à croire & à vouloir, & à Dieu à nous „ donner la force pour opérer. Et S. Jérôme, écrivant même contre „ les Pélagiens, semble dire la même chose ".

Il reprend ensuite ce qu'il avoit déja dit, que naturellement on se laisse aller par le préjugé de notre orgueil & de la raison corrompue, à des pensées qui favorisent les erreurs des Pélagiens. " Enfin, dit-il, de „ quelque côté qu'on regarde les sentiments des Pélagiens, on trouve „ qu'ils sont conformes à la raison ; & parce qu'ils flattent agréablement „ notre orgueil & notre amour propre, il est difficile qu'on ne lâche „ quelques paroles qui les favorisent ".

La considération de ce mauvais préjugé, contre lequel on doit être en garde, est le plus grand fondement de ce qu'il ajoute ensuite pour bien juger des SS. Peres. " C'est pour cela, dit-il, que l'on trouve dans les Peres beaucoup de passages qui peuvent servir à appuyer des erreurs touchant la Grace. De sorte même qu'il y a des personnes qui mettent sans façon quelques-uns des Peres Grecs au nombre des hérétiques ".

VII. Cl. N°. IX. Je ne ſais qui il a voulu marquer par-là. On ne pourroit avoir parlé de la ſorte ſans un grand excès: car l'erreur même ne rend point hérétiques ceux qui ſont dans la communion de l'Egliſe, quand c'eſt ſur des matieres ſur leſquelles l'Egliſe n'a point encore prononcé. Mais voici ce qu'il oppoſe à cette parole téméraire & très-injurieuſe à ces Saints.

"Cela vient, dit-il, de ce qu'il y a des gens qui comptent les paſſages pour juger des ſentiments des Auteurs, lorſque les Auteurs ſemblent ſe contredire. Ils ne prennent pas garde que tout ce qu'on dit par préjugé, ſelon l'opinion de ceux à qui on parle, & ſans avoir ſérieuſement examiné ce qu'on dit, ne ſignifie rien. Mais qu'il ſuffit de dire une ſeule fois une vérité qui choque les préjugés pour faire connoître ſon ſentiment".

Il a voulu faire entendre par-là, que, quoiqu'il ſe trouve pluſieurs paſſages dans les Peres Grecs qui ſemblent conformes au *préjugé* qui nous porte à favoriſer les Pélagiens, ou au moins les Sémipélagiens, on y doit avoir moins d'égard pour juger du vrai ſentiment de l'Egliſe Grecque, qu'à un petit nombre d'autres paſſages, qui ſont tout-à-fait pour la Grace; comme ce que dit S. Chryſoſtôme de la chûte de S. Pierre, & cette belle Oraiſon de la Liturgie de S. Baſile que rapporte Pierre Diacre, dans le Livre de l'Incarnation & de la Grace de Jeſus Chriſt, & dont il dit que tout l'Orient ſe ſervoit dans le Sacrifice de la Meſſe: *Seigneur, accordez-nous votre protection & la force dont nous avons beſoin. Rendez bons ceux qui ſont méchants. Conſervez les bons dans leur bonté: car vous pouvez tout, & nul ne peut s'oppoſer à vous. Vous ſauvez ceux que vous voulez ſauver, & perſonne ne réſiſte à votre volonté.*

Enfin voilà quel eſt le ſentiment de l'Auteur du Syſtême, ſur le jugement que l'on doit porter des Peres Grecs & des Peres Latins.

"Pour moi je crois que les Grecs & les Latins ne ſont point fort différents les uns des autres, & que s'ils parlent ſouvent d'une maniere bien différente, c'eſt qu'ils ne ſont point également en garde contre les mêmes erreurs, & qu'ils ne les ont pas également examinées".

Rien n'eſt plus raiſonnable en expliquant les Peres Grecs, comme il venoit de dire qu'on les devoit expliquer. Mais rien en même temps n'eſt plus avantageux à S. Auguſtin & aux autres Peres, qui ont défendu la grace de Jeſus Chriſt contre les erreurs des Pélagiens & des Sémipélagiens. Car on ne peut douter qu'ils *n'aient été plus en garde* contre ces erreurs, & qu'ils ne les aient *examinées avec beaucoup plus de ſoin* que les Peres qui ont précédé l'héréſie de Pélage, & même

que les Grecs qui ont été postérieurs à cette hérésie; parce que les erreurs de cette secte ont été plus combattues dans l'Eglise d'Occident que dans celle d'Orient. VII. Cl. N°. IX.

Ainsi on ne peut nier que l'Auteur du Traité n'ait témoigné en cet endroit qu'il étoit du sentiment dans lequel étoit le P. Petau, lorsqu'il parloit en ces termes de la même chose dans son I. Tome, Liv. IX, Chap. VI. "Dans les disputes touchant la Grace, l'Élection & la Prédestination, on a moins d'égard aux anciens Peres qui ont vécu avant l'hérésie des Pélagiens, qu'à ceux qui sont venus depuis; & on en a beaucoup plus aux Latins qu'aux Grecs, quoique postérieurs à cette hérésie; parce que les erreurs de cette secte, qui a donné occasion d'examiner ces matieres, ont été plus combattues dans l'Eglise d'Occident que dans celle d'Orient. De sorte qu'il faut avouer que les Grecs, ou ont entiérement ignoré le venin le plus subtil de la doctrine des Pélagiens, ou ne l'ont connu qu'imparfaitement. Or entre tous les Latins, dont nous avons déja dit que l'autorité le devoit emporter au dessus de celle des autres Peres, les Théologiens conviennent que S. Augustin est celui auquel on se doit le plus arrêter. Car non seulement tous les Peres, & tous les Docteurs qui sont venus depuis lui, mais les Papes mêmes, & les assemblées des autres Evêques ont tenu sa doctrine touchant la Grace pour certaine & pour catholique, & ils ont cru que c'étoit une suffisante preuve de la vérité d'un sentiment, de savoir que ce Saint l'avoit enseigné.

II. VÉRITÉ.

Dieu est le maître absolu des cœurs, & nulle créature, ni l'homme même, ne peut empêcher que Dieu ne le convertisse & ne le sanctifie, si Dieu entreprend sa conversion & sa sanctification.

Ce sont les propres paroles de l'Auteur dans le III Eclaircissement, n. 21. Et il ne pouvoit marquer plus expressément, qu'il reconnoît pour très-vrai ce que S. Augustin a si fortement établi en divers endroits.

Que lorsque Dieu veut sauver, nul libre Arbitre de l'homme ne lui résiste: DEO *volenti salvum facere, nullum hominis resistit arbitrium.* De Cor. & Gr. c. 14.

Que quoiqu'il soit en la puissance de l'homme qui veut ou qui ne veut pas, de vouloir ou de ne pas vouloir, cela n'empêche pas la volonté de Dieu, ni ne surmonte sa puissance. Ibid.

Que Dieu fait tout ce qu'il veut par les volontés des hommes mêmes; parce qu'on ne peut douter qu'il n'ait une puissance toute-puissante de remuer les cœurs des hommes, & de les porter où il lui plaît. Ibid.

VII. Cl. N°. IX. *Qu'il a plus en sa puissance les volontés des hommes, qu'eux-mêmes n'ont leurs propres volontés en leur pouvoir.*

Ibid. De Gr. Christ. c. 24. *Que, par une puissance intérieure & secrete, admirable & ineffable, il produit dans les cœurs des hommes, non seulement les véritables lumieres, mais même les bonnes volontés.*

De Prædest. SS. c. 8. *Qu'il n'y a point de cœur, quelque dur qu'il soit, qui rejette cette grace, que Dieu, par sa pure libéralité, répand secrétement dans le cœur des hommes, parce que son premier effet, & pour lequel Dieu la donne, est d'ôter la dureté du cœur.*

Voilà comment *Dieu est le maître absolu des cœurs.* Et cette vérité est si clairement enfermée dans l'idée d'un Dieu infiniment puissant, que les Payens mêmes ne l'ont pas ignorée, comme il paroît par beaucoup d'endroits d'Homere, & par ces vers du Poëte Latin,

Ponuntque ferocia Pœni
Corda, volente Deo.

III. Vérité.

La grace de Jesus Christ est toujours efficace, ou absolument, ou en quelque maniere: absolument, quand elle est proportionnée à la concupiscence: en quelque maniere, quand elle est en un moindre degré que la concupiscence; parce qu'elle en diminue toujours l'effort.

Il enseigne le premier dans son Traité, Discours III, n. 28. "La délectation de la Grace, sans rapport à aucun plaisir contraire, emporte INFAILLIBLEMENT le consentement de la volonté: mais il n'en est pas de même des plaisirs de la concupiscence. Ces plaisirs, considérés en eux-mêmes, & sans rapport à d'autres plaisirs actuels, ne sont point toujours invincibles. La lumiere de la raison condamne ces plaisirs: les remords de la conscience en donnent de l'horreur: on peut d'ordinaire suspendre son consentement. Ainsi la Grace de Jesus Christ est plus forte que la concupiscence. On peut l'appeller grace victorieuse, parce qu'elle est toujours la maîtresse du cœur, lorsque son impression est égale à celle de la concupiscence. Car lorsque la balance de notre cœur est parfaitement en équilibre par les poids égaux des plaisirs contraires, le plaisir le plus solide & le plus raisonnable l'emporte toujours, à cause que la lumiere favorise son efficace, & que les remords de la conscience s'opposent à l'action du faux plaisir".

Et dans le I. Eclaircissement, n. 13: *Que toutes les graces auxquelles les hommes résistent, sont celles qui ne sont point proportionnées à la force actuelle*

actuelle de la concupiscence. D'où il s'ensuit qu'ils ne résistent pas à celles qui y sont proportionnées. VII. Cr. N°. IX.

Et il enseigne le second dans ce même Discours, n. 19. "S'il est donc vrai que le plaisir produise naturellement l'amour, & que ce soit comme un poids qui fait pencher l'ame vers le bien qui le cause, ou qui semble le causer, il est visible que la grace de Jesus Christ, ou la grace de sentiment, est efficace par elle-même. Car encore que la délectation prévenante, lorsqu'elle est foible, ne convertisse pas entiérement le cœur de ceux qui ont des passions trop vives, néanmoins elle a toujours son effet, en ce qu'elle porte toujours vers Dieu. Elle est toujours efficace en quelque maniere; mais elle ne fait pas toujours tout l'effet qu'elle pourroit faire, à cause que la concupiscence s'y oppose".

Je réserve à un autre lieu à éclaircir les difficultés qui regardent cette matiere de la Grace. Il est vrai qu'en quelques autres lieux il semble détruire ce qu'il établit ici. Mais c'est ce que l'on examinera dans le Livre suivant. Cependant, par la regle qu'il établit en beaucoup de lieux, ces passages-ci, qui sont *contraires au préjugé* qui nous porte à favoriser les Pélagiens, le doivent emporter sur d'autres, où il paroîtroit les favoriser.

IV. Vérité.

La grace de Jesus Christ, qui est nécessaire pour faire le bien, n'est pas donnée à tous les hommes.

Il reconnoît que la grace de Jesus Christ, qu'il appelle *la délectation prévenante*, nous est nécessaire pour faire le bien, sur-tout au regard de ceux qui ne sont pas justifiés. *Après le péché*, dit-il, *la grace de la délectation est nécessaire à l'homme pour contrebalancer l'effort continuel de la concupiscence.* Et encore plus clairement dans les Méditations Chrétiennes. "Dans l'état misérable où l'homme est réduit, les pécheurs ne peuvent aimer le vrai bien uniquement par raison, quoique le vrai bien doive être aimé de cette sorte. Ayant la concupiscence à vaincre, il faut que Dieu répande dans leur ame quelque grace de sentiment, pour déterminer, comme par instinct, vers le vrai bien, le mouvement déréglé de leur cœur. Il faut que Dieu inspire en eux une sainte concupiscence, pour contrebalancer la concupiscence criminelle".

Traité. II. Disc. n. 30.

Médit. XIV. n. 8.

Cependant il suppose par-tout que la Grace n'est pas donnée à tous les pécheurs, & c'est une des raisons qu'il apporte, pour montrer que Dieu n'agit point, dans la distribution de ses graces, par des volontés particulieres. "Car si cela étoit, dit-il, comme il veut généralement

VII. Cl. N°. IX. que tous les hommes soient sauvés, & que tous les pécheurs se convertissent, il n'y en auroit point à qui il ne donnât les graces nécessaires pour leur salut & pour leur conversion, s'il agissoit par des volontés particulieres. Or il est bien certain que cela n'est pas. Donc Dieu n'agit point, dans la distribution de la Grace, par des volontés particulieres". C'est un de ses plus grands arguments contre les volontés particulieres de Dieu dans l'ordre de la Grace.

Voici encore un autre endroit, où il reconnoît que Dieu ne donne point de grace aux endurcis, & que c'est la cause de leur endurcissement. "Si Dieu, dit-il, vouloit que de certaines terres demeurassent stériles, il n'auroit qu'à cesser de vouloir que la pluie les arrosât. De même, si Dieu veut que les cœurs de certains pécheurs demeurent endurcis, comme il suffit que la pluie de la grace ne les arrose point, il n'a qu'à les laisser à eux-mêmes; ils se corrompent assez".

Traité 1. Ecl. n. 17.

Mais il fait entendre plus clairement que la Grace n'a pas été donnée à tous les hommes, en répondant dans son I. Eclaircissement à cette objection; *Que les Saints de l'Ancien Testament n'ont point reçu la Grace en conséquence des desirs de l'ame de Jesus Christ, parce que cette sainte ame n'étoit point encore.*

Car il y répond en deux manieres, qui toutes deux supposent que la Grace n'est point donnée à tous les hommes.

La premiere est, que Dieu a pu alors donner la Grace dans la vue des prieres que lui devoit faire son Fils. "Car tout ce qui doit arriver dans tous les temps est également présent à Dieu. Ainsi comme Dieu aime son Fils, & qu'il sait que son Fils aura de tels desirs à L'ÉGARD DE SES ANCETRES ET DE CEUX DE SA NATION..... il semble qu'il doive accomplir les desirs de ce Fils avant qu'ils aient été formés, afin que les élus qui ont précédé sa naissance, & qu'il a acquis par le mérite de son sacrifice, lui appartiennent aussi particuliérement que les autres". N'est-ce pas supposer que ces desirs futurs de Jesus Christ n'auroient regardé que *ses Ancêtres & ceux de sa Nation*; au lieu qu'ils auroient dû regarder tous les hommes, si tous les hommes avoient eu les graces dont il est seul, selon le Systême, la cause occasionnelle.

La seconde réponse est, que quand Dieu auroit donné les graces avant Jesus Christ par des volontés particulieres, on n'en pourroit pas conclure qu'il les donne encore de la même sorte. "Car c'est qu'alors la nécessité de l'ordre le demandoit : la cause occasionnelle, selon l'ordre, ne pouvoit être si-tôt établie : les élus étoient en très-petit nombre. Mais présentement que la pluie de la Grace est générale par toute la terre; qu'elle ne tombe point comme autrefois SUR UN TRES-PETIT

NOMBRE D'HOMMES D'UNE NATION CHOISIE; que Jesus Christ peut ou doit être établi cause occasionnelle des biens qu'il a mérités à son Eglise, quelle raison a-t-on de croire que Dieu fasse encore autant de miracles qu'il nous donne de bons sentiments"? Et plus bas: "*La Grace en ces temps-là étoit extrêmement rare*". VII. Cl. N°. IX.

V. VÉRITÉ.

La Grace n'est point nécessaire pour pécher; c'est-à-dire, qu'il n'est point nécessaire que celui qui transgresse les commandements de Dieu, ait eu des inspirations & des mouvements de grace, afin que cette transgression lui soit imputée à péché.

C'est une suite évidente de ce que nous venons de voir qu'il a reconnu, qu'avant Jesus Christ *la pluie de la Grace ne tomboit que sur un très-petit nombre d'hommes d'une nation choisie.* Car il est sans doute qu'il ne croit pas, que les réprouvés de ces Nations infideles, à qui Dieu ne donnoit point de graces, *les laissant marcher dans leurs voies*, comme dit S. Paul, en retirassent cet avantage, qu'ils ne seront point punis de Dieu pour tous les crimes qu'ils ont commis.

Il fait assez entendre dans son I. Discours, qu'il est bien éloigné de cette pensée. Car proposant une nouvelle maniere de prédestination & de réprobation, qu'il fait dépendre des corps dans lesquels Dieu crée les ames, il dit: "Que Dieu, pouvant créer l'ame de Paul ou celle de Pierre, & l'unir à tel corps qu'il prévoit être le corps d'un prédestiné, si c'est l'ame de Paul qu'il a résolu, de toute éternité, d'unir à ce corps de prédestiné, il l'aura par ce choix prédestiné à la vie éternelle. Au lieu que le corps de Pierre étant engendré par un pere payen, ou par un pere qui n'a pas soin d'élever ses enfants, ou se trouvant engagé par sa naissance dans des lieux, des temps, des emplois qui portent au mal, il sera infailliblement du nombre des réprouvés. Cependant Pierre sera utile aux desseins de Dieu..... & il ne sera malheureux qu'à proportion du mauvais usage qu'il fera de sa liberté". n. 57.

C'est déclarer bien nettement, que Pierre n'aura point les graces dont il auroit besoin pour être sauvé; mais que cela n'empêchera point qu'il ne soit justement condamné de Dieu, parce qu'il ne sera puni que pour les péchés qu'il aura commis en usant mal de la liberté. Ce qui est conforme à ce que dit S. Thomas: "Que la réprobation n'est point cause des péchés des réprouvés; mais seulement de ce que Dieu les abandonne. Car, pour les péchés, ils proviennent du libre Arbitre de ceux qui sont réprouvés & abandonnés de la grace: & c'est avec raison que 1. Part. qu. 23. art. 3.

VII. Cl. N°. IX. les péchés qu'ils commettent leur sont imputés ; parce que c'est par le libre arbitre qu'ils tombent dans tel ou tel péché".

Comme j'ai plus de choses à dire sur la derniere des vérités recc nues pas l'Auteur, je la réserve pour un Chapitre à part.

CHAPITRE IX.

VI. Vérité reconnue par l'Auteur du Systeme.

CE qui met de la différence entre les hommes au regard de la Grac n'est point dans les hommes, mais en Dieu ; & on ne peut dire le co traire sans tomber dans l'erreur des Pélagiens ou des Sémipélagiens

C'est ce que l'Auteur fait entendre d'une maniere fort étendue, répondant à une objection qu'il se propose dans son III Eclaircisseme Cet endroit est si important, que je crois le devoir rapporter presc tout entier, en y faisant quelques réflexions.

L'Auteur. Les Peres, dit-on, & S. Augustin principalement, veulent point qu'on cherche de raison touchant le choix que Dieu f de ses élus. Je prétends que cela n'est pas vrai, & que la seule ch que S. Augustin demande, est, que le choix de Dieu ne soit point for sur nos mérites naturels, bien loin de vouloir que l'on n'ait point cours à la sagesse & à la science de Dieu pour rendre raison de l choix".

Réflexion. Il y a de l'équivoque dans les mots de *sagesse & de scie de Dieu*, & nous ferons voir ailleurs, qu'il les prend tout autrem que S. Augustin. Mais ce n'est pas de quoi il s'agit présentement.

L'Auteur. "Pour bien comprendre tout ceci, il faut savoir que ennemis de la Grace & de la Prédestination gratuite, ont toujours ce raisonnement, qui entre naturellement dans l'esprit, & auquel me paroît évident qu'on ne peut répondre par raison, qu'en se serv des principes que j'ai établis.

Réflexion. Ce n'est point encore de quoi il s'agit, si ses princi sont plus propres pour répondre, *par raison*, aux ennemis de la Gr & de la Prédestination gratuite. Nous en parlerons ailleurs. Mais n'a besoin que de remarquer qu'il reconnoît que c'est être dans l' reur, que d'être *ennemi de la Grace & de la Prédestination gratuite*, &

prendre garde en quoi il met lui-même l'erreur de ces ennemis *de la Grace & de la Prédestination gratuite*; c'est-à-dire, des Pélagiens & des Sémipélagiens. VII. Cl. N°. IX.

L'Auteur. " Voici leur raisonnement. Il n'y a point de choix à faire, „ où il n'y a point d'inégalité ni de différence. Or Dieu, dans la dis- „ tribution de ses graces, fait choix des uns plutôt que des autres. Donc „ il y a des personnes que Dieu juge plus dignes de la Grace, ou „ plus propres à la recevoir, que quelques autres. Dieu veut que tous „ les hommes soient sauvés: il veut qu'ils soient tous éclairés de la lu- „ miere de la foi. Or tous ne sont pas sauvés: l'Evangile n'a pas même „ été prêché à tous. Donc il y a inégalité, ou quelque différence parmi „ les hommes: car s'il y avoit entr'eux une égalité parfaite, puisque „ Dieu les veut tous éclairer, tous auroient du moins le don de la „ foi. Or cette différence ne peut venir que du bon ou du mauvais usage „ de la liberté. Donc c'est l'homme qui se discerne en ce sens, qu'il „ mérite en quelque maniere la grace. Car enfin, il est plus juste, ou „ du moins plus raisonnable, que Dieu donne sa grace à ceux qui sont „ le mieux disposés à la recevoir, & plus en état d'en profiter que les „ autres; à ceux qui font actuellement meilleur usage de leur liberté, „ qui font quelques efforts pour acquérir la vertu, & qui ont le plus „ d'amour pour l'ordre, la vérité & la justice, qu'à ceux qui ne font „ nul usage de leur liberté, & qui suivent aveuglément les mouve- „ ments de leurs passions. Donc la Grace ne prévient point nos volon- „ tés; car Dieu agit toujours avec le plus de sagesse & de raison qui „ se puisse. Il attend pour nous secourir, que nous fassions l'usage que „ nous devons, & que nous pouvons faire de notre liberté. C'est pour „ cela qu'il nous a faits libres; notre salut est entre nos mains: la né- „ cessité d'une grace prévenante ruine le libre Arbitre, & rend inutiles „ les exhortations & les conseils de Jesus Christ. C'est à la Grace à nous „ faire agir: mais c'est à nous à vouloir; c'est à nous à prier, c'est à „ nous à commencer". Et il met à la marge. Voyez S. Augustin *l. 1. ad Bonif. c. 19. & l. 2. c. 8.* & ailleurs.

Réflexion. Il ne nous auroit pas dû renvoyer à S. Augustin, s'il n'avoit eu dessein de nous faire entendre, qu'il prend les sentiments de ces hérétiques, & les sentiments des Catholiques, que ce Pere leur oppose, dans le même sens où ce Pere les a pris; c'est-à-dire, qu'il doit entendre, comme S. Augustin, *que la Grace ne nous est point donnée selon nos mérites*, & qu'elle nous feroit donnée selon nos mérites, s'il y avoit en nous un commencement de bonne volonté, qui ne fût pas

VII. Cl. l'effet de la Grace. Ecoutons donc ce que dit ce Saint sur cela, dans les
N°. IX. lieux auxquels il renvoie.

Dans le Liv. I. au Pape Boniface Chap. XIX, il dit: que Julien sembloit avoir reconnu, que *c'est la Grace qui nous fait faire*; mais qu'il prétendoit en même temps, que *c'est à nous à vouloir, à prier, à commencer.* Et en cela l'Auteur de ce Traité représente fort bien l'erreur de ce Pélagien, que S. Augustin réfute dans ses IV Livres au Pape Boniface. Mais comment ce Saint la réfute-t-il? C'est en lui représentant, qu'il en revenoit par-là à ce que Pélage avoit été obligé de condamner dans le Concile de Palestine: *Que la Grace nous est donnée selon nos mérites.* Et que croit-il nécessaire, afin que la Grace ne nous soit pas donnée selon nos mérites? Juge-t-il que c'est assez pour cela, que nous ne puissions *ni vouloir, ni prier, ni commencer*, sans une grace qui ne nous feroit pas *vouloir, prier, commencer*; mais qui nous donneroit seulement le pouvoir *de vouloir, de prier, de commencer*, en laissant à notre liberté de le faire ou de ne le pas faire? On se peut assurer sans peine, que ce n'est point cela que S. Augustin oppose à ce Pélagien comme la vérité catholique, contraire à leur hérésie; mais que ce qu'il soutient contre lui est, qu'au regard du premier commencement de la bonne volonté, aussi-bien qu'au regard de la volonté plus pleine & plus parfaite, par laquelle nous faisons les bonnes œuvres, nous avons besoin d'une grace qui nous fasse *vouloir, commencer, prier*; comme nous en avons besoin d'une qui nous *fasse faire* les bonnes œuvres, & qu'il n'y a que cela qui puisse faire dire véritablement; *que la Grace n'est point donnée selon nos mérites.* Cela paroît par les passages qu'il oppose à Julien.

L'un est, l'exemple de la conversion de S. Paul, joint à ces paroles de Jesus Christ dans S. Jean VI. 66. *Nemo potest venire ad me, nisi ei datum fuerit à Patre meo. Personne ne peut venir à moi* (c'est-à-dire, croire en moi) *s'il ne lui est donné par mon Pere.* " Est-ce, dit-il, que „ cela est donné de Dieu à celui qui vouloit déja? Ou plutôt n'est-il „ pas certain que cela nous marque, que la volonté même est excitée „ (c'est-à-dire, donnée) par la grace d'en haut, comme elle le fut à S. „ Paul, lors même qu'on a tant d'éloignement de la foi, que l'on se „ porte jusques à la persécuter" ?

L'autre est du même Evangéliste, VI. 44. *Personne ne peut venir à moi, si mon Pere qui m'a envoyé ne l'entraine.* " Il ne dit pas, remar- „ que ce Saint, *s'il ne le conduit*; ce qui pourroit être dit de celui qui „ voudroit déja y aller: mais *s'il ne l'entraine.* Or on ne peut dire de „ celui qui voudroit y aller, qu'il est entraîné. Cependant nul ne vient

à Jesus Christ qui n'y veuille aller. L'homme donc est entraîné d'une admirable maniere, par celui qui fait agir de telle sorte dans le fond des cœurs, qu'il fait, non que les hommes croient sans le vouloir, ce qui est impossible; mais qu'ils veuillent croire, ne le voulant pas auparavant". VII. Cl. N°. IX.

Ce passage est un de ceux qui sont rapportés dans l'excellent Ecrit de Clément VIII, sous ce titre, qui est le VI des XV, dans lesquels il a ramassé toute la doctrine de S. Augustin touchant la Grace: *Per hanc gratiam, secundùm Augustinum, agit Deus omnipotens in cordibus hominum motum voluntatis eorum, faciendo ex nolentibus volentes, ex repugnantibus consentientes, ex oppugnantibus amantes.*

C'est donc en ce sens qu'il faut prendre ce que l'Auteur du Traité dit avoir été le sentiment des Pélagiens, & en quoi ils étoient contraires à la doctrine de l'Eglise; puisqu'il veut que nous apprenions l'un & l'autre de ce qu'en dit S. Augustin, dans le I. Livre au Pape Boniface Chap. XIX. Et ainsi l'Auteur doit avouer, que la doctrine de l'Eglise, contraire à celle des Pélagiens, & que ces hérétiques combattoient par des raisons fort plausibles, est, que nous avons besoin, pour vouloir & pour commencer, d'une grace qui nous fasse vouloir & commencer, semblable à celle dont nous avons besoin pour *faire*, qui est la grace qui *fait faire*, & que S. Paul a établi l'un & l'autre par ces divines paroles: *Deus est qui operatur in vobis velle & perficere pro bona voluntate. C'est Dieu qui par sa bonne volonté produit en vous le vouloir & le faire.*

L'Auteur. " Ces raisonnements sont si plausibles, & entrent si facilement dans l'esprit, que l'on est naturellement Pélagien. On parle le langage de l'Eglise, lorsqu'on est sur ses gardes, qu'on sent actuellement sa foiblesse, & qu'on se souvient que la Grace n'est point donnée selon nos mérites. Mais lorsque c'est la nature qui fait parler, on ne manque guere de dire des choses qui la favorisent, & qui la relevent".

Réflexion. Tout cela n'est que trop vrai, & est fort judicieusement remarqué. Mais, pour éviter qu'on ne soit Pélagien sans y penser, ce n'est pas assez de se souvenir, *que la Grace n'est pas donnée selon nos mérites*, si on n'entend cette vérité catholique dans le sens que l'Eglise l'a entendue en combattant les Pélagiens: & c'est sans doute ce que l'Auteur a supposé; puisque ce ne peut être que pour cela qu'il nous renvoie à S. Augustin dans ses Livres au Pape Boniface, où il marque très-distinctement, comme nous venons de voir, quel est le véritable sens de cette maxime catholique.

VII. Ce N°. IX. Il parle ensuite des Peres Grecs. Mais ayant rapporté ce qu'il en dit dans la I. *Vérité*, je n'ai pas besoin de le répéter ici.

L'AUTEUR. " Comme nous sentons toujours que nous sommes libres, & que nous ne pensons pas toujours aux preuves que l'Ecriture nous donne de la nécessité de la Grace, il est difficile de ne rien dire contre la Grace à l'avantage de la liberté".

RÉFLEXION. Cela suppose nécessairement, que l'Auteur conçoit la Grace qui nous est nécessaire pour faire le bien, comme S. Paul nous la représente lorsqu'il dit : *que c'est Dieu qui produit en nous le vouloir & le faire selon qu'il lui plaît.* Car pour ceux qui la concevroient comme nous donnant seulement le pouvoir de *faire*, si nous le voulons, sans faire que nous le voulions, de sorte qu'elle ait effet ou n'ait pas d'effet selon qu'il plaît au libre Arbitre, il faudroit qu'ils eussent perdu le sens, s'ils appréhendoient que la nécessité de cette sorte de Grace portât préjudice à leur liberté.

L'AUTEUR. " Comme nous savons que Dieu agit toujours raisonnablement & sagement, nous voulons trouver, même dans les élus, la raison de leur élection".

RÉFLEXION. L'Auteur juge donc que c'est une erreur voilée du prétexte de la sagesse de Dieu, de vouloir qu'il y ait quelque chose dans les élus, qui ait porté Dieu à les élire à la vie éternelle. On ne peut donc dire qu'il ne les ait élus qu'ensuite de la prévision de leurs mérites; puisque, si cela étoit, il y auroit eu quelque chose en eux qui auroit été la raison de leur élection.

L'AUTEUR. " Comme on ne peut point dire que les conseils & les exhortations soient inutiles, on pense sans réflexion qu'il dépend entiérement de nous de les suivre ".

RÉFLEXION. C'est donc encore une erreur, où l'on tombe aisément, & dont nous nous devons garder, de croire qu'il dépende entiérement de nous de suivre les exhortations qu'on nous fait. Or cela seroit ainsi, si elles étoient toutes accompagnées d'une grace qui nous donneroit pouvoir de les suivre, & qui auroit effet, ou n'auroit pas d'effet, selon qu'il plaîroit à notre volonté. Nous devons donc prendre garde, que la pente qu'on a naturellement au Pélagianisme ne nous fasse prendre une grace de cette sorte pour la vraie grace de Jesus Christ.

L'AUTEUR. " Enfin, de quelque côté qu'on regarde les sentiments des Pélagiens, on trouve qu'ils sont assez conformes à la raison. Et parce qu'ils flattent agréablement notre orgueil & notre amour propre, il est difficile qu'on ne lâche quelques paroles qui les favorisent ".

RÉFLEXION. On est bien obligé à l'Auteur de nous avoir donné un avis

avis si important. Nous avons tous besoin de nous l'appliquer ; & ce se- VII. Cl.
roit lui faire tort que de douter qu'il ne se croie capable de tomber dans N°. IX.
cette faute aussi-bien qu'un autre.

L'Auteur. " Les ennemis de la Grace se croyant donc si forts en raisons, accusoient S. Augustin de nier la liberté ; de faire tout dépendre du destin, de mettre en Dieu acception de personnes, & de rendre inutiles les prédications & les conseils. Ils lui demandoient sans cesse raison du choix de Dieu, puisqu'il ne vouloit point que la raison de son choix fût l'inégalité ou la différence des volontés, & que ce ne pourroit être l'inégalité des natures."

Réflexion. Bien loin qu'on eût pu dire des Pélagiens, *qu'ils étoient forts en raisons*, on auroit dû dire qu'il falloit qu'ils fussent fous & insensés, pour accuser les Catholiques *de nier la liberté*; *de faire tout dépendre du destin*, *de mettre en Dieu acception de personnes*, *& de rendre les prédications inutiles*, si les Catholiques n'eussent soutenu contre eux, que la nécessité d'une grace soumise au libre Arbitre, & qui a effet ou n'a pas d'effet selon qu'il plaît à la volonté. Et les Catholiques, de leur côté, n'eussent pas été sages, si au cas qu'ils n'eussent soutenu comme nécessaire pour faire le bien, qu'une grace de cette nature, ils n'eussent pas ruiné ces vaines accusations par cette unique réponse : Que la nécessité de la Grace que l'Eglise leur vouloit faire connoître, n'avoit garde de *ruiner le libre Arbitre*, ni *de faire tout dépendre du destin*, ni *de mettre en Dieu acception de personnes*, ni *de rendre les exhortations inutiles*; puisqu'elle étoit donnée à tout le monde, & qu'il dépendoit du libre Arbitre de ceux à qui elle étoit donnée, d'en user ou de n'en pas user. Or nous allons voir que l'Auteur n'a garde de dire que ce soit cela que S. Augustin leur ait répondu, en soutenant contre eux la cause des Catholiques.

L'Auteur. " Mais S. Augustin de son côté s'en tenoit à l'Ecriture. Il répondoit que la Grace n'étoit point donnée selon nos mérites ; que l'homme ne pouvoit se discerner : que non seulement il ne pouvoit faire le bien sans le secours de la Grace, que même il ne pouvoit vouloir le faire : que le cœur de l'homme est dans les mains de Dieu ; qu'il en dispose comme il lui plaît, & que de nous-mêmes nous ne pouvons pas seulement former une bonne pensée. Enfin, qu'il n'étoit point obligé de rendre raison du choix des élus ; parce que les jugements de Dieu sont impénétrables."

Réflexion. On ne sauroit donner une plus avantageuse approbation à la doctrine de S. Augustin, que celle qu'y donne ici l'Auteur du Systême. Il reconnoît qu'en soutenant la cause de l'Eglise contre les

VII. Cl. N°. IX. Pélagiens, il s'en *est tenu à l'Ecriture*; c'est-à-dire, qu'il ne les a point combattus *par les discours persuasifs d'une sagesse humaine*, mais par les armes divines de la parole de Dieu.

Il marque les principales maximes que ce saint Docteur à tirées de l'Ecriture, & auxquelles il s'est tenu attaché, pour ne rien dire qu'après l'Ecriture.

La premiere est: *Que la Grace n'est point donnée selon nos mérites.* J'ai déja montré comment cela se doit entendre selon S. Augustin, par les lieux mêmes où l'Auteur nous a renvoyés. Voici encore ce qu'il en dit dans la Lettre à Vital. Il met ces trois articles-ci entre les douze qu'il dit appartenir à la foi catholique. " 4°. Que la grace de Dieu n'est pas donnée à tous les hommes. 5°. Que c'est par une miséricorde toute gratuite qu'elle est donnée à ceux à qui elle est donnée. 6°. Que c'est par un juste jugement de Dieu, qu'elle n'est pas donnée à ceux à qui elle n'est pas donnée." Et voici ce qu'il dit pour les confirmer. " Comment peut-on dire, que Dieu trouve dans la volonté de l'homme quelque mérite, à quoi il puisse avoir égard dans la dispensation de sa grace, puisqu'il arrive très-souvent, que n'y ayant aucune différence du côté de la volonté & du mérite entre ceux à qui il donne sa grace, & ceux à qui il ne la donne pas, il ne la donne point aux uns, par un juste jugement, afin que les autres, à qui elle est donnée, conçoivent par-là combien est gratuite la miséricorde que Dieu exerce sur eux."

De Præd. S. c. 5. La seconde maxime est: *Que l'homme ne sauroit se discerner.* " *Car qui est-ce*, dit S. Paul, *qui met de la différence entre vous?* Et s'il ajoute ensuite (dit S. Augustin) *Qu'avez-vous que vous n'ayiez reçu?* C'est parce qu'un homme qui s'enfle & qui s'éleve au dessus d'un autre, auroit pu dire; c'est ma foi, c'est ma justice, ou quelque autre chose semblable, qui fait cette différence. C'est donc pour prévenir ces pensées, que cet excellent Maître nous a dit: *qu'avez-vous que vous n'ayiez reçu?* Et de qui reçu, si ce n'est de celui qui par le don que vous avez reçu de lui, a fait *la différence* entre vous & celui à qui IL N'A PAS DONNÉ LA MÊME CHOSE? Il n'y a donc rien si opposé à ce sentiment du grand Apôtre, que de se glorifier de ses propres mérites, comme si on les tenoit de soi-même, & non pas de la Grace. Je dis de cette grace qui fait la différence des bons d'avec les méchants, ET NON PAS DE CELLE QUI PEUT ÊTRE COMMUNE AUX BONS ET AUX MÉCHANTS.

La troisieme maxime est: *Que non seulement nous ne saurions faire le bien sans le secours de la Grace; mais que même nous ne pouvons le vouloir faire.* C'est ce qui détruit le dernier retranchement des Péla-

giens, qui a été embrassé depuis par les Sémipélagiens ; qui est, de s'imaginer que c'est assez donner à la Grace, que d'avouer que *c'est à la Grace de nous faire agir ; mais que c'est à nous à vouloir & à commencer*. Et c'est ce que S. Augustin détruit par ce passage de l'Apôtre : " *C'est Dieu qui, par sa bonne volonté, produit en vous & le vouloir & le faire*, & par plusieurs autres de cette sorte, qui nous marquent le prix & la force de cette grace de Dieu, qui ne nous est donnée en considération d'aucun mérite, mais qui PRODUIT LE MÉRITE EN NOUS, LORSQU'ELLE NOUS EST DONNÉE, & qui prévient la bonne volonté, qu'elle ne trouve jamais dans le cœur ; puisque C'EST ELLE QUI L'Y PRODUIT ". Et c'est en cela, dit ce saint Docteur, que consistoit le principal différent entre les Pélagiens & les Catholiques touchant la grace de Dieu : *Utrum hæc gratia præcedat aut subsequatur hominis voluntatem, hoc est, ut planiùs id eloquar, utrum ideò nobis detur quia volumus, an per ipsam Deus etiam hoc efficiat ut velimus.* " SI LA GRACE prévient, ou si elle suit la volonté de l'homme : ou, pour dire la chose encore plus clairement, si la Grace nous est donnée parce que nous le voulons, ou si le vouloir même est une chose que Dieu opere en nous par la Grace ". L'Auteur du Systême reconnoît, que selon S. Augustin, l'affirmative est le sentiment de l'Eglise opposé à celui des Pélagiens, & c'est aussi une des vérités dont le Pape Clement VIII fit le IX de ses Articles, dans son excellent Ecrit. *Hæc gratia efficax secundùm S. Augustinum est prævia non pedissequa : datur enim, non quia volumus, sed ut velimus : adeoque per ipsam efficit Deus, nedùm ut operemur, sed etiam ut velimus :* Ce que ce Pape prouve par douze passages de S. Augustin.

VII. Cl. N°. IX.

La quatrieme maxime est : *Que le cœur de l'homme est entre les mains de Dieu ; qu'il en dispose comme il lui plaît, & que de nous-mêmes nous ne pouvons pas seulement avoir une bonne pensée.* C'est en effet à quoi *s'en est tenu* S. Augustin, parce qu'*il s'en tenoit à l'Ecriture.* Et il a conclu de-là, *Qu'il y avoit autant de folie que d'impiété, de douter que Dieu ne puisse changer les mauvaises volontés des hommes, & convertir au bien celles qu'il veut, quand il veut, & où il veut.* Il en a conclu : Que Dieu nous fait croire, en produisant en nous le mouvement même de la volonté par lequel nous voulons croire ; *parce que notre cœur est entre ses mains*, & qu'il en dispose comme il lui plaît. Il en a conclu : " Qu'on ne peut dire, qu'en vain Dieu nous veut faire miséricorde si nous ne le voulons, parce qu'il est indubitable que nous le voulons quand il nous fait miséricorde ; puisque c'est en cela qu'il nous fait miséricorde, en ce qu'il nous fait vouloir, & qu'étant le maître de notre

Enchir. c. 98.

De Præd. SS. c. 2. & 14.

Lib. 1. ad Simp. qu. 2.

Ep. ad Vit.

VII. Cl. N°. IX. De Præd. SS. c. 20. cœur il en dispose comme il lui plaît, par une facilité toute-puissante". Enfin il a conclu de-là : " Que quand la volonté des hommes est nécessaire pour l'accomplissement de ce que Dieu a résolu, il fait la porter où il lui plaît, par cette force admirable & inexplicable, par laquelle il opere même le VOULOIR en nous : & que ce seroit une étrange absurdité de s'imaginer, que ce n'est qu'en ce qui regarde les royaumes de la terre, & non pas quand il s'agit de nous faire acquérir celui du ciel, qu'il use envers qui il veut du pouvoir qu'il a de disposer comme il lui plaît de la volonté des hommes ".

La derniere maxime, est : *Qu'on n'est point obligé de rendre raison du choix des élus ; parce que les jugements de Dieu sont impénétrables.* Il reconnoît, que *S. Augustin dit en cent endroits, que les jugements de Dieu sont impénétrables. Mais c'étoit*, dit-il, *pour faire taire les ennemis de la Grace, qui vouloient que la raison de notre choix fût en nous.* On en demeure là pour le présent. On examinera en un autre endroit ce qu'il dit ensuite. Mais on se contente qu'il avoue ici, que c'est être *ennemi de la Grace*, que de chercher dans l'homme les raisons du choix que Dieu fait de l'un plutôt que de l'autre, pour la distribution de ses graces, & pour la destination à la gloire ; & que si ces raisons se trouvoient dans l'homme, ce seroit en vain que S. Paul se seroit écrié : *Que les jugements de Dieu sont impénétrables, & ses voies incompréhensibles !*

CHAPITRE X.

La doctrine de S. Prosper, dans son Poëme de la Grace, approuvée par l'Auteur du Systême.

JE pensois ne rien dire davantage des vérités de la Grace que l'Auteur du Systême a reconnues. Mais ayant trouvé que, dans la troisieme édition de son Traité de la Nature & de la Grace, il le finit par des vers du Poëme de S. Prosper traduit en François, j'ai cru que le public seroit bien aise de les voir ici avec quelques réflexions. Les voici donc comme il les rapporte, & avec le même titre.

"S. PROSPER DANS SON POEME DE LA GRACE II PARTIE, VII. CL. CHAPITRE XIV. N°. IX.

C'est elle qui, suivant son immuable loi,
Seme en l'esprit ce grain d'où doit naître la foi;
Lui fait prendre racine, & par ses douces flames,
Fait pousser puissamment son germe dans nos ames.
C'est elle qui d'enhaut veille pour le nourrir,
Qui le garde sans cesse, & qui le fait mûrir.
Elle a soin que l'yvraie, ou les âpres épines,
N'étouffent, en croissant, ces semences divines,
Qu'un vent de complaisance, un souffle ambitieux
Ne renverse l'épi qui monte vers les cieux;
Que le torrent bourbeux des charnelles délices
Ne l'entraîne avec soi dans le gouffre des vices;
Qu'un lâche amour de l'or ne le seche au dedans
Par l'invisible feu de ses desirs ardents:
Ou que, lorsqu'élevé sur sa tige superbe,
Il dédaigne de loin la bassesse de l'herbe,
Un tourbillon d'orgueil, comme un foudre soudain,
Ne lui donne en sa chûte une honteuse fin."

L'Auteur du Traité ne dit point quel dessein il a eu en rapportant ces beaux vers : mais on ne peut douter qu'il n'ait témoigné par-là qu'il en approuvoit la doctrine. C'est donc entrer dans son esprit que de la faire mieux comprendre, en rapportant ce qui précede ces vers, & ce qui a donné sujet à S. Prosper de décrire en ces termes l'opération de la Grace. Cela est nécessaire, puisque la *Grace* n'est pas nommée dans les vers qu'il rapporte, & qu'il faut deviner que c'est de la Grace que ce Saint parle.

Il avoit proposé dans le Chapitre X la doctrine des Sémipélagiens, qu'il avoit dessein de combattre, comme étant contraire à la doctrine catholique. Il avoit dit; "que, selon eux, la grace de Jesus Christ est de telle nature, qu'elle appelle & qu'elle invite généralement tous les hommes, & que, sans en exclure aucun, elle les veut sauver tous; mais que chacun, par son libre arbitre, obéit à la voix de Dieu qui l'appelle, & que l'esprit humain se meut & se porte, par son choix, vers cette lumiere qui lui est offerte, laquelle ne se retirant de personne, n'aide néanmois & n'éclaire que ceux qui se disposent volontairement à la recevoir".

VII. Cl. N°. IX. Il les avoit réfutés dans les Chapitres ſuivants, en prouvant dans le XI & dans le XII, par l'exemple de ceux qui n'ont jamais oui parler des myſteres de la foi, que la Grace n'eſt pas donnée à tout le monde.

Il les avoit preſſés par cet argument dans le Chapitre XIII. " S'il eſt vrai que Dieu veuille que tous les hommes généralement ſoient ſauvés, ſans en excepter un ſeul, il faut néceſſairement que tout ce que veut cette volonté ſuprême & toute-puiſſante ſoit accompli. Et cependant il eſt certain que tous les hommes ne ſont pas ſauvés; mais qu'il y en a une grande partie qui ne reçoit point la vie de la foi, & qui demeure plongée dans les ténebres du péché & de la mort. Direz-vous que les mouvements différents des eſprits produiſent cette différence entre les hommes, & qu'uſant diverſement de leur liberté, ils ſe mettent eux-mêmes en des états ſi diſſemblables ? Ainſi la volonté de Dieu ſera efficace ou inefficace, ſelon qu'il plaira au libre Arbitre de l'homme, qui ſera comme la borne & la meſure des actions de Dieu, puiſque ce ſera en vain qu'il voudra ſecourir une ame, ſi elle ne veut auparavant être ſecourue; de ſorte que la Grace ne fera que ſuivre ce mouvement de la volonté, qui précédera ſon opération dans les cœurs".

C'eſt pour réfuter cette réponſe des Sémipélagiens, qu'il prouve dans le Chapitre XIV, que la Grace convertit les cœurs qui lui ſont les plus oppoſés, non par une ſimple exhortation ou invitation; mais en changeant la volonté, & faiſant vouloir ceux qui ne vouloient pas. " Si vous voulez, dit-il, contempler avec un eſprit calme & ſerein la lumiere de la vérité, conſidérez que quand Jeſus Chriſt a ſoumis à ſon empire les peuples farouches & les villes qui lui étoient rebelles, ce n'a pas été en les inſtruiſant ſeulement & les attirant par de ſimples inductions, & par des exhortations douces & favorables, comme ſi la Grace étoit ſemblable à la Loi, & qu'elle n'agît point autrement qu'elle; mais que ç'a été en changeant le fond de leur cœur, en rétabliſſant l'ame, & la renouvellant, & en formant, par une puiſſance de Créateur & de Souverain, un vaſe nouveau, au lieu du premier qui étoit briſé".

C'eſt enſuite de cela qu'il explique ce que fait la Grace en ceux à qui on prêche les vérités de la foi. Et voici ce qui précede immédiatement les vers que l'Auteur a mis à la fin du Traité, & que j'ai déja rapportés.

" Qu'un Apôtre, dit-il, parcoure toutes les parties du monde; qu'il prêche, qu'il exhorte, qu'il plante, qu'il arroſe, qu'il reprenne, qu'il preſſe les hommes avec un grand zele, & qu'il porte le flambeau de la parole de Dieu par-tout où il trouvera une favorable entrée;

près cela néanmoins, lorsqu'il s'agit de faire embrasser le bien à ceux qui l'écoutent, ce n'est ni le Docteur, NI LE DISCIPLE, mais la GRACE SEULE qui le leur fait embrasser, & qui fait fructifier ce qui a été planté dans les ames". Après quoi il ajoute ce qui est contenu dans les vers rapportés ci-dessus, en continuant à parler de ce que fait la Grace dans le cœur des vrais fideles. VII. Ct. N°. IX.

C'est elle qui, suivant son immuable loi,
Seme en l'esprit ce grain d'où doit naître la foi,

Et le reste qu'on a déja vu. Par où il est clair, qu'il attribue tous ces effets, non à une grace soumise au libre Arbitre, dont l'effet dépende de son acceptation; mais à une grace qui a pour premier effet, de se faire accepter par le libre Arbitre; en formant dans la volonté le consentement qu'elle y donne. Et c'est ce que ce Saint déclare encore plus fortement dans le XVI Chapitre. Car ayant proposé de nouveau le sentiment des Sémipélagiens, voici ce qu'il leur oppose. "Lorsqu'en lisant quelque livre, ou en écoutant quelqu'un, nous nous sentons émus, c'est notre ame qui s'émeut elle-même, à l'occasion des choses qu'on lui propose; se portant vers les unes, & se retirant des autres par son propre choix, & par sa seule volonté. Mais lorsque la toute-puissante grace de Jesus Christ veut guérir une ame, elle agit bien d'une autre maniere. Elle-même forme & accomplit son ouvrage; & quoi qu'elle veuille faire, tout temps lui est propre pour faire ce qu'elle veut. Nul déréglement des mœurs ne sauroit arrêter son influence, & toutes les causes secondes ne sauroient suspendre la certitude de son action, & l'accomplissement de ses desseins. Ce ne sont point les soins & l'entremise de ses Ministres qui operent la conversion des cœurs. Elle peut seule la produire, & ne commet point à ses serviteurs la charge d'agir en sa place. Car encore qu'ils représentent par leurs paroles, les loix & les commandements du Sauveur, néanmoins ils ne frappent qu'au dehors, & ils n'entrent point dans l'ame".

Il est donc indubitable, & par ce qui précede les vers qu'on a rapportés, & par ce qui les suit, que la grace dont il y est parlé, est la grace efficace par elle-même, à laquelle ce Saint attribue tout ce qui regarde la piété, & qu'il ne sépare point cette grace de la toute-puissante volonté de Dieu, dont elle tire toute sa vertu, selon ces belles paroles de Clément VIII, qui font le cinquieme titre de son Ecrit. *Cette grace, selon S. Augustin, tire son efficacité de la toute-*

VII. Cl. N°. IX. *puissance de Dieu, & de l'empire que sa Majesté suprême a sur les volontés des hommes, comme sur toutes les autres choses qui sont sous le ciel.*

Voilà ce que l'Auteur s'est engagé d'approuver, quand il a rapporté ces vers de S. Prosper : & je veux croire que ç'a été son dessein. Que s'il y a diverses choses dans son Traité qui paroissent opposées à cette sainte doctrine, il n'y a pas tant de sujet de s'en étonner. Il nous a découvert lui-même d'où cela peut être venu. *Comme*, dit-il, *nous sentons toujours que nous sommes libres, & que nous ne pensons pas toujours aux preuves que l'Ecriture nous donne de la nécessité de la Grace, il est difficile de ne rien dire contre la Grace à l'avantage de la liberté.*

A la fin du 3. Eclairc.

C'est justement ce qui lui est arrivé. Il s'est plus consulté lui-même que l'Ecriture, en tout ce qu'il dit de la Grace dans son Traité. Son principal but a été d'ôter aux hommes tout sujet de se plaindre de Dieu : ç'a été aussi le but des Pélagiens. Il s'y est pris d'une autre maniere ; mais ç'a toujours été, comme nous verrons, en s'arrêtant plus à des spéculations métaphysiques, qu'à la parole de Dieu. C'est ce qui a produit son nouveau Systême, dont étant occupé, il n'est pas étrange qu'il ne l'ait pas été beaucoup des vérités de la Grace, & que s'il y a quelquefois pensé, elles lui soient bientôt échappées de la vue. Car notre esprit est si borné pendant cette vie, qu'il ne peut s'appliquer fortement à un objet, qu'il ne perde beaucoup de son attention pour les autres. Il n'a donc pu être toujours *en garde contre les erreurs* de ceux qui ne reconnoissent point la Grace telle que l'Ecriture & les SS. Peres nous la représentent, & il avoue lui-même, que dès qu'on n'est point assez *en garde contre ces erreurs*, il nous vient facilement dans l'esprit des pensées *qui les favorisent.*

A la fin du 3. Eclairc.

C'est à quoi j'attribue ce qui se trouvera dans son Traité qui ne pourra s'accorder avec ce qu'il a reconnu lui-même être la doctrine de l'Eglise, que S. Augustin a soutenue contre les Pélagiens. Car à Dieu ne plaise, que je l'impute à un dessein formé de combattre cette doctrine ! Il est même juste de se servir, pour l'excuser, & pour juger de ses véritables sentiments, de la regle qu'il propose pour excuser les Peres Grecs.

Cette regle consiste en deux propositions. L'une particuliere, & l'autre générale. La particuliere est, que ce qui se dit en faveur de la Liberté au préjudice de la Grace, doit être regardé comme dit par préjugé ; *parce qu'on est naturellement Pélagien, n'y ayant point d'erreur qui flatte tant notre orgueil & notre amour propre.* La générale est, que *ce qu'on dit par préjugé, & sans avoir sérieusement examiné ce que l'on*

ton dit, ne signifie rien : mais qu'il suffit à un Auteur de dire une seule fois une vérité qui choque les préjugés, pour faire connoître son sentiment. VII. Cl. N°. IX.

C'est donc lui faire plaisir, & juger de lui avec charité & avec équité, de lui appliquer cette regle : c'est-à-dire, de considérer peu ce qu'il peut avoir dit en faveur de la liberté & de la nature corrompue, au préjudice de la Grace, quand il l'auroit dit plusieurs fois, & de prendre au contraire pour son vrai sentiment, ce qu'il a dit, quand ce ne seroit qu'une seule fois, en faveur des vérités de la Grace, conformément à S. Augustin, à qui il a donné cette louange, de *n'être tenu à l'Ecriture* en combattant les Pélagiens; c'est-à-dire, de n'avoir point opposé à leurs vains raisonnements les imaginations de son propre esprit, mais les oracles infaillibles de la parole de Dieu.

CHAPITRE XI.

Qu'il est difficile de concevoir en quoi l'Auteur du Systême met l'impénétrabilité des jugements de Dieu, dont S. Augustin parle tant de fois après l'Apôtre.

UN des plus grands arguments dont les Peres se sont servis, pour établir contre les Pélagiens la véritable grace de Jesus Christ, qui ne seroit point grace si elle étoit due, & s'il n'étoit libre à Dieu de la donner à qui il lui plaît, est ce que dit S. Paul dans son Epître aux Romains; que l'homme n'a rien à dire à Dieu quand il fait miséricorde à qui il lui plaît, & qu'il endurcit qui il veut; & que nous n'avons, dans ces rencontres, qu'à adorer la profondeur de ses jugements incompréhensibles.

L'Auteur en demeure d'accord : car nous venons de voir qu'il avoue, *que S. Augustin dit en cent endroits, que les jugements de Dieu sont impénétrables, pour faire taire les ennemis de la Grace, qui vouloient que la raison de notre choix vînt de nous.* Mais on ne sait pas trop bien ce qu'il veut dire, quand il ajoute : *Que ce Saint ne dit nulle part, que ces jugements ne sont point conformes à la raison & à la sagesse que tous les hommes consultent, lorsqu'ils font taire leurs sens & leurs passions.* A la fin du 3. Eclairc.

Pour juger si S. Augustin a dit ou n'a pas dit quelque chose de semblable, il faudroit savoir ce que l'on entend, par *être conforme à*

VII. Cl. N°. IX. *la raison & à la sagesse, que tous les hommes consultent.* Car cela est équivoque, & peut avoir deux sens. L'un est que ces jugements de Dieu, pour être impénétrables, ne laissent pas d'être conformes à la raison souveraine, qui est Dieu même. L'autre, que pour être impénétrables, les hommes ne laissent pas d'en connoître la raison, lorsqu'ils consultent la sagesse de Dieu, en faisant *taire leurs sens & leurs passions.*

Le premier de ces deux sens est indubitable, & l'Auteur a raison de dire que S. Augustin n'a jamais nié cela. On peut dire même qu'il l'a toujours assez fait entendre, lorsqu'en plusieurs de ces endroits où il dit que les jugements de Dieu sont impénétrables, il ajoute qu'on ne doit pas douter qu'ils ne soient *justes*, & qu'il dit quelquefois, que *la raison de cette justice cachée est un secret qu'il s'est réservé à lui seul.* C'est pourquoi il est bien certain, que ni lui, ni qui que ce soit qui ait connu Dieu, *n'a point craint d'assurer que ses jugements sont justes, sages, raisonnables, pleins de bonté & d'équité.* Il faudroit être impie pour en douter, lorsque l'on en demeure dans ce général.

Lib. 2. de pecc. & merit. c. 18.

Il n'est donc pas question du premier sens. On est d'accord avec lui, s'il n'a voulu dire que cela. Mais comme il y a bien plus d'apparence que c'est le second sens qu'il a eu dans l'esprit, il est plus nécessaire de l'examiner.

Il s'agit de savoir, si quand S. Paul & S. Augustin ont dit que les jugements de Dieu, dans la distribution de ses graces, sont incompréhensibles, ils n'ont pas voulu par-là nous empêcher de croire, que les hommes en peuvent connoître la raison, lorsqu'ils *consultent la sagesse de Dieu, en faisant taire leurs sens & leurs passions.* Et si l'on a raison de prétendre, que lorsque ce Pere a dit plus de cent fois, que les jugements de Dieu sont impénétrables, il a voulu seulement marquer par-là, *qu'il est impossible d'en connoître le détail* : & non pas qu'il soit impossible aux hommes d'en *donner quelque raison qui soit différente de la volonté de Dieu.*

Il me paroît que c'est-là sa pensée. Mais je ne vois pas qu'on la puisse accorder ni avec S. Paul, ni avec S. Augustin. Pour ce qui est de S. Paul, on peut voir ce qui en a été dit dans le X Chapitre du VII Livre contre M. Mallet. Je remarquerai seulement ici, que S. Augustin a toujours regardé deux passages de l'Apôtre comme ayant rapport ensemble, & tendant à la même fin, d'arrêter la témérité des hommes, qui voudroient qu'on leur rendît raison des conseils de Dieu. L'un du Chapitre IX de l'Epître aux Romains. *O! homo, tu quis es qui respondeas Deo?* Et l'autre du Chapitre XI. *O! altitudo divitiarum sapientiæ & scientiæ Dei, quàm incomprehensibilia sunt*

Nouvelle Défense du N. T. 2. vol.

judicia ejus, & investigabiles viæ ejus! Or il paroît par le premier, que S. Paul n'a dit : *O ! homme, qui êtes-vous pour contester avec Dieu*, pour nous apprendre à ne point demander raison de ce que Dieu fait *miséricorde à qui il veut, & qu'il endurcit qui il veut.* C'est donc aussi en cela que *les jugements de Dieu sont impénétrables*, & non seulement *en ce qu'on n'en peut pas savoir le détail.* VII. Ch. N°. IX.

Il est encore plus étrange qu'on ait pu croire que ç'a été à l'égard *de la connoissance de ce détail*, que S. Augustin a mis l'impénétrabilité des jugements de Dieu. Il ne faut que l'écouter pour être convaincu du contraire.

"De ce que deux personnes (dit-il dans l'Epître à Xyste) qui entendent les mêmes instructions, & qui voient le même miracle, l'un croit & l'autre ne croit pas, il n'en faut chercher la cause que dans la profondeur des trésors de la sagesse & de la science de Dieu, dont les jugements sont impénétrables, & en qui il n'y a point d'injustice, lors même qu'il ne fait miséricorde qu'à qui il lui plaît, & qu'il endurcit qui il lui plaît. Car ces jugements n'en sont pas moins justes pour nous être INCONNUS".

Et plus bas, dans la même Epître. " Si quelqu'un veut savoir pourquoi l'un est délivré plutôt que l'autre, qu'il pénetre, s'il le peut, le profond abyme des jugements de Dieu ; mais qu'il se donne garde du précipice".

Et dans le VIII Chapitre de la Prédestination des Saints. " Si l'on demande pourquoi Dieu délivre l'un plutôt que l'autre, je ne puis répondre autre chose, sinon que *ses jugements son impénétrables*, & *ses voies incompréhensibles* : & il vaut mieux qu'on nous dise, & que nous disions aux autres sur ce sujet : *Qui êtes-vous pour contester avec Dieu ?* que non pas d'entreprendre d'expliquer COMME SI NOUS LE SAVIONS, ce qu'il a voulu tenir caché, lui dont la volonté ne sauroit être que juste ".

Et dans le Chapitre VIII du Don de la Persévérance. "Si vous voulez savoir la raison du choix que Dieu fait de l'un plutôt que de l'autre, je ne réponds point à cela. Et si vous demandez pourquoi ? C'est que je n'y saurois trouver de réponse. Et si vous demandez encore pourquoi je n'y en saurois trouver ? C'est qu'autant qu'en cela la colere de Dieu est juste d'un côté, & que de l'autre sa miséricorde est grande, autant ses jugements sont impénétrables ".

Je laisse une infinité d'autres passages semblables, qui se trouvent dans ses ouvrages contre les Pélagiens ; mais je ne puis m'empêcher d'en ajouter un pris, de ses Sermons, parce qu'il fait voir combien il croyoit qu'il étoit important que tous les Chrétiens fussent instruits de ces

VII. Cl. N°. IX. grandes vérités, puisqu'il jugeoit nécessaire de les découvrir à son peuple, lui qui avoit tant d'égard à ne rien dire dans ses Sermons, qui ne fût proportionné à l'intelligence & au besoin de ses auditeurs.

C'est dans le Sermon VII des paroles de l'Apôtre, où il leur découvre les mysteres cachés dans la Croix, qui ont été figurés par sa largeur, sa longueur, sa hauteur, & sa profondeur. Il dit donc : que la largeur de la Croix a été la figure de la charité & de l'amour, qui est l'unique source de toutes les bonnes actions : que la longueur marque la persévérance dans la bonne vie : que la hauteur marque l'élévation du cœur en Dieu, & la ferme espérance des récompenses éternelles, qui ne sont autres que la possession de Dieu même. Et enfin, pour expliquer la profondeur, qui regarde notre sujet, & qu'il dit être la partie de la Croix qui étoit cachée dans la terre, & qui ne se voyoit point, il parle de cette sorte.

" C'est une parole terrible que celle de l'Evangile, où il est dit : Il vous est donné de connoître le mystere du Royaume de Dieu ; mais cela n'est pas donné aux autres. Car on donnera à celui qui a déja ; & quant à celui qui n'a point, on lui ôtera même ce qu'il a. Or qui est celui qui a, & à qui il sera donné, sinon celui à qui il a été donné ? Et qui est celui qui n'a point, sinon celui à qui il n'a point été donné ? Pourquoi donc est-il donné à l'un, & n'est-il pas donné à l'autre ? Je ne craindrai point de le dire : c'est en cela que consiste la profondeur de la Croix. C'est de cette profondeur cachée des jugements de Dieu, lesquels nous ne pouvons ni pénétrer, ni découvrir, que procede tout le pouvoir que nous avons de faire le bien. Je vois ce que je puis ; mais je ne vois pas d'où me vient ce que je puis, si ce n'est que je vois bien qu'il me vient de Dieu. Mais pourquoi cette grace est donnée à l'un, & non pas à l'autre ? C'est un secret qui me passe : c'est un abyme : c'est la profondeur de la Croix. Je puis m'écrier par un transport d'admiration ; mais je ne puis le découvrir par aucun discours. Et que dirai-je en m'écriant à la vue de cette profondeur impénétrable, sinon ces paroles du Prophete Roi : que vos ouvrages, Seigneur, sont sublimes & magnifiques ! Les nations sont éclairées ; les Juifs sont aveuglés : quelques enfants sont lavés par le Baptême ; d'autres sont laissés dans la mort du premier homme. Que vos ouvrages, Seigneur, sont sublimes & magnifiques ! Que vos desseins & vos pensées sont profondes & inconnues ! A quoi ce saint Prophete ajoute : c'est ce que l'imprudent ne connoît point : c'est ce que celui qui est privé de la vraie sagesse ne comprend point ; c'est-à-dire, qu'il ne comprend pas même que ce mystere est profond. Car si c'est un mystere que l'imprudent ne compren-

pas, & que le ſage comprend, il n'y a point de ſujet d'en admirer VII. Cl.
tant la profondeur : mais le ſage connoiſſant qu'il eſt profond & caché, N°. IX.
l'ignorance de l'imprudent conſiſte, en ce qu'il ne connoît pas ſeulement qu'il eſt profond. C'eſt pourquoi pluſieurs ayant voulu rendre raiſon de cette profondeur incompréhenſible, ſont tombés en des imaginations vaines, & en des opinions pleines d'erreur & d'égarement ".

Je ne penſe pas qu'il y ait perſonne qui n'avoue, que ces paſſages ſuffiſent pour faire connoître à tout le monde, que S. Auguſtin a été bien éloigné d'avoir cru, que les jugements de Dieu ne ſont impénétrables qu'en ce que *nous n'en ſaurions connoître le détail.* Car que veut-on dire par *ce détail ?* En a-t-il jamais été queſtion ? Non certainement. Ce Saint n'a jamais eu la penſée de reſtreindre à ce *détail* l'impénétrabilité des jugements divins : mais il déclare expreſſément qu'ils ſont impénétrables, parce *qu'ils n'en ſont pas moins juſtes pour nous être inconnus :* parce que *c'eſt un profond abyme, qu'on ne peut ſonder ſans ſe mettre au haſard de tomber dans le précipice :* parce *qu'on ne peut ſans témérité vouloir expliquer ce que Dieu a voulu tenir caché*; & qu'il ſuffit que nous ſachions *que ſa volonté ne ſauroit être que juſte*; parce que *l'on ne doit pas demander raiſon d'une choſe dont on ne ſauroit trouver de raiſon* : parce que *le ſage connoiſſant que c'eſt un myſtere profond & caché, l'ignorance de l'imprudent conſiſte, en ce qu'il ne connoît pas ſeulement qu'il eſt profond*, & que c'eſt *ce qui a été cauſe, que pluſieurs ayant voulu rendre raiſon de cette profondeur incompréhenſible, ſont tombés en des imaginations vaines, & en des opinions pleines d'erreur & d'égarement.*

Cependant il ne devroit pas être fort difficile d'en trouver la raiſon, ſelon l'Auteur du Syſtême : & ſi ce qu'il dit eſt vrai, il eſt bien étrange que S. Auguſtin ne l'ait pas trouvée. Car l'Auteur ne nous renvoie point ſur cela à quelques paſſages de l'Ecriture, que ce Saint n'auroit pas aſſez conſidérés, ni à d'autres Peres, qu'il prétendroit avoir été plus éclairés que lui ſur cette matiere ; mais il nous aſſure qu'il ne faut, pour trouver la raiſon des jugements impénétrables de Dieu, *que conſulter le Maître intérieur, que tous les hommes conſultent lorſqu'ils font taire leurs ſens & leurs paſſions*, ou, comme il avoit dit un peu plus haut, *que ſavoir rentrer en ſoi-même, pour conſulter la raiſon univerſelle, qui éclaire tous les eſprits attentifs, & à qui elle fait voir que Dieu n'agit point par caprice.*

D'où vient donc que S. Auguſtin n'a pas vu cela ? D'où vient qu'il ne s'eſt pas apperçu que c'étoit faire *agir Dieu par caprice*, que de ne point rendre d'autre raiſon, non plus que S. Paul, de ce qu'il fait

VII. Cl. N°. IX. miséricorde à l'un, & qu'il endurcit l'autre, sinon qu'il le veut ainsi : *Cujus* VULT *miseretur*, *& quem* VULT *indurat ?* Est-ce qu'il ne savoit pas *rentrer dans soi-même*, *pour consulter la raison universelle* ? Est-ce qu'il n'étoit pas de ces *esprits attentifs*, qui ne manquent point d'en être éclairés ? Est-ce qu'il n'étoit pas du nombre de *tous les hommes qui consultent le Maître intérieur ;* ou que, le consultant, il ne faisoit pas *taire ses sens & ses passions*, *pour écouter ce que lui disoit la Vérité éternelle* dans le secret de son cœur ? Pourquoi donc ne lui a-t-elle rien dit de *la raison* que l'Auteur s'imagine que l'on peut rendre des jugements impénétrables de Dieu ? Pourquoi ne lui a-t-elle point fait entendre, que c'est que *la cause universelle* ne doit point agir *par des volontés particulieres ?* Car c'est à quoi se réduit tout le mystere du nouveau Systême. Or c'est certainement ce que *le Maître intérieur* n'a point fait connoître à S. Augustin ; puisqu'il déclare expressément, comme nous l'avons vu, *que si on lui demande la raison du choix que Dieu a fait de l'un plutôt que de l'autre, ce qu'il peut dire est, qu'il ne répond point à cela. Et que si on lui demande pourquoi ; il avouera que c'est qu'il n'y sauroit trouver de réponse. Et que si on lui demande encore pourquoi il n'y sauroit trouver de réponse ; c'est qu'autant que, d'une part, la colere de Dieu est juste* (c'est-à-dire, du côté de celui qu'il ne choisit pas) *& que, de l'autre* (c'est-à-dire, du côté de celui qu'il choisit) *sa miséricorde est grande, autant ses jugements sont impénétrables :* ce qui met dans l'impuissance de rendre raison de ce que Dieu choisit l'un plutôt que l'autre.

CHAPITRE XII.

S'il est vrai que S. Augustin & S. Prosper aient cherché & donné des raisons de ce qu'ils avoient reconnu être impénétrable dans les jugements de Dieu ? Que l'Auteur du Systême ne l'a cru, que parce qu'il a pris une question pour une autre.

JE pense avoir démontré dans le Chapitre précédent, en suivant les maximes de l'Auteur du Systême, que ce qu'il dit, que les jugements de Dieu, que S. Paul dit être impénétrables, ne le sont que parce que nous n'en pouvons connoître *le détail*, & non que nous n'en puissions rendre raison, doit être rejeté comme une fausse pen-

se ; puisque si elle étoit vraie, *le Maître intérieur* n'auroit pas man- VII. Cl.
qué, selon lui, de la faire connoître à S. Augustin, qui l'a consulté N°. IX.
ur cela avec tant *d'attention & de persévérance.*

Il a bien vu sans doute, qu'il n'y auroit pas moyen de répondre à
et argument, s'il demeuroit d'accord que S. Augustin lui fût contraire.
C'est pourquoi, loin de l'avouer, il prétend, *qu'encore que ce Saint ait* 3. Eclaire.
*it cent fois que les jugements de Dieu sont impénétrables, il ne laisse pas
'en chercher & d'en donner lui-même quelques raisons.*

C'est ce qu'il prétend avoir prouvé en conférant ensemble deux pas-
ages de ce Pere. L'un, *du Don de la Persévérance :* l'autre, de *l'Epître
Vital.* Mais avant que de les rapporter, il ne sera pas difficile de lui
aire comprendre qu'il s'est trompé en prenant une question pour une
utre : ce qui lui a fait croire que la question sur laquelle S. Augustin
berche & donne quelquefois des raisons, étoit la même que celle sur
iquelle il a dit souvent, *qu'il n'avoit rien à répondre*, parce qu'il n'en
ouvoit donner aucune raison; mais s'écrier seulement avec l'Apôtre.
O altitudo ! & le reste.

Il lui étoit aisé néanmoins de distinguer ces deux questions, comme
fait nettement S. Thomas dans son Commentaire sur le IX Chapitre
le l'Epître aux Romains. Il y remarque que S. Paul ayant dit : *Ergo
ujus vult miseretur, & quem vult indurat*, il se fait une objection en
es termes. *Après cela pourquoi se plaint-il? Car qui est-ce qui résiste à
a volonté?* Et-il y répond par ces paroles : *O homme! qui êtes-vous,
&c. Le Potier n'a-t-il pas le pouvoir*, &c.

" Or pour bien comprendre cette réponse, dit S. Thomas, il faut
emarquer qu'on peut faire deux questions touchant l'élection des
Saints, & la réprobation des méchants : l'une générale & absolue :
*D'où vient que Dieu en veut endurcir quelques-uns, & faire miséricorde
aux autres.* L'autre spéciale & comparative : *Pourquoi il veut faire
miséricorde à celui-là, & endurcir cet autre.* ON PEUT RENDRE LA
RAISON DE LA PREMIERE QUESTION. Mais ON N'EN PEUT DONNER DE
LA SECONDE, QUE LA SEULE VOLONTÉ DE DIEU. Et c'est pour répon-
dre à la premiere que l'Apôtre se sert de la comparaison du Potier,
pour montrer qu'il est libre à Dieu, de former de la même matiere
du genre humain corrompu par le péché, comme d'une vile terre,
quelques hommes préparés pour sa gloire, & d'autres délaissés dans
leur misere, sans que l'on se puisse plaindre qu'il leur fasse injure".

Il enseigne la même chose dans sa Somme 1. part. quest. 23. a. 5.
" La bonté divine peut être apportée pour cause de ce qu'EN GÉNÉRAL
il y en a que Dieu prédestine & que Dieu réprouve. Car la bonté

VII. Cl. N°. IX. de Dieu étant miſéricorde & juſtice il a voulu au regard de quelques-uns, la repréſenter comme miſéricorde, en leur pardonnant, & au regard de quelques autres, comme juſtice, en les puniſſant. Et c'eſt la raiſon que S. Paul apporte de la prédeſtination, & de la réprobation en l'Epître aux Romains Chapitre IX. Mais pourquoi IL PRÉDESTINE OU RÉPROUVE LES UNS, PLUTÔT QUE LES AUTRES, IL N'Y EN A POINT D'AUTRE CAUSE QUE LA VOLONTÉ DIVINE".

On voit auſſi ces deux différentes queſtions différemment réſolues dans un excellent paſſage de S. Auguſtin dans ſa Lettre à Sixte n. 22 & 23. Il s'étoit propoſé cette objection des Pélagiens : *Si la doctrine de la Grace eſt telle que vous le dites, quel tort avons-nous de vivre mal, ſi nous n'avons pas reçu la Grace qui nous auroit fait vivre d'une autre maniere?*

Mais que font-ils par-là, dit S. Auguſtin, ſinon " de faire dire aux pécheurs, pour s'excuſer, ce que l'Apôtre s'eſt objecté à lui-même, quand il a dit : *vous me direz peut-être, pourquoi ſe plaint-il encore de celui qui peche? Car qui eſt-ce qui réſiſte à ſa volonté?* C'eſt-à-dire, pourquoi nous condamne-t-on, ſi nous offenſons Dieu par notre mauvaiſe vie; puiſque perſonne ne peut réſiſter à la volonté de celui qui nous a endurcis en ne nous faiſant pas miſéricorde? Mais s'ils n'ont pas de honte de combattre, non pas nous, mais l'Apôtre, en alléguant cette excuſe en faveur des pécheurs, pourquoi nous laſſerions-nous de leur dire, & de leur répéter ſans ceſſe avec ce même Apôtre : *O homme! qui êtes-vous pour conteſter avec Dieu? L'ouvrier n'a-t-il pas le pouvoir de faire de la même maſſe*, très-juſtement condamnée, & *des vaſes d'honneur*, en les élevant par un effet de ſa miſéricorde & de ſa grace, à une gloire qui ne leur étoit point due, & *des vaſes d'ignominie*, en leur faiſant ſouffrir, par un effet de ſa colere & de ſa juſtice, le ſupplice qui leur eſt dû; *afin de faire éclater les richeſſes de ſa gloire ſur les vaſes de miſéricorde*; & que ceux-ci jugent du prix de la grace qui leur a été faite, en voyant dans la punition des autres ce qu'ils avoient tous également mérité".

Voilà comment il rend raiſon, auſſi-bien que l'Apôtre, de *la queſtion générale & abſolue*. Mais pour *la ſpéciale & comparative*, pourquoi l'un plutôt que l'autre? Toute la raiſon qu'il en rend eſt de dire, qu'on n'en peut rendre. " Que ſi quelqu'un veut ſavoir, dit-il, pourquoi Dieu délivre l'un plutôt que l'autre, qu'il pénetre s'il le peut l'abyme des jugements de Dieu; mais qu'il ſe garde du précipice. *Car y auroit-il de l'injuſtice en Dieu?* Ce ſeroit un blaſphême que de le penſer.

penser. Mais c'est que *ses jugements sont impénétrables, & ses voies incompréhensibles.* VII. Cl. N°. IX.

Il est donc clair que l'on doit distinguer deux sortes de questions, touchant le choix que Dieu a fait des hommes au regard de la grace & de la gloire : l'une *générale & absolue* ; l'autre *spéciale & comparative.* Et ce n'est que sur la seconde question que S. Augustin a dit, aussi-bien que S. Thomas, *qu'on n'en peut donner d'autre raison que la seule volonté de Dieu*, & qu'il ne nous reste sur cela qu'à adorer la profondeur de ses jugements impénétrables. D'où il s'ensuit, qu'afin que l'Auteur prouve quelque chose, il faut qu'il ait trouvé des passages de S. Augustin, où il ait *cherché & donné des raisons de la seconde question*, pourquoi Dieu veut faire miséricorde à celui-là plutôt qu'à cet autre? Et non seulement de la premiere, pourquoi il a voulu faire miséricorde à quelques-uns, & non pas à tous? Voyons donc ce que disent ces passages.

" Voici, dit-il, comme parle S. Augustin dans le IX Chapitre du Don de la persévérance. *C'est un secret incompréhensible des jugements de Dieu, pourquoi de deux enfants également coupables du péché originel, l'un est sauvé, & l'autre abandonné? Et pourquoi de deux impies, qui sont en âge de raison, l'un est appellé de telle sorte, qu'il suit la voix de celui qui l'appelle; & l'autre, ou n'est point appellé du tout, ou ne l'est pas de cette sorte? Et c'est un secret encore* PLUS INCOMPRÉHENSIBLE *des mêmes jugements de Dieu, pourquoi de deux personnes qui vivent dans la piété, il donne à l'un la persévérance jusques à la fin, & ne la donne pas à l'autre?*

Voilà le passage qu'il s'est contenté de rapporter en latin, & voici la réflexion qu'il y fait. "Selon S. Augustin, les jugements de Dieu les plus impénétrables sont ceux par lesquels la persévérance est accordée à quelques justes, & non pas à tous. Cependant S. Augustin lui-même en rend raison dans l'Epître à Vital". 3. Eclairc.

N'est-ce pas ce que j'ai dit, qu'il prend une question pour une autre, en confondant la seconde question, de laquelle seule il est parlé dans son premier passage, avec la premiere, de laquelle seule il est parlé dans son autre passage de l'Epître à Vital? Car quand S. Augustin dit : *Ex duobus autem piis cui hunc donetur perseverantia usque in finem, illi autem non donetur, insorutabiliora sunt judicia Dei*; il est clair qu'il ne rapporte cette plus grande impénétrabilité des jugements de Dieu qu'à la seconde question, *spéciale & comparative*, comme l'appelle S. Thomas, *dont on ne peut rendre d'autre raison que la volonté de Dieu.* Au lieu que quand l'Auteur dit, que, selon S.

VII. Cl. N°. IX. Augustin, les jugements de Dieu les plus impénétrables, sont ceux par lesquels la persévérance est accordée à quelques Justes & non pas à tous, il n'est pas moins manifeste, qu'en changeant les termes de S. Augustin, *Cur huic detur, non autem illi*, en ceux-ci; *pourquoi la persévérance est accordée à quelques justes, & non pas à tous*, il a substitué la premiere question à la seconde ; c'est-à-dire, la question *générale & absolue, d'où vient que Dieu ne donne pas la persévérance à tous les justes*, à la question *spéciale & comparative, d'où vient que de deux justes, il la donne à l'un plutôt qu'à l'autre*? Or ce n'est que de cette seconde question, & non pas de la premiere, que S. Augustin a dit, qu'il la falloit regarder comme un des plus impénétrables jugements de Dieu. On voit donc par la seule maniere dont il propose ce qu'il prétend prouver par la lettre à Vital, qu'il n'en sauroit conclure, que S. Augustin y ait rendu raison de ce qu'il avoit dit dans le livre du Don de la persévérance, *être un des plus incompréhensibles jugements de Dieu.*

Et en effet, il ne faut que lire le passage qu'il rapporte de la lettre à Vital, pour juger qu'il ne rend pas raison, *pourquoi de deux justes, la persévérance est donnée à l'un & non pas à l'autre* : ce qu'il avoit dit être un jugement de Dieu incompréhensible; mais, ce qui est bien différent, *pourquoi Dieu a permis, que, parmi les fideles qui doivent persévérer, il y en eût d'autres qui ne doivent pas persévérer.*

C'est ce qui paroît par le passage de S. Augustin, qui est fort important, parce qu'il fait voir la fausseté de deux dogmes très-pernicieux des Prétendus Réformés. L'un : *qu'il n'y a point de justifiés qui ne persévérent.* L'autre : *qu'ils sont tous obligés de croire, de foi divine, qu'ils persévéreront.* Pour bien comprendre les deux vérités que ce Saint établit dans ce passage contre ces deux hérésies, il faut le reprendre d'un peu plus haut.

" Les fideles demandent pour eux-mêmes la grace de persévérer dans ce qu'ils ont commencé d'être. Car il est utile à tout le monde, ou au moins à la plupart, pour conserver le trésor si précieux de l'humilité, de ne pouvoir pénétrer ce qu'ils doivent être dans la suite : ce qui a fait dire à l'Apôtre, *que celui qui croit se tenir ferme, prenne garde de ne pas tomber.* C'est pour conserver cette crainte si utile, & de peur que ceux qui ont été régénérés, & qui commencent à vivre selon la piété, ne s'élevent & ne se flattent, comme s'ils étoient déja dans une parfaite assurance de leur salut, que Dieu, par un ordre admirable de sa providence, a permis que parmi les fideles qui doivent persévérer, il y en eût d'autres qui ne persévéreront pas ;

fin que leur chûte nous fît tenir sur nos gardes, & nous fît marcher :vec *crainte & tremblement* dans la voie des Justes, jusques à ce ue, de cette misérable *vie, qui n'est qu'une tentation perpétuelle*, nous oyons passés à cette vie bienheureuse, où il n'y aura plus d'orgueil craindre, ni de combat à rendre contre les assauts qu'il nous livre".

On voit bien que cela ne regarde point la question dont ce Saint arle dans le Livre de la Persévérance ; *d'où vient que de deux personnes qui vivent dans la piété, la persévérance est donnée à l'une, & non l'autre?* Mais que cela regarde seulement *la question générale & absolue* : D'où *vient que la persévérance n'est pas donnée à tous les justes?* Or c'est à l'égard de cette autre question *générale & absolue* qu'il ioute aussi-tôt après.

" Si quelqu'un, sans s'éloigner de la droite regle de la foi, peut :ouver quelqu'autre raison que celle-ci, de ce que Dieu donne sa race à quelques-uns, qui ne persévéreront pas jusqu'à la fin dans la iété chrétienne, & qu'il tient en cette vie jusqu'à ce qu'ils tombent, uoiqu'il pût *les enlever avant que la malice eût changé leur cœur*, omme celui dont il est parlé dans le livre de la Sagesse, je n'empêhe pas qu'on ne la reçoive, & je la recevrai moi-même, quand elle e sera connue".

On ne peut donc conclure de tout cela, sinon, qu'au regard de la uestion générale & absolue, *non seulement S. Augustin ne fait point n crime à ceux qui en cherchent la raison avec respect, en ne s'éloignant oint de l'analogie de la foi; mais qu'il déclare qu'il est tout prêt de recevoir sur cela les raisons des autres, pourvu qu'elles s'accordent avec l'Ecriture.* Mais comme ce n'est point dans cette *question générale & ysolue* qu'il a mis l'impénétrabilité des jugements de Dieu, on n'en :ut nullement conclure, qu'il *a cherché & donné des raisons* de ce ont il a dit tant de fois, aussi-bien que S. Thomas, *qu'on ne pouvoit en donner d'autre raison que la seule volonté de Dieu*; & que s'il en avoit, elles ne pourroient être connues des hommes, & l'étoient ulement de Dieu : *Penès ipsum est & æquitatis tam secretæ ratio & :cellentia potestatis.* Lib. 2 de pecc. meritis. c. 5.

Ce que l'Auteur allegue au même lieu du livre de la Vocation des entils, est de la même nature. On n'y rend point raison de la question *spéciale & comparative ; d'où vient que Dieu fait donner le Baptême à cet enfant-là, & qu'il ne le fait pas donner à cet autre?* Mais ulement *de la générale & absolue : D'où vient que Dieu ne fait pas nner le Baptême à tous les enfants?*

Il y a encore la même équivoque dans le mot de *générale*, quand

VII. Ct. N°. IX. il dit : *que quoique les Peres aient dit cent fois, que les jugements de Dieu sont incompréhensibles, ils n'ont pas laissé d'en chercher & d'en donner quelques raisons générales.* Car il est vrai qu'ils ont donné des raisons générales de la *question générale & absolue*, en laquelle ils n'ont point mis l'incompréhensibilité des jugements de Dieu ; mais il n'est pas vrai qu'ils en aient donné, ni de particulieres ni de *générales* de la question *spéciale & comparative*, pourquoi de deux personnes également coupables, Dieu fait miséricorde à l'une plutôt qu'à l'autre ? Car c'est sur cela qu'ils se sont toujours écriés avec l'Apôtre, *O altitudo divitiarum* ! Et qu'ils ont déclaré, que si on leur demandoit la raison du choix que Dieu a fait de l'un plutôt que de l'autre, ils n'avoient rien à répondre. Que s'il se trouve, disent-ils, des personnes à qui cette réponse ne plaise pas, ils en peuvent chercher de plus savans que nous ; mais qu'ils prennent garde qu'ils n'en trouvent, qui n'ayant pas plus de lumiere, aient plus de présomption. *Cui responsio ista displicet, quærat doctiores, sed caveat ne inveniat præsumptores.*

De Spir. & litt. c. 34.

CHAPITRE XIII.

Qu'on a de la peine à deviner, si l'Auteur du Systême met la Prédestination avant la prévision des mérites, ou s'il croit qu'elle la suppose.

J'Ai déja remarqué qu'on n'a pas peu de difficulté à comprendre quel est au vrai le sentiment de l'Auteur touchant la Prédestination.

Il semble d'un côté qu'on ne peut raisonnablement douter qu'il suive en cela la doctrine de S. Augustin, & qu'il n'approuve la définition que ce Saint en donne, quand il dit : " Que la Prédestination est la connoissance éternelle & la préparation des graces de Dieu, qui operent très-certainement le salut de tous ceux qui sont sauvés, tandis les autres étant laissés dans la masse de perdition.

De Don. Pers. c. 14.

Car 1°. Il oppose sur cela les sentiments des Pélagiens à ceux de S. Augustin, comme des sentiments d'hérétiques à ceux d'un Saint qui s'en est *tenu à l'Ecriture*, & qui n'a rien dit qu'après l'Ecriture.

Voyez ch. 9. 6. vérité.

2°. Le nom qu'il donne aux Pélagiens, *d'ennemis de la Grace & la Prédestination gratuite*, fait assez voir qu'il ne croit pas qu'on puisse combattre la *Prédestination gratuite* sans être dans l'erreur & favoriser les Pélagiens, qui est aussi ce qu'a assuré le Cardinal Bellarmin. Or

mais les Théologiens n'ont entendu autre chose par la *Prédestination gratuite*, qu'un décret éternel de Dieu, indépendant de la prévision des mérites des hommes, en vertu duquel plusieurs d'entre les hommes seront infailliblement sauvés, & tous les autres infailliblement exclus du salut. On doit donc croire que c'est ce qu'il a entendu par la *Prédestination gratuite*, qu'il a opposée à l'erreur des Pélagiens, en disant qu'ils en étoient ennemis aussi-bien que de la Grace.

3°. Il faut bien que ce soit une Prédestination de quelques hommes à l'exclusion des autres, indépendante de la prévision des mérites, qu'il ait fait envisager à ses Lecteurs comme une vérité catholique que les Pélagiens combattoient. Car ce seroit imposer grossiérement aux Pélagiens, que de supposer qu'ils aient combattu la Prédestination, en la concevant dépendante de la prévision des mérites; puisque l'on sait au contraire, que c'est en cette maniere qu'ils tâchoient d'éluder tout ce qu'en a dit S. Paul. "C'est une étrange chose, dit S. Augustin, de voir en quels précipices nos adversaires se jettent, quand on leur représente ce que dit S. Paul de la prédestination de Jacob, & de la réprobation d'Esaü. *Dieu*, disent-ils, *haïssoit l'un, & aimoit l'autre*, PARCE QU'IL PRÉVOYOIT CE QU'ILS DEVOIENT FAIRE. Mais qui n'admirera que l'Apôtre n'ait pas eu assez de lumiere pour trouver cette solution? Et si elle étoit aussi vraie que ces gens-là se l'imaginent, comment est-ce qu'étant d'ailleurs si naturelle, si décisive & si simple, il ne s'en est point servi pour répondre à l'objection qu'il s'étoit faite"? Ep. ad. Sixtum.

4°. Après avoir dit, que *le principe de la Prédestination n'est pas la volonté de Dieu séparée de sa sagesse*, il ajoute: *c'est encore moins les élus qui le déterminent à les prédestiner, ou à former les décrets qui renferment leur prédestination. Cela est impertinent* EN TOUT SENS. Or un des sens auquel on entend cela, & le plus naturel, est, que les élus déterminent Dieu à les prédestiner, en ce que c'est la prescience des bonnes œuvres que les hommes devoient faire, qui a déterminé Dieu à les prédestiner. Il faut donc aussi qu'il ait rejeté cela comme *impertinent*. 3. Eclairc. n. 24.

5°. Enfin, il ne pouvoit se déclarer davantage contre la prédestination qui supposeroit la prévision des mérites, que par ce qu'il dit dans ce même Eclaircissement n. 16. *La Prédestination, en la maniere que je l'explique, ne suppose point en Dieu acception de personnes, quoique le choix de Dieu ne vienne point de nos mérites.*

Voilà ce qui fait croire que ce n'est pas le sentiment de l'Auteur, que la Prédestination se soit faite ensuite de la prévision des mérites.

Mais d'un autre côté, c'est ce qu'il semble dire en propres termes

VII. Cl. N°. IX. dans la fin de ce même Eclairciſſement. *Tous ceux qui ſavent rentrer en eux-mêmes pour conſulter la raiſon univerſelle qui éclaire tous les eſprits attentifs, voient clairement que les deſſeins de Dieu ne préviennent point ſes lumieres, & que la prédeſtination & le choix des élus ſuppoſe la preſcience de toutes les bonnes œuvres que l'on doit faire par le ſecours de la Grace.*

J'aurois de la peine à croire qu'il ne ſe fût pas contredit, & qu'il n'eût pas renverſé par-là tout ce qu'il avoit établi contre les *ennemis de la Prédeſtination gratuite*, s'il n'avoit mis à la marge de cet endroit ces paroles de S. Proſper. " *Prædeſtinatio ſine præſcientia eſſe non poteſt.* Proſp. Reſp. ad 15. Gall ". Car ne pouvant avoir mis ce paſſage que pour appuyer ce qu'il diſoit, comme cette propoſition, étant priſe à la lettre, ne s'accorderoit pas avec ce qu'il dit & devant & après, dans ce même Eclairciſſement, il eſt juſte de l'expliquer par le vrai ſens de ces paroles de S. Proſper. Conſidérons donc quel eſt le ſens de ce Pere. La XV Objection des Sémipélagiens étoit; *que la Prédeſtination eſt la même choſe que la preſcience.* Le Saint répond: " Que cela n'eſt pas vrai; parce qu'il y a des choſes que Dieu prévoit & qu'il ne prédeſtine pas, & d'autres qu'il prévoit & qu'il prédeſtine tout enſemble. Qu'il prévoit & prédeſtine tout ce qu'il fait faire de bien; mais qu'il prévoit ſeulement le mal que les hommes font par leur mauvaiſe volonté, ſans qu'il le prédeſtine. D'où il conclut, que la preſcience peut être ſans la prédeſtination, mais que la prédeſtination ne peut être ſans la preſcience. *Poteſt itaque ſine prædeſtinatione eſſe præſcientia; prædeſtinatio autem ſine præſcientia eſſe non poteſt* ". Or que peut faire cela pour autoriſer cette propoſition, qui, étant priſe à la lettre, ſeroit le ſentiment même des Sémipélagiens: *Que la Prédeſtination ſuppoſe la preſcience de toutes les bonnes œuvres qu'on doit faire par le ſecours de la Grace*, comme on le peut voir par ce que dit S. Proſper, en expliquant leur ſentiment touchant la Prédeſtination dans ſa lettre à S. Auguſtin? *Voici*, dit-il, *quelle eſt leur doctrine: Que Dieu, dès avant la création du monde, avoit connu par ſa preſcience, qui ſeroient ceux qui croiroient, & qui avec le ſecours de la Grace, qui les aideroit à conſerver cette foi quand ils l'auroient une fois embraſſée, s'y maintiendroient juſques à la fin; & qu'il les avoit prédeſtinés à ſon Royaume éternel, en vue de ce qu'après qu'il les auroit gratuitement appellés, ils ſe rendroient dignes de leur élection, & finiroient ſaintement leur vie.*

Il ſeroit donc abſurde de s'imaginer, que quand S. Proſper dit, en répondant à ceux de Marſeille, *que la Prédeſtination ne peut être ſans la preſcience*, il ait voulu dire par-là, que la Prédeſtination ſuppoſe néceſ-

fairement la prévision des mérites, puisque c'est ce qu'il avoit proposé à S. Augustin, comme une erreur de ces Prêtres de Marseille, qu'il le prioit de réfuter. VII. Cl. N°. IX.

Mais il n'est pas difficile de savoir ce qu'il a entendu par-là. Les paroles de ce Saint, *Potest itaque sine prædestinatione esse præscientia; prædestinatio autem sine præscientia esse non potest*, sont prises en propres termes de S. Augustin dans le Chap. X *de la Prédestination des Saints.* Or ce que S. Augustin y ajoute nous marque quel en est le véritable sens. Il n'y a qu'à considérer pour cela le passage entier.

" Entre la Grace & la Prédestination, il n'y a que cette différence; que la Prédestination est la préparation que Dieu a faite de sa grace dans ses conseils éternels, & que la Grace est le don actuel qu'il nous en fait. Nous trouvons l'un & l'autre bien marqué dans un même passage de S. Paul: *Nous sommes son ouvrage*, dit ce grand Apôtre, *ayant été créés en Jesus Christ dans les bonnes œuvres.* Voilà proprement la Grace, *que Dieu*, ajoute-t-il, *a préparée avant tous les siecles, afin que nous y marchassions*; voilà la Prédestination, qui ne sauroit être à la vérité sans la prescience, quoique la prescience puisse être sans la Prédestination. Car Dieu, par sa prédestination éternelle, a prévu les choses que lui-même devoit faire: mais il peut prévoir les choses mêmes qu'il ne fait pas, tels que sont les péchés.

Voilà ce que S. Prosper nous a voulu faire entendre, quand il a dit, en se servant des mêmes paroles de S. Augustin: *Que la prescience peut être sans la Prédestination;* mais que *la Prédestination ne peut être sans la prescience*, comme il paroît par sa réponse entiere, & encore plus par *la sentence sur cette XV objection.* " Celui qui dit que la prescience est la même chose que la Prédestination, auroit raison de regarder ces deux choses comme inséparables, s'il ne le prétendoit qu'à l'égard de nos bonnes œuvres. Car puisque nous ne les avons que par le don de Dieu, il ne se peut faire, ni qu'il les prévoie sans les avoir prédestinées, ni qu'il les ait prédestinées sans les prévoir. Mais pour ce qui est des péchés que nous faisons, il les prévoit seulement".

Il y a un grand nombre d'autres passages de S. Augustin, qui font voir manifestement, que, quand il a défini la Prédestination: *Præscientia & præparatio beneficiorum Dei, quibus certissimè liberantur quicumque liberantur*, il n'a point voulu marquer une prescience que la Prédestination ait supposée; mais une prescience qui est enfermée dans la Prédestination, qui l'a plutôt suivie selon notre maniere de concevoir, qu'elle ne l'a précédée. Car la Prédestination est le décret éternel, par lequel Dieu a résolu de faire quelque chose dans le temps. Et par conséquent

VII. Cl. N°. IX. la prescience, par laquelle Dieu prévoit ce qu'il a résolu par ce décret, ne sauroit être conçue comme antérieure à ce décret. Or S. Augustin témoigne par-tout, que ce que Dieu prévoit par la prescience qui est enfermée dans l'idée de la Prédestination, est ce qu'il a résolu de faire lui-même.

Nous l'avons déja vu dans le passage du Chapitre X du Livre de la Prédestination des Saints: car il y dit que ces paroles de S. Paul; *Deffigmentum sumus, creati in Christo Jesu in operibus bonis*, marquent la Grace: Et que les suivantes; *quæ præparavit Deus ut in illis ambulemus*, marquent la Prédestination. *Prædestinatione quippe Deus ea præscivit quæ fuerat ipse facturus.*

Et dans le même Chapitre. "Quand Dieu a promis à Abraham la foi des nations, *Non de nostræ voluntatis potestate, sed de sua prædestinatione promisit. Promisit enim quod ipse facturus fuerat, non quod homines*, IL N'A pas fondé la certitude de sa promesse sur le pouvoir de la volonté de l'homme, mais sur la prédestination éternelle de Dieu; puisqu'il a promis par-là, non ce que les hommes devoient faire, mais ce qu'il devoit faire lui-même. Car encore qu'il soit vrai de dire, que ce sont les hommes qui font les bonnes œuvres qui regardent le culte qu'ils rendent à Dieu, c'est lui qui leur fait faire ce qu'il leur commande, & non pas eux qui font faire à Dieu ce qu'il leur a promis".

Et dans le Chapitre XV du même Livre, parlant de la Prédestination de Notre Seigneur Jesus Christ. "Dieu a su certainement de toute éternité qu'il devoit faire toutes ces merveilles. Voilà donc ce que c'est que la prédestination des Saints, qui éclate particuliérement dans le Saint des Saints".

Et dans le XVII. "Ils ont donc été choisis en Jesus Christ avant la création du monde, par cette prédestination éternelle de Dieu, dans laquelle Dieu a PRÉVU ce que lui-même devoit faire: Et ils ont été choisis d'entre les hommes par cette vocation par laquelle il a exécuté ce qu'il avoit prédestiné de faire".

Et dans le livre du Don de la Persévérance, Chapitre VII. "Les fideles prient Dieu de faire que les infideles croient. C'est donc lui qui les convertit à la foi. Ils le prient de faire que ceux qui croient persévérent. C'est donc lui qui donne la persévérance jusques à la fin. Or Dieu a su, de toute éternité, qu'il devoit faire toutes ces choses. Voilà en deux mots tout le mystere de la prédestination des Saints qu'il a choisis en Jesus Christ, &c".

Et dans le Chapitre XIV, qui est le lieu même où il a défini la prédestination. "Y a-t-il quelqu'un qui ose dire que Dieu n'a pas connu dans

dans sa préfcience, qui étoient ceux à qui il feroit donné de croire par sa miféricorde, ou qu'il devoit donner à fon Fils en forte *qu'il n'en périroit aucun?* Que s'il les a connus de toute éternité, fans doute qu'il a connu auffi les graces par lefquelles il plaît à fa miféricorde d'opérer notre délivrance & notre falut. Or la prédeftination des Saints n'eft autre chofe que cette connoiffance éternelle, & cette préparation des graces de Dieu, qui operent très-certainement la délivrance & le falut de tous ceux qui font fauvés". VII. Cl. N°. IX.

On voit par-là que pour bien entendre ce que dit l'Auteur du Syftême: *Que la prédeftination & le choix des élus fuppofe la préfcience de toutes les bonnes œuvres que l'on doit faire par le fecours de la grace*, il faut néceffairement qu'il déclare par quelle forte de grace il entend que ces bonnes œuvres doivent être faites.

Car fi c'étoit par une grace foumife au libre Arbitre, qui ne feroit efficace que par l'événement, fans que Dieu ait une intention efficace que ceux qui font le bien par la Grace, le faffent infailliblement, il eft fans apparence qu'elle eût fait horreur aux Sémipélagiens, comme il paroît qu'elle leur en a fait, par ce qu'en dit S. Profper dans la lettre à S. Auguftin & dans celle à Rufin; témoignant dans l'une & dans l'autre, que c'étoit la connexion néceffaire de la grace efficace par elle-même avec la prédeftination gratuite, qui avoit porté les Sémipélagiens à les rejetter l'une & l'autre. Je le fupplierois auffi de confidérer que cette propofition, prife en ce fens, n'eft point différente de ce qui a été condamné comme une erreur il y a plus de trois cents ans par l'Evêque de Paris & toute la Faculté de Théologie, en ces termes (*a*): *Quod propter alicujus futura bona Deus præordinavit aliquem ab æterno. Error.*

Mais s'il entend par *ces fecours de la grace*, ceux dont parle S. Auguftin en définiffant la Prédeftination, *quibus certiffimè liberantur quicumque liberantur*; c'eft-à-dire, les fecours de cette grace efficace, par laquelle *Dieu opere en nous*, comme dit l'Apôtre, *le vouloir & le faire felon fa bonne volonté*; & par ces *bonnes œuvres* que *Dieu prévoit que l'on doit faire*, celles dont le même Apôtre dit encore, *que nous fommes l'ouvrage de Dieu ayant été créés en Jefus Chrift dans les bonnes œuvres, que Dieu a préparées avant tous les fiecles, afin que nous y marchaffions*: Eph. 2. 9. & 10. tout ce qu'on pourra alors lui repréfenter, fera, que la Prédeftination peut bien enfermer la préfcience de ces bonnes œuvres, mais non pas les fuppofer, puifque c'eft elle qui en eft la caufe, comme ce dernier paffage de S. Paul le marque bien clairement, auffi-bien que ce qu'il dit

(*a*) *A la fin du Maître des Sentences, & dans la Bibliotheque des Peres.*

VII. Cl. N°. IX. en un autre endroit; *Que Dieu nous a choisis en Jesus Christ avant la création du monde, par l'amour qu'il nous a porté, pour être saints & irréprehensibles devant ses yeux.* Non *ergò quia futuri eramus sancti*, dit S. Augustin, *sed ut essemus. Nempè certum est, nempè manifestum est. Ideò quippè tales eramus futuri, quia elegit ipse prædestinans ut tales per gratiam ejus essemus.* " Ce n'est donc pas parce que nous devions être saints, mais afin que nous le fussions. Cela est clair: cela est certain. Car ce qui a fait que nous devions être saints, c'est qu'il nous a choisis & prédestinés pour être tels par sa grace ".

C'est donc juger plus équitablement de l'Auteur, de croire que le mot de *supposer* lui est échappé, & qu'il a voulu dire seulement, comme S. Prosper qu'il cite, que la Prédestination *enferme* la préscience des bonnes œuvres, qui sont des effets de la grace, par laquelle Dieu les devoit produire en nous. Car en s'attachant trop à ce mot de supposer, ce seroit lui attribuer un sentiment qui ruineroit tout ce qu'il a dit à l'avantage de S. Augustin & de S. Prosper.

Néanmoins pour ne rien dissimuler, il ajoute à cette même marge un passage latin de S. Augustin, qui pourroit faire douter s'il n'a point voulu dire en effet, que, selon ce Saint, la Prédestination suppose la prévision de nos mérites. Car c'est ce que semblent dire ces paroles de ce Pere dans le I. Livre à Simplicien, quest. 2. *Non tamen electio præcedit justificationem, sed electionem justificatio: nemo enim eligitur, nisi jam distans ab illo qui rejicitur. Undè quod dictum est, quia elegit nos antè mundi constitutionem, non video quomodò sit dictum nisi præscientiâ.*

Mais il y a long-temps qu'on a fait voir que ce passage ne prouve autre chose, sinon, que S. Augustin ayant reconnu en écrivant à Simplicien, que les premiers commencements de la foi ne doivent pas être attribués à nos efforts, mais à la grace de Jesus Christ qui nous fait croire, & qu'ainsi on doit reconnoître que la Prédestination est gratuite, il lui étoit néanmoins resté un scrupule sur le mot d'*élection*, qu'il s'imaginoit alors ne se pouvoir dire, que quand ce qu'on élisoit étoit déja distingué de ce qu'on rejetoit: ce qui lui faisoit penser, que ce que Dieu faisoit par une pure grace envers l'un plutôt qu'envers l'autre, devoit être appellé libéralité ou préférence, & non pas *élection*. Mais il est certain qu'il n'est pas demeuré long-temps dans ce scrupule. Car il n'a point fait de difficulté, en combattant les Pélagiens, de se servir partout du mot d'*élection*, pour marquer le choix gratuit que Dieu fait des prédestinés, & d'établir cette maxime toute opposée à ce qu'il avoit dit dans cette 2. quest. du I. livre à Simplicien; que l'élection de Dieu rend ceux qu'il élit par sa grace dignes d'être élus, & ne les suppose pas tels

avant que de l'être : *Electionem dixit Apostolus, ubi Deus non ab alio factum quod eligat invenit, sed quod inveniat ipse facit.* Et sur l'Evangile de S. Jean, expliquant ces paroles de Jesus Christ, *Non vos me elegistis, sed ego elegi vos : Cela nous fait voir*, dit-il, *que Dieu n'élit pas ceux qui étoient bons, mais qu'il rend bons ceux qu'il a élus.* VII. Cl. N°. IX. Lib. 2. ad Bonif. c. 7. Tract. 86.

CHAPITRE XIV.

On démêle & on explique ce que l'Auteur du Systême a de particulier touchant la Prédestination. Et on montre qu'il prend ce mot dans toute une autre notion que tous les Théologiens.

JE n'ai considéré jusques ici ce que l'Auteur dit de la Prédestination, que par rapport à ce qu'en ont enseigné les SS. Peres d'une part, & les Pélagiens de l'autre, avec ceux qui les ont favorisés pour *n'avoir pas été assez en garde contre leurs erreurs.*

Mais en s'arrêtant à ce qu'il a de particulier, on trouvera que son sentiment, dans le fond, n'est conforme ni à celui des SS. Peres, ni à celui des Pélagiens, ni à celui de quelque Théologien que ce soit, sans en excepter ceux qui se sont laissé emporter à quelques-unes des erreurs *des ennemis de la Grace & de la Prédestination gratuite.*

Car on peut réduire à quatre ou cinq classes toutes les opinions, bonnes ou mauvaises, touchant *la Prédestination de Dieu*, qui se sont enseignées dans ces derniers siecles.

La premiere est, de ceux qui reconnoissant que la vertu & l'efficace de la grace de Jesus Christ est la cause de tous nos mérites, enseignent conséquemment, que la Prédestination n'a pas supposé la prévision des mérites, puisque tous nos mérites étant des dons de Dieu, comme les Conciles l'ont défini, sont l'effet de la Prédestination.

La seconde est de quelques Congruistes, comme Suarez, qui n'ayant pas reconnu autant qu'ils devoient l'empire souverain de la volonté de Dieu sur la volonté des hommes, qui est le principal fondement de l'efficacité de la grace, (comme l'a enseigné Clément VIII, dans son excellent Ecrit) n'ont pas laissé de soutenir, que la prédestination à la gloire éternelle n'avoit pas supposé, mais précédé la prévision des mérites.

La troisieme est, de la plupart des autres Congruistes, comme Vas-

VII. Cl. N°. IX. quez, Amicus, & quantité d'autres, qui ayant distingué l'élection à la gloire de la prédestination, ou mis deux sortes de prédestinations, l'une à la gloire & l'autre à la grace, ont prétendu, que l'élection ou la prédestination à la gloire supposoit la prévision des mérites, & qu'ainsi elle n'étoit pas purement gratuite. Mais que la prédestination à la grace, c'est-à-dire, à une suite de graces congrues, qui conduisent infailliblement au salut, étoit purement gratuite, parce qu'on ne pouvoit donner d'autre raison que la volonté de Dieu, de ce qu'il avoit résolu de donner à quelques-uns cette suite de graces congrues, par lesquelles ils seroient infailliblement sauvés, & de n'en point donner de telles aux autres.

La quatrieme est, l'opinion bizarre de Catharin, qui ne paroît pas avoir eu de sectateurs ; Sixte de Sienne, du même Ordre, qui avoit été son disciple, l'ayant lui-même abandonné. Ce Théologien, qui avoit d'ailleurs du mérite, ayant bien reconnu que la prédestination dont l'Ecriture parle, ne suppose point la prévision des mérites, il l'a avoué de bonne foi. Mais voulant adoucir les conséquences de cette vérité, qui paroissent dures à l'orgueil humain, il s'est imaginé, que l'on pouvoit dire, que ce décret de la prédestination divine ne comprend pas tous ceux qui seront sauvés, y en ayant d'autres que les prédestinés qui se sauveroient par des graces communes, sans le secours des efficaces, par lesquelles Dieu sauve les élus.

La cinquieme est, de quelques Théologiens du dernier siecle, comme Osorius, qui, sans tant subtiliser, ont embrassé grossiérement le parti des Prêtres de Marseille contre S. Augustin, ne reconnoissant point de prédestination vraiment gratuite, ni à la grace ni à la gloire ; mais voulant que le discernement de celui qui se sauve d'avec celui qui ne se sauve pas, se prenne de la part de l'homme, & non du Décret de Dieu. Et c'est de ces gens-là que Bellarmin a dit, qu'on ne peut nier que le chemin qu'ils avoient pris pour expliquer ce mystere ne les ait jetés dans les égarements de Pélage.

L'Auteur n'a garde de dire qu'il est de ce dernier sentiment : il l'a désavoué en trop de manieres, comme je l'ai fait voir dans le Chapitre précédent, & comme on le verra encore par ce que je dirai ensuite.

Il faudroit donc, afin que sa doctrine sur la Prédestination ne fût pas contraire à tout ce qui s'en est jamais enseigné dans les Ecoles Chrétiennes, qu'elle pût être réduite à l'une des quatre premieres opinions. Or c'est ce qui ne se peut. Car ce qu'elles ont de commun est, que la Prédestination, au regard du salut, dont parle S. Paul, est un

acte éternel de Dieu en faveur de certaines personnes, par une bonne volonté qu'il a eue pour elles préférablement à d'autres. Or c'est ce qu'il fait entendre être bien éloigné de son sentiment, en deux manieres : l'une directe, & l'autre plus indirecte. VII. Cl. N°. IX.

La directe est, ce qu'il dit dans son I. Discours n°. 57. Car il y propose une espece fort bizarre de prédestination gratuite; qui est, que *Dieu pouvant créer l'ame de Pierre ou celle de Paul, & l'unir à tel corps qu'il prévoit être le corps d'un prédestiné, il a résolu de toute éternité, de créer l'ame de Paul par une bonne volonté qu'il a pour lui, & de le prédestiner par ce choix à la vie éternelle.* Cette imagination est fort étrange. 1°. L'ame de Pierre ne peut être que l'ame d'une personne appellée Pierre, & l'ame de Paul que l'ame d'une personne appellée Paul. Or qui dit personne dit une ame jointe à un corps. Il est donc difficile de concevoir, que les deux ames de Pierre & de Paul soient indifférentes à être jointes, celle de Pierre à un autre corps qu'à celui de Pierre, & celle de Paul à un autre corps qu'à celui de Paul. 2°. Le corps sans l'ame n'est point capable d'être prédestiné à la vie éternelle : & ainsi le corps d'un prédestiné ne peut être autre chose que le corps d'une personne prédestinée. Or comme je l'ai déja remarqué, qui dit personne dit un corps & une ame, & une ame beaucoup plus qu'un corps. Comment donc l'ame de Paul peut-elle être jointe au corps d'une personne prédestinée, à moins que l'ame de Paul ne soit l'ame de cette personne prédestinée? Et par conséquent ce ne sera pas ce corps qui fera que cette ame soit prédestinée à la vie éternelle, mais ce sera cette ame qui fera que ce corps sera le corps d'un prédestiné.

Quoi qu'il en soit, il a tâché d'expliquer par-là, comment Paul auroit pu être prédestiné à la vie éternelle, par une bonne volonté que Dieu auroit eue pour lui. Mais il n'a pas voulu que l'on crût que cela fût conforme à son sentiment, & que l'on pût s'imaginer qu'il ne trouvoit pas d'inconvénient, qu'au moins en cette maniere *chacun des élus eût été prédestiné de Dieu par une bonne volonté particuliere.* Car il a averti dès le commencement de cet article, que ce qu'il alloit dire n'étoit *que pour contenter ceux qui veulent que Dieu ait prédestiné chacun des élus par une volonté particuliere.* Et ayant appréhendé qu'on n'y eût pas assez pris garde, il s'en est expliqué davantage dans une addition qui précede cet article. *Bien des gens*, dit-il, *ne l'entendent pas comme moi. Mais ils prétendent que tel est choisi & tel réprouvé, précisément parce que Dieu le veut, & que sa volonté seule est sa raison, & que c'est en cela que les élus ont à Dieu une*

VII. Cl. N°. IX. *obligation particuliere. C'eſt par* CONDESCENDANCE *à cette diſpoſition des eſprits, que j'ai remarqué en bien de fort honnêtes gens, que j'ai compoſé l'article qui ſuit. Mais les perſonnes qui méditent un peu peuvent bien voir ce que j'en penſe.* Ce grand nombre de fort honnêtes gens, en qui il a remarqué cette diſpoſition d'eſprit de vouloir *que les élus aient à Dieu une obligation particuliere, parce que chacun d'eux a été prédeſtiné à la vie éternelle, par une bonne volonté que Dieu a eue pour lui*, eſt tout ce qu'il y a d'habiles Théologiens dans l'Egliſe, dont il ſe diſtingue comme n'étant pas de leur ſentiment. C'eſt pourquoi il avertit, que s'il va dire quelque choſe qui en approchera, on ne s'y doit pas tromper, ni prendre cela pour ſes véritables penſées. Mais il fait entendre en même temps, que cet avis n'eſt que pour le commun du monde : car pour ceux qui méditent un peu ; c'eſt-à-dire, qui ont autant de ſoin que lui de conſulter le Maître intérieur, il ſe tient bien aſſuré qu'ils jugeront ſans peine qu'il ſe moque, & qu'il ne croit rien de ce qu'il va dire.

Voilà ce que j'ai appellé ſe déclarer directement contre la doctrine de la véritable Prédeſtination gratuite. Il le fait auſſi indirectement, en ce que rien n'eſt plus oppoſé à la maxime fondamentale de ſon Syſtême, qu'il répete par-tout, mais ſouvent ſous divers termes ſi myſtérieux, qu'il faut avoir bien étudié ſa nouvelle Philoſophie pour comprendre, que tant de circonlocutions différentes ne veulent dire autre choſe, ſinon, *que Dieu n'agit point par des volontés particulieres, ni dans l'ordre de la Nature, ni dans celui de la Grace.*

Voici ces termes myſtérieux, qui ne diſent tous que cela, & qu'il eſt néceſſaire d'expliquer, afin que, pour mieux comprendre ce qu'il en veut inférer, on puiſſe mettre la définition en la place du défini ; c'eſt-à-dire, mettre ce langage plus intelligible, NE POINT AGIR PAR DES VOLONTÉS PARTICULIERES, en la place de ces autres locutions plus emphatiques : " Que Dieu agit par les voies les plus ſimples, les plus uniformes, les plus réglées.

Que Dieu agit ſelon ce que lui preſcrit ſa ſageſſe, qu'il aime infiniment plus que ſes ouvrages.

Que Dieu agit ſelon le plus grand rapport de ſageſſe & de fécondité qu'il découvre entre ſes voies & l'Egliſe future.

Que, quoique le choix de Dieu ne vienne point de nos mérites, ce n'eſt point l'effet d'une *volonté aveugle, impérieuſe & bizarre* ; mais de la profondeur de ſa ſageſſe & de ſa connoiſſance, qui regle toutes ſes volontés.

Que la conduite de Dieu; c'eſt-à-dire, d'un être ſage & immuable, doit avoir un caractere de ſageſſe & d'immutabilité. VII. Cl. N°. IX.

Que Dieu n'agit point par caprice ".

On aura ſans doute de la peine à croire que tout cela ne veuille dire autre choſe, ſinon, qne Dieu n'agit point dans l'ordre de la Grace par des volontés particulieres, mais par des volontés générales. Mais il n'y a rien de plus certain, & on le voit par la page même d'où j'ai tiré preſque toutes ces façons de parler. Car après y avoir employé toutes ces circonlocutions, pour marquer en quoi il fait conſiſter le ſecret de ſa prédeſtination, il s'explique enfin plus ſimplement en ces termes : *Que Dieu ne donne point la Grace par des volontés particulieres.*

Qui ne voit après cela, que tout ce qu'il peut dire de la Prédeſtination, ne ſauroit être qu'une illuſion toute pure ? Car ſi Dieu ne forme point dans l'ordre de la Grace de volontés particulieres, mais n'en a que de générales, qui ne conſiſtent qu'à y agir *par les voies les plus ſimples & les plus uniformes*, il eſt évident que cela exclut toute préférence d'une perſonne à une autre : & par conſéquent il eſt clair que l'Auteur ne reconnoît point de prédeſtination qui ſoit *un acte éternel de Dieu, en faveur de certaines perſonnes, par une bonne volonté qu'il ait eue pour elles préférablement à d'autres.* Or c'eſt l'unique idée qu'a le mot de prédeſtination dans l'Ecriture, dans les Peres & dans les Théologiens Catholiques. Il ſe joue donc de ce mot, & l'abus qu'il en fait ne peut que jetter la confuſion & l'erreur dans l'eſprit de ceux qui liſent ſes livres, puiſque c'eſt leur faire croire, qu'il a du reſpect pour le myſtere de la Prédeſtination, lorſqu'il n'en retient que le ſon, & qu'il en abolit entiérement la notion qu'il a toujours eue dans l'Egliſe.

Car ce qui eſt de plus eſſentiel à ce mot, qui n'étant que de S. Paul doit être pris dans le ſens que le prend cet Apôtre, eſt, que c'eſt Dieu qui prédeſtine, c'eſt-à-dire, que nous le devons regarder comme la cauſe originelle de notre prédeſtination. Or Dieu ne fait point cela dans le nouveau Syſtême, & on ne peut dire qu'il ſoit la vraie cauſe de ce qui y tient lieu de *prédeſtination.* Car ſi nous voulons ſavoir, par exemple, en quoi on doit mettre la prédeſtination de S. Louis dans cette nouvelle Théologie, on ne pourra dire autre choſe, ſi on veut être ſincere, ſinon que c'eſt en un certain ordre de cauſes & d'événements, dans lequel ce Saint s'eſt trouvé, ſans aucune bonne volonté particuliere de Dieu envers lui (car Dieu n'agit point par des volontés particulieres) lequel ordre a été favorable à

VII. Cl. N°. IX. son salut. Il peut donc dire, s'il veut, que c'est en cette maniere qu'il entend que ce saint Roi a été prédestiné; mais il ne peut pas dire que c'est Dieu qui l'a prédestiné : car, selon lui, Dieu n'a point eu d'autre volonté en tout cela, que la volonté générale d'agir par des voies simples, constantes, uniformes, sans aucun dessein particulier de sauver ce Roi; puisqu'il ne pourroit avoir eu ce dessein en particulier, que par une volonté particuliere : ce qui n'auroit pas été digne, à ce qu'il prétend, d'une sagesse infinie.

Il est si vrai que c'est-là l'idée qu'il a de la Prédestination, que les raisons qu'il donne pour faire trouver son opinion plus plausible que celle des autres, l'ont toutes pour fondement. Les voici; mais je ne les rapporterai en cet endroit que pour en donner la véritable intelligence, réservant à les réfuter ailleurs.

L'Auteur. *Enfin, il est évident que la Prédestination, de la maniere que je l'explique, n'a rien de dur : car personne ne peut trouver à redire que Dieu aime infiniment plus sa sagesse que son ouvrage.*

Explication. On ne peut rien comprendre à cela si on n'acheve l'argument; c'est-à-dire si on n'ajoute : or sa sagesse ne lui permet pas d'agir par des volontés particulieres. On n'a donc pas sujet de se plaindre, de ce qu'il choisit l'un & abandonne l'autre; ce qui paroît dur dans la Prédestination de la maniere dont elle a été expliquée jusques à moi; mais qui ne se rencontre point dans la maniere dont je l'explique; puisque, selon moi, Dieu *n'agissant point par des volontés particulieres*, on ne peut pas dire qu'il choisit l'un & qu'il abandonne l'autre.

L'Auteur. *Elle est purement gratuite, puisque c'est le plus grand rapport de sagesse & de fécondité, que Dieu découvre entre ses voies & l'Eglise future, qui le détermine à former les décrets qui renferment la prédestination des Saints, & que ce ne sont point nos mérites naturels qui déterminent Dieu à nous prédestiner à la grace & à la gloire.*

Explication. *Ce plus grand rapport de sagesse & de fécondité*, sont de ces mots mystérieux, qui signifient dans un langage plus populaire, que Dieu n'ayant pu agir *par des volontés particulieres*, parce que sa sagesse ne le lui a pas permis, mais seulement par des volontés générales, ce qu'il appelle des *voies simples*, il a choisi entre plusieurs de ces voies simples, celles qui seroient plus fécondes; c'est-à-dire, par lesquelles plus d'hommes seroient sauvés : au lieu que s'il eût agi *par des volontés particulieres*, tous les hommes, à ce qu'il prétend, auroient été sauvés. Et ainsi, ce qui lui fait dire, *que la Prédestination, en la maniere qu'il l'explique, est purement gratuite*, est, que ce ne sont point

point les mérites de ceux qui sont sauvés ensuite du choix de ces VII. Cl.
voies simples, qui ont déterminé Dieu à choisir les unes plutôt que N°. IX.
les autres, entre plusieurs de ces voies simples; mais le plus grand rapport de fécondité entre celles de ces voies qu'il a choisies & l'Eglise future. Si la Prédestination consistoit en cela, on avoueroit sans peine qu'elle devroit être regardée comme étant *purement gratuite*; mais il auroit été bon que l'Auteur eût pris plus de peine à faire voir, que c'est cela que S. Paul, les SS. Peres & les Théologiens Catholiques ont entendu par le mot de *Prédestination*.

L'Auteur. *Elle ne suppose point en Dieu d'acception de personnes. Car quoique le choix de Dieu ne vienne point de nos mérites, ce n'est point l'effet d'une volonté de Dieu indifférente ou bizarre, mais de la profondeur de sa sagesse & de sa connoissance, qui regle toutes ses volontés.*

Explication. Il nous a marqué en tant d'endroits, que la sagesse de Dieu réglant toutes ses volontés, ne lui permet pas d'agir par des *volontés particulieres*, & que le faire agir autrement que par des *volontés générales*, c'est le *faire agir par une conduite bizarre*, qu'on ne peut douter que ce ne soit cela qu'il entende, quand il dit, que la Prédestination, en la maniere qu'il l'explique, n'est point l'effet d'une volonté de Dieu *impérieuse* ou *bizarre*; mais de la profondeur de sa sagesse, qui regle toutes ses volontés. Et c'est ce qui fait voir sans peine, que la *Prédestination*, en la maniere qu'il l'explique, ne suppose point en Dieu *acception de personnes*; c'est-à-dire, ne donne aucun prétexte de lui faire le même reproche que les Pélagiens faisoient à S. Augustin, que, selon lui, il y auroit en Dieu *acception de personnes*. Car quelle couleur pourroit-on trouver dans son Systême, de dire que Dieu a acception de personnes en donnant sa grace à l'un & ne la donnant pas à l'autre; puisque ne la donnant point par *des volontés particulieres*, & ne la répandant que par des volontés générales, il n'a point eu en cela d'égard à l'un plutôt qu'à l'autre? Mais c'est ce qui lui devoit faire reconnoître, que sa prédestination n'est point celle que l'Eglise enseigne, puisque la sienne ne donne aucun lieu à une objection qu'on a toujours faite contre celle de l'Eglise, & qu'on a toujours résolue, non en niant ce qui y a toujours servi de prétexte, que Dieu fait miséricorde à l'un & ne la fait pas à l'autre selon qu'il lui plaît, mais en soutenant, que ne devant sa grace à personne, il en fait part à qui il veut, sans tomber dans le défaut que l'Ecriture appelle *acception de personnes*.

L'Auteur. *Enfin elle ne porte point au désespoir. Car Dieu fait pleu-*

VII. Cl. N°. IX. *voir la pluie de la grace si abondamment, que nous la rendons souvent inutile ; & elle condamnera notre négligence. Car il dépend de nous d'éviter beaucoup de choses qui résistent à l'efficace de la grace,* Dieu ne la donnant point par des volontés particulieres, *afin qu'elle fasse un tel effet & rien davantage.*

Explication. Ce raisonnement est un peu confus ; mais ce n'est pas de quoi il s'agit. Ce qui est essentiel, est, qu'il y déclare en termes exprès, que le fondement de la Prédestination est, que Dieu ne donne point la grace par des volontés particulieres. Or la seule différence qu'il y a, dit S. Augustin, entre la Prédestination & la Grace, est, que l'une est la préparation que Dieu a faite de sa grace, dans ses conseils éternels, & que l'autre est le don actuel qu'il nous en fait dans le temps. Et par conséquent, si Dieu n'a point de volontés particulieres en donnant la Grace, il n'en a point eu aussi en se préparant à la donner. D'où il s'ensuit, que la Prédestination, selon que l'explique l'Auteur du Systême, n'est point un acte éternel de Dieu en faveur de certaines personnes préférablement à d'autres. C'est tout ce que je voulois faire voir ici. On voit déja par avance que ce n'est point là ce que S. Paul nous enseigne, & ce que l'Eglise en croit. Mais on en parlera plus amplement dans la suite.

De Prædest. SS. c. 10.

L'Auteur. *C'est la profondeur des richesses de la sagesse & de la science de Dieu, qui fait que tel est choisi & tel abandonné. C'est ce que dit S. Paul, c'est ce que disent les Peres, c'est aussi ce que j'établis. Je ne dis point que tel est choisi & tel abandonné, simplement parce que Dieu le veut : car je crains de faire Dieu semblable à un homme, qui se conduit par caprice, & qui n'a nul égard pour son ouvrage..... On se récrie avec S. Paul,* O ! altitudo ; *mais qu'on acheve le reste : qu'on ajoute,* divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei. *Car c'est la profondeur de la sagesse & de la science de Dieu, qui est le principe de la prédestination des Saints. Ce n'est point une volonté aveugle, bizarre, impérieuse, telle qu'on la remarque souvent dans les Grands de la terre.*

Explication. Je ne me détournerai pas pour faire voir combien ce qu'il dit d'abord, *que c'est-là ce que dit S. Paul, & ce que disent les Peres*, est contraire à la vérité, & combien le reste est injurieux à Dieu. Il ne s'agit ici que d'en découvrir le vrai sens. Or ces grands mots, comme j'ai déja remarqué, ne signifient autre chose, sinon, *que Dieu n'a point, au regard du salut des hommes, de volontés particulieres*, & qu'ainsi on ne peut point dire (quoique S. Paul l'ait dit & S. Augustin après lui une infinité de fois) *que tel est choisi & tel abandonné, parce que Dieu le veut.* C'est ce qu'il prétend qu'on ne

peut dire, sans rendre *Dieu semblable à un homme, qui agit par caprice.* C'est en cela qu'il met la profondeur des richesses de la sagesse de Dieu, en ce qu'un être infiniment sage ne doit point agir par des volontés particulieres. C'est cette volonté de Dieu, réglée par sa sagesse, qui ne lui permet pas d'agir par des volontés particulieres, qu'il oppose à une *volonté aveugle, bizarre, impérieuse*, telle que seroit, à ce qu'il prétend, celle de Dieu, s'il choisissoit l'un plutôt que l'autre; comme il paroît par ses Méditations, où opposant, de même, *agir par des volontés générales*, à *agir par des volontés particulieres*, il appelle l'une de ces manieres d'agir, *une conduite uniforme, constante, réglée*; *& l'autre, une conduite* BIZARRE, *changeante, déréglée, & qui marque de l'inconstance & de l'ignorance dans celui qui la suit.* Et ainsi, quand il conclut de tout cela, *que c'est la profondeur de la sagesse de Dieu qui est le principe de la Prédestination des Saints*, voici ce que cela veut dire en langage ordinaire : la maniere constante, uniforme, réglée, que je fais consister à ne point agir par des volontés particulieres, & en quoi je mets la profondeur de la sagesse de Dieu, est le principe de ce que j'appelle la prédestination des Saints, quoiqu'elle n'en ait que le nom; parce que ce n'est point un acte éternel de Dieu, en faveur de certaines personnes préférablement à d'autres (qui est ce que les Théologiens entendent par le mot de *prédestination*) mais un certain ordre formé par la suite de ces voies simples, qui s'est trouvé favorable à ceux qui se sauvent, sans que Dieu, lorsqu'il a choisi ces voies simples, ait eu aucune bonne volonté particuliere pour eux, plutôt que pour ceux qui ne seront point sauvés. VII. Cl. N°. IX.

Or comme il est certain qu'il n'y eut jamais rien de plus nouveau que cette pensée, on n'auroit besoin, pour la rejetter, que de le faire souvenir de ce qu'il a reconnu dans la *Recherche de la Vérité*; *que la nouveauté en matiere de Théologie porte le caractere de l'erreur, & qu'on a droit de mépriser des opinions pour celu seul qu'elles sont nouvelles, & sans fondement dans la Tradition.* Mais sans nous arrêter à ce préjugé, il n'y a personne qui n'avoue, que cette nouvelle idée de la Prédestination est entiérement opposée à ce que l'esprit de Dieu en a révélé à S. Paul, & à ce que S. Augustin, qui a été appellé *la voix & l'organe de l'ancienne Eglise à l'égard de ce mystere*, nous en a enseigné après cet Apôtre. C'est ce que nous ferons voir dans le Chapitre suivant. Page 213.

VII. Cl. N°. IX.

CHAPITRE XV.

Que les nouvelles pensées de l'Auteur du Systême touchant la Prédestination, sont manifestement contraires à ce que nous en a enseigné S. Paul, & S. Augustin après lui.

POur juger si une prédestination, qui n'enferme aucune bonne volonté particuliere de Dieu envers certaines personnes plutôt qu'envers d'autres, est conforme à celle que le S. Esprit nous a révélée par le Docteur des nations, nous n'avons qu'à considérer trois ou quatre des endroits où ce divin Apôtre a parlé de ce mystere.

Le premier sera le commencement de l'Epître aux Ephésiens: *Bénit soit Dieu le Pere de Notre Seigneur Jesus Christ, qui nous a comblés en Jesus Christ de toutes sortes de bénédictions spirituelles pour le ciel: ainsi qu'il nous a élus en lui, avant la création du monde, par l'amour qu'il nous a porté, afin que nous fussions saints & sans tache devant lui; nous ayant prédestinés par un pur effet de sa bonne volonté, pour nous rendre ses enfants adoptifs par Jesus Christ afin que la louange & la gloire en soit donnée à sa grace, par laquelle il nous a rendus agréables à ses yeux en son Fils bien aimé.*

Voilà ce que S. Paul nous enseigne de la Prédestination. Pouvoit-il marquer plus clairement, que la Prédestination est un acte éternel de Dieu, par lequel il s'est de lui-même porté à faire ce qu'il fait dans le temps, & non l'effet & la suite d'un prétendu enchaînement de causes occasionnelles? Que ce sont des personnes que Dieu a choisies par cette prédestination, & non pas *des voies simples*; & qu'il a choisi ces personnes pour les rendre saintes, & pour s'en faire des enfants adoptifs qui régneroient éternellement avec Jesus Christ? Je ne vois donc pas que l'on puisse altérer davantage cette céleste doctrine, qu'en réduisant le mystere de la prédestination, comme on fait dans le Systême, *à un choix gratuit de certaines voies simples, par un plus grand rapport de sagesse & de fécondité*, sans aucun égard à de certaines personnes plutôt qu'à d'autres, parce que *la cause universelle* ne doit pas agir par *des volontés particulieres.*

Le second endroit où S. Paul nous instruit de la Prédestination, quoiqu'il ne la nomme pas, est dans le Chapitre second de la même Epître aux Ephésiens. *Dieu qui est riche en miséricorde, étant poussé par l'amour*

extrême dont il nous a aimés, lorsque nous étions morts par nos péchés, VII. Cr.
nous a rendu la vie en Jesus Christ, par la grace duquel vous êtes sauvés.... N°. IX.
Car c'est par grace que vous êtes sauvés par le moyen de la foi. Et cela ne vient pas de vous, mais c'est un don de Dieu. Ce n'est point par vos œuvres, afin que nul ne se glorifie: car nous sommes son ouvrage, étant créés en Jesus Christ dans les bonnes œuvres qu'il a préparées (c'est-à-dire prédestinées) *afin que nous y marchions.*

La différence qu'il y a entre ces deux endroits de S. Paul, est, que dans le premier il descend du principe aux effets; de la Prédestination à la sainteté; & que dans celui-ci, il remonte des effets au principe, de la foi agissante par la charité, qui est la foi qui sauve, à la Prédestination, dans laquelle Dieu nous a préparé cette suite de bonnes œuvres, qu'il nous fait exercer pour nous faire mériter le salut. C'est ce que S. Augustin a remarqué dans un passage du Chapitre X de la Prédestination des Saints que nous avons déja rapporté. Car ayant dit, *qu'il y a cette différence entre la Prédestination & la Grace, que l'une est la préparation que Dieu a faite de sa grace dans ses conseils éternels, & que l'autre est le don actuel qu'il nous en fait dans le temps*, il en apporte pour preuve ces paroles de l'Apôtre. Nous trouvons, dit-il, l'une & l'autre dans un même passage de S. Paul. *Nous sommes son ouvrage*, dit ce grand Apôtre, *ayant été créés en Jesus Christ dans les bonnes œuvres:* voilà proprement la grace. *Que Dieu*, ajoute-t-il, A PRÉPARÉES *afin que nous y marchions:* voilà la Prédestination". Ce qui a fait aussi qu'il l'a définie, *Præscientia* & PRÆPARATIO *beneficiorum Dei, quibus certissimè liberantur quicumque liberantur.*

Il n'y a donc point de Saint, à qui Dieu n'ait donné la foi par une grace toute gratuite, & par l'amour qu'il lui a porté: il n'y en a point qui n'ait été l'ouvrage de Dieu: il n'y en a point qui n'ait été créé en Jesus Christ dans les bonnes œuvres; & il n'y en a point dont les bonnes œuvres n'aient été des dons de Dieu, Dieu les lui ayant préparées avant tous les siecles, pour les lui faire exercer.

Voilà ce qui prouve que Dieu a eu une bonne volonté particuliere envers chaque Saint. C'est en cela que consiste la Prédestination selon S. Paul, & non pas dans un prétendu *choix gratuit de certaines voies simples, par un plus grand rapport de fécondité.*

Le troisieme endroit de S. Paul touchant ce mystere est du VIII Chapitre de l'Epître aux Romains. *Nous savons que tout contribue au bien de ceux qui aiment Dieu, qu'il a appellés selon son décret, pour être Saints. Car ceux qu'il a connus avant tous les temps, il les a aussi prédestiné: pour être conformes à l'image de son Fils, afin qu'il fût l'aîné entre plusieurs*

VII. Cl. N°. IX. *freres. Et ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appellés; & ceux qu'il a appellés, il les a aussi justifiés; & ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés. Après cela que pouvons-nous dire? Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous?*

Il y a plusieurs choses à remarquer dans ce passage. 1°. La vocation selon le décret de Dieu (c'est-à-dire selon la prédestination éternelle, comme il paroît par la suite) qu'il faut distinguer d'une autre vocation commune aux élus & aux réprouvés, dont Jesus Christ dit dans l'Evangile, qu'il y aura beaucoup d'appellés & peu d'élus.

2°. Que tout contribue au bien de ceux qui sont appellés de cette sorte, parce que ce décret, qui est la Prédestination, est la cause de toutes les graces que Dieu leur fait, & de la protection qu'il leur donne.

3°. Que ce ne sont pas tous les hommes, mais des hommes en particulier; savoir ceux que Dieu a connus avant tous les siecles, qu'il a prédestinés pour régner éternellement avec Jesus Christ en qualité de ses freres.

4°. Que les effets certains & infaillibles de cette prédestination sont la vocation, la justification, & la gloire des prédestinés.

Or tout cela est plus différent que le jour ne l'est de la nuit, de la nouvelle idée d'une prédestination, qu'on fait consister dans *le choix gratuit de certaines voies simples, par un plus grand rapport de sagesse & de fécondité*, sans que Dieu ait eu en cela aucun égard à de certaines personnes plutôt qu'à d'autres.

Ce n'est donc pas une chose qui se puisse supporter dans l'Eglise de Jesus Christ, qu'on s'y donne la liberté de substituer un vain fantôme de prédestination, qui n'en a que le nom, à la véritable prédestination divine, que le S. Esprit nous a révélée par S. Paul.

Le quatrieme endroit de ce S. Apôtre touchant ce point de foi, est le neuvieme Chapitre de la même Epître aux Romains presque tout entier. Ç'a toujours été l'écueil de tous les ennemis de la prédestination gratuite; rien n'étant plus forcé ni plus éloigné du bon sens, que les gloses dont ils ont tâché d'éluder ce que l'Apôtre en dit dans ce Chapitre. Mais de peur qu'on n'ait pour suspectes les réflexions que j'y pourrois faire, je rapporterai seulement l'analyse si judicieuse & si solide, que S. Augustin a faite de tout cet endroit-là, dans son dernier ouvrage contre Julien, Liv. I. Chap. CXLI.

" S. Augustin a répondu. Afin que tous ceux qui ont de l'intelligence puissent connoître les vains efforts que vous avez faits pour obscurcir les paroles de l'Apôtre qui sont très-claires, & pour renverser les vérités qu'il a établies, je crois n'avoir besoin, pour vous répondre, que de

faire remarquer toute la suite de son discours. Le dessein de l'Apôtre VII. Cl. étoit de montrer *que Dieu peut faire tout ce qu'il promet*: ce qui est le N°. IX. grand fondement de la Grace dont vous êtes ennemis. Car cela nous fait voir, que c'est de la puissance de Dieu, & non de celle des hommes, qu'on doit attendre l'accomplissement de ses promesses. S. Paul ayant donc ce dessein, voici ce qu'il dit".

" *Ce n'est pas néanmoins que la parole de Dieu soit demeurée vaine & sans effet: car tous ceux qui descendent d'Israël ne sont pas vrais Israélites, ni tous ceux qui sont nés d'Abraham ne sont pas pour cela ses vrais enfants. Mais Dieu lui dit: ce sera Isaac qui sera appellé votre fils; c'est-à-dire que ceux qui sont enfants d'Abraham selon la chair, ne sont pas pour cela enfants de Dieu; mais que ce sont les enfants de la promesse, qui sont réputés être les enfants d'Abraham: car voici les termes de la promesse que Dieu fit à Abraham. Je viendrai dans un an en ce même temps, & Sara aura un fils*". Rom. 9. ℣. 6. 7. 8. 9.

" Remarquez bien ces termes: *enfants de la promesse*; & concluez-en que c'est Dieu qui les fait tels par sa grace, parce qu'il peut faire ce qu'il a promis".

" *Et cela ne se voit pas seulement dans Sara, mais aussi dans Rebecca, qui conçut en même temps deux enfants d'Isaac notre Pere. Car avant qu'ils fussent nés, & avant qu'ils eussent fait aucun bien ni aucun mal, afin que le Décret de Dieu demeurât ferme selon son élection, non à cause de leurs œuvres, mais à cause de l'appel & du choix de Dieu, il lui fut dit: L'aîné sera assujetti au plus jeune*". ℣. 10. 11.

" Remarquez encore cette élection, qui n'est pas par la considération des œuvres, laquelle a été depuis marquée par un Prophete, dont S. Paul allegue le témoignage, en disant":

" *Selon qu'il est écrit: J'ai aimé Jacob, & j'ai haï Esaü*".

" Mais comme il naît de-là une difficulté qui pouvoit troubler ceux qui ne sont pas instruits du mystere de la Grace, l'Apôtre se la propose à lui-même en ces termes": ℣. 13.

" *Que dirons-nous donc? Est-ce qu'il y a en Dieu de l'injustice? Dieu nous garde de cette pensée*"! ℣. 14.

" Et pour nous apprendre de quelle sorte nous devons nous garder de cette pensée, il ajoute".

" *Car il dit à Moyse: Je ferai miséricorde à qui il me plaira de faire miséricorde, & j'aurai pitié de qui il me plaira d'avoir pitié. Cela ne dépend donc ni de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de celui qui fait miséricorde*". ℣. 15. 16.

" Ce n'est donc point parce que Jacob a voulu & a couru que Dieu

VII. Cr. lui a fait miséricorde, mais c'est parce que Dieu lui a fait miséricorde,
N°. IX. qu'il a voulu & qu'il a couru. C'est pourquoi il est dit en un endroit, *que le Seigneur prépare la volonté*; & en un autre, *que le Seigneur dresse les pas de l'homme, & que l'homme ensuite veut marcher dans sa voie.* Mais parce que ç'avoit été dans la vue de Jacob, que l'Apôtre avoit dit *que cela ne dépendoit ni de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde*, il ajoute l'exemple de Pharaon, qui répond à ce qu'il avoit dit d'Esaü, que Dieu l'avoit haï ".

℣. 17. *C'est pourquoi il dit à Pharaon dans l'Ecriture : c'est pour cela que je vous ai établi, pour faire éclater en vous ma toute-puissance, & pour rendre mon Nom célebre par toute la terre.*

" D'où il tire cette conclusion qui revient à l'un & à l'autre. "

" *Il est donc vrai qu'il fait miséricorde à qui il lui plaît, & qu'il endurcit qui il lui plaît* ".

" Mais *il fait miséricorde* par grace, en donnant gratuitement ce qu'on ne mérite point : & *il endurcit* par un jugement qui est tel, que ceux envers qui Dieu l'exerce, ne sont traités que comme ils le méritent. Car c'est une pure grace de faire, d'une masse condamnée, un vase de miséricorde; & c'est un juste jugement d'en faire un vase dignominie. Il passe de-là à représenter ce que peuvent dire ceux à qui cette conduite déplaît : ce qu'il fait en ces termes ".

℣. 19. " *Après cela pourquoi Dieu se plaint-il des méchants ? Car qui est-ce qui resiste à sa volonté* " ?

" Et voici ce qu'il dit pour réprimer leur audace ".

℣. 20. 21. " *Mais ô homme ! qui êtes-vous pour contester avec Dieu ? Est-ce au vase de terre de dire à celui qui l'a fait, pourquoi m'avez-vous fait ainsi ? Le Potier ne peut-il pas, d'une même masse d'argile, faire un vase destiné à des usages honorables, & un autre destiné à des usages vils & abjects* ".

" Jugez vous-mêmes si cela n'est pas conforme à ce qu'il avoit dit auparavant, & si cela ne ruine pas entiérement ce que vous vous imaginez, vous qui prétendez qu'il n'y a point d'autre cause de la différente condition de ces vases, que les différents mérites des volontés humaines : ce qui est directement contraire à ce qu'il avoit dit auparavant : *Qu'avant qu'ils fussent nés, & avant qu'ils eussent fait aucun bien ni aucun mal, afin que le Décret de Dieu demeurât ferme selon son élection, non à cause de leurs œuvres, mais à cause de l'appel & du choix de Dieu, il avoit été dit à la mere, que l'ainé seroit assujetti au plus jeune*; comme aussi à ce qu'il avoit ajouté : *Que cela donc ne dépend ni de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de celui qui fait miséricorde* ".

Mais

" Mais si ce que vous dites conformément à votre hérésie touchant le Potier, est si opposé à ce que S. Paul avoit dit auparavant, il ne l'est pas moins à ce qui suit. VII. Cl. N°. IX.

Qui se peut donc plaindre de Dieu, si, voulant montrer sa juste colere, & faire connoître sa puissance, il souffre avec une patience extrême les vases de colere préparés pour la perdition; afin de faire paroître les richesses de sa gloire sur les vases de miséricorde qu'il a préparés pour la gloire? Rom. 9. ℣. 22. 23.

Car ce qu'il dit *des vases de colere, qui sont préparés pour la perdition*, seroit injuste, s'ils n'étoient faits d'une masse condamnée, *tous, par un seul, étant tombés dans la condamnation.* Et ceux qu'il a préparés à la gloire sont appellés *des vases de miséricorde*, parce que c'est l'effet d'une miséricorde toute gratuite, & qui n'est due en aucune sorte, de préparer à la gloire des vases formés d'une masse condamnée ".

Je ne tire point de conséquence de tout cela contre la nouvelle prédestination du nouveau Systême, qui n'enferme aucune bonne volonté particuliere de Dieu envers les prédestinés préférablement aux réprouvés : elle se tire assez de soi-même.

Jomets aussi plusieurs autres passages de l'Ecriture. Rien ne suffiroit à qui ceux-là ne suffiroient pas : & je pourrai avoir occasion dans la suite d'en alléguer d'autres.

CHAPITRE XVI.

Examen de ce que répond l'Auteur à ce qu'il a bien vu qu'on lui objecteroit de l'Ecriture Sainte, & particuliérement de S. Paul, qui est: Que tout ce qu'on trouve dans l'Ecriture qui ne s'accorde pas avec ses nouvelles pensées est une Anthropologie.

POur être convaincu que l'Ecriture est évidemment contraire à cette nouvelle Philosophie d'une cause universelle, qui ne doit point agir par des volontés particulieres dans l'ordre même de la Grace, il ne faut que considérer la réponse que l'Auteur fait aux passages de l'Ecriture, qu'il a bien vu qu'on ne manqueroit pas de lui objecter. C'est dans le Traité, Discours I, n. 58.

" Ceux qui prétendent, dit-il, que Dieu a des desseins & des volon-

VII. Cl. N°. IX. tés particulieres pour tous les effets particuliers qui se produisent en conséquence des loix générales, se servent ordinairement de l'autorité de l'Ecriture pour appuyer leurs sentiments ". Ensuite de quoi il avoue, pour ce qui est de l'ordre de la Nature : *Que Jesus Christ parle de son Pere comme s'il s'appliquoit avec de semblables volontés à parer les lis, & à conserver jusques à un cheveu de la tête de ses Disciples.* Et pour ce qui est de l'ordre de la Grace ; *Que S. Paul parle de la sanctification & de la prédestination des Elus, comme si Dieu agissoit sans cesse en eux par des volontés particulieres.*

Je ne sais pas ce que l'on pourroit souhaiter de plus fort pour avoir au moins une grande pente à croire, qu'il est donc vrai que Dieu agit par des volontés particulieres dans la sanctification & la prédestination des Elus. S. Paul le dit, l'Auteur du Systême l'avoue; mais il prétend que cela a besoin d'explication, & il est obligé d'en trouver une qui lui fasse dire le contraire. Ecoutons-la donc. " C'est, dit-il, que comme l'Ecriture est faite pour tout le monde, pour les simples aussi-bien que pour les savants, elle est pleine *d'anthropologies.* Non seulement elle donne à Dieu un corps, un trône, un chariot, un équiqage, les passions de joie, de tristesse, de colere, de repentir; elle lui attribue encore les manieres d'agir ordinaires aux hommes ". C'est-à-dire, qu'elle le fait agir par des volontés particulieres, qui est le faire agir comme un homme, à ce qu'il prétend; au lieu que, pour agir en Dieu, il ne doit agir que par des volontés générales.

Je tremble quand je considere les suites funestes que pourroit avoir cette maniere d'expliquer l'Ecriture, si on la souffroit. Je n'ose en apporter des exemples, de peur que ce ne fût un piege à des esprits portés au libertinage. Car de quoi ne pourra-t-on point faire des *anthropologies*, si on peut éluder par-là ce que S. Paul dit en des termes très-simples & très-naturels, de la sanctification & de la prédestination des élus?

Rien n'est moins propre pour appuyer cette hardiesse, que les exemples dont on se sert pour l'autoriser. L'Ecriture étant pleine de passages qui nous font assez juger que Dieu ne doit pas être conçu en forme humaine, & l'idée de l'Etre infiniment parfait nous obligeant de le concevoir comme exempt de toute imperfection, ce qui ne seroit pas s'il étoit corporel, ou sujet à la colere, au repentir & aux autres passions des hommes, on n'a pas eu de peine à prendre pour des locutions figurées, celles qui paroissent attribuer à Dieu des bras, des mains, des pieds, des yeux, & des passions humaines. Et de plus, quand les simples auroient pu s'y tromper, il leur auroit toujours été

facile de se désabuser par la tradition perpétuelle de l'Eglise, qui n'a jamais pris ces passages que dans un sens métaphorique. VII. Cl. N°. IX.

L'Auteur a bien vu que pour donner quelque couleur à son *anthropologie*, il falloit qu'il trouvât quelque chose de semblable. C'est ce qui lui a fait dire : " Que lorsqu'on veut parler avec exactitude de la maniere dont Dieu agit dans l'ordre de la Grace, on doit expliquer les passages qui le font agir par des volontés particulieres dans la sanctification & la prédestination des élus, par l'idée qu'on a de sa sagesse & de sa bonté, & par les autres passages de l'Ecriture qui sont conformes à cette idée ".

Mais qui peut souffrir sans émotion une illusion si grossiere, qui ne va pas seulement à renverser le mystere de la Prédestination divine, en la transformant en une prédestination fantastique, dont jamais personne jusques ici n'avoit oui parler; mais qui pourroit encore, si elle étoit tolérée, faire d'étranges ravages dans les autres points de la foi? Je dis donc, quoiqu'avec douleur, que c'est se jouer de la crédulité des hommes, que de répondre avec tant de négligence, & si peu de sincérité, à l'autorité de l'Ecriture, lorsqu'on est contraint d'avouer qu'elle paroît contraire à ce que l'on veut établir. Quoi! on demeure d'accord que S. Paul, pris dans son sens propre & naturel, nous enseigne que *Dieu agit par des volontés particulieres dans la sanctification & la prédestination des élus*; & on croit en être quitte pour dire, *que ce sens propre & naturel des paroles de l'Apôtre doit être corrigé par l'idée qu'on a de la sagesse & de la bonté de Dieu, & par les autres passages de l'Ecriture qui sont conformes à cette idée?*

Cette maniere de répondre est fort facile. On suppose deux choses, également fausses & mal fondées, comme si elles étoient de la derniere évidence. Car il faudroit qu'elles fussent telles, pour nous obliger de quitter le sens propre & naturel des paroles de S. Paul, & leur en donner un tout opposé.

L'une est, qu'il y a des passages de l'Ecriture qui nous font entendre, que Dieu n'agit que par des volontés générales dans la sanctification & la prédestination des élus.

L'autre est, que l'idée que nous avons de la sagesse & de la bonté de Dieu, ne nous permet pas de croire qu'il agisse en cela par des volontés particulieres.

Mais, pour la premiere supposition, j'ai déja dit dans le I Livre, & je le redis encore, que je la tiendrois pour fausse & pour très-fausse, jusques à ce qu'on m'eût fait voir ces passages de l'Ecriture qui disent cela. Je ne me fonde pas seulement sur ce que je n'y en ai point trouvé:

VII. CL. N°. IX. je pourrois n'avoir pas eu assez bonne vue pour les découvrir. Mais cette nouvelle pensée, que Dieu n'agit point dans la sanctification des élus par des volontés particulieres, est si extraordinaire & si contraire à ce que tous les Théologiens ont enseigné jusques ici, que s'il y avoit dans l'Ecriture Sainte des passages qui parussent la favoriser, il seroit comme impossible qu'il n'y en eût quelques-uns qui se les fussent objectés. Et enfin l'Auteur même a pris tant de soin de chercher toutes sortes de preuves pour appuyer ce paradoxe, qui est le fondement de son Systême touchant la Grace, qu'il n'auroit pas manqué de rapporter ces passages de l'Ecriture qui l'établiroient. Cependant cela auroit été bien nécessaire, pour donner quelque couleur à une opinion si surprenante, étant sur-tout aussi dénué qu'il est de l'autorité des SS. Peres & des Théologiens. Car on ne voit pas qu'il en ait pu citer aucun comme lui étant favorable sur ce point essentiel de sa nouvelle Théologie, ni dans son Traité, ni dans les Eclaircissements qu'il y a joints depuis, ni dans ses Méditations Chrétiennes.

Ainsi cette premiere supposition de passages de l'Ecriture, qui doivent corriger le sens naturel de ceux de S. Paul, qui nous font entendre, *que Dieu agit par des volontés particulieres dans la sanctification & la prédestination des élus*, n'étant qu'un fantôme sans subsistance, semblable à cette ombre dont le Poëte parle, qui s'évanouissoit quand on la vouloit embrasser :

Ter frustra compressa manus effugit imago
Par levibus ventis, volucrique simillima somno,

Tout se réduit à la seconde supposition de l'idée de Dieu, où l'on nous assure, que tous ceux qui la consultent voient si clairement, que sa sagesse ne lui permet pas d'agir par des volontés particulieres, qu'on est forcé par-là de corriger le sens naturel des paroles de l'Apôtre, qui font entendre, que c'est par ces sortes de volontés que Dieu agit dans la prédestination & la sanctification des élus.

Mais j'aimerois autant dire que cela est vrai, parce qu'il me plaît de le supposer pour vrai, & pour évidemment vrai; c'est-à-dire que tout se réduit à une pure *pétition de principe*. Car de quoi s'agit-il, sinon de savoir s'il y a en Dieu une prétendue sagesse d'une nouvelle invention, qui ne souffre pas qu'il agisse dans l'ordre même de la Grace, par des volontés particulieres? C'est donc à celui qui nous le dit de nous le prouver, & de ne se pas contenter de nous dire simplement, que cela se voit dans l'idée que nous avons tous naturellement d'un

Etre infiniment sage. Car ce n'est que nous répéter en des termes plus emphatiques, ce que nous avons demandé que l'on nous prouvât, quand on nous l'a dit en termes plus simples. C'est comme si un homme vouloit prouver à un Copernicien, que la terre est immobile au centre du monde, & qu'il ne lui en donnât point d'autre preuve, sinon qu'on voit clairement dans l'idée d'un tout, composé de terre & d'eau, de pierres & de métaux, & environné d'air, de brouillards & de nuées, qu'il doit être immobile au centre du monde. Trouveroit-on que ce Copernicien dût être satisfait de cette preuve? Cependant c'est ici quelque chose de moins raisonnable. Car celui qui entreprendroit de prouver le repos de la terre dans le centre du monde, auroit pour lui le préjugé de l'opinion commune, ce qui rendroit sa cause assez favorable, au lieu que c'est ici tout le contraire. Cette sagesse qui empêche Dieu d'agir par des volontés particulieres dans l'ordre même de la Grace, est une nouveauté inouie, qui n'étoit jamais entrée dans l'esprit d'aucun homme; & la raison capitale qu'on nous apporte pour nous la faire recevoir, la preuve qu'on nous en donne que l'on appelle *à priori*, & dont toutes celles qu'on y joint, & qu'on avoue n'être qu'à *posteriori*, ne sont que de foibles appuis, c'est que cela se voit clairement dans l'idée de Dieu. D'où vient donc que personne ne l'y avoit vue avant l'Auteur du Systême? Est-ce que l'idée de Dieu est quelque chose de si caché, qu'on a de la peine à la trouver, & qu'ainsi elle n'a pu jusques ici être apperçue que par peu de gens? Loin de cela, il soutient en plusieurs endroits, que cette idée de Dieu est exposée à la vue de tous les hommes, qu'ils la peuvent tous consulter, & que le desir de la contempler est une priere naturelle, qui ne manque jamais d'être exaucée, d'où il s'ensuit que tous les Saints ayant toujours eu un très-grand desir de connoître Dieu le plus parfaitement qui se pouvoit, on ne peut douter qu'ils n'aient eu très-souvent cette idée présente à leur esprit, & que Dieu ne leur ait découvert les vérités qu'elle enferme, à proportion de leur desir & de leur application. D'où vient donc qu'ils n'ont pas eu la moindre pensée de cette prétendue sagesse, qui a dû empêcher Dieu d'agir par des volontés particulieres dans la prédestination & la sanctification des élus?

VII. Ct. N°. IX.

Dira-t-on qu'il en est de cette idée de Dieu, comme du ciel & du soleil, qui ayant toujours été exposés à la vue de tous les hommes, ce n'est néanmoins que depuis ce dernier siecle, que par l'admirable invention des lunettes, on a découvert de nouveaux astres dans le ciel & des taches dans le soleil, & qu'ainsi on pourroit avoir trouvé quelque lunette spirituelle, par le moyen de laquelle on auroit pu décou-

VII. Cl. vrir beaucoup de choses dans l'idée de Dieu, que les autres n'y peu-
N°. IX. vent voir, & entr'autres cette nouvelle espece de sagesse, que l'on peut dire être comme une tache dans le soleil incréé, puisqu'elle le rend *impuissant* en une infinité de rencontres, en ne lui permettant pas d'agir autrement que par des volontés générales: ce qui est cause qu'il n'a pu sauver tous les hommes, quelque volonté qu'il en eût, parce qu'il ne l'auroit pu faire qu'en agissant par des volontés particulieres, ce que cette sagesse n'a pu souffrir.

En attendant qu'il s'explique là-dessus, voici un argument dont on demande la solution.

Si on ne trouve autre chose dans l'idée de cette sagesse de l'Etre parfait sinon qu'elle l'empêche quelquefois d'agir par des volontés particulieres, mais non pas qu'elle l'en empêche toujours, il seroit contre toutes les regles du raisonnement d'en conclure, qu'on doit corriger par cette idée, le sens propre & naturel des passages de S. Paul, qui nous font entendre que Dieu agit par des volontés particulieres dans la prédestination & la sanctification des Saints. Car c'est comme si un Géometre raisonnoit de cette maniere: Je vois dans l'idée d'un triangle, qu'il peut avoir un angle droit, & qu'alors il y a nécessairement un de ses côtés dont le quarré est égal aux quarrés des deux autres. Donc il n'y a point de triangle qui n'ait le quarré d'un de ses côtés égal aux quarrés des deux autres.

Or tout ce que peut dire l'Auteur du Systême est, que la nouvelle espece de sagesse qu'il met en Dieu, l'empêche QUELQUEFOIS d'agir par des volontés particulieres, & non pas qu'elle l'en empêche toujours. Car si cela étoit, elle l'auroit empêché de créer l'Univers par des volontés particulieres, au lieu qu'il est de foi qu'il l'a fait, par l'aveu de l'Auteur.

Il n'est donc pas vrai, que la nouvelle idée de la sagesse de Dieu nous oblige de corriger le sens propre & naturel des passages de S. Paul, qui nous font entendre que *Dieu agit par des volontés particulieres dans la sanctification & la prédestination des élus.*

J'ai peine à quitter cette matiere, tant elle me paroît importante. Il y a des anthropologies dans l'Ecriture; c'est-à-dire, qu'on s'y sert souvent, en parlant de Dieu, de métaphores, qui sont prises de ce qui convient aux hommes, & quelquefois même aux animaux, comme du mot de corne pour signifier la puissance, de celui d'ailes dont les oiseaux couvrent leurs petits pour signifier la protection que Dieu donne à ceux qu'il aime. Mais continue-t-on ces métaphores? Y insiste-t-on? Se fait-on des objections contre ce qu'elles signifient dans leur sens propre,

& y répond-on en demeurant dans ce même sens & le confirmant par la réponse ? S'y propose-t-on, par exemple, des difficultés contre ces métaphores, semblables à celles que l'on pourroit faire en disant : Est-il possible que Dieu ait des ailes ? Seroit-il semblable à un oiseau ? Il faudroit que ces ailes fussent bien grandes pour couvrir tous ceux qu'il veut protéger. Et n'auroit-ce pas été jetter les hommes dans l'erreur que d'y avoir répondu : O ! homme, qui êtes-vous pour contester avec Dieu ? Pourquoi ne pourroit-il pas avoir la forme d'un oiseau, & des ailes assez grandes pour couvrir tous ceux qu'il aime ? VII. Cr. N°. IX.

Or c'est ce que fait S. Paul à l'égard *des volontés particulieres de Dieu, pour la sanctification & la prédestination des élus*, que l'on voudroit faire passer pour des anthropologies. Il insiste très-souvent sur cette prétendue *anthropologie*, comme on a vu par les passages que j'en viens de rapporter. Mais pour m'arrêter au dernier, qui est du IX. Chapitre de l'Epître aux Romains.

Il y dit, que *ce sont les enfants de la promesse qui sont réputés être les enfants d'Abraham.* Or cette promesse n'a été faite certainement que par une *volonté particuliere.*

Il s'objecte, qu'il semble donc *qu'il y auroit en Dieu de l'injustice :* & il répond, qu'il n'y en a point ; *parce que Dieu dit à Moyse : Je ferai miséricorde à qui il me plaira de faire miséricorde, & j'aurai pitié de qui il me plaira d'avoir pitié.* Peut-on plus expressément rapporter tout cela à *la volonté particuliere de Dieu*, qui fait miséricorde à qui il veut ?

Il en tire cette conclusion, qui confirme encore davantage cette vérité. *Igitur non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei :* CELA *ne dépend donc ni de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde.*

Il ajoute l'exemple de Pharaon, qui répond à ce qu'il avoit dit d'Esaü, que Dieu l'avoit haï. Or peut-on douter que Dieu n'ait fait par des *volontés particulieres*, tout ce qu'il a fait envers Pharaon ?

Il tire de-là une seconde conclusion encore plus surprenante que la premiere. *Ergo cujus vult miseretur, & quem vult indurat. Il est donc vrai qu'il fait miséricorde à qui il veut, & qu'il endurcit qui il veut.* Il fait donc l'un & l'autre par des *volontés particulieres.*

Il se forme sur cela une nouvelle objection. *Après cela, de quoi Dieu se plaint-il ? Car qui est-ce qui résiste à sa volonté ?* Et il la résout en justifiant de plus en plus, par la comparaison du Potier, que Dieu a droit de faire de la même masse condamnée, des vases d'honneur &

VII. Cl. N°. IX. des vases d'ignominie : ce qu'il n'auroit pas raison d'attribuer à Dieu, s'il étoit vrai qu'il n'agit point par des *volontés particulieres.*

Après cela je ne pense pas qu'il y ait aucun homme raisonnable qui ne demeure d'accord, que l'on s'ôte le moyen de combattre aucune erreur, ni par l'Ecriture ni par la Tradition, s'il est permis d'éluder les passages les plus clairs de la parole de Dieu sur les principaux mysteres de la Religion, en disant qu'ils ne doivent pas être pris dans leur sens propre & naturel, dans lequel ils ont toujours été pris depuis la naissance de l'Eglise, mais dans un autre sens tout opposé, par le moyen d'une figure qu'on appellera anthropologie, ou métaphore, ou prosopopée.

CHAPITRE XVII.

Que rien n'est plus opposé à la doctrine de S. Augustin, que la nouvelle prédestination de l'Auteur du Systême.

CEux qui n'auroient jamais lu les ouvrages de S. Augustin, n'auroient eu qu'à considérer avec quelque attention les passages de ce Pere, qui ont été rapportés dans les Chapitres précédents, pour être convaincus qu'il n'y eut jamais rien de plus contraire à sa doctrine, que ce que l'Auteur du Traité a pris pour fondement de son Systême de la Grace : *Que Dieu n'agit point par des volontés particulieres dans la sanctification & la prédestination des élus.*

On peut dire aussi que cela a été suffisamment prouvé dans le Chapitre XV, où on a fait voir combien ce paradoxe étoit opposé à la divine Théologie de S. Paul, non seulement par des paroles très-claires & très-expresses de cet Apôtre, mais encore par le commentaire admirable qu'en a fait S. Augustin, en combattant pour l'Eglise contre les Pélagiens.

Que si néanmoins il y avoit des personnes qui en voulussent être instruites plus à fond, elles n'auroient qu'à lire trois ouvrages de ce Saint, qui sont traduits en françois : *de la Correction & de la Grace : de la Prédestination des Saints, & du Don de la persévérance.*

J'aurois donc pu n'apporter ici aucune autre preuve de la contrariété de la doctrine de l'Auteur avec celle de S. Augustin, dans ce point particulier,

particulier. En voici néanmoins encore deux, mais qui feront fort courtes. VII. Cl. N°. IX.

La premiere fera un paffage du premier de ces trois Livres, qui nous marque la conduite particuliere de Dieu envers les prédeftinés, enfuite du deffein qu'il a pris de toute éternité, de les féparer de la condamnation originelle par la libéralité de fa grace: & l'autre, un argument pris d'un aveu que fait l'Auteur. Voici le paffage.

" A l'égard de tous ceux que Dieu a féparés de cette condamnation originelle, par la libéralité de fa grace, il eft indubitable qu'il fait en forte qu'ils entendent prêcher l'Evangile, & qu'ils y croient lorfqu'ils l'entendent, & qu'ils perféverent jufques à la fin dans la foi qui agit par amour, & que s'il arrive qu'ils fe déreglent, ils fe corrigent fur les avertiffements qu'on leur donne, ou retournent dans la voie qu'ils ont quittée, encore même que perfonne ne les reprenne, & ne les avertiffe d'y retourner: & que d'autres d'entr'eux ayant reçu la Grace, font délivrés des périls de cette vie par une mort prompte & précipitée, en quelque âge que ce foit. Car c'eft celui qui les a fait *vafes de miféricorde, qui les a élus en fon Fils avant la création du monde par l'élection de fa Grace*, QUI FAIT TOUTES CES CHOSES EN EUX; *puifque fi c'eft par la Grace, ce n'eft pas par les œuvres; autrement la Grace ne feroit pas Grace.* Car ils ne font pas du nombre de ces appellés dont il a été dit: *Il y en a plufieurs appellés, & peu d'élus.* Mais parce qu'ils font *appellés felon le décret de Dieu*, ils font élus & choifis *par le choix de la Grace*, & non par le choix de leurs mérites précédents, PARCE QUE LA GRACE EST TOUT LEUR MÉRITE". De Corr. & Gr. c. 7.

N'eft-ce point là reconnoître en Dieu des volontés particulieres, dans la prédeftination de chacun des élus, & dans leur fanctification? Il faudroit être aveugle pour ne le pas voir de foi-même; & ce feroit perdre le temps que de fe mettre en peine de le prouver.

Il ne me refte donc qu'à propofer l'argument que j'ai dit que je tirerois d'un aveu de l'Auteur. Je l'ai déja marqué dans le Chapitre XIV, où j'ai expliqué en quoi il met la prédeftination. Je n'ai qu'à l'étendre ici un peu davantage, & le mettre plus dans fon jour.

Un des plus ordinaires arguments des Pélagiens contre la doctrine de la Grace & de la Prédeftination, que S. Auguftin foutenoit au nom de l'Eglife Catholique, c'eft que cette doctrine fuppofoit qu'il y avoit en Dieu acception de perfonnes, contre ce que dit l'Ecriture, *quia non eft perfonarum acceptio apud Deum.* Et le fondement qu'ils prenoient de faire ce reproche aux Catholiques, étoit, que felon eux, Dieu délivre l'un & ne délivre pas l'autre, quoique dans la même caufe, & fouvent même

VII. Cl. N°. IX. lorſque celui à qui Dieu donne la Grace a fait un plus mauvais uſage de ſa liberté, que celui à qui il ne la donne pas. Et c'eſt ce que ces hérétiques ſoutenoient qu'on ne pouvoit attribuer à Dieu, ſans admettre en lui *une acception de perſonnes.*

Or on peut répondre en deux manieres à cet argument des hérétiques : ou en niant ce qui leur donnoit ſujet de le faire, qui eſt, que Dieu donne ſa grace à l'un & ne la donne pas à l'autre, ſans en avoir d'autre raiſon, ſinon qu'il le veut ainſi : ou en l'avouant ; mais en ſoutenant que Dieu peut agir de la ſorte ſans qu'on le puiſſe accuſer d'acception de perſonnes.

Et c'eſt ſur cela qu'il faut comparer la doctrine de S. Auguſtin avec celle de l'Auteur du Syſtême. L'un & l'autre dit que la prédeſtination, ſelon qu'ils l'enſeignent, *ne ſuppoſe point en Dieu d'acception de perſonnes.* Mais voyons ſi c'eſt de la même maniere, & en ſuppoſant les mêmes vérités catholiques.

La raiſon qu'en donne S. Auguſtin n'eſt pas, qu'il ne ſoit vrai que Dieu fait miſéricorde à qui il lui plaît, & qu'il endurcit qui il lui plaît ; qu'il a prédeſtiné qui il a voulu, & rejeté qui il a voulu : c'eſt ce qu'il a toujours regardé comme des points indubitables de la doctrine de l'Egliſe. Il reconnoît donc le fait d'où les Pélagiens prenoient occaſion de faire ce reproche aux Catholiques ; mais il nie qu'il s'enſuive de-là, qu'il y ait en Dieu acception de perſonnes. Nous n'avons qu'à l'écouter.

Lib. 4. ad Bonif. c. 7. " On appelle, dit-il, acception de perſonnes, quand celui qui doit juger une cauſe, laiſſant là le mérite de la cauſe, favoriſe l'un au préjudice de l'autre ; parce qu'il trouve dans ſa perſonne quelque choſe qui attire la conſidération ou la pitié. Mais ſi un homme avoit deux débiteurs, & qu'il voulût remettre ſa dette à l'un, & faire payer à l'autre ce qu'il lui doit ; que pourroit-on dire à cela, ſinon qu'il donne à qui il veut, & qu'il ne fait tort à perſonne ? Or comme il n'y a point en cela d'injuſtice, il faut avouer auſſi qu'il n'y a point d'acception de perſonnes. Autrement, des perſonnes peu éclairées pourroient trouver qu'il y en auroit eu en ce Pere de famille qui donna autant à ceux qui n'avoient travaillé qu'une heure à ſa vigne, qu'à ceux qui avoient porté le poids du jour & de la chaleur ; égalant ainſi dans la récompenſe, ceux qui avoient été ſi inégaux dans le travail. Mais que répond le Pere de famille à ceux qui murmuroient contre lui, & qui ſembloient l'accuſer de cette acception de perſonnes ? *Mon ami*, dit-il à l'un d'eux, *je ne vous fais point de tort. Ne vous êtes-vous pas accordé avec moi à un denier pour votre journée ? Prenez ce qui vous appartient & vous en allez. Je veux donner à ce dernier autant*

qu'à vous. Ne m'est-il pas permis de faire ce que je veux de ce qui est à moi? Et votre œil est-il mauvais, parce que je suis bon? Il n'y a point là d'autre justice à demander. Elle consiste toute dans cette parole : Je le veux ainsi. Je vous ai payé : j'ai donné à l'autre ; & pour le lui donner, je ne vous ai rien ôté, ni rien retranché de ce que je vous devois. Ne m'est-il pas permis de faire ce que je veux de ce qui est à moi? Comme donc il n'y a point là acception de personnes, parce qu'encore que l'un reçoive gratuitement un avantage, c'est néanmoins de telle sorte, que l'autre n'est pas pour cela privé de ce qui lui étoit dû. Il n'y en a point aussi, lorsque, selon le Décret de Dieu, l'un est appellé, & l'autre n'est pas appellé; parce que Dieu donne gratuitement à celui qui est appellé, un bien qui ne lui étoit point dû, dont la vocation est le principe : & il rend à celui qui n'est point appellé le mal qui lui étoit dû, parce que tous les hommes sont coupables, dans celui par lequel le péché est entré dans le monde. Car on ne peut prétendre qu'il y ait aucune acception de personnes, lorsque deux débiteurs étant également redevables, on remet à l'un, & on exige de l'autre ce qui étoit dû par l'un & par l'autre".

Rien n'est plus clair que ce passage. Et on y doit sur-tout remarquer ce que dit ce Saint : *Il n'y a point là d'autre justice à demander. Elle consiste toute dans cette parole*, JE LE VEUX AINSI.

Ecoutons maintenant l'Auteur du Systême. *La Prédestination*, dit-il, *de la maniere que je l'explique, ne suppose point en Dieu acception de personnes. Car quoique le choix de Dieu ne vienne point de nos mérites, ce n'est point l'effet d'une volonté de Dieu indifférente ou bizarre, mais de la profondeur de sa sagesse & de sa connoissance qui regle toutes ses volontés.* Eclaire. 25. 26.

Il s'explique d'une maniere si courte & si mystérieuse, qu'il y aura peu de personnes qui comprennent ce qu'il veut dire, à moins qu'on ne leur en donne l'intelligence. Mais je l'ai déja fait, & j'ai découvert que ce qu'il appelle *le choix de Dieu*, qu'il dit être gratuit, n'est point le choix des personnes, mais *le choix des voies simples, par le plus grand rapport de sagesse & de fécondité.* Et que quand il dit que la prédestination, en la maniere qu'il l'explique, n'est point l'effet d'une volonté de Dieu, *indifférente ou bizarre*, cela ne veut dire autre chose, sinon, que Dieu n'agit point par des volontés particulieres dans la prédestination & la sanctification des élus.

C'est le fondement de sa réponse, & voici à quoi on la peut réduire. La prédestination de Dieu n'a garde de supposer acception de personnes, si elle est telle que Dieu n'y ait point eu aucune bonne volonté parti-

VII. Cl. N°. IX. culiere envers l'un plutôt qu'envers l'autre. Car il n'y auroit que cela qui pourroit donner quelque couleur de dire, que la prédestination supposeroit en Dieu acception de personnes.

Or telle est la prédestination dans la maniere que je l'explique. Je la regarde, non comme le choix de chaque personne en particulier, mais comme *le choix des voies simples par le plus grand rapport de sagesse & de fécondité* : & je ne prétends pas que ce soit l'effet d'une *volonté bizarre*, dont on ne pourroit rendre d'autre raison, sinon que Dieu l'a voulu ainsi : mais de la profondeur de la sagesse de Dieu, qui ne lui permet pas d'agir par des volontés particulieres : ce qui est directement opposé à avoir quelque bonne volonté particuliere pour l'un plutôt que pour l'autre.

J'ai donc grande raison de dire, *que la prédestination, en la maniere que je l'explique, ne suppose point d'acception de personnes*, quoiqu'*elle ne vienne pas de nos mérites* : en quoi je me distingue des Pélagiens.

C'est ce que j'ajoute, parce que je n'aime rien tant que la bonne foi. Et ainsi je demeure d'accord, que ce qu'il dit n'est point ce que disoient les Pélagiens; mais il n'est pas moins clair que c'est aussi tout le contraire de ce que disoient les Catholiques en combattant cette hérésie. Il peut y avoir diverses erreurs contre une même vérité; comme la santé peut être altérée par différentes maladies. C'est ce que S. Augustin représente aux Pélagiens, qui prétendoient qu'on les devoit tenir pour Catholiques, parce qu'ils condamnoient les impiétés des Manichéens. *Non unum pestilentiæ genus est, quemadmodum in corporibus, ita & in mentibus. Sicut ergo Medicus corporis non continuò pronuntiasset à mortis periculo liberum, quem negasset hydropicum, si alio lethali morbo perspexisset ægrotum; ita istis non ideo veritas gratulatur, quia Manichæi non sunt, si alio genere perversitatis insaniunt.*

Ad Benif. lib. c. 1.

A Dieu ne plaise que je prétende que ce soit ici la même chose! Je n'en fais qu'une comparaison fort éloignée : car je n'ai garde de prendre pour des erreurs mortelles, c'est-à-dire des erreurs qui fassent perdre la foi, ce qui me paroît erreur dans ce Traité. On est persuadé que l'Auteur n'y soutient rien qu'il ne soumette au jugement de l'Eglise: & nul égarement de la vérité n'est mortel, dans le sens que je viens de dire, quand il ne vient point d'un mauvais fond, & qu'on est sincérement dans cette disposition. Il s'est ébloui par quelques avantages qu'il a cru trouver dans son nouveau Systême : il s'est imaginé qu'il pourroit servir à rendre Dieu plus aimable à quelques esprits difficiles à contenter. Cela a un air si favorable, qu'on peut bien s'y laisser surprendre. Des personnes d'esprit qui ont beaucoup de créance en lui, sont entrées dans ses

pensées. Il est fort naturel qu'il s'en soit lui-même par-là plus persuadé; car on a beau dire qu'on ne se rend qu'à l'évidence. C'est donc un signe que cette évidence prétendue n'est pas telle qu'on se l'imagine; puisqu'on sait que l'approbation qu'ont donnée quelques-uns de ses amis à ses nouveaux sentiments, n'ont pas peu contribué à l'y affermir. Il est vrai qu'il n'a pas ignoré, qu'il s'en est trouvé d'autres qui ne les ont point approuvés. Mais il a pu croire que c'étoit par un préjugé, & non par lumiere, tant qu'il n'a point su les raisons de leur improbation. On ne lui demande autre chose, quand il les saura, sinon qu'il fasse ce qu'il recommande aux autres: qu'il se dépouille de tout préjugé, en reconnoissant qu'il n'y en a guere de plus dangereux que celui que l'amour propre forme dans notre esprit pour les opinions que nous avons inventées. Car il est fort à craindre, comme remarque S. Augustin, que nous ne les aimions, non parce qu'elles sont vraies, mais parce qu'elles sont de nous. Je n'ai pas sujet, ce me semble, d'avoir la même appréhension. Je ne dis rien de moi-même; je ne parle qu'après les SS. Peres, *qui s'en sont tenus à l'Ecriture en combattant les ennemis de la Grace & de la Prédestination*, comme l'a reconnu l'Auteur du Systême. On ne peut donc, sans s'écarter de la voie de la vérité, renverser leur doctrine de la Prédestination des Saints, qu'ils ont tirée de l'Ecriture, en substituant un vain fantôme de prédestination à celle qu'ils ont enseignée. Or c'est ce que je crois avoir prouvé invinciblement qu'a fait l'Auteur du Systême, & ce qui paroîtra, comme je l'espere, de plus en plus dans la suite.

CHAPITRE XVIII.

Diverses Réflexions sur ce que l'Auteur assure, que ce qu'il a voulu établir, est ce que dit S. Paul & ce que disent les Peres.

C'Est une chose bien surprenante, que nous nous trouvions si opposés en un point de fait, où il paroît si facile de ne se point tromper. L'un de nous dit, que l'idée qu'on a donnée de la prédestination dans le Traité de la Nature & de la Grace, est entiérement différente de celle que nous en ont donnée les Apôtres & les Peres; & l'autre soutient, que ce que l'on en a voulu établir dans ce Traité, est *ce que dit S. Paul & ce que disent les Peres*. Mais il est à craindre, après ce qu'on a vu jusques

VII. Cl. ici, que cela ne passe pour un grand paradoxe. Voyons néanmoins sur
N°. IX. quoi on l'appuie.

3. Eclairc. " C'est, dit-il, la profondeur des richesses de la sagesse & de la science de Dieu, qui fait que tel est choisi & tel abandonné. C'est ce que dit S. Paul; c'est ce que disent les Peres: c'est aussi ce que j'établis. Je ne dis point que tel est choisi & tel abandonné simplement parce que Dieu le veut: car je crains de faire Dieu semblable à un homme qui se conduit par caprice, & qui n'a nul égard pour son ouvrage..... On se récrie avec S. Paul; *O altitudo!* Mais qu'on acheve le reste, *divitiarum sapientiæ & scientiæ Dei:* car c'est la profondeur de la sagesse & de la science de Dieu, qui est le principe de la prédestination des Saints. Ce n'est point une volonté aveugle, bizarre, impérieuse, telle qu'on la remarque souvent dans les Grands du monde ".

J'ai déja rapporté tout cela, non pour le réfuter, mais pour en donner le vrai sens. Et il ne faut que développer ce sens, & l'exprimer en termes plus clairs, pour faire juger si l'Auteur ne dit autre chose que ce que l'Apôtre & les Peres ont dit avant lui. On a déja vu que ce qu'il a voulu dire n'a point d'autre sens que celui-ci.

La profonde sagesse de Dieu, qui ne lui permet pas d'agir par des volontés particulieres au regard du salut des hommes, est la cause, selon moi, que l'un est choisi & l'autre abandonné. Or c'est ce que je prétends que l'Apôtre a entendu quand il s'est écrié: *O! altitudo divitiarum sapientiæ & scientiæ Dei.* Et ainsi j'ai raison de dire, que c'est la profondeur de la sagesse & de la science de Dieu, qui est le principe de la Prédestination des Saints; parce que c'est de-là que se forme un enchaînement de causes occasionnelles & d'événements, d'où il arrive que l'un le sauve, & l'autre est exclu du salut, sans que Dieu ait eu aucun dessein particulier de sauver l'un plutôt que l'autre. C'est ce que j'ai très-bien établi dans le Traité de la Nature & de la Grace: car j'y ai dit généralement: *Que comme Dieu ne veut point positivement & directement ces effets particuliers, il n'a point aussi de dessein particulier en les produisant;* & j'ai appliqué cela aux effets qui regardent davantage le salut ou la perte des hommes, & qu'on avoit cru jusques ici être des effets de leur Prédestination ou de leur réprobation. Car c'est ce qui m'a fait dire: *Que lorsqu'une pierre tombe sur la tête d'un homme de bien, & le délivre de la vie, elle tombe en conséquence des loix des mouvements. Ce n'est point parce que cet homme est juste, & que Dieu, par une volonté particuliere, le veut actuellement récompenser. Et lorsqu'un pareil accident écrase un pécheur, ce n'est point que Dieu le veuille actuellement punir;* mais c'est, à l'égard de l'un & de l'autre, que Dieu n'a point voulu changer la simpli-

1. Eclairc. n. 6.

cité de ses voies. J'en ai dit autant des enfants qui ne peuvent être bapti- VII Cl.
sés étant morts avant que de naître; car j'ai enseigné, qu'on ne devoit N°. IX.
point attribuer cela à un jugement particulier de Dieu, parce que n'agissant que par des volontés générales, il veut seulement observer les loix qu'il a établies, de sorte qu'on ne peut dire qu'il veuille proprement que les enfants périssent dans le sein de leurs meres. Et ainsi, quand j'ai dit, *que je craindrois de faire Dieu semblable à un homme qui se condnit par caprice, si je disois que tel est choisi & tel abandonné, simplement parce que Dieu le veut, & que le principe de la Prédestination n'est point une volonté aveugle, impérieuse & bizarre*, ce qui m'a fait parler de la sorte est, que j'ai cru voir dans l'idée de l'Etre parfait, qu'il auroit fallu qu'il eût manqué de consulter sa sagesse, ou qu'il eût méprisé ses conseils, s'il avoit voulu s'appliquer au salut des hommes par des volontés particulieres. Or que seroit autre chose une volonté non réglée par la sagesse, qu'une *volonté aveugle, impérieuse & bizarre?* J'ai donc eu raison de dire, que le principe de la Prédestination est la profondeur de la sagesse de Dieu, qui ne lui permet pas d'agir par des volontés particulieres, d'où il arrive que l'un se sauve & l'autre se perd, par l'enchaînement des événements du monde, dont Dieu ne veut aucun positivement & directement, à moins que ce ne soit un miracle.

Voilà sans doute le sentiment de l'Auteur. Voyons donc, encore une fois, s'il a raison de se récrier: *C'est ce que dit S. Paul: c'est ce que disent les Peres; & c'est ce que j'établis.* On en pourra juger par les Réflexions suivantes.

1°. Quand S. Paul ou les SS. Peres nous ont parlé de *la profondeur des richesses de la sagesse & de la science de Dieu*, ce n'a point été pour nous rendre raison de ce que tel est choisi & tel abandonné; mais ç'a été au contraire, pour nous apprendre que nous n'en pouvons rendre raison; parce que c'est un de ces secrets jugements de Dieu, qui nous sont impénétrables tant que nous sommes en cette vie: ce qui a fait que S. Paul même n'a point entrepris de nous les découvrir, mais s'est contenté de nous les faire admirer, comme étant cachés dans la profondeur des richesses de la sagesse & de la science de Dieu. On peut revoir ce que j'ai dit sur cela dans le Chapitre XII.

2°. Quand les Peres auroient dit, que c'est la profondeur des richesses de la sagesse & de la science de Dieu, qui fait que tel est choisi & tel abandonné, l'Auteur n'en seroit pas plus avancé: car il faudroit qu'il prouvât qu'ils ont entendu la même chose que lui par *ces richesses de la sagesse & de la science de Dieu;* c'est-à-dire qu'il nous fît voir, qu'ils ont cru comme lui, que la sagesse de Dieu ne lui permettoit pas de s'appli-

VII. Cl. N°. IX. quer au salut des hommes par des volontés particulieres, & que, comme on ne peut douter que ces grands Saints ne fussent du nombre de ceux *qui savent rentrer en eux-mêmes pour consulter la raison universelle, qui éclaire tous les esprits attentifs, ils ont vu clairement*, que faire agir Dieu par des volontés particulieres dans la distribution de ses graces, c'est *le faire agir par caprice.* Quand il nous aura montré que c'est ce que S. Paul a entendu par *la sagesse de Dieu*, & que c'est aussi ce qu'ont entendu S. Augustin & les autres Peres défenseurs de la grace de Jesus Christ, nous ne trouverons point mauvais qu'il nous dise; *c'est ce que dit S. Paul; c'est ce que disent les Peres; c'est aussi ce que j'établis.* Mais à moins de cela, il nous permettra de lui représenter, qu'il n'y a point d'erreur qu'on ne pût introduire dans l'Eglise, s'il suffisoit, pour l'attribuer aux Ecrivains Canoniques & aux SS. Peres, de donner aux termes dont ils se sont servis, comme sont ceux *de sagesse & de science de Dieu*, quelque notion bizarre, qui ne leur seroit jamais venue dans l'esprit, & d'en prendre ensuite sujet d'assurer; que *c'est ce que disent les Apôtres*, que *c'est ce que disent les Peres.*

3°. Il se plaint qu'on se récrie avec S. Paul *O altitudo!* & qu'on n'ajoute pas, *divitiarum sapientiæ & scientiæ Dei*; parce qu'il prétend que c'est la sagesse de Dieu, expliquée à sa mode, qui est le principe de la prédestination. Mais d'où vient qu'il n'ajoute pas lui-même: *Quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, & investigabiles viæ ejus! Que ses jugements sont impénétrables, & ses voies incompréhensibles!* Ce qui renverse entiérement son Systême: car ce sont donc les jugements de Dieu, & des jugements incompréhensibles, qui sont cause *que tel est choisi & tel abandonné.* Or il n'y auroit point en cela de jugement de Dieu, & encore moins de jugement incompréhensible, s'il étoit vrai que Dieu n'agit, au regard du salut des hommes, que comme une cause universelle, qui n'a point de volonté particuliere, ni pour l'un ni pour l'autre.

D'où vient qu'il n'ajoute pas aussi: *Quis enim cognovit sensum Domini, aut quis consiliarius ejus fuit?* Car qui a connu les desseins du Seigneur, ou qui a été son Conseiller? C'est sans doute qu'il a bien vu, que ç'auroit été une considération inutile dans les principes de son Systême, puisqu'il ne serviroit de rien d'avoir su les desseins de Dieu & d'avoir été son Conseiller, pour rendre raison d'une chose sur laquelle Dieu n'auroit eu aucun dessein, comme il n'en a point eu selon l'Auteur, n'y ayant point en Dieu de volonté particuliere, qui ait fait *que tel est choisi & tel abandonné.*

4°. La maniere dont il parle d'un juste écrasé par une pierre, qui par rencontre est tombée sur les passants, & d'un pécheur, à qui on suppose

pose que la même chose est arrivée, fait bien voir qu'il ne reconnoît point en cela ni de dessein ni de jugement de Dieu. Car il soutient, comme nous avons vu, que cette pierre étant tombée en conséquence des loix des mouvements, Dieu n'a voulu autre chose dans cet accident, qu'observer les loix de la communication des mouvements, sans aucun dessein, ou de miséricorde envers ce juste, dont il a assuré le salut en le retirant des périls de cette vie, ou de justice envers ce pécheur, dont il a permis par-là que l'impénitence devint finale. Or, pour juger s'il ne dit en cela que *ce que disent les Peres*, on n'a besoin que d'écouter ce que dit S. Augustin sur ces deux mêmes cas, d'un juste qui est enlevé du monde par une mort avancée, & d'un pécheur qui en est aussi enlevé après être déchu de l'état de grace : ce qui arrive à tous les pécheurs qui, après avoir été baptisés dans l'enfance, meurent dans le péché. VII. Cl. N°. IX.

C'est dans le livre de la Correction & de la Grace, où ce Saint compte pour un des effets de la miséricorde de Dieu envers quelques-uns de ses élus, *de ce qu'ayant reçu la Grace, ils sont délivrés par une mort prompte & précipitée des périls de cette vie, en quelque âge que ce soit.* Et il donne au contraire pour un exemple terrible des jugements de Dieu, que les adversaires de la Grace ne pouvoient raisonnablement contester, " de ce qu'il y en a qui ayant bien vécu pendant quelque temps, ne meurent qu'après être passés du bien dans le mal, par le changement de leur volonté. Car qu'ils répondent, s'ils peuvent, pourquoi lorsqu'ils vivoient fidellement & pieusement, Dieu ne les a pas tirés des périls de cette vie, *de peur que la malice ne changeât leur esprit, & que l'hypocrisie ne trompât leur ame?* Est-ce qu'il n'a pas eu cet événement en sa puissance, ou qu'il n'a pas su les maux qu'ils commettroient à l'avenir? Ni l'un ni l'autre ne se peut dire sans une très-grande absurdité, & sans une aussi grande folie. Pourquoi donc ne l'a-t-il pas fait? Que peuvent répondre à cela ceux qui se moquent de nous, lorsque nous nous écrions en ces rencontres; *que ses jugements sont incompréhensibles, & que ses voies sont impénétrables!* Car l'Ecriture ne ment pas, lorsque parlant de la mort d'un homme juste, comme si elle avoit été précipitée, elle dit : *Il a été tiré de cette vie, de peur que la malice ne changeât son esprit, ou que l'hypocrisie ne trompât son ame.* Pourquoi donc Dieu donne-t-il aux uns cette grace, qui est si grande, & non pas aux autres, vu qu'il n'y a point en lui d'injustice, ni d'acception de personnes, & qu'il est en sa puissance de nous laisser autant de temps qu'il lui plaît en cette vie, qui est appellée *une tentation sur la terre?* Comme donc ils sont forcés d'avouer, que c'est un don de Dieu, qu'un homme finisse Chap. 7. Chap. 8. Job. 7. v. 11.

VII. Cl. N°. IX. sa vie avant qu'il se change en passant du bien au mal, & qu'ils ignorent pourquoi il le donne aux uns, & non pas aux autres, de même, il faut qu'ils confessent avec nous, que la persévérance dans le bien est un don de Dieu, selon l'Ecriture, dont j'ai déja rapporté plusieurs passages, & que, sans murmurer contre Dieu, ils daignent ignorer avec nous, pourquoi cette grace est accordée aux uns, & non aux autres".

Je ne pense pas que cela soit trouvé conforme à ce que l'Auteur nous voudroit persuader, qu'un don de Dieu qui consomme la Prédestination d'un élu, en donnant le dernier sceau à sa persévérance, arrive par un pur hasard à l'égard de cet élu, sans être l'effet d'aucune volonté particuliere de Dieu envers lui. Pour moi il me semble que la lumiere & les ténebres ne sont pas plus opposées.

J'en dis autant d'un enfant, qui mourant avant que de naître, ne peut être baptisé. L'Auteur veut encore qu'on n'attribue à aucun jugement de Dieu de ce qu'il n'a pu recevoir le Baptême, parce que Dieu, à ce qu'il prétend, NE VEUT *point que les enfants meurent dans le sein de leurs meres.* Voyons encore s'il ne dit en cela que ce qu'a dit S. Augustin. Je ne choisirai qu'un passage ou deux entre un grand nombre qui disent la même chose.

Dans le Livre du Don de la Persévérance, Chapitre XII : " C'est principalement dans les enfants qu'il paroît que la Grace n'est pas donnée selon les mérites. Car ce n'est pas la force du destin qui fait que DIEU PROCURE aux uns le secours du Baptême, & non pas aux autres, étant tous dans les mêmes termes. Nous ne dirons pas non plus, que les SOINS DE SA PROVIDENCE ne s'étendent point sur ce qui regarde les enfants, lorsqu'il s'agit du salut ou de la perte des ames raisonnables, puisqu'il ne tombe pas même un passereau sur la terre sans la volonté de notre Pere qui est dans le ciel. Enfin, quand les enfants meurent sans Baptême, nous ne nous en prendrons pas seulement à la négligence des parents, COMME SI LES JUGEMENTS DU SOUVERAIN MAÎTRE N'Y AVOIENT AUCUNE PART".

A quoi on peut ajouter ce qu'il dit sur le même sujet, dans le VI Livre contre Julien Chapitre XIV, où après avoir fait remarquer : " Que Dieu adopte quelquefois pour son fils celui qu'il a formé dans le sein d'une femme très-impure, & que quelquefois IL NE VEUT PAS que celui-là soit son fils, qu'il a formé dans le sein de celle qui est sa fille", il conclut en ces termes. " Certes, puisqu'un discernement si prodigieux ne peut être attribué ni à la nécessité du destin, ni à la témérité de la fortune, ni au mérite des personnes, que reste-t-il qu'à

y reconnoître une profondeur incompréhensible de miséricorde & de justice" : Ubi *nulla fati necessitas, nulla fortunæ temeritas, nulla personæ dignitas, quid restat nisi misericordiæ & veritatis profunditas?* VII. Cl. N°. IX.

L'Auteur du Systême n'a garde de parler ainsi. Il pourra bien dire que cela vient de la profondeur de la sagesse & de la science de Dieu, en prenant ces mots dans le nouveau sens qu'il leur donne, pour les ajuster à ses principes. Mais il ne dira pas qu'il ne peut y avoir en cela qu'une *profondeur incompréhensible de miséricorde & de justice* : car cela ne pourroit être, que Dieu n'eût *des volontés particulieres* tant envers ceux à qui il feroit miséricorde, qu'envers ceux sur qui il exerceroit sa justice. Et c'est la pierre fondamentale de son Systême, de ne point reconnoître en Dieu de volontés particulieres.

CHAPITRE XIX.

Suite de l'examen du même passage de l'Auteur. Que la volonté, qu'il appelle une volonté aveugle, impérieuse & bizarre, *est celle que les Apôtres & les SS. Peres ont reconnu être la cause du discernement entre les élus & les réprouvés.*

CE que l'Auteur ajoute dans le passage que j'examine, mérite une plus grande réflexion que tout le reste. Voici ses paroles.

Je ne dis point que tel est choisi, & tel abandonné, simplement parce que Dieu le veut : car je crains de faire Dieu semblable à un homme qui se conduit par caprice.

Il ne s'agit pas de savoir simplement pourquoi Dieu abandonne quelqu'un; car il en trouve toujours le sujet dans l'homme; mais il s'agit de rendre raison de cette question *comparative*, pourquoi de deux personnes à qui Dieu ne doit point la Grace, puisqu'elle ne feroit point grace si elle étoit due, Dieu la donne à l'une, & ne la donne pas à l'autre? Pourquoi de deux enfants également souillés de la tache originelle, il procure le Baptême à l'un, & ne le procure pas à l'autre? Pourquoi de deux infideles qui entendent la même prédication, il donne à l'un le don de la foi, & ne le donne pas à l'autre? Voilà ce qu'on doit entendre, quand on demande quelle est la raison de ce que celui-là est choisi & cet autre abandonné. Et c'est sur cela que l'Au-

VII. Cl. N°. IX. teur dit, *qu'il craindroit de faire Dieu semblable à un homme qui se conduit par caprice, s'il disoit simplement, que c'est que Dieu le veut.* On voit assez pourquoi il doit parler ainsi selon ses principes. Car comment pourroit-on dire *que c'est parce que Dieu le veut, que tel est choisi & tel abandonné*, quand on s'est mis dans l'esprit, que Dieu n'ordonne rien de tout cela, sa sagesse ne lui permettant pas d'agir par des volontés particulieres : ce qui fait qu'on a tort de croire, comme on a fait jusques ici, que c'est *par miséricorde qu'il donne sa grace à l'un, & par un juste jugement qu'il ne la donne pas à l'autre?* Ep. ad Vit.

On avoue donc que l'Auteur parle conséquemment en parlant de la sorte. Mais c'est ce qui lui devoit faire juger qu'il faut bien que ses principes soient faux, puisqu'on ne peut s'empêcher en les suivant, de condamner très-durement S. Paul, S. Augustin, & tous les autres Peres défenseurs de la Grace, aussi-bien que S. Thomas, & la plus saine partie des Théologiens Catholiques. Car si n'apporter point d'autre raison que la volonté de Dieu, de ce que tel est choisi & tel abandonné, c'est *faire Dieu semblable à un homme qui se conduit par caprice, & qui n'a nul égard pour son ouvrage*, ce sera sur S. Paul que tombera ce reproche; puisqu'on ne peut rapporter plus expressément à la volonté de Dieu, de ce que l'un est choisi & l'autre laissé, qu'en disant comme il fait; *que Dieu fait miséricorde* A QUI IL VEUT, *& qu'il endurcit* QUI IL VEUT : *Ergo* CUJUS VULT *miseretur*, *&* QUEM VULT *indurat*; ni réprimer avec plus de force la témérité de celui qui y trouveroit à redire, qu'en lui représentant, *que ce n'est pas à un homme à contester avec Dieu*, & en lui demandant, *si le Potier n'a pas le pouvoir de faire, de la même masse d'argile, un vase destiné à des usages honorables, & un autre destiné à des usages vils & abjects.*

Ce sera sur S. Augustin que tombera ce même reproche, lui qui a dit cent fois la même chose, aussi-bien que les autres Peres qui ont défendu la doctrine de l'Eglise contre *les ennemis de la Grace & de la Prédestination gratuite.*

Ce sera sur S. Thomas, le plus éclairé de tous les Théologiens de l'Ecole, puisque *si c'est faire Dieu semblable à un homme qui se conduit par caprice*, que de ne donner point d'autre raison que la volonté de Dieu, de ce que l'un est choisi & l'autre laissé, jamais personne ne l'a plus fait que ce Saint. Car après avoir dit dans sa Somme 1. p. qu. 23. a. 5. ad. 3. " Que la raison en général que donne S. Paul, de ce que Dieu a prédestiné quelques-uns d'entre les hommes, & qu'il a réprouvé les autres, est, qu'il a voulu faire paroître sa miséricorde dans les uns, & sa justice dans les autres "

il ajoute ensuite : " Que si on demande en particulier, pourquoi il a prédestiné ceux-ci & réprouvé ceux-là, on n'en peut donner d'autre raison que la volonté de Dieu". S. Aug. *quare hos prædestinavit & illos reprobavit, non habet rationem nisi voluntatem divinam.* Et il dit la même chose dans son Commentaire sur le IX Chapitre de l'Epître aux Romains, où il ne fait que suivre pas à pas tout ce que S. Paul y enseigne : car il y déclare, comme nous avons déja vu, que *quant à la question spéciale & comparative : pourquoi Dieu fait tant miséricorde à celui-là & endurcit cet autre, on n'en peut donner de raison, que la seule volonté de Dieu.* VII. Cl. N°. IX.

Mais c'est ce que l'Auteur du Systême ne sauroit souffrir. C'est, selon lui, *ne pas consulter la raison universelle qui éclaire tous les esprits attentifs, que de n'y pas voir clairement, que Dieu n'agit point par caprice*, & qu'il agiroit par caprice, s'il agissoit autrement que par des volontés générales, selon lesquelles on ne peut dire qu'il ait voulu faire miséricorde à celui-ci & abandonner cet autre. C'est sa grande maxime, que la *sagesse* de Dieu, *qui doit régler toutes ses volontés*, ne lui permet pas d'en avoir de particulieres : & c'est dans ce sens qu'il prend le mot de *sagesse*, quand il assure que *c'est la profondeur de la sagesse & de la science de Dieu, qui est le principe de la Prédestination ;* & qu'il ajoute, que la concevoir autrement, c'est lui donner pour principe *une volonté aveugle, impérieuse & bizarre, telle qu'on la remarque souvent dans les Grands de la terre.*

Il faut être bien hardi pour dire, d'une opinion que l'on croit fausse sur des raisons frivoles, ce que l'on n'en pourroit dire sans faire injure à Dieu, si elle étoit vraie. Et c'est, ce me semble, ce que fait ici l'Auteur du Systême. Il propose à l'Eglise une nouvelle espece de prédestination, dont il est l'inventeur, à qui il donne pour principe une nouvelle espece *de sagesse*, dont on n'a jamais oui parler avant lui, qui, ne permettant pas à Dieu d'agir par des volontés particulieres, fait qu'on ne peut attribuer à son choix le discernement des prédestinés d'avec les réprouvés. Il oppose cette nouvelle doctrine qu'il croit avoir apprise du Verbe éternel, à l'ancienne doctrine de la prédestination gratuite, selon laquelle on ne sauroit, au contraire, attribuer le discernement des prédestinés d'avec les réprouvés qu'à la seule volonté de Dieu.

C'étoit bien assez de préférer son sentiment particulier à celui de tant de Saints, que le Cardinal Bellarmin soutient avec raison devoir être regardé comme la foi de l'Eglise. La main ne lui a-t-elle point tremblé, quand il a donné à la volonté de Dieu, que ces Saints ont reconnue

VII. Cl. N°. IX. pour le principe du discernement des prédestinés d'avec les réprouvés, les noms injurieux d'*aveugle*, d'*impérieuse* & de *bizarre?*

Mais je prétends, dira-t-il, qu'il n'y a point en Dieu une semblable volonté, & ainsi je ne dis rien qui soit injurieux à Dieu, quand je donne ces noms outrageux à une volonté que je suis assuré qui n'est point en lui.

Cela se pourroit supporter, si les paroles de l'Auteur étoient la regle de la vérité, ou que l'on fût obligé de le croire, comme on feroit un Prophete qui rendroit la vue aux aveugles, & la vie aux morts. Mais comme il n'a pas cette autorité, & qu'il a dû supposer qu'on ne feroit pas si prompt à le suivre, quand on se souviendroit de ce qu'il a dit autrefois avec tant de raison, *que la nouveauté en matiere de Théologie porte le caractere de l'erreur*; comment n'a-t-il point appréhendé de scandaliser une infinité de gens, en donnant à une volonté qu'ils croient après l'Ecriture & les SS. Peres se trouver en Dieu, & être le principe du discernement des élus d'avec les réprouvés, les épithetes injurieuses d'*aveugle*, d'*impérieuse* & *de bizarre* ?

Il n'en a pu avoir d'autre fondement, que ces propositions générales. Toute volonté de Dieu, qui ne feroit point réglée par cette sagesse, que je prétends qui ne souffre point qu'il agisse par des volontés particulieres, ne pourroit être *qu'une volonté aveugle.*

Toute volonté de Dieu dont on pourroit dire, *Tota ratio facti est voluntas facientis*, mériteroit d'être appellée *une volonté impérieuse, telle qu'on la remarque souvent dans les Grands du monde.*

Et toute volonté de Dieu qui ne feroit point *constante & uniforme* en la maniere que je l'entends (ce que je suis persuadé qui ne peut être, que lorsque Dieu agit par des volontés générales) mériteroit qu'on l'appellât *une volonté bizarre & capricieuse.*

Voilà ses maximes. Mais il ne peut trouver mauvais que nous ajoutions, pour en former un argument entier.

Or tout cela convient à la volonté que les SS. Peres ont admise en Dieu dans le mystere de la Prédestination; ayant dit une infinité de fois, aussi-bien que S. Thomas: *Quare illos prædestinavit, & hos reprobavit, non habet rationem nisi voluntatem divinam.*

Donc les principes de l'Auteur du Systême le forcent de croire, que les SS. Peres ont admis en Dieu *une volonté aveugle, impérieuse & bizarre, telle qu'on la remarque souvent dans les Grands du monde.*

Cette conséquence paroît bien tirée. On ne pense pas que l'Auteur ose dire que les premieres propositions ne sont pas de lui. On a prouvé clairement en divers endroits, que ce qu'on dit dans la mi-

neure des SS. Peres & de S. Thomas est incontestable. Il faut donc VII. Cl.
qu'il demeure d'accord de la conclusion ; c'est-à-dire qu'il avoue, que N°. IX.
ses principes l'obligent de croire que ces saints Docteurs de l'Eglise ont admis en Dieu *une volonté aveugle, impérieuse & bizarre, telle qu'on la remarque souvent dans les Grands du monde.*

Cet aveu seroit bien dur, & on doute qu'il l'osât faire ; mais voici quelque chose de bien plus étrange. Comme c'est le même Dieu qui est l'auteur de l'un & de l'autre monde, du corporel & du spirituel, de l'Univers & de l'Eglise; si Dieu n'avoit pu agir par des volontés particulieres à l'égard du monde spirituel, sans qu'on eût pu dire qu'il auroit agi par *une volonté aveugle, impérieuse & bizarre*, il en devroit être de même à plus forte raison à l'égard du monde corporel.

Or il faut démentir Moyse, ou reconnoître que le monde corporel a été créé par des volontés particulieres de Dieu, quoique l'Auteur prétende que tout l'Univers, à l'exception des corps organisés, auroit pu être créé par des voies simples, & par les deux seules loix générales des mouvements.

Il faut donc que l'Auteur prenne l'un de ces trois partis. Ou qu'il démente Moyse, de quoi on est bien certain qu'il est infiniment éloigné ; ou qu'il souffre que l'on dise, que Dieu a créé l'Univers *par une volonté aveugle, impérieuse & bizarre* ; ce qu'on est bien assuré qu'il ne fera pas non plus ; ou qu'il rétracte ses fausses maximes, qu'on ne sauroit suivre de bonne foi & dans toute leur étendue, qu'on ne se trouve engagé dans de si grandes absurdités.

Je ne m'arrête pas à tirer une conséquence semblable des corps organisés, lesquels il avoue que Dieu forme par *des volontés particulieres*, comme on a vu dans le premier Livre. Il n'y a personne qui ne la puisse tirer de soi-même.

Cependant l'Auteur du Systême se tient si fort assuré de la vérité de ses nouvelles pensées, qu'il prend le genre humain à partie, parce qu'on ne s'y veut pas rendre. " Mais il faut, dit-il, que les hommes fassent Dieu tel qu'ils voudroient être eux-mêmes ; & parce qu'ils préferent la puissance à la sagesse, Dieu sera toujours assez juste & assez sage pour eux, pourvu qu'il soit puissant & souverain. Les hommes aiment l'indépendance : ce leur est une servitude de se soumettre à la raison : ce leur est une espece d'impuissance de ne pouvoir faire ce qu'elle défend. Ils craignent donc de rendre Dieu impuissant à force de le faire sage ".

Il peut y avoir des hommes de ce caractere ; mais ce seroit une

VII. Cl. N°. IX. grande hardiesse de supposer que les Peres en ont été. Ils étoient bien éloignés de faire Dieu tel qu'ils eussent voulu être eux-mêmes : comme ils savoient qu'il est infiniment élevé au dessus de nos pensées, ils n'auroient eu garde de vouloir resserrer ses perfections infinies, dans le cercle étroit d'une intelligence aussi bornée qu'est celle des plus grands hommes. De plus, ils étoient trop humbles pour aimer l'indépendance, & trop raisonnables pour mettre une espece de combat entre la raison & la puissance de Dieu. Ils n'ont jamais voulu qu'il fût souverain sans être juste, ni tout-puissant sans être sage. Mais tout cela n'a pas empêché qu'ils n'aient dit & redit, que, de tous les hommes enveloppés dans la condamnation générale, Dieu en a tiré les uns parce qu'il est bon, & y laisse les autres parce qu'il est juste, & que si on demande la cause du discernement entre ceux-ci & ceux-là, on n'en peut trouver d'autre que sa seule volonté. L'Auteur peut dire, s'il le veut, que parler de la sorte, c'est admettre en Dieu une *volonté aveugle, impérieuse & bizarre* : on se mettra peu en peine de sa censure. Mais qu'il laisse là son lieu commun, *du naturel ordinaire des hommes*, pour ne s'en pas attirer un autre, qui seroit peut-être mieux fondé. Car qui empêcheroit qu'on ne lui dit. Mais il faut que les Méditatifs fassent Dieu tel qu'ils se le sont figuré dans leurs Méditations; & si-tôt qu'ils auront trouvé une nouvelle espece de sagesse, qu'ils se seront imaginé ôter à Dieu le pouvoir d'agir par des volontés particulieres, il sera toujours assez puissant pour eux, quelque impuissant qu'ils le fassent en mille rencontres, pourvu qu'il soit sage à leur mode. Ils croiront même que la grande opposition qui se trouve entre cette sorte de sagesse & la toute-puissance de Dieu, leur sera d'un grand usage pour rendre Dieu aimable aux hommes, parce que ce sera un moyen de ne lui point attribuer les *irrégularités* & les *désordres*, qu'ils ne craignent point de dire qui se rencontrent dans ses ouvrages, & de ne le point charger de ce qui paroît dur dans la Prédestination, telle qu'elle s'est enseignée jusques ici dans l'Eglise Catholique; parce que, n'agissant point par des volontés particulieres, on ne peut lui attribuer le choix de l'un & le délaissement de l'autre, ni dire de lui ce qu'en dit S. Paul, *qu'il fait miséricorde à qui il lui plaît, & qu'il endurcit qui il lui plaît*. Les esprits de ce caractere souffrent impatiemment le joug de l'autorité : ce leur est une espece de servitude, de se soumettre à ce que d'autres ont pensé avant eux. Ce qui vient de leur fond, & ce qu'ils ont cru avoir vu les premiers dans l'idée abstraite & métaphysique de l'être parfait, leur plaît infiniment davantage; & ils s'en laissent si fort prévenir, qu'ils tâcheront

ront plutôt de faire paſſer pour des *anthropologies*, les oracles du S. Eſprit les moins capables d'être éludés par cette voie, que de ſe départir de leurs nouveaux ſentiments. VII. Et N°. IX.

Dieu m'eſt témoin que je ne parle de la ſorte, que dans la peine que j'ai de voir un homme de mérite, s'engager de plus en plus à ſoutenir des nouveautés qui me paroiſſent fort dangereuſes, mais qu'il prend pour des vérités, parce qu'il les voit liées avec des principes qu'il a reçus trop facilement pour vrais, ne les ayant enviſagés que d'un côté, & n'en ayant pas aſſez pénétré toutes les ſuites. Plus j'avance dans ce travail, plus j'en ſuis touché. Car je vois d'une part, que j'y aurai plus de choſes à réfuter, qui me paroiſſent bleſſer la Religion, que je ne penſois d'abord; & je crains, de l'autre, que ce ne ſoit une voie d'illuſion qui le mene bien loin, de prendre, comme il fait, toutes ſes penſées métaphyſiques, quelque nouvelles qu'elles puiſſent être, pour des réponſes de la Vérité éternelle.

J'avoue que l'on témoigne qu'on eſt bien éloigné de croire cela: mais il ne paroît pas que les paroles s'accordent bien avec la conduite que l'on tient. Car pourquoi feroit-on dire à Jeſus Chriſt avec l'autorité du ſeul Maître véritable, ce que l'on craindroit qui ne fût faux? Ne feroit-ce pas manquer de reſpect pour ſa perſonne divine? On le croit donc vrai quand on le lui fait dire; & on ne voit pas que l'on ſe ſoit encore dédit d'aucune de ces maximes, que l'on avoue n'avoir pas eu le bonheur d'être fort bien reçues dans le monde.

Ce n'eſt donc, je le proteſte encore une fois, que par un ſincere deſir de l'aider en ce que je pourrai, pour le faire rentrer en lui-même, que j'ai cru devoir oppoſer l'image de ſa conduite dans la Recherche de la Vérité en des matieres théologiques, à l'opinion déſavantageuſe qu'il a voulu donner des SS. Peres & de leurs Diſciples, en faiſant entendre, que ce qui leur a fait embraſſer les anciennes vérités de la Prédeſtination, eſt que, par *un préjugé de l'orgueil humain, qui aime l'indépendance, ils ont fait Dieu tel qu'ils auroient voulu être eux-mêmes.* S'il n'aime que la vérité, comme il en fait ſouvent une ſi haute profeſſion, il ne le doit pas trouver mauvais; mais ſe rendre ſi j'ai raiſon: ou ſi je ne l'ai pas, me montrer en quoi j'ai tort. *Veritatis amator ſuave clamat eſſe quod verum eſt.* Aug.

CHAPITRE XX.

On prouve par trois Auteurs récents, que ce seroit en vain qu'on voudroit faire croire à ceux qui ne sont pas Théologiens, que la Prédestination gratuite est une doctrine suspecte.

JE pensois ne rien dire davantage du mystere de la prédestination; mais il m'est venu une pensée dans l'esprit, qui m'a fait juger qu'il seroit utile de confirmer ce que j'en ai dit, par l'autorité de quelques Théologiens de ce temps ici, qui ne puissent être suspects à personne.

J'ai considéré que, quand on se croit obligé de défendre des vérités chrétiennes contre le Livre d'un Auteur de réputation, écrit en langue vulgaire, on doit avoir en vue toutes sortes de personnes, & aussi-bien les gens du monde qui n'auroient point étudié en Théologie, que les Théologiens. Or il y a des choses que ces premiers ne peuvent pas si bien démêler que les derniers. Ils brouillent aisément toutes les matieres de la Grace. Ils ont oui dire qu'il y a sur cela des opinions condamnées. On leur en a fait passer d'autres pour dangereuses ou désapprouvées. Et comme ils ne peuvent, à ce qu'ils croient, en faire le discernement, ils sont portés à tenir au moins pour suspect tout ce qui ne s'accorde pas avec les prétentions de la raison corrompue, qui ont fait dire à l'Auteur du Systême, *qu'on est naturellement Pélagien.*

C'est par rapport à ces gens-là, à qui on pourroit donner de vaines frayeurs contre un mystere si adorable, mais sur lequel l'orgueil humain a tant de peine à se satisfaire, que j'ai pensé à un moyen qui les puisse empêcher d'en être surpris, pour peu qu'ils aient de bon sens & de bonne foi.

J'ai cru que ce qu'on leur pourroit dire sur cela de plus plausible, & en même temps de plus artificieux, seroit, que la doctrine de la prédestination, que je trouve mauvais que l'Auteur du Traité ait renversée, est la même que Jansénius a soutenue; ce qui la doit rendre suspecte. Que l'on se doit défier des passages de S. Augustin, que l'on apporte pour justifier que c'est le véritable sentiment de ce saint Docteur; parce que l'Auteur du Systême a montré par avance, qu'on ne s'y devoit pas arrêter. Car c'est ce qu'il a fait entendre dans l'extrait

d'une Lettre qu'il a mise à la tête de la derniere édition de son Livre, où il dit: *Que la plupart de ceux à qui il parle dans ce Livre, savent assez que l'on peut faire dire aux gens ce qu'on veut, lorsque l'on coupe leurs discours par parties.* A quoi on pourroit ajouter, que le même Auteur en a donné un exemple qui est bien considérable. *C'est*, dit-il, *qu'il n'y a point de livre où il y ait plus de passages de S. Augustin que dans l'Augustin de Jansénius, & cependant on n'est pas trop convaincu que l'Augustin de cet Evêque soit conforme au véritable.* VII. Cl. N°. IX.

Il seroit aisé de faire voir qu'il n'y auroit rien de plus contre le bon sens que tout cela, si on s'en vouloit servir pour décrier la doctrine de la Prédestination, que j'ai établie ci-dessus par S. Paul, par S. Augustin & par S. Thomas, pour l'opposer à la fausse idée qu'en donne l'Auteur du Systême.

Les plus grands ennemis de Jansénius n'ont jamais prétendu qu'on dût tenir pour suspect tout ce qu'il a enseigné dans son Augustin. Ce seroit une pensée ridicule & impertinente.

L'imagination de ces esprits fins, pour qui a été fait le Traité de la Nature & de la Grace, ne peut être bonne qu'à rendre tous les ouvrages des SS. Peres inutiles à prouver aucune vérité. Car le moyen de s'en servir pour cela, *sans couper leurs discours par parties?* Or ces Messieurs *savent assez*, si on les en croit, *que quand on coupe les discours des gens par parties, on peut leur faire dire ce que l'on veut.*

Je n'ai rien à dire sur l'exemple de Jansénius, sinon qu'il est hors de propos. Mais que le fait soit tel qu'on voudra, la conséquence en est absurde. Car si l'Augustin de ce Prélat n'étoit pas conforme au véritable, ce ne seroit pas à cause de la multitude des passages qui y sont rapportés, mais parce qu'ils auroient été ou mal rapportés ou mal entendus. On ne pourroit donc conclure de-là qu'il fût inutile d'employer l'autorité des SS. Peres pour appuyer les vérités de notre Religion, puisqu'il n'y a, pour le faire avec succès, qu'à rapporter fidellement leurs paroles, & à prendre bien garde de ne les point détourner de leur véritable sens.

C'en seroit assez pour des gens qui auroient de l'intelligence & de l'équité; mais voici qui est plus capable de satisfaire toutes sortes de personnes.

L'Auteur dit dans cette même Lettre: *Qu'il est bien persuadé que l'on a déja fait voir, que ses sentiments sur la Grace sont conformes à ceux de S. Augustin. Et que l'on sait assez que plusieurs doivent encore mettre au jour des Ouvrages qui le justifieront pleinement sur ce sujet.*

Le Traité de la Nature & de la Grace où est cette Lettre, est de

VII. Cl. 1681, & il y a deux livres de deux Théologiens de sa Congrégation,
N°. IX. qui sont le P. Thomassin & le P. le Porc, qui ont été publiés l'année suivante 1682, sans que depuis il ait rien paru sur ces matieres qu'on ait pu dire avec la moindre apparence avoir *justifié pleinement*, que les sentiments de ce Traité sont conformes à ceux de S. Augustin. Il semble donc que c'étoit à l'un ou à l'autre de ces deux livres, ou à tous les deux, qu'on nous renvoyoit dans cette Lettre, comme y devant trouver cette justification.

On a de la peine à croire que l'Auteur puisse dire, que ce c'est pas de ces deux ouvrages-là qu'il a voulu parler, mais de quelques autres qui pourront paroître bientôt, qui le justifieront pleinement. En attendant qu'il se déclare, il me suffit de remarquer, qu'il n'y a point de livres que l'on puisse moins soupçonner de Jansénisme, ou *condamné ou désapprouvé*, que ces deux derniers ouvrages de ces deux Peres de l'Oratoire.

Cela est bien clair pour celui du P. le Porc. Le titre est une déclaration de guerre ouverte contre Jansénius; & l'Epître au Roi, une remontrance pleine d'un zele fort échauffé contre une prétendue secte, qu'il suppose avoir pris sa naissance du livre de cet Evêque.

Celui du P. Thomassin est bien plus doux & plus modéré: il ne respire que la charité & la paix. Mais on sait que ses Mémoires, qui avoient déja paru il y a douze ou quinze ans, n'auroient eu garde de paroître de nouveau en 1682, si on y eût pu remarquer la moindre ombre du Jansénisme *condamné* ou *désapprouvé*.

Voilà donc deux Auteurs tout récents, sur lesquels le soupçon de Jansénisme ne sauroit tomber. Et je puis y en ajouter un troisieme de la même Congrégation. C'est le P. Amelotte, qui s'est si fort signalé dans les dernieres contestations contre ceux que l'on appelloit Jansénistes, qu'on doit être bien assuré qu'il ne se trouvera rien dans ses ouvrages, qu'on puisse rejetter sous ce prétexte, que Jansénius auroit enseigné la même chose.

Etant donc certain que le soupçon de Jansénisme ne sauroit tomber sur ce qui aura été enseigné de la prédestination des Saints par ces trois Auteurs, écoutons ce qu'ils en ont dit, & commençons par celui que j'ai nommé le dernier, parce que c'est le plus ancien.

Le P. Amelotte, dans son Abrégé de Théologie, dédié à M. l'Archevêque de Paris, parle en ces termes de la Prédestination dans le Chapitre XXVI du I. Livre, qui a pour titre: *Que la prédestination est gratuite.*

" Il n'est pas possible que la prédestination, ou le dessein que Dieu

a pris dans son conseil éternel, de donner la gloire à ceux qu'il aime, VII. Cl. vienne de leurs mérites, ni qu'il les suppose, quelque nature de mérite que l'on s'imagine dans la créature; parce que rien ne peut être la cause de la Grace, mais qu'elle est la source de tous les mérites. N°. IX. L'ECRITURE SAINTE EST SI CLAIRE POUR CETTE VÉRITÉ, qu'il n'est pas possible de le dissimuler".

Et après en avoir rapporté beaucoup de passages, il ajoute.

" S. Augustin tire de toutes ces paroles de puissantes preuves pour l'élection gratuite; mais il nous suffit de dire avec lui, à l'égard du discours de S. Paul dans le IX Chapitre de l'Epître aux Romains, & de beaucoup d'autres semblables du même Apôtre: *Qui sera-ce, qui, entendant ces choses avec soin, & les concevant, osera douter de cette vérité si évidente que nous soutenons*"? Il joint ensuite la Tradition à l'Ecriture en ces termes.

" Les oracles de l'Ecriture, que nous avons cités, ont porté tous les saints Docteurs, principalement depuis l'hérésie des Pélagiens, à tenir la prédestination gratuite & prévenante. S. Augustin dit que c'a toujours été la foi de l'Eglise: *Prædestinationis hujus fidem nunquam Ecclesia Christi non habuit.* S. Prosper dit, que nul Catholique ne la nie. Or il est certain qu'il n'en tient pas d'autre que celle de S. Augustin: *Prædestinationem Dei nullus Catholicus negat.* S. Pierre Diacre anathématise Faustus, qui avoit principalement écrit contre cette prédestination. S. Fulgence dit, que quiconque la nie n'est pas du nombre des prédestinés. S. Grégoire, S. Bernard & S. Thomas l'enseignent. Le Concile de Valence, sous Lothaire, dit, que l'élection de Dieu précede les mérites. Enfin le Cardinal Bellarmin dit, *que le S. Siege a prononcé son jugement jusques à trois fois, en faveur des Défenseurs de cette doctrine, & qu'il ne la faut pas appeller une opinion de quelques Docteurs, mais* LA FOI DE L'EGLISE CATHOLIQUE".

Le P. Thomassin n'est pas moins exprès. Le II. Chapitre de la I. Partie de ses Mémoires, n'est que pour représenter la vérité de la doctrine de la prédestination des hommes déchus. Il le fait d'une maniere fort noble, & il ne dit rien qu'il n'appuye d'un grand nombre de passages de S. Augustin, auxquels il renvoie.

" L'homme, par son péché, se priva avec sa postérité de toutes les graces, des vertus & des dons surnaturels que Dieu lui avoit accordés: il fut aussi blessé & étrangement affoibli dans les facultés naturelles; son entendement fut obscurci, & sa volonté abymée dans l'amour de lui-même, & des autres créatures. Tout le genre humain ne fut alors devant les yeux de Dieu qu'une masse de péché & de damnation: cha-

VII. Cl. N°. IX. que particulier se trouvant enveloppé dans la déroute générale par le péché originel, qu'il contracte en naissant, & par les péchés actuels, sans lesquels il ne peut pas vivre long-temps sur la terre. De cette masse de damnation Dieu choisit ceux qu'il voulut par sa pure miséricorde, leur destina la gloire, & leur prépara des moyens & des secours infailliblement efficaces pour y parvenir; leur donnant pour le solide & inébranlable fondement de leur salut, son propre Fils, dont il résolut l'Incarnation, afin de verser avec son Verbe, dans notre nature, toutes les richesses de sa sagesse & de sa sainteté. Les autres, par un très-secret, mais très-juste & très-adorable jugement, furent laissés dans la masse de perdition; soit en vue du péché originel, avec lequel Dieu prévoyoit que mourroient ceux dont il ne vouloit pas étendre la vie au-delà de l'enfance; soit en vue du péché originel suivi de plusieurs péchés actuels dans les adultes, qui ne voudroient pas recevoir sa grace, ou qui la mépriseroient après l'avoir reçue. Car Dieu voulut que les réprouvés servissent au salut de ses élus: il voulut aussi les faire servir d'ornement à la terre & à toute la nature; car les natures raisonnables, quoique criminelles, contribuent plus à la beauté & à la perfection du monde, que toutes les autres natures privées de raison: & c'est absolument un plus grand bien, selon le sentiment de quelques Peres, qu'il y ait des hommes, quoique coupables & malheureux, que s'il n'y en avoit point du tout" (*a*).

Le P. le Porc ne traite pas exprès de la Prédestination; mais on ne peut avoir lu son livre, qu'on ne reconnoisse qu'il suppose par-tout qu'elle est gratuite, comme S. Augustin l'a enseignée. Quant à ceux qui ne l'ont pas lu, en voici deux preuves: l'une générale, & l'autre particuliere.

La générale est, ce qu'il dit dès le commencement de sa Préface pour établir l'autorité de S. Augustin dans ces matieres.

"Tout le monde, *dit-il*, se veut faire honneur du nom de S. Augustin dans les disputes sur la Grace, & avec raison; parce que l'avoir de son côté sur cette matiere, C'EST AVOIR POUR SOI LA DOCTRINE DE L'EGLISE ET DE L'EVANGILE. C'est le témoignage que lui rend S. Prosper dans sa Lettre à Ruffin, qui porte pour titre; *de la Grace & du libre Arbitre. Ils savent*, dit-il, *que non seulement l'Eglise Romaine & d'Afrique, mais aussi tous les enfants de la Promesse qui sont dans toutes les parties du monde, conviennent sur la grace avec ce saint Evêque aussi-bien que sur le reste de*

(*a*) Lorsque ceci a été écrit, le livre du P. Thomassin des Attributs n'avoit pas encore paru. Il y établit très-fortement la vérité de la Prédestination gratuite.

la foi. Et à la fin de la même Lettre. *Si vous souhaitez apprendre la vérité touchant ces questions, comme vous le devez souhaiter en effet, appliquez-vous à lire ce qu'en a écrit le Bienheureux Augustin. Vous trouverez dans ses Ouvrages ce qu'il faut croire de la Grace, & il vous donnera l'intelligence de ce que l'Evangile & les Apôtres nous en ont laissé*". VII. Ct. N°. IX.

Après une déclaration si sincere & si bien fondée, on ne pourroit douter du sentiment du Pere le Porc touchant la Prédestination gratuite, quand il n'en auroit dit autre chose. Car d'une part, il est plus clair que le jour que c'est un des principaux points de la doctrine de S. Augustin, que ce Théologien dit qu'on doit révérer comme étant celle *de l'Eglise & de l'Evangile*: & de l'autre, S. Prosper met dans la même Lettre cet article particulier, entre ceux que ce saint Docteur a le mieux établis & que l'on doit croire plus fermement. "De ce qu'il y en a (dit-il, en parlant des Sémipélagiens) qui ne peuvent se résoudre à reconnoître cette véritable grace de Dieu, c'est qu'ils craignent que s'ils la reconnoissent telle que l'Ecriture Sainte nous la représente, & qu'elle se fait elle-même sentir par ses grands effets, ils ne soient obligés d'avouer en même temps, que, de tous les hommes qui sont nés, & qui devoient naître dans tous les siecles, Dieu a choisi un certain nombre pour en composer ce peuple qu'il a prédestiné à la vie éternelle, & qu'il a élu en l'appellant selon le décret de sa volonté. Ce qui est une vérité si constante, qu'il ne faut pas être moins impie pour la combattre que pour combattre la grace même".

Voilà la premiere preuve, qui n'en est pas moins convainquante pour être générale. Car on ne peut s'imaginer qu'un Théologien, citant une lettre de S. Prosper pour établir l'autorité de S. Augustin, n'ait pas lu cette lettre; ou que l'ayant lue, il n'y ait pas trouvé que le sentiment de la prédestination non gratuite y est condamné d'impiété, ou qu'il ait pu croire que S. Prosper se fût écarté en cela de la doctrine de S. Augustin. Tout cela est hors d'apparence: il l'est donc aussi par conséquent, qu'il n'ait pas été sur ce point du même sentiment que S. Augustin, après avoir si hautement déclaré, que sa doctrine sur ces matieres doit être regardée comme étant *celle de l'Eglise & de l'Evangile.*

La preuve particuliere est fondée sur deux principes, & sur deux conclusions que lui-même en tire.

Le premier de ces principes est, que la grace nécessaire pour convertir un pécheur est infailliblement efficace: c'est ce qu'il enseigne en la 2. part. ch. 16. n. 7. & ch. 45. n. 1.

Et voici la conclusion qu'il en tire dans sa Préface n. 20. "La souveraineté de Dieu éclate assez, en ce que, pouvant laisser tous les hom-

VII. Cl. N°. IX. mes dans l'état du péché, ou les en pouvant retirer, IL SE PLAÎT à en retirer un certain nombre, pendant qu'il y laisse les autres". C'est la premiere sorte de réprouvés. Ce sont ceux qu'il n'a pas plu à Dieu de tirer de l'état du péché, ou en ne leur procurant pas le Baptême, s'ils meurent dans l'enfance, ou en ne voulant pas leur donner ce secours infailliblement efficace, sans lequel nul pécheur adulte ne sort de l'état du péché pour passer à celui de la justice.

Le second principe est, que le secours nécessaire aux justes pour persévérer jusques à la fin, est aussi infailliblement efficace. C'est ce qu'il avoue dans la 1. part. ch. 14. n. 7. & dans la 2. part. ch. 17. n. 4. où il prétend, que c'est seulement de la persévérance finale qu'on doit entendre ces paroles de S. Augustin du Chapitre XII de la Correction & de la Grace. *Dieu a pourvu à la foiblesse de la volonté humaine, en la faisant agir* IMMANQUABLEMENT ET INVINCIBLEMENT *par la grace. Car Adam étant très-fort, il lui permit de faire ce qu'il voudroit : mais les hommes étant maintenant infirmes, il leur a réservé une autre sorte de grace, par laquelle ils veulent le bien* INVINCIBLEMENT, *& veulent* INVINCIBLEMENT *aussi ne le pas abandonner.* On se contente maintenant de ce qu'il accorde, *quod dat accipimus*, que la grace de la persévérance finale est telle (comme dit S. Augustin) qu'on ne persévere point sans cette grace, & qu'avec cette grace on persévere infailliblement. Voilà donc son second principe, & voici la conséquence qu'il en tire en la 1. part. ch. 14. n. 7.

"L'Etat de foiblesse où tous les hommes sont réduits lors même qu'ils sont justes, est tel, que si Dieu n'avoit une bonté très-particuliere pour prévenir les infidélités volontaires auxquelles ils se laissent aller; s'il ne les favorisoit d'une protection toute spéciale, & s'il ne s'appliquoit de la maniere que nous dirons dans les objections, pour les faire persévérer, CE SEROIT FAIT DE NOUS. Il n'est obligé à le faire à l'égard de personne; & il y en a en effet à l'égard de qui il ne le fait pas; & c'est un abyme DE SA JUSTICE, qu'il ne nous est pas permis de sonder: & il y en d'autres au contraire pour qui il le fait, & c'est un autre abyme, mais DE SA MISÉRICORDE: & CE SONT LES ÉLUS POUR QUI IL A CETTE BONTÉ". Voilà la seconde sorte de réprouvés. Ce sont ceux que Dieu ne favorise pas de cette protection spéciale, sans laquelle nul juste ne persévere jusques à la fin dans la justice.

C'est ce que le P. le Porc déclare encore plus fortement dans la II Part. Chap. XVII. n. 8. "Quoique les élus, *dit-il*, méritent la gloire par leurs bonnes actions, leur grande foiblesse pourtant, qui les feroit enfin succomber dans ces nombreuses tentations dont cette vie est accompagnée,

guée, les empêcheroit d'y arriver, si Dieu ne prenoit le soin de les con- VII. Cl.
duire lui-même comme par la main, d'une maniere INVINCIBLE, autra- N°. IX.
vers de toutes les difficultés. Et ainsi cette conduite & cette protection particuliere dont Dieu les favorise, ET SANS LAQUELLE LEUR GLOIRE SEROIT DÉSESPÉRÉE, n'étant pas DUE à leur mérite, mais étant une PURE GRACE & une pure miséricorde qu'il leur fait, on peut & on doit même dire en ce sens, avec S. Augustin, que la gloire qui auroit été la récompense de leur mérite dans l'état d'innocence, est devenue en cet état-ci l'effet & le don de la grace ".

Puisqu'entre tous les justes il n'y a que les élus que Dieu fasse persévérer jusques à la fin, par cette protection particuliere qui met leur salut en assurance, & sans laquelle *leur salut seroit désespéré*, il est visible que l'élection des Saints ne peut avoir supposé leur persévérance finale, puisque c'est leur élection qui est cause que Dieu les fait persévérer jusques à la fin, par le secours invincible d'une grace, qui est une pure grace & une pure miséricorde. Et c'est-là ce qu'on appelle *la Prédestination gratuite.*

Mais ce qu'il est important de remarquer, est, qu'il n'y a point de Théologiens plus opposés au principal fondement du nouveau Systême que ces deux Peres de l'Oratoire, le P. Thomassin & le P. le Porc: car ils sont si éloignés de ne pas vouloir que Dieu agisse par des *volontés particulieres*, dans la sanctification & la prédestination des élus, que ce qu'ils ont de singulier est, de vouloir que pour l'ordinaire les graces ne soient infailliblement efficaces, que par une grande multitude de volontés particulieres de Dieu, qui concourent au même effet. On en peut juger par ce que dit le P. le Porc de la grace de la persévérance finale, qui est propre aux élus, & qui assure leur salut : c'est en la II. Part. Chap. XVI. n. 4.

" Cette grace, *dit-il*, qui n'est que pour les prédestinés, n'est pas une motion & une grace particuliere, qui soit donnée au juste dans un moment particulier, soit celui de sa mort, soit un autre : mais c'est tout cet amas de graces extérieures & intérieures, dont Dieu le favorise depuis le moment de sa derniere justification jusqu'à celui de sa mort; tantôt en écartant les tentations qui lui pourroient nuire, tantôt en les modérant notablement; tantôt redoublant ses forces d'une maniere très-considérable, tantôt en lui faisant naître des objets ou des occasions favorables; tantôt en l'enlevant de ce monde par une mort précipitée, mais sur-tout tranchant le fil de sa vie dans un temps auquel il le voit encore en état de grace ".

Il en dit autant de la grace de la conversion dans le même Chapitre,

VII. Cl. n. 8, ce qui n'empêche pas qu'il ne déclare: *Qu'il ne prétend pas nier*
N°. IX. *que Dieu ne puisse, par une grace particuliere infailliblement efficace, convertir le cœur le plus rebelle.*

Quoi qu'il en soit, comme il veut, aussi-bien que le P. Thomassin, que cet amas de différentes graces, dont Dieu se sert ordinairement pour la conversion des pécheurs ou la persévérance finale des élus, soit donné par une bonne volonté particuliere de Dieu, ou envers le pécheur qu'il veut convertir, ou envers le juste qu'il veut faire persévérer jusques à la fin, il n'y a point de Théologiens que l'Auteur du Systême eût plus de sujet d'appeller *les grands Docteurs des volontés particulieres de Dieu*: & c'est ce qui lui devoit donner un grand éloignement de ces deux ouvrages, bien loin de les croire propres à faire voir le consentement de sa nouvelle Théologie avec celle de S. Augustin.

CHAPITRE XXI.

Ce que tous les Jésuites doivent enseigner, par un Décret de leurs Généraux, touchant l'efficace de la grace, oblige de croire que la Prédestination est gratuite, & que les graces par lesquelles les Saints méritent le ciel, sont données de Dieu par des volontés particulieres. L'un & l'autre ruine le nouveau Systême.

CE que j'ai dit dans le Chapitre précédent ne fait que trop voir, que ceux qui n'ont pas étudié en Théologie, n'ont pas lieu de craindre qu'il y ait quelque chose de suspect dans la doctrine de la Prédestination gratuite, qui cependant ne sauroit être vraie, que le nouveau Systême ne soit renversé.

Mais ils pourront s'imaginer, qu'il y a un grand nombre de Théologiens qui ont de l'éloignement de cette doctrine, & que la plupart des Jésuites sont de ce nombre; & qu'ainsi le P. Malebranche ne manquera pas de trouver dans les Ecoles des Catholiques, des Théologiens qui enseignent des sentiments conformes aux siens, ou qui au moins n'y sont pas contraires.

C'est ce qu'il est bon d'examiner: la vérité y trouvera de l'avantage; car il ne sera pas difficile de montrer que c'est encore une fausse imagination, & que ceux qui ont cette pensée sont mal instruits de ce qui se passe dans les Ecoles de Théologie, & de ce que les Jésuites mêmes

sont obligés d'y enseigner, par les Décrets de leurs Généraux & de leurs Congrégations. C'est donc ce qu'il leur faut apprendre.

Quelques années depuis la célebre Congrégation *de Auxiliis*, où tant de propositions du livre de Molina furent censurées comme conformes aux sentiments des Pélagiens ou des Sémipélagiens, le R. P. Claude Aquaviva, quatrieme Général de la Société, ayant appris que quelques Théologiens de sa Compagnie se trouvoient portés à enseigner, qu'il n'y a point d'autre raison pourquoi une grace est efficace & que l'autre ne l'est pas, sinon, que nous rendons l'une efficace en y consentant, & l'autre inefficace en n'y consentant pas, régla par le Décret suivant du 14 Décembre 1613, ce qu'ils seroient obligés d'enseigner à l'avenir touchant l'efficace de la grace.

Décret du R. P. Claude Aquaviva, Général de la Société des Jésuites.

Nous ordonnons que les Nôtres, en expliquant l'efficacité de la grace divine, soit dans les livres ou dans les disputes publiques, aient à suivre l'opinion qui a été enseignée par la plupart des Ecrivains de notre Société, & qui a été expliquée & soutenue dans la dispute *de Auxiliis Divinæ Gratiæ*, en présence de nos SS. PP. les Papes Clément VIII, de pieuse mémoire, & de Paul V, aujourd'hui séant, comme étant la doctrine la plus conforme à celle de S. Augustin & de S. Thomas, au jugement de nos Peres les plus considérables. Que les Nôtres enseignent donc absolument à l'avenir; qu'entre cette espece de grace qui a réellement son effet, & est appellée efficace, & celle que l'on nomme suffisante, la différence ne consiste pas seulement *in actu secundo* ou dans l'effet même; c'est-à-dire, en ce que la premiere, par l'usage qu'en fait le libre Arbitre, même aidé de la Grace coopérante, est suivie de l'effet, au lieu que l'autre n'en a point: mais que la différence est dans la grace même *in actu primo*; d'autant que, supposé la science des effets conditionnels, Dieu, en vertu de son Décret efficace, & de l'intention qu'il a de produire infailliblement le bien en nous, choisit lui-même, à dessein, ces moyens, & les donne en la maniere & dans le temps où il voit qu'infailliblement ils auront leur effet : au lieu desquels il en auroit employé d'autres, s'il avoit prévu que ceux-ci dussent être inefficaces. C'est pourquoi on doit reconnoître, qu'en considérant ces graces moralement, & en qualité de bienfait, la grace efficace renferme toujours en elle-même, & dans l'acte premier, quelque chose de plus que la grace suffisante; & que c'est par-là que Dieu fait que nous faisons ef-

VII. Cl. N°. IX. fectivement, & non pas seulement en donnant une grace par laquelle nous puissions faire. Il faut dire la même chose de la Persévérance, qui est sans doute un don de Dieu. A Rome ce 14 Décembre 1613.

" Mandamus ut in tradenda Divinæ Gratiæ efficacitate, Nostri eam „ opinionem sequantur, sivè in libris sivè in lectionibus ac publicis dis„ putationibus, quæ à plerisque Societatis nostræ Scriptoribus tradita, „ atquè in Controversia de Auxiliis Divinæ Gratiæ coram Summis Pon„ tificibus piæ memoriæ Clemente VIII. & S. D. N. Paulo V, tamquàm „ magis consentanea SS. Augustino & Thomæ gravissimorum Patrum ju„ dicio, explicata & defensa est. Nostri in posterum omnino doceant „ inter eam gratiam quæ effectum reipsâ habet atque efficax dicitur, & „ eam quam sufficientem nominant, non tantùm discrimen esse in actu se„ cundo, quia una ex usu liberi arbitrii, etiam gratiam cooperantem ha„ bentis effectum sortiatur, altera non item; sed in ipso actu primo, quod „ positâ scientiâ conditionalium, ex efficaci Dei proposito atque intentione „ efficiendi certissimè in nobis boni, de industria ipse media ea selegit, „ atque eo modo & tempore confert, quo videt effectum infallibiliter ha„ bitura, aliis usurus si hæc inefficacia prævidisset. Quare semper mora„ liter & in ratione beneficii plus aliquid in efficaci, quàm in sufficienti „ gratia etiam in actu primo contineri : atque hâc ratione efficere Deum „ ut reipsa faciamus, non tantùm quia dat gratiam quâ facere possumus: „ quod idem dicendum de perseverantiâ, quæ procul dubio donum „ Dei est. Romæ 14 Decembris 1613.

Près de quarante ans depuis, ce même Décret a été renouvellé sous le Général Picolomini, dans un Réglement d'Etudes, qui a pour titre: *Ordinatio pro Studiis superioribus à R. P. N. Francisco Picolominio ad Provincias missa An.* 1651. Car voici ce qui y est dit n. 25. *In materia de efficacia gratiæ servetur Decretum Patris Claudii conditum* 14 *Decembris An.* 1613. Dans *la matiere de l'efficacité de la grace, on doit observer le Décret du Pere Claude Aquaviva du* 14 *Décembre* 1613.

On peut faire diverses remarques sur ce Décret, par lequel on doit juger du sentiment de tous leurs Professeurs en Théologie; puisque faisant profession d'obéir à leurs Généraux comme à Jesus Christ même, on doit présumer qu'ils ne manquent pas à observer un Décret si authentique, & sur une matiere si importante.

1°. Il paroît par le préambule, qu'ils reconnoissent que, selon l'esprit de la Congrégation *de Auxiliis*, tout sentiment touchant la grace doit être approuvé ou rejeté selon qu'il est ou qu'il n'est pas conforme à la doctrine de S. Augustin & de S. Thomas.

2°. Ils s'étoient si fort engagés à soutenir dans cette Congrégation, que la science moyenne étoit nécessaire pour accorder la grace avec la liberté, qu'on ne doit pas s'étonner qu'ils demeurent attachés à ce sentiment, & qu'ils ne veuillent pas reconnoître que la grace tire son efficace de l'empire souverain qu'a la volonté de Dieu sur celle de l'homme, comme Clément VIII l'avoit montré dans le V article de son grand Ecrit, par plusieurs passages de S. Augustin, & comme la Congrégation *de Auxiliis* avoit déclaré diverses fois qu'on ne le pouvoit nier sans erreur. VII. Cl. N°. IX.

3°. Mais hors cela, ils établissent tout ce que l'orgueil humain a peine à souffrir, pour ce qui est d'attribuer à Dieu le discernement de celui qui fait le bien d'avec celui qui ne le fait pas. La grace qui a son effet & la grace qui est efficace est la même grace, selon ce Décret, comme il paroît par ces termes : *Gratia quæ effectum reipsa habet, atque efficax dicitur.* Or il s'ensuit de-là, que nul ne fait le bien que par la grace efficace, & que celle qu'ils nomment suffisante n'a jamais d'effet.

4°. C'est, dira-t-on, qu'ils n'appellent efficace que celle qui a son effet, *ex usu liberi arbitrii*; & qu'ils appellent suffisante, celle qui ne l'a pas, *ex eodem usu liberi arbitrii.* Mais c'est ce que ces Généraux rejettent expressément, & qu'ils ne veulent pas qu'on enseigne dans leurs Ecoles. *Que nos Professeurs*, disent-ils, *enseignent à l'avenir, que la différence entre la grace qui a son effet, qui est la grace efficace, & celle qu'on nomme suffisante, n'est pas seulement dans l'acte second*, in actu secundo; *en ce que l'une auroit son effet par l'usage du libre Arbitre, en supposant même que ce n'est pas sans la grace coopérante, & que l'autre, qu'on appelle suffisante, n'auroit pas d'effet : mais qu'il y a encore entre elles une différence dans l'acte premier*, in actu primo; c'est-à-dire, qu'il y a dans l'une quelque chose d'où il s'ensuit infailliblement qu'elle aura son effet : ce qui n'est pas à l'égard de l'autre.

5°. Or voici comme ils expliquent cette différence *in actu primo. C'est*, disent-ils, *que supposé la science conditionnelle, Dieu, par un décret absolu & une intention efficace de nous faire faire très-certainement un tel bien, choisit exprès les moyens qui y sont propres, & nous les donne en la maniere & dans le temps où il prévoit qu'ils auront infailliblement leur effet : au lieu qu'il en auroit pris d'autres, s'il avoit prévu que ceux-là n'eussent pas été efficaces.*

6°. Tout le bien qui se fait par la grace se faisant par la grace efficace, il s'ensuit que, selon ce Décret, nous ne faisons aucun bien qui regarde le salut, que lorsque Dieu, par un dessein exprès & une

VII. Cl. intention efficace, veut que très-certainement nous le faſſions. Ce
N°. IX. qu'on peut donc trouver à redire à cette doctrine de la Société, eſt, de n'avoir pas aſſez reconnu la puiſſance que Dieu a d'agir immédiatement ſur la volonté de l'homme, en lui faiſant vouloir invinciblement, ſans préjudice de ſon libre Arbitre, ce qu'il veut qu'elle faſſe.

Mais pour ce qui eſt de la certitude de l'effet par rapport au deſſein de Dieu, elle eſt auſſi grande, ſelon ce Décret, parmi les Jéſuites, que parmi les Diſciples de S. Auguſtin & de S. Thomas.

7°. Ils ajoutent que c'eſt en cette maniere que Dieu *fait que nous faiſons* : comme en effet il a promis qu'il feroit dans la Nouvelle Alliance, par ces paroles des Prophetes : *Faciam ut faciatis* ; *faciam ut in juſtificationibus meis ambuletis.* Ils ont bien compris que ce ne feroit pas remplir l'idée que nous donnent ces paroles de l'Ecriture, que de prétendre, qu'il ſuffiſe pour cela qu'il nous donne *une grace par laquelle nous pouvons faire le bien*, telle que feroit une grace ſuffiſante dont on uſeroit bien ou mal ſelon qu'il plairoit au libre Arbitre. Ils défendent donc qu'à l'avenir on enſeigne, dans leurs Ecoles, une telle grace, comme ne ſuffiſant pas pour donner un ſens raiſonnable à ce que l'Ecriture nous enſeigne en tant de lieux, *que c'eſt Dieu qui nous fait faire le bien*; parce qu'il faut au moins pour cela, que Dieu ait *un deſſein arrêté & une intention efficace qu'un tel bien ſe faſſe très-certainement par ceux qui le font*; laquelle il n'a point à l'égard de ceux qui ne le font pas.

8°. Il s'enſuit de-là, ce qu'on ſupplie l'Auteur du Syſtême de bien remarquer, que dans la Théologie des Jéſuites, auſſi-bien que dans celle de S. Auguſtin & de S. Thomas, il n'y a aucune des graces par leſquelles les Saints ont mérité le ciel, qui ne leur ait été donnée par une volonté particuliere de Dieu. Car la grace par laquelle ils ont mérité le ciel eſt certainement efficace ; puiſqu'il n'y a que celle-là qui ait effet, ſelon la définition qu'ils en donnent dans ce Décret: *Gratia quæ effectum reipſa habet atque efficax dicitur.* Or ce qu'a la grace efficace de plus que la ſuffiſante, ſelon ce Décret, eſt, que Dieu donne la premiere, *ex efficaci propoſito atque intentione efficiendi certiſſimè in nobis boni*, par un deſſein efficace & une intention abſolue de faire que très-certainement nous faſſions le bien : ce qui marque ſi indubitablement une volonté particuliere de Dieu, qu'on eſt bien aſſuré que l'Auteur n'oſeroit nier que ce n'en ſoit une. Où trouvera-t-il donc d'Ecole Catholique qui veuille ſouffrir ſes nouvelles opinions, puiſqu'étant ſi manifeſtement condamné par tous ceux qui tirent l'efficacité de la

grace de la volonté toute-puissante de Dieu, il ne l'est pas moins par ceux mêmes qui la font dépendre de la science conditionnelle? VII Cl. N°. IX.

9°. Ils finissent ce Décret en disant, que ce qu'ils venoient de dire des autres graces, qu'on ne fait le bien par elles que lorsqu'elles sont efficaces, & qu'elles ne sont efficaces que par l'intention efficace de Dieu, se doit dire aussi de la persévérance, comme étant certainement un don de Dieu. *Quod idem dicendum est de perseverantia, quæ procul dubio donum Dei est.* Ils reconnoissent donc, qu'afin que la persévérance soit un don spécial de Dieu, comme le Concile de Trente l'a défini, il ne suffiroit pas que Dieu donnât à tous les fideles qui persévérent, une grace par laquelle ils auroient seulement le pouvoir de persévérer; mais qu'il faut de plus, que cette grace soit donnée de Dieu par une *intention efficace* qu'il a, de faire que ces fideles persévérent infailliblement : *Ut per hoc donum*, comme dit S. Augustin, *non nisi perseverantes sint.*

On est bien assuré qu'en tout ce qu'on vient de remarquer, il n'y a rien qui ne soit très-clairement & très-expressément établi par ce Décret si authentique de la Société des Jésuites. C'est donc ce qu'on peut regarder comme la doctrine de tous les Théologiens de cette nombreuse Compagnie. Or il est impossible d'enseigner tous ces points là sincérement & de bonne foi, qu'on n'enseigne en même temps la prédestination gratuite.

Car tout acte éternel, par lequel Dieu a regardé d'un œil favorable certaines personnes préférablement à d'autres, pour leur donner, par une volonté toute gratuite, une suite de graces qui les conduiront infailliblement au salut, est ce qu'on appelle prédestination gratuite, comme il paroît par S. Augustin, qui la définit en ces termes dans le Chapitre XIV du Don de la Persévérance : *Præscientia & præparatio beneficiorum Dei, quibus certissimè liberantur quicumque liberantur.*

Or selon la doctrine de la grace efficace, que tous les Jésuites sont obligés d'enseigner selon l'ordonnance réitérée de leurs Généraux : 1°. Tous ceux qui font le bien par lequel on mérite le ciel, le font par une grace qui est efficace, par l'intention efficace que Dieu a, que ceux à qui il la donne fassent infailliblement ce bien. 2°. Nul ne fait cette sorte de bien que par cette grace efficace. 3°. Il en est de même de la persévérance finale, qui est inséparablement jointe au salut. Car tous ceux à qui Dieu donne la grace efficace de la persévérance, persévérent infailliblement, & nul de ceux à qui il ne la donne pas ne persévere. 4°. Dieu donne ces sortes de graces aux uns plutôt qu'aux autres, par une bonté toute gratuite; car on ne peut pas dire qu'il

VII. Cl. la leur donne en vue de leurs mérites, puisque cette grace précede tous
N°. IX. leurs mérites & en est la cause. 5°. Dieu a su de toute éternité, qui sont ceux à qui il a résolu de donner, par une bonté toute gratuite, ces sortes de graces, qui conduisent infailliblement au salut.

Il faut donc qu'il y ait en Dieu, selon les Jésuites mêmes qui suivent les ordres de leurs Généraux, une connoissance éternelle, & une préparation de graces & de bienfaits, par lesquels sont sauvés infailliblement tous ceux qui sont sauvés: ce qui est, comme j'ai déja dit, la définition même que S. Augustin donne de la prédestination gratuite.

D'où vient donc, dira-t-on, qu'il y a tant de Jésuites qui enseignent qu'il n'y a de gratuit que la prédestination à la grace, & que l'élection à la gloire suppose la prévision des mérites : cela n'est-il pas directement contraire à la doctrine de la prédestination gratuite?

Cela y seroit en effet tout-à-fait contraire, si on entendoit par-là, comme il paroît que faisoit M. Mallet, une volonté générale que Dieu auroit eue, de donner des graces à tous les hommes, entre lesquelles il n'y auroit point d'autre différence, pour ce qui est d'être efficaces ou inefficaces, que l'usage ou le non usage qu'en feroit le libre Arbitre. C'est assurément ce qui ruineroit la *gratuité*, pour parler ainsi, de la prédestination à la gloire. Mais il est défendu aux Jésuites, par le Décret de leur Général Aquaviva, confirmé par leur Général Picolomini, d'enseigner que la grace ne soit efficace qu'en cette maniere. Ceux donc qui enseignent qu'il n'y a que la prédestination à la grace qui soit purement gratuite, doivent entendre, & entendent en effet, par cette prédestination, une volonté toute gratuite que Dieu a eue, de donner à de certaines personnes une suite de graces qui soient efficaces en la maniere qui est expliquée dans ce Décret, entre lesquelles est principalement le don de la persévérance. De sorte qu'il est infaillible que tous ceux à qui Dieu a résolu, de toute éternité, de donner ces graces, seront certainement sauvés, & que nul autre qu'eux ne sera sauvé. Ainsi lorsqu'ils mettent la prédestination aux graces qui seront infailliblement suivies de la gloire, avant l'élection à la gloire, ils changent seulement l'ordre des Décrets divins, en ce qu'ils mettent la préparation des moyens, avant la volonté de la fin : mais ils n'en admettent pas moins pour cela un Décret éternel, entiérement gratuit, en vertu duquel sont sauvés tous ceux qui le sont.

C'est ce qu'on a déja montré plus au long & avec une entiere évidence, dans le premier Chapitre du I Livre de la Réponse à M. Mallet. Et par conséquent, puisqu'il est juste de prendre pour le sentiment commun des Jésuites, ce que leurs Généraux veulent qu'ils enseignent,

enseignent, on leur rend justice en les mettant au nombre de ceux qui enseignent la doctrine très-saine & très-orthodoxe de la prédestination gratuite (*a*), quoiqu'ils tiennent d'autres choses touchant la Grace, que l'on ne peut approuver, parce qu'elles ne sont pas conformes à la doctrine des SS. Peres. VII. Cl. N°. IX.

Mais que conclurons-nous de-là? J'en ai déja conclu, qu'il n'y a point d'Ecole Catholique qui ne condamne cette nouvelle imagination, que Dieu ne donne point la grace par des volontés particulieres. Et voici ce que j'en conclus encore.

Si tous les Corps des Théologiens qui sont dans l'Eglise regardent comme une vérité appuyée sur l'Ecriture & sur la Tradition, que Dieu, par une bonté toute gratuite, a choisi préférablement à tous les autres, un certain nombre de personnes, à qui il donne par des volontés particulieres une suite de graces qui les conduisent infailliblement au salut, le nouveau Systême de la Grace, qui ne nie pas seulement tout cela, mais dans lequel on ose dire qu'on ne le sauroit croire sans attribuer à Dieu une volonté *aveugle*, *impérieuse* & *bizarre*, doit être rejeté comme une nouveauté dangereuse, que l'on ne doit pas souffrir qui se répande dans l'Eglise.

Or, de tous les Corps de Théologiens Catholiques, il n'y en a point que l'on croie ordinairement être moins favorables à ce choix gratuit de Dieu, que ceux de la Compagnie des Jésuites. Et cependant il est certain que l'on se trompe quand on les y croit opposés; puisque leurs Généraux leur ordonnent d'enseigner ce qui est nécessairement ou la suite ou le principe de cette élection de grace.

L'Auteur n'a donc pas lieu de s'étonner que cette seule considération, sans parler de beaucoup d'autres, fasse condamner son nouveau Systême comme une nouveauté dangereuse, que tous ceux qui doivent veiller à conserver la pureté de la doctrine de l'Eglise, doivent empêcher qui ne s'y répande.

C'est de quoi il devoit avoir eu soin de s'instruire, avant que d'entreprendre de faire croire au monde, qu'il n'a publié ses nouvelles pensées que *pour dissiper les erreurs de Jansénius*, & *faire taire les libertins & les impies*. Car laissant là les libertins, à qui il donne plutôt sujet de parler qu'il ne les force de se taire, il est aisé de voir, par ce que nous avons dit, qu'il a fort mal réussi dans le dessein qu'il dit avoir eu, de dis-

(*a*) [M. l'Abbé d'Etemare dans la IV Colomne des Hexaples, VII Part. a examiné à fond cette question; si les Jésuites admettent sincérement la Prédestination gratuite & comment ?]

VII. Cl. N°. IX. ſiper ce qu'il appelle les erreurs de Janſénius, puiſqu'il n'a rien trouvé à dire contre cet Auteur, qui ne ſoit auſſi contre tous les autres Théologiens de l'Egliſe, & contre les Jéſuites mêmes, ainſi que je viens de le faire voir.

CHAPITRE XXII.

S'il eſt vrai, que le TRAITÉ *pourra être très-utile, quoiqu'il ne contente pas ceux qui regardent S. Auguſtin comme leur Maître, parce qu'il y a plus de gens qui ſe rendent à la raiſon & à l'Ecriture, qu'il n'y en a qui ſe ſoumettent à l'autorité d'un Pere.*

IL y a un article dans cet extrait de Lettre dont j'ai parlé dans le Chapitre XX, qui m'a paru ſi important, que je n'ai pas cru me pouvoir diſpenſer d'en dire quelque choſe. Car une fauſſeté dans une opinion particuliere, n'eſt pas ordinairement de ſi dangereuſe conſéquence que l'établiſſement d'une fauſſe regle, que l'on donne aux Chrétiens pour s'aſſurer de la vérité dans les myſteres de la Religion. Or c'eſt de quoi il s'agit dans cet article, dont voici les termes.

" En quatrieme lieu, il y a plus de perſonnes qui ſe rendent à la raiſon & à l'Ecriture Sainte, qu'il n'y en a qui ſe ſoumettent à l'autorité d'un Pere. Ainſi l'ouvrage ſera toujours très-utile, quoiqu'il ne puiſſe pas convaincre certaines gens, qui regardent S. Auguſtin, ou plutôt l'Auguſtin prétendu, comme leur unique Maître, comme leur raiſon & la regle de leur foi ".

Pour être plus clair, je diviſerai ce que j'ai à dire ſur cela en diverſes remarques, & comme le myſtere de la Prédeſtination eſt ce qui me paroît avoir été le plus viſiblement renverſé dans le Traité de la Nature & de la Grace, on trouvera bon que je m'en ſerve, pour montrer le peu de fondement qu'on a eu de ſuppoſer, qu'il y a plus de gens à qui ce Traité pourra être utile, qu'il n'y en a qui n'en ſeront pas ſatisfaits.

I. REMARQUE.

On voit aſſez, ce me ſemble, par ce qui a été dit juſques ici de la Prédeſtination, que ceux qui croient, ſelon la définition que S. Auguſtin en a donnée, que c'eſt *la connoiſſance éternelle & la préparation des*

graces de Dieu, par lesquelles sont certainement sauvés tous ceux qui sont VII. Cl. *sauvés, les autres étant laissés dans la masse de perdition* (qui est ce qu'on N°. IX. appelle la prédestination gratuite) ne suivent pas en cela *un Augustin prétendu*; mais le véritable S. Augustin. Il auroit donc été de la sincérité chrétienne de ne mettre point dans l'article dont il s'agit, *ou plutôt l'Augustin prétendu*: ce qui ne peut, dans la vérité, être regardé que comme une illusion & un mauvais artifice pour tromper les simples.

II. Remarque.

Il ne s'agit donc point d'un *Augustin prétendu*, mais du véritable S. Augustin, dans le renversement du mystere de la prédestination, dont on accuse l'Auteur du *Traité de la Nature & de la Grace.* Et c'est ce qu'on avoit reconnu au commencement de l'article, en opposant ceux *qui ne se rendent qu'à la raison & à l'Ecriture*, à ceux *qui se soumettent à l'autorité d'un Pere.* Mais il y a encore en cela de l'illusion : car il n'y a point de Théologien qui ne sache, que suivre S. Augustin dans cette matiere, ce n'est pas se soumettre à l'autorité d'un Pere, mais se soumettre à celle de l'Eglise Romaine, qui a témoigné tant de fois qu'elle n'avoit point d'autre doctrine sur la Prédestination & la Grace, que celle de ce grand Saint, comme le Pape Clément VIII le déclara avec tant de force, à l'entrée de la Congrégation *de Auxiliis*, dont les paroles sont rapportées à la tête du livre du P. Gibieuf, de la même Congrégation que l'Auteur du Systême.

On sait aussi quels ont été sur cela les sentiments de M. le Cardinal de Berulle, le très-pieux Fondateur de cette célebre Congrégation, & ce qui en est dit dans le Livre III de sa Vie, Chapitre XII. *Après les Livres Sacrés, dans lesquels il avoit puisé une grande partie de ses lumieres, il estimoit infiniment, & par-dessus tous les autres, ceux du grand S. Augustin. Outre qu'il le mettoit au-dessus de tous les Peres pour son esprit & pour sa doctrine, il l'honoroit singuliérement comme le Docteur & le Défenseur de la grace de Jesus Christ; comme le protecteur, s'il faut ainsi dire, de Dieu contre l'homme, & comme celui enfin qui a su parfaitement élever la gloire du Créateur sur l'abaissement & sur les ruines de la créature. Il a même voulu que cette dévotion passât jusqu'aux siens; & ou lui entendoit dire quelquefois, que c'étoit une de ses douleurs, de n'avoir pas de temps pour lire continuellement & à loisir les œuvres de cet Auteur divin.*

Et enfin nous avons déja vu ce qu'en a dit le P. Petau, dans son I Tome, Liv. IX, Chap. VI. *Que non seulement tous les Peres & les Docteurs qui sont venus depuis S. Augustin, mais les Papes mêmes & les assemblées*

VII. Cl. *des autres Evêques ont tenu sa doctrine touchant la Grace* POUR CERTAINE
N°. IX. ET POUR CATHOLIQUE, & *qu'ils ont cru que c'étoit une suffisante preuve de la vérité d'un sentiment, de savoir que ce Saint l'avoit enseigné.*

On peut ajouter à tout cela, ce que j'ai remarqué dans le Chapitre VIII touchant la préférence que l'Auteur a reconnu que l'on devoit donner à ceux d'entre les Peres *qui ont été plus en garde contre les erreurs des Pélagiens, & qui les ont plus examinées;* d'où il s'ensuit nécessairement, comme l'a remarqué aussi le P. Petau, que c'est à S. Augustin & aux Peres Latins qui ont été depuis lui, & qui ont tous fait gloire de le suivre comme leur Maître, qu'on se doit le plus arrêter. Et par conséquent, ce n'est pas une chose supportable, de représenter ceux qui le font à l'exemple de tant de Saints, comme des gens qui auroient tort de se soumettre à l'autorité d'un Pere, & de le regarder *comme leur raison & la regle de leur foi.*

III. Remarque.

Mais ce que je trouve de plus dangereux dans cet article, est l'opposition qu'on y fait entre ceux *qui se rendent à la raison & à l'Ecriture*, & ceux *qui se soumettent à l'autorité d'un Pere;* c'est-à-dire de S. Augustin. Il n'y a ni justesse ni vérité dans cette opposition. Ceux qui se soumettent à l'autorité de S. Augustin, ensuite de l'approbation que lui a donnée l'Eglise, ne s'en soumettent pas moins à l'Ecriture & à la raison éclairée par la foi. Car pour la raison corrompue & abandonnée aux ténebres que le péché a répandues dans nos ames à l'égard des choses de Dieu, ils font très-bien de la récuser pour juge dans ces matieres qui ne font pas de son ressort. Et il faut bien que l'Auteur du Systême soit en cela de leur avis, puisqu'il avoue, comme nous l'avons déja vu, *que les* Raisonnements *des Pélagiens sont si plausibles, & entrent si facilement dans l'esprit, que* l'on est naturellement Pélagien : *Que l'on parle le langage de l'Eglise lorsqu'on est sur ses gardes, & qu'on sent actuellement sa foiblesse : mais que, lorsque c'est la nature qui fait parler, on ne manque guere de dire des choses qui la favorisent & qui la relevent.*

Voilà pour ce qui est de *la raison.* Mais pour l'*Ecriture*, loin que ceux qui font profession de suivre la doctrine de S. Augustin dans la matiere de la Grace, y aient moins d'égard que ceux à qui on donne pour leur caractere particulier, *de se rendre à la raison & à l'Ecriture*, c'est manifestement tout le contraire. Car ce qui a donné tant d'autorité à la doctrine de ce Saint, est, que ce n'est qu'un enchainement continuel

de passages de l'Ecriture, qui l'appuyent invinciblement, comme on a vu sur le sujet de la Prédestination dans le Chapitre XV. Et ainsi, pour mettre au juste les deux membres de cette opposition, il falloit dire, *que les uns se rendent à la raison & à l'Ecriture*, & que les autres se soumettent à l'autorité de S. Augustin soutenue par l'Ecriture; ou ce qui est la même chose, à l'autorité de l'Ecriture très-solidement expliquée par S. Augustin.

VII. Cl. N°. IX.

IV. Remarque.

Le but de cette Lettre a été, de montrer qu'on n'a pas eu besoin de citer les Peres dans le Traité de la Nature & de la Grace, & la raison qu'on en donne, c'est qu'on n'y a pas eu en vue ceux qui se soumettent à l'autorité des Peres, mais ceux qui se rendent seulement à la raison & à l'Ecriture. Or ce livre n'a point été fait pour des Protestants, & il paroit visiblement qu'il a été fait pour les Catholiques: comment donc peut-on supposer, que parmi les Catholiques il y a plus de gens qui se rendent à la raison & à l'Ecriture, qu'il n'y en a qui se soumettent à l'autorité des Peres? Car comme on les oppose les uns aux autres, cela ne fait-il pas entendre, qu'il y en a plus qui ne s'arrêtant point à ce qu'ont dit les Peres, se rendent seulement à la raison & à l'Ecriture, qu'il n'y en a qui ont du respect & de la soumission pour la doctrine des Peres? Or faire profession de se rendre à la raison & à l'Ecriture, sans avoir égard aux Peres, c'est la regle des Protestants, qui a été une des principales sources de leurs erreurs. On suppose donc qu'il y en a plus parmi les Catholiques qui se servent de la regle des Protestants, pour former leurs sentiments dans des matieres de Religion, qu'il n'y en a qui se servent de celle de l'Eglise Catholique, qui joint les Peres à l'Ecriture, comme les dépositaires & les témoins de la Tradition, par qui s'est conservé le véritable sens des Ecritures divines.

V. Remarque.

On dira peut-être que c'est une fausse supposition, d'avoir cru que le nombre de ces derniers fût plus petit que celui des premiers; mais que cela n'empêche pas qu'il ne pût être vrai, que ce Traité pourra être utile aux gens de ce caractere, soit qu'il y en ait peu ou beaucoup.

Ce seroit quelque chose, si cela étoit ainsi; puisqu'il est louable de se servir de toutes sortes de moyens pour faire connoître la vérité à

VII. Cl. N°. IX. ceux qui l'ignorent, & de proportionner à leurs dispositions les instructions qu'on leur donne. Il faudroit donc, que si on n'a point cité les Peres dans le Traité de la Nature & de la Grace, on y eût en récompense beaucoup cité l'Ecriture, & qu'on n'y eût rien établi de nouveau, qu'on n'eût appuyé de témoignages fort clairs de la parole de Dieu. L'a-t-on fait? On a fait tout le contraire, sur-tout à l'égard du point capital sur lequel est fondé tout cet édifice, qui est, que *la sagesse de Dieu ne lui permet pas d'agir par des volontés particulieres*; car on ne s'est pas mis en peine d'alléguer le moindre passage de l'Ecriture pour prouver ce paradoxe. Et loin de cela, on a été obligé de reconnoître que l'Ecriture est pleine de propositions contraires, dont on n'a pu se tirer qu'en disant, que ce sont des *anthropologies*.

Il en est de même de tout ce qui se trouve dans ce Traité qui peut être particulier à l'Auteur. Car s'il cite en quelques endroits quelques paroles des Livres Sacrés, c'est seulement sur des vérités que personne ne lui conteste, parce qu'elles lui sont communes avec tous les Théologiens; comme sont les passages qu'il a ramassés pour montrer que Jesus Christ est le Chef de l'Eglise, & que c'est de lui, comme du Chef, que les graces découlent sur les membres. Personne n'a jamais douté de cela. Mais il ne s'ensuit pas que les conséquences qu'il en tire, & que l'Ecriture n'en tire pas, puissent être regardées comme des vérités prouvées par la parole de Dieu.

Pour agir donc plus sincérement, il falloit laisser là l'*Ecriture*, & se contenter de dire: Qu'il y a plus de gens qui se rendent à la raison, qu'il n'y en a qui se soumettent à l'autorité de S. Augustin; & qu'ainsi l'ouvrage sera toujours très-utile à l'égard de ces gens-là, qui se paient de raisons, quoiqu'il ne satisfasse pas ceux qui y trouveront cent choses manifestement contraires à la doctrine de S. Augustin.

VI. Remarque.

Mais c'est la difficulté, de savoir comment n'étant pas capable de satisfaire ces derniers, il pourra être utile à ces premiers. Il n'est jamais utile de prendre l'erreur pour la vérité, ni de fausses raisons, quoiqu'apparentes, pour de véritables preuves. Or ces *esprits délicats*, qui croiront indigne d'eux de se soumettre à l'autorité de S. Augustin dans la matiere de la Grace, n'agiroient pas conséquemment, s'ils se soumettoient à celle d'un nouvel Auteur. Non, diront-ils, nous ne sommes pas d'humeur à le faire. Nous ne nous rendrons qu'à ce que nous trouverons bien prouvé par la raison & par l'Ecriture. Mais pour l'E-

triture, je l'ai déjà dit, ils n'auroient guere d'intelligence s'ils étoient entrés dans aucun sentiment particulier à l'Auteur, en s'imaginant qu'il auroit été bien prouvé par l'Ecriture dans le Traité de la Nature & de la Grace. VII. Cl. N°. IX.

Il ne resteroit donc que *la raison*. Mais pour peu qu'ils eussent de bon sens, ne considéreroient-ils pas quelle témérité c'est, de vouloir réformer par la raison seule, dans une matiere aussi élevée au dessus de la raison qu'est la conduite de Dieu dans l'ordre de la Grace, ce que les plus grands hommes, les plus spirituels & les plus pieux en ont pensé depuis tant de siecles? Il y a donc, ce me semble, de la contradiction à dire, que ce Traité pourra être utile à ceux qui se rendent à la raison, quoiqu'il ne contente pas ceux qui regardent S. Augustin comme leur Maître. Car s'il n'y avoit rien eu dans ce Traité de contraire à la doctrine de ce Saint, & que les pensées d'ailleurs en eussent été fort raisonnables, qui auroit empêché que les Disciples de ce Pere n'en fussent contents? Que s'ils n'avoient pu en être contents, parce que la doctrine de S. Augustin y auroit été renversée, de quoi pourroit être utile à *ces gens qui se rendent à la raison*, un Traité qui ne pourroit servir qu'à les aveugler, en leur faisant prendre, sur de fausses lueurs, pour des vérités évidentes, des erreurs contraires aux anciennes vérités de la Prédestination & de la Grace, que l'Eglise nous a conservées dans les ouvrages de celui par qui Dieu l'a fait triompher de ceux qui les combattoient?

CHAPITRE XXIII.

Diverses difficultés sur la I. Partie du nouveau Systême qui regarde Dieu comme agissant dans l'ordre de la grace par des volontés générales : où l'on fait voir que ce que l'Auteur dit sur cela, est plein de contradiction & d'erreur.

SI l'on a bien considéré le plan du nouveau Systême, que j'ai représenté dans le VIII Chapitre de ce livre ici, on aura pu remarquer, que des treize Propositions dans lesquelles je l'ai renfermé, les six premieres regardent Dieu comme agissant dans l'ordre de la Grace par des volontés générales, & les sept dernieres l'humanité de Notre Seigneur Jesus Christ, comme étant la cause occasionnelle qui détermine

VII. Cl. les volontés générales de la cause universelle, à chaque effet particulier.

N°. IX. Mais pour peu qu'on se soit appliqué à bien comprendre les vérités de la Prédestination & de la Grace que j'ai établies jusques ici, ou par l'aveu de l'Auteur même, ou par l'autorité de l'Ecriture & des Peres, on sera demeuré persuadé, que ces six premieres propositions sont suffisamment détruites, & qu'il est impossible de les pouvoir soutenir.

Car on n'a qu'à les relire pour reconnoître qu'elles sont toutes fondées sur cette prétention; *que la sagesse de Dieu ne lui a pas permis d'agir, dans la Prédestination & la Sanctification des hommes, par des volontés particulieres.* Or j'ai fait voir que l'Ecriture dit tout le contraire: qu'elle nous le représente par-tout agissant par des volontés particulieres dans la Prédestination & la Sanctification de ses élus; & que c'est se jouer de la parole de Dieu de nous vouloir faire passer ce qu'elle en dit pour une anthropologie. J'ai fait voir encore, que ce que dit S. Paul & les SS. Peres après lui, de l'incompréhensibilité des jugements de Dieu, ne pourroit avoir aucun sens raisonnable, si Dieu n'agissoit par des volontés particulieres dans l'œconomie du salut des hommes. Et enfin j'ai fait voir en particulier, que la nouvelle idée que ce Systême nous donne de la Prédestination, est manifestement contraire à ce que le S. Esprit en a révélé à S. Paul, & à ce que les Peres en ont enseigné après lui contre les ennemis de la Grace. Et j'ai montré de plus, par trois Théologiens de la même Congrégation que l'Auteur, que ce seroit en vain qu'on tâcheroit de rendre suspecte à ceux qui n'ont pas étudié en Théologie, cette doctrine de la Prédestination gratuite. Il sembleroit donc qu'il n'y auroit plus rien à desirer pour la réfutation de cette premiere partie du nouveau Plan.

Mais j'ai cru qu'il ne seroit pas inutile de considérer encore les principales de ces six premieres Propositions, par rapport à l'Auteur, qui en fait le fondement de sa doctrine, & d'y remarquer les défauts qui s'y rencontrent, en les examinant; ou par le seul bon sens, ou par ses principes. Je n'appellerai cela que des difficultés pour ne point prévenir le jugement du public.

I. Difficulté.

I. DIFFICULTÉ.

Qu'on ne sait de quelle sorte de volonté l'Auteur entend parler quand il dit : que Dieu veut véritablement que tous les hommes généralement soient sauvés.

La premiere de ces six Propositions est, que l'*Ecriture Sainte nous apprend que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, & qu'ils viennent à la connoissance de la vérité.*

Personne n'ignore que l'Ecriture Sainte ne dise cela : & il n'y a point de Catholique qui n'embrasse de tout son cœur ce que l'Ecriture en dit. La difficulté est de savoir comment cela se doit entendre : en quel sens on doit prendre le mot de VOLONTÉ, & quelle étendue on doit donner au terme de TOUS ; les Peres ayant fait voir, par un grand nombre d'exemples, qu'il ne se prend pas toujours pour tous les hommes généralement, sans en excepter aucun. C'est sur cela qu'on a droit de demander un plus grand éclaircissement à l'Auteur ; & c'est ce qui fera ma premiere difficulté, que tout le monde sans doute jugera être bien fondée.

Car il faut remarquer qu'il nous a donné deux avis pour bien juger de son Livre. Le premier regarde ceux pour qui il l'a fait, & le second le regarde lui-même.

Le premier est, *qu'il a écrit pour des Philosophes qui se piquent d'une grande justesse & d'une rigoureuse exactitude. Et c'est*, dit-il, *ce qui m'a obligé d'éviter les termes généraux dont on se sert ordinairement : car je ne puis les contenter qu'en me servant de termes qui réveillent dans leur esprit des idées distinctes & particulieres, autant que le sujet le peut permettre.*

Le second avis qui le regarde est tiré du même extrait de Lettre qui est à la tête de son Traité, où il a bien voulu qu'on le décrivît en ces termes : *Le caractere particulier de l'Auteur est de parler clairement & par ordre ; & de répandre la lumiere dans les esprits attentifs.*

On a donc doublement droit d'exiger de lui qu'il parle clairement, & *qu'il réveille en nos esprits des idées distinctes & particulieres.* Car ce n'est que par-là, comme il le reconnoît lui-même, qu'on peut *répandre la lumiere dans les esprits attentifs.* Or rien n'est plus contraire à cela, que de prendre les principaux termes d'un discours dogmatique en des sens fort différents, sans en avoir averti le monde en marquant ces différentes significations. Cela ne peut manquer de donner

VII. Cl. N°. IX. lieu à des paralogismes qui jettent dans la contradiction ou dans l'erreur. Et c'est ce que les Géometres qui se piquent en effet, & non seulement en imagination, *d'une grande justesse & d'une rigoureuse exactitude*, ont bien reconnu; puisqu'ils ne manquent point de définir les principaux termes dont ils se veulent servir, pour en ôter toute équivoque, en les attachant, par leurs définitions, à une seule & unique idée.

Cependant c'est ce que l'Auteur n'a point fait à l'égard des mots de *volonté de Dieu*, qui regnent dans tout son ouvrage. Car il a eu si peu de soin de les prendre toujours dans le même sens, afin qu'ils *réveillassent dans nos esprits des idées claires & distinctes*, ou de nous avertir quand il en changeroit la signification, qu'en joignant ensemble ce qu'il en a dit en divers lieux, on en fera des arguments, ou qui conduiront dans l'erreur, ou qui ruineront ce qu'il a voulu établir. Voici le premier.

Les volontés de Dieu sont nécessairement efficaces (Traité, Disc. I. n. 12.) *Il suffit qu'il veuille afin que ses volontés soient exécutées* (Ib.) *& il y a contradiction qu'il veuille, & que ce qu'il veut ne soit pas.* (Recherche de la Vérité page 392.)

Or *Dieu veut véritablement que tous les hommes soient sauvés.* C'est ce qu'il soutient.

Donc tous les hommes seront sauvés; & il faut croire que cela sera tôt ou tard, comme plusieurs ont pensé que l'avoit cru Origene.

L'autre argument étant tourné d'une autre sorte, renverse ce que l'Auteur a voulu établir touchant la volonté véritable qu'il met en Dieu pour le salut de tous les hommes.

Les volontés de Dieu sont nécessairement efficaces, & il y a contradiction que Dieu veuille, & que ce qu'il veut ne soit pas.

Donc s'il vouloit véritablement que tous les hommes généralement, sans en excepter aucun, fussent sauvés, ils le seroient tous.

Or tous les hommes ne seront pas sauvés.

Donc il ne veut point véritablement que tous les hommes généralement soient sauvés.

Si ces arguments sont bons, les conclusions en sont nécessaires, quoique celle du premier argument soit une hérésie. Et s'ils ne sont pas bons, ce ne pourroit être, que parce que le mot de *vouloir* ou de *volonté*, se prend autrement dans la premiere Proposition que dans la seconde ou dans la Conclusion, sans qu'on ait averti nulle part qu'il y avoit diverses sortes de *volontés* en Dieu, & que, selon une sorte de volonté, on devoit dire, *que les volontés de Dieu sont nécessairement*

efficaces, & qu'il y a contradiction que Dieu veuille, & que ce qu'il veut ne soit pas : au lieu que, selon l'autre sorte de *volonté*, on peut dire que Dieu peut vouloir véritablement qu'une chose soit, quoique ce qu'il veut qui soit ne soit pas. VII. Cx. N°. IX.

Ce n'est que par-là qu'on peut sauver de contradiction les différentes manieres dont l'Auteur parle de la volonté de Dieu. Mais il s'ensuit toujours de-là, que, laissant comme il a fait cette confusion & cette équivoque dans un terme aussi considérable que celui-là, il a mal gardé *son caractere particulier, qui est de parler clairement & par ordre, & de répandre la lumiere dans les esprits attentifs.*

Il n'auroit pas même suffi pour bien garder ce *caractere*, d'avoir dit en général, qu'il y a diverses sortes de volontés en Dieu, dont les unes sont nécessairement efficaces, & les autres peuvent ne le pas être : il auroit été nécessaire de marquer quelles sont les unes & les autres. Mais puisqu'on ne l'a pas fait, tâchons de le faire nous-mêmes, & voyons si l'Auteur y aura de l'avantage.

Il semble qu'on ne peut concevoir en Dieu que trois sortes de volontés, sur-tout au regard du salut des hommes. L'une *absolue*, qui est celle que les Théologiens disent être toujours *efficace* : car c'est ce qui est enfermé dans l'idée de la toute-puissance de Dieu, de faire tout ce qu'il veut. Et comme c'est à cette *volonté absolue* que convient plus proprement le nom de volonté, parce que c'est celle *secundùm quam simpliciter aliquid volumus*, ainsi que dit S. Thomas, de-là vient que ce Saint s'étant proposé cette question dans sa Somme 1. p. qu. 19. art. 6. *Utrum voluntas Dei semper impleatur*, il y répond affirmativement, *quia quidquid Deus simpliciter vult fit.* La seconde sorte de *volonté* que l'on peut s'imaginer être en Dieu, est la volonté conditionnelle ; c'est-à-dire, une volonté suspendue par une condition qui dépend de la créature. Telle est, selon l'Auteur du Systême, la volonté qu'a Dieu de produire en l'homme tous les mouvements volontaires qui se font en lui, laquelle n'a d'effet que quand l'homme veut remuer quelque partie de son corps.

La troisieme est celle que S. Thomas appelle *antécédente*, & qu'il oppose à la volonté *conséquente* : parce que la premiere considere les choses comme elles sont en général, au lieu que la seconde les considere en particulier, & selon toutes les circonstances. Et c'est ce qui lui fait dire ensuite, que *parce que la volonté a rapport aux choses selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, & par conséquent selon ce qu'elles sont en particulier ce que nous voulons simplement & absolument parlant, est ce que nous voulons par une volonté conséquente ; au lieu que*

VII. Cl. N°. IX. *ce que nous voulons seulement par une volonté antécédente est plutôt une velléité qu'une volonté absolue.* Cela s'entendra mieux par l'exemple qu'il en donne. *Il est bon en soi, & en considérant les choses absolument, de conserver la vie à un homme, & c'est un mal de la lui arracher par une mort violente : mais si on considere cet homme comme un meurtrier dont la vie soit préjudiciable au bien commun, il est bon de le faire mourir. Et ainsi on peut dire que les Juges veulent d'une volonté antécédente conserver la vie à tous les citoyens, mais que d'une volonté conséquente, ils ne la veulent pas conserver aux meurtriers, & qu'ils veulent au contraire qu'on les fasse mourir.*

Pour appliquer maintenant cette distinction *de la volonté de Dieu* au passage de l'Apôtre, *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, & viennent à la connoissance de la vérité*, tous les SS. Peres qui ont défendu la foi de l'Eglise contre les erreurs des Pélagiens ou des Sémi-pélagiens, ayant considéré *que personne ne peut venir à la connoissance de la vérité nécessaire pour être sauvé, qu'en croyant en Jesus Christ; ni venir à Jesus Christ, c'est-à-dire croire en lui, si le Pere ne l'attire, comme l'assure Jesus Christ même; ni vivre en vrai Chrétien, si Dieu n'opere en lui le vouloir & le faire selon son bon plaisir, comme l'enseigne S. Paul; ni persévérer jusques à la fin dans la voie du salut, sans quoi on n'est point sauvé, que par le don de la persévérance finale, qui est tel que tous ceux à qui Dieu fait cette grace perséverent immanquablement & nul des autres ne persévere*, ils ont conclu de-là deux choses : l'une, que la volonté de Dieu au regard du salut de tous les hommes, ne pouvoit être une volonté conditionnelle, comme le prétendoient les Pélagiens; c'est-à-dire, une volonté suspendue par une condition qui dépendroit des hommes, & non pas de Dieu; puisque tous les moyens par lesquels tous ceux qui sont sauvés arrivent à la gloire, ne sont pas moins des dons de Dieu que la gloire même : mais que ce devroit être une *volonté absolue*, & par conséquent une de ces volontés *qui sont nécessairement efficaces*, & au regard desquelles *il y a contradiction que Dieu veuille, & que ce qu'il veut ne soit pas.*

L'autre, que le mot de *volonté*, dans ce passage de S. Paul, ne sauroit s'entendre d'une volonté absolue & efficace, qu'on ne soit obligé de reconnoître que les mots de *tous les hommes*, dans ce même passage, ne peuvent être pris pour tous les hommes généralement, sans en excepter aucun, puisqu'il y a tant d'hommes qui ne sont point sauvés, & dont on ne peut même dire en aucune sorte qu'ils l'auroient été s'ils l'avoient voulu, comme il paroît par tant d'enfants qui meurent sans pouvoir être baptisés. Et ils ont montré, par ce qui

suit & ce qui précede ce passage de l'Apôtre, que l'explication la plus naturelle & la plus claire que l'on y puisse donner est de dire que par le mot de tous les hommes, il a entendu toutes les conditions différentes qui se rencontrent parmi les hommes; Rois ou particuliers; nobles ou non nobles; savants ou ignorants; sains ou malades; ingénieux ou stupides; riches, ou pauvres, ou médiocres; enfants, jeunes ou vieux; de toute langue, de toutes mœurs, de toutes professions; & quelque diversité qu'il y ait entre eux de volontés, de conscience, & de quelque autre chose que ce puisse être. Car y a-t-il quelque état & quelque qualité dont Dieu ne veuille sauver des hommes, dans toutes les nations, par son Fils unique Notre Seigneur, & que le voulant il ne le fasse; parce qu'il est sans doute que quoi que ce soit que veuille le Tout-puissant, sa volonté ne peut jamais manquer d'avoir son effet"? VII. Cl. No. IX. Aug. Ench. c. 103.

Ce qui confirme, disent-ils encore, que ce doit être là le sens de l'Apôtre, c'est qu'il avoit ordonné QUE L'ON PRIAT POUR TOUS LES HOMMES, *& il avoit ajouté* PARTICULIEREMENT POUR LES ROIS, ET POUR CEUX QUI SONT ÉLEVÉS EN DIGNITÉS, *que l'on pouvoit croire être trop environnés de faste & de gloire, pour pouvoir embrasser l'humilité de la Religion Chrétienne. C'est pourquoi ayant dit que* C'EST UNE CHOSE AGRÉABLE *à Notre Seigneur de prier pour ces personnes, il ajoute, pour ôter toute occasion de désespoir, qu'il veut que tous les hommes soient sauvés, & viennent à la connoissance de la vérité; Dieu ayant voulu sauver les grands par les prieres des petits: ce que nous voyons déja accompli.*

Il est donc constant que le mot de *volonté*, dans ce passage de S. Paul, a été entendu d'une *volonté absolue & efficace*, & celui de *tous les hommes* des seuls prédestinés.

Par S. Augustin dans son Manuel Chapitre CIII, dans la Lettre à Vital, &c.

Par S. Prosper dans son Poëme, & dans sa Lettre à Ruffin.

Par l'Auteur des Livres de la Vocation des Gentils, Livre I. Chapitre IX. & XII.

Par S. Fulgence de l'Incarnation & de la Grace, Chapitre XXXI.

Par le Concile de LX Evêques d'Afrique bannis pour la foi, dans leur Epitre Synodique.

Par S. Grégoire Pape sur le I Livre des Rois Livre V.

Par Remi Archevêque de Lyon, au nom de toute son Eglise au IX siecle.

Par Loup Servat, dans son Ecrit des trois Questions.

VII. Cl. N°. IX. Par S. Pierre de Damien, dans sa Lettre XIII aux Chapelains du Duc Godefroi.

Par Pierre Lombard, Evêque de Paris, dans le I Livre des Sentences Dist. 46.

Par S. Thomas, dans la 1. p. qu. 19. art. 6, & par ses Disciples, qui approuvent tous cette interprétation.

Et de notre temps, par les deux célebres Facultés de Louvain & de Douay, dans leurs Censures contre Lessius, faites dans le siecle passé, & confirmées dans celui-ci.

Mais l'Auteur du Systême témoigne ne pas approuver cette explication des paroles de S. Paul, quoiqu'autorisée par tant de Peres & de savants Théologiens. Il leur oppose son autorité, & il desire qu'on l'en croie : car il n'écrit sans doute que pour faire entrer dans ses sentiments ceux qui liront son livre. " Pour moi, dit-il, j'ai toujours cru que Dieu veut véritablement que tous les hommes généralement soient sauvés. La Raison & l'Ecriture m'ont toujours empêché d'en douter : & quoique des Auteurs, que j'honore avec un profond respect, aient publié dans les siecles passés diverses explications de cette vérité, j'ai toujours eu peine à recevoir celles qui me semblent mettre, sans aucune nécessité, des bornes à l'étendue de la bonté & de la miséricorde de Dieu ".

1. Disc. n. 41.

Cela est bientôt dit : la raison & l'Ecriture m'ont toujours empêché de douter de ceci & de cela. Mais pour faire que le monde fût de notre avis, il auroit été bon de ne pas dire seulement, mais de prouver qu'on a pour soi la raison & l'Ecriture C'est aussi une chose fort plausible, de dire qu'on ne veut point mettre, sans nécessité, des bornes à l'étendue de la bonté & de la miséricorde de Dieu. Mais il pourra bien arriver que l'on verra dans la suite, qu'il n'y en a point qui en mettent davantage sans nécessité, que ceux qui témoignent tant de n'en vouloir point mettre. Quoi qu'il en soit, il paroît par-là qu'il n'explique pas le mot de *volonté*, dans ce passage de l'Apôtre, de la premiere sorte de volonté que l'on conçoit être en Dieu, qui est la *volonté absolue*, laquelle est nécessairement efficace. Car il prétend que la volonté dont parle S. Paul, s'étend généralement à tous les hommes, & il est certain que tous les hommes ne seront pas sauvés.

Voyons donc si ce sera, selon lui, la seconde sorte de volonté, qui est la conditionnelle ; c'est-à-dire, celle qui est suspendue par une condition qui dépend des hommes & non pas de Dieu. C'est ce que vouloient les Pélagiens & les Semipélagiens. Mais l'Auteur déclare en

plusieurs endroits, qu'il rejette cette pensée comme insoutenable. Car après avoir dit dans son III Eclaircissement n. 21; *que Dieu veut que tous les hommes entrent dans le bâtiment spirituel qu'il a résolu d'élever pour sa gloire*; c'est-à-dire, qu'ils soient tous sauvés, il se demande à lui-même, d'où vient donc que cela n'est pas; & loin de répondre comme faisoient les ennemis de la Grace, que c'est que tous les hommes ne le veulent pas, & qu'ils empêchent, par leur mauvaise volonté, lexécution de la volonté de Dieu, il rejette cette erreur par une vérité toute contraire, & qui est le plus grand fondement de toute la Théologie de S. Augustin touchant la Grace. *Or tous les hommes*, dit-il, *ne sont pas sauvés : & cependant nulle créature, ni l'homme même, ne peut empêcher que Dieu ne le convertisse & ne le sanctifie, si Dieu entreprend sa conversion & sa sanctification : car Dieu est le maître absolu des cœurs.* D'où il conclut, que *ce n'est pas dans les hommes, mais en Dieu même qu'il faut chercher ce qui l'empêche d'exécuter ses volontés, ou plutôt de former certains desseins ou certains décrets.* Et dans le même Eclaircissement n. 25. *Il est évident, par les vérités que je viens d'établir, qu'il n'y a point d'autre voie que celle que je donne pour accorder l'Ecriture Sainte avec elle-même, ou cette proposition : Dieu veut sauver tous les hommes, avec celle-ci, tous les hommes ne sont pas sauvés. Car Dieu veut sauver tous les hommes & même l'impie. Dieu le jure par la bouche du Prophete Ezéchiel. Dieu est le maître des cœurs : il peut donner à l'impie une grace telle qu'elle le convertira sûrement, puisque Dieu sait quel degré de grace, & quand il la faut donner afin qu'elle opere la conversion du pécheur. Qui peut donc l'empêcher de faire ce qu'il veut? Quelle créature peut lui résister? N'est-il pas évident que c'est sa sagesse qui l'oblige de ne point agir par des volontés particulieres?*

Il faut donc reconnoître, que la *volonté* dont il est parlé dans le passage de S. Paul, où il est dit que *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés*, ne peut être, selon l'Auteur du Systême, la seconde sorte de volonté; c'est-à-dire, une volonté conditionnelle, suspendue par une condition qui dépende des hommes : car nous venons de voir qu'il déclare expressément le contraire.

Que lui reste-t-il donc qu'une *volonté* de la nature de celle que S. Thomas appelle antécédente, & qui soit, selon l'Auteur, au regard du salut de tous les hommes, ce qu'est au regard des plantes la *volonté* qu'il dit que Dieu a eue, qu'elles fussent toutes fécondes? *Car pourquoi*, dit-il, *Dieu auroit-il donné à des grains de bled qu'il voudroit être stériles, toutes les parties propres à les rendre féconds? Ne marque-t-il*

I. Disc. n. 23.

VII. Cl. N°. IX. *pas assez par-là, qu'il* VEUT EN UN SENS TRES-VÉRITABLE, QUE TOUTES CES SEMENCES PRODUISENT LEURS SEMBLABLES ?

On voit donc que ce doit être en un sens pareil à celui-là, qu'il dit être TRES-VÉRITABLE, *que Dieu veut* VÉRITABLEMENT *que tous les hommes généralement soient sauvés*, par la même raison qui a fait dire à S. Thomas, *que Dieu, par une volonté antécédente, veut que l'homme soit sauvé à cause de la nature humaine qu'il a faite pour le salut.*

De Verit. qu. 23. art. 2. ad. 2.

Mais comme ce que l'Auteur dit, *que Dieu veut en un sens très-véritable que toutes les semences produisent leurs semblables*, n'empêche pas que, par une *volonté conséquente*, Dieu n'ait voulu le contraire, puisqu'il a créé les plantes pour servir de nourriture aux animaux, ce qui étoit vouloir positivement que la plus grande partie de ces plantes ne fussent point fécondes, il faut qu'il en soit de même de la volonté qu'il dit que Dieu a *véritablement* pour le salut de tous les hommes; puisque prétendant comme il fait, qu'il y a quelque chose, non dans les hommes, mais en Dieu même, qui l'empêche d'exécuter cette volonté, il s'ensuit de-là, que cette volonté, aussi-bien que l'antécédente de S. Thomas, n'est qu'une velléité, qui se réduit à ces termes : *Je voudrois bien sauver tous les hommes si ma sagesse ne s'y opposoit, en m'empêchant d'agir par des volontés particulieres, comme il faudroit que je fisse pour les sauver tous.* Trouvera-t-on après cela que cette proposition, *Dieu veut véritablement que tous les hommes généralement soient sauvés*, étant ainsi expliquée & démêlée de toute équivoque, ait les deux avantages qu'on a prétendu en tirer : l'un, qu'elle rend Dieu plus aimable (je ferai voir plus bas que c'est tout le contraire) l'autre, qu'elle concilie bien mieux la contrariété apparente de ces deux Propositions, *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés* : *la plupart des hommes ne seront point sauvés*, que tout ce qu'on a pensé sur cela jusques ici dans l'Eglise Catholique. Et c'est ce que nous allons examiner dans les Difficultés suivantes.

Mais on trouvera bon que je fasse ressouvenir l'Auteur d'une parole de sa Méditation VIII, qui le doit convaincre que les SS. Peres qui ont combattu les Pélagiens & les Sémipélagiens, n'ont pas eu le même sentiment que lui touchant la volonté de Dieu de sauver tous les hommes.

Après avoir conclu de ce que la Grace est si inégalement distribuée, & *de ce qu'elle n'est pas toujours proportionnée au besoin actuel de ceux qui la reçoivent*, que cela doit venir *de ce que Dieu ne la donne pas par des volontés particulieres*, il ajoute : *car s'il étoit aussi digne d'une sagesse qui n'a point de bornes, d'agir par des voies composées, que d'agir*

par

par des voies simples (c'est-à-dire, d'agir par des volontés particulieres) *la conduite de Dieu seroit une preuve démonstrative, que Dieu ne veut pas sauver tous les hommes.* VII. Ci. N°. IX.

Or tous ces saints Défenseurs de la grace de Jesus Christ ont cru certainement, que Dieu agit, dans la distribution de la Grace, par des volontés particulieres, & que ce qui nous paroît de plus étonnant dans cette distribution si inégale, doit être rapporté à ses jugements incompréhensibles.

Ce leur a donc été une preuve démonstrative, que Dieu ne veut pas sauver tous les hommes en la maniere que le croit l'Auteur.

CHAPITRE XXIV.

Que les maximes du nouveau Systême s'entre-détruisent les unes les autres, comme on le fait voir par la II & la III Difficulté.

LA plus grande marque de la fausseté d'un Systême de doctrine, est, quand les maximes qui le composent s'entretiennent si mal qu'elles se détruisent les unes les autres. C'est ce qu'il est aisé de faire voir à l'égard de ces deux maximes du nouveau Systême : l'une, *Dieu veut véritablement que tous les hommes généralement soient sauvés* : l'autre, *la sagesse de Dieu ne lui permet pas d'agir d'une maniere par laquelle tous les hommes généralement seroient sauvés; mais elle l'oblige d'agir d'une autre maniere, ensuite de laquelle il arrivera infailliblement que la plus grande partie des hommes ne seront point sauvés* : car je montrerai qu'en supposant que cette seconde maxime soit vraie, la premiere doit être certainement fausse. (C'est ce que je traiterai dans la II *Difficulté*) Et qu'en supposant au contraire que la premiere fût vraie, il faudroit nécessairement que la seconde fût fausse : ce que je réserve pour la III *Difficulté.*

II. DIFFICULTÉ.

Que si ce que l'Auteur dit de la sagesse de Dieu étoit vrai, ce qu'il dit, que Dieu veut véritablement que tous les hommes généralement soient sauvés, seroit certainement faux.

Pour prouver ce que j'ai entrepris, qui est, que si ce que l'Auteur dit de la sagesse de Dieu est vrai, il ne sauroit être vrai qu'il veuille véri-

VII. Cl. N°. IX. tablement que tous les hommes généralement soient sauvés, je n'ai besoin que des propositions qu'il a avancées, & qu'on ne peut douter qu'il ne trouve claires & évidentes. Les voici.

3. Eclairc. n. 26. *La sagesse de Dieu est la regle de toutes ses volontés*; & ce seroit admettre en Dieu des volontés *aveugles & bizarres*, que d'en admettre *qui ne fussent pas réglées par sa sagesse. On ne doit pas supposer que Dieu soit comme les hommes, dont les volontés préviennent à tous moments leur raison. On se trompe si on s'imagine que Dieu forme d'abord un dessein, & qu'ensuite il consulte sa sagesse sur les moyens de l'exécuter: il la consulte toujours & pour toutes choses. Ses volontés sont toujours éclairées. Tout ce que Dieu veut est juste, sage & réglé, parce qu'il ne veut rien que selon ses lumieres; & qu'il ne peut mépriser sa sagesse & se démentir soi-même. Dieu ne fait, & ne veut rien exécuter sans sagesse. Il ne fait & ne veut rien sans son Fils. Dieu ne forme point aveuglément ses desseins; tous ses décrets sont sages. Il ne se dément point soi-même: il aime invinciblement sa sagesse qu'il engendre de sa substance: il suit inviolablement les regles adorables que son Verbe lui prescrit.*

2. Disc. n. 50. — 3. Eclairc. n. 22. — Ibid. n. 24. — Ibid. page 301. — Rép. au Livre des Idées. ch. 4. n. 24.

Tout cela est de l'Auteur du Systême. Et on y peut remarquer deux choses en passant.

L'une, qu'il y garde fort mal son caractere, & la profession qu'il avoit faite dès le commencement de son Traité, de ne *point parler de Dieu comme le commun des hommes, & selon le langage populaire*; mais dans une aussi *grande justesse* & une aussi *rigoureuse exactitude* qu'en doivent parler *ceux qui se sont élevés en esprit au dessus de toutes les créatures*, pour n'user que d'expressions conformes *à la vaste & immense idée de l'être infiniment parfait*. Car est-ce une expression d'une *rigoureuse exactitude*, de dire de Dieu, *qu'il consulte sa sagesse*, & que c'est de-là qu'il arrive que tout ce qu'il veut est sage; comme si le mot de *consulter* pouvoit convenir à l'être infiniment parfait, lorsqu'on fait profession de n'en point parler selon le langage populaire? Comme si Dieu avoit besoin de consulter sa sagesse, afin que ce qu'il veut soit sage? Comme si sa volonté n'étoit pas sa sagesse? Comme si tout ce qu'il veut n'étoit pas essentiellement sage, dès-là qu'il le veut?

Mais l'autre remarque est bien plus importante: car ce n'est pas seulement une expression peu exacte; c'est une erreur manifeste contre la foi du mystere de la Trinité, qu'il n'a pas eu soin d'éviter en d'autres lieux, en ce qu'il confond la sagesse essentielle, par laquelle le Pere est sage & qu'il communique aux autres personnes, avec la sagesse notionnelle, ou la sagesse engendrée, qui est le Verbe. Car quand il dit, dans les premieres de ces propositions, que Dieu ne fait rien sans consulter sa sa-

geſſe, il doit avoir entendu la ſageſſe eſſentielle, par laquelle le Pere eſt ſage auſſi-bien que les autres perſonnes. Or tous les Théologiens conviennent après S. Auguſtin, que cette propoſition *Pater eſt ſapiens ſapientiâ genitâ: Le Pere eſt ſage par la ſageſſe qu'il a engendrée*, eſt une erreur manifeſte; parce qu'il faudroit que le Pere tînt du Fils ce qu'il a de ſageſſe, & non pas le Fils du Pere. Que veut-il donc dire quand il joint enſemble ces deux propoſitions, comme n'ayant que le même ſens, *Dieu ne veut & ne fait rien ſans ſa ſageſſe*; c'eſt-à-dire, ſans conſulter ſa ſageſſe? Et, *Dieu* (par où il entend le Pere) *ne veut & ne fait rien ſans ſon Fils?* N'eſt-ce pas faire entendre que la ſageſſe que le Pere conſulte, qui ne peut être que la ſageſſe par laquelle il eſt ſage, eſt la ſageſſe qui eſt ſon Fils? Mais cela eſt encore bien plus clair dans le paſſage pris de la Réponſe au livre des Idées. Car voulant expliquer comment Dieu ne forme point aveuglément ſes deſſeins, & d'où vient qu'ils ne peuvent être que très-ſages, la raiſon qu'il en rend eſt: Que Dieu (par où il entend le Pere) *aime invinciblement la* SAGESSE QU'IL ENGENDRE DE SA SUBSTANCE (ſapientiam genitam.) *Et qu'il ſuit inviolablement les regles adorables que ſon Verbe lui preſcrit.* Il faut ne ſavoir guere bien ſon Catéchiſme pour parler de la ſorte: car pour peu qu'on en ſoit bien inſtruit, on ne peut ignorer que ce n'eſt pas le Verbe qui preſcrit au Pere les regles qu'il doit ſuivre; mais que (ſi c'étoit parler dignement de Dieu que de parler de la ſorte) ce ſeroit bien plutôt le Pere qui les preſcriroit au Verbe; puiſque le Verbe n'a rien qu'il n'ait reçu du Pere par ſa génération éternelle. VII. & N°. IX.

Quoi qu'il en ſoit, il aſſure bien expreſſément en tous ces endroits que nous avons rapportés; *que Dieu ne veut rien ſans conſulter ſa ſageſſe, & qu'il la conſulte toujours & pour toutes choſes.*

Or il dit d'autre part, que Dieu a trouvé, en conſultant ſa ſageſſe, qu'il ne pouvoit agir autrement que par des voies ſimples: ce qui ſeroit cauſe qu'une grande partie des hommes ſeroient exclus du ſalut. Comment donc empêchera-t-il qu'on ne forme l'argument qui ſuit.

Si Dieu avoit une volonté véritable que tous les hommes généralement fuſſent ſauvés, il faudroit que cette volonté eût été réglée par ſa ſageſſe; puiſque c'eſt elle qui regle toutes les volontés de Dieu, & que Dieu ne l'eût eue qu'après avoir conſulté cette même ſageſſe, puiſqu'il la *conſulte toujours & pour toutes choſes.*

Or il n'eſt pas poſſible, que, ſelon l'Auteur du Syſtême, Dieu ait eu cette volonté après avoir conſulté ſa ſageſſe; puiſque, ſelon lui, ce ſont les conſeils de ſa ſageſſe qui l'ont obligé d'agir par des voies ſim-

VII. Cl. N°. IX. ples, selon lesquelles il devoit infailliblement arriver que la plupart des hommes seroient exclus du salut.

Il n'est donc pas vrai, dans les hypotheses du Systême, que Dieu ait jamais voulu véritablement que tous les hommes généralement soient sauvés.

III. Difficulté.

Que, supposant une vraie volonté en Dieu au regard du salut de tous les hommes, ce que l'Auteur dit de la sagesse de Dieu est nécessairement faux.

Il s'agit maintenant de faire voir, qu'en supposant, au contraire, que Dieu a voulu véritablement que tous les hommes généralement fussent sauvés, tout ce que l'on dit ensuite que sa sagesse l'a empêché d'exécuter cette volonté, parce qu'elle ne lui a pas permis d'agir par des volontés particulieres, ne sauroit être vrai.

Pour le montrer, il faut savoir sur quel fondement l'Auteur appuye la volonté qu'il met en Dieu, au regard du salut & de la sanctification de tous les hommes. Voici ce qu'il en dit en peu de mots, mais fort précis, dans sa XII. Méditation. *Le dessein de Dieu dans son Eglise, est de faire un ouvrage digne de lui. Il veut que son Eglise soit ample: car il veut que tous les hommes soient sauvés. Il veut qu'elle soit belle : car la sanctification des élus est ce qu'il souhaite le plus.*

Mais il remonte encore plus haut, pour établir cette volonté de Dieu à l'égard du salut de tous les hommes, dans le III Eclaircissement n. 20 & 21.

Dieu fait tout pour sa gloire. Il aime davantage ce qui l'honore le plus. Or Jesus Christ l'honore plus que toutes les créatures ensemble, puisque Jesus Christ est une victime & un Souverain Prêtre, qui rend à Dieu un honneur infini. Donc le principal des desseins de Dieu, c'est Jesus Christ & l'Eglise, qui est son Corps, laquelle n'offre avec Jesus Christ qu'une même victime, & ne lui rend qu'un même culte.... Donc le monde présent est pour le monde futur; l'ordre naturel pour le surnaturel: cette suite de générations pour fournir des matériaux au Temple vivant, que Jesus Christ éleve à la gloire de son Pere. Tout passe, tout se renverse, tout se dissipe; mais le principal dessein de Dieu, l'objet de sa complaisance durera éternellement.

Il ne pouvoit pas mieux marquer que le principal des desseins de

Dieu est le Temple spirituel, que Jesus Christ éleve à la gloire de son Pere. Considérons ce qu'il ajoute ensuite. VII. Cl. N°. IX.

Le grand dessein de Dieu est donc d'élever en son honneur un Temple spirituel, dont Jesus Christ soit la pierre fondamentale, l'Architecte, le Souverain Prêtre & la Victime. Son dessein est que ce Temple soit le PLUS AMPLE *& le plus parfait qui se puisse, autant que la grandeur & la perfection se peuvent accorder l'une avec l'autre. Ainsi Dieu veut que tous les hommes soient sauvés : il a même juré par les Prophetes, qu'il ne vouloit point la mort, mais la conversion des impies. Dieu souhaite aussi que les hommes méritent des degrés de gloire fort éclatants : sa volonté est notre sanctification : son temple en seroit plus parfait. Certainement, si Dieu aime les hommes, & la beauté de son ouvrage, on ne peut douter de ces vérités.*

Si ce sont là des vérites dont on ne sauroit douter, on ne sauroit douter aussi des conséquences qui s'en tirent nécessairement & évidemment, en y ajoutant ce principe qui est aussi de lui : *Qu'un être intelligent proportionne toujours les moyens avec la fin ; l'action avec l'ouvrage, ou avec l'effet qu'il prétend faire.*

Le principal dessein de Dieu, & qui seul l'a pu déterminer, à ce que l'Auteur prétend, à agir au dehors, est le temple vivant que Jesus Christ éleve à sa gloire ; & une partie de ce dessein est, que ce temple *soit le plus ample & le plus parfait qui se puisse :* d'où il s'ensuit que Dieu veut *que tous les hommes entrent dans ce bâtiment spirituel ; car il en seroit plus ample.* Et que Dieu souhaite aussi que les hommes méritent des degrés de gloire fort éclatants ; car son temple en seroit plus parfait.

Or tout être sage & intelligent proportionne toujours LES MOYENS AVEC LA FIN, l'action avec l'ouvrage ou avec le dessein qu'il a pris.

C'est donc ce que Dieu a dû faire, s'il est vrai qu'il ait eu le *dessein* que l'Auteur lui attribue, *de faire entrer tous les hommes dans le temple spirituel qui s'éleve pour sa gloire.* Il a dû proportionner les moyens à cette fin, & son action, c'est-à-dire, ses manieres d'agir à ce grand dessein. Et par conséquent, y ayant deux manieres d'agir qui ont pu y être employées, dont l'une est d'agir par des *volontés particulieres*, & l'autre par des *volontés générales* qu'il appelle autrement *des voies plus simples*, Dieu doit avoir pris celle qu'il a jugée la plus propre pour faire entrer plus de personnes dans ce temple spirituel qui s'éleve pour sa gloire.

Or il fait entendre en beaucoup d'endroits, que tous les hommes y seroient entrés selon le dessein que Dieu en avoit, s'il s'étoit appliqué à leur salut par des *volontés particulieres : car si Dieu*, dit-il, *agit par des*

VII. Cl. N°. IX. 3. Eclairc. nr 25.

volontés particulieres, comme il est sage & qu'il veut la conversion du pécheur, certainement il n'est pas possible que toute grace ne soit efficace, ou qu'elle n'ait tout l'effet pour lequel Dieu la donne. Jamais on ne lui résistera, on ne la rendra jamais inutile : & par conséquent, la donnant à tout le monde selon le dessein qu'il auroit de les sauver tous, tout le monde seroit sauvé.

Donc cela devroit être ainsi selon ses hypotheses & son principe; c'est-à-dire, selon le dessein qu'il attribue à Dieu, *de faire entrer tous les hommes dans le bâtiment spirituel qui s'éleve pour sa gloire*, & selon ce qu'il connoît *qu'un agent sage proportionne* TOUJOURS *les moyens avec la fin, & l'action avec l'ouvrage ou le dessein qu'il a pris.* Car Dieu n'auroit-t-il pas fait tout le contraire, si des deux manieres d'agir, *par des volontés particulieres* ou *par des voies simples*, qui pouvoient avoir été employées pour exécuter ce dessein, il avoit choisi cette derniere, par laquelle il devoit arriver que la plupart des hommes n'entreroient point dans ce bâtiment spirituel, en rejettant la premiere, par laquelle, selon lui, ils y seroient tous entrés.

Un exemple rendra cela plus sensible. Un grand Roi prend dessein de bâtir un palais fort magnifique, & d'une fort grande étendue, & il veut qu'il soit tout de marbre. Il en fait venir pour cela cent millions de blocs, & son dessein est, qu'ils entrent tous dans la structure de son palais, & qu'ils soient tous si bien polis, qu'il n'y en ait aucun qui n'y fasse un fort bel effet. Il choisit un très-habile Architecte pour exécuter ce dessein : & cet Architecte lui représente, qu'il y a deux manieres de tailler ces pieces de marbre également faciles, quoique l'une demande un peu plus d'application que l'autre ; mais qu'en se servant de l'une, il est comme infaillible que plusieurs de ces pieces de marbre se casseront, & qu'il n'y en aura pas la centieme partie qui entrent dans ce bâtiment, & que celles qui y entreront ne seront pas si bien polies : au lieu que se servant de l'autre maniere, elles y entreront toutes, & seront très-bien polies Que diroit-on de ce Roi & de cet Architecte, si, sans changer de dessein, ils choisissoient après cet avertissement, la premiere maniere de tailler ces marbres, & rejettoient la derniere ? Diroit-on qu'ils sont fort sages, s'il est vrai *que tout agent sage proportionne toujours les moyens avec la fin, & l'action avec l'ouvrage ou avec le dessein qu'il a pris* ? L'application en est si facile, qu'on ne doit pas s'amuser à la faire ici. Mais ce que j'ai à dire dans les deux Chapitres suivants éclaircira encore davantage cette matiere.

CHAPITRE XXV.

IV. DIFFICULTÉ.

Réfutation de la réponse que l'on peut faire, selon le Systême, à l'argument proposé dans la Difficulté précédente.

JE ne vois pas qu'on puisse faire autre chose, pour satisfaire à cet argument, que de répondre qu'on y suppose faux. Car on suppose, dira-t-on, qu'il ait été libre à Dieu de choisir, au regard du salut des hommes, entre ces deux manieres d'agir, *par des volontés particulieres*, ou *par des voies simples*, celle qu'il auroit voulu. Or c'est ce que nie l'Auteur du Systême. Il soutient, que c'est *nécessairement*, & non librement, que Dieu s'est déterminé à ne point agir *par des volontés particulieres*. Et ainsi on ne peut rien conclure sur cela, de ce que l'Auteur reconnoît, qu'un agent sage proportionne toujours les moyens à la fin. Car cela s'entend des moyens qui sont en sa puissance, & non de ceux qu'il ne lui est pas libre d'employer. Or on ne devroit pas dissimuler que l'Auteur a fait voir, que c'est *nécessairement*, & *non librement*, que Dieu n'agit point par des volontés particulieres au regard du salut des hommes. Rien ne peut être plur clair que la déclaration qu'il en fait dans le III. Eclaircissement n. 25. *Dieu*, dit-il, *aime tous les hommes: Il les* VEUT TOUS SAUVER: *il les* VEUT TOUS SANCTIFIER. *Il veut faire un bel ouvrage: il veut faire son Eglise la plus ample & la plus parfaite qui se puisse. Mais Dieu aime infiniment davantage sa sagesse; car il l'aime* INVINCIBLEMENT: *il l'aime* D'UN AMOUR NATUREL ET NÉCESSAIRE. IL NE PEUT *donc se dispenser d'agir de la maniere la plus sage & la plus digne de lui.* Or il a dit tant de fois, que la maniere d'agir la plus digne de Dieu, est d'agir par des volontés générales, & non par des volontés particulieres. C'est donc *invinciblement* qu'il a voulu agir par des volontés générales, & non par des volontés particulieres: & par conséquent, il n'a pu se dispenser d'agir de la sorte, quoiqu'il ait très-bien connu qu'agissant en cette maniere, la volonté véritable qu'il a toujours eue & qu'il a encore, de sauver tous les hommes & de les sanctifier tous, seroit sans effet, & qu'il

VII. Cl. N°. IX. y en auroit un très-grand nombre qui ne feroient ni fauvés, ni fanctifiés. Mais enfin on peut toujours dire, felon le Syftême, que Dieu n'a pu mieux faire pour le falut des hommes, puifque fa fageffe, qu'il aime invinciblement, qu'il ne peut pas ne point confulter, & dont il ne lui eft pas libre de mépriler les confeils, ne lui a pas permis de s'y appliquer *par des volontés particulieres.*

J'avoue que c'eft tout ce qu'on peut répondre. Mais je foutiens en même temps, qu'il vaudroit beaucoup mieux ne rien répondre du tout, que d'avoir recours, pour fe tirer de cette difficulté, à une auffi grande erreur qu'eft celle de dire, qu'il n'a pas été libre à Dieu de s'appliquer, par des volontés particulieres, à la fanctification & au falut de ceux qu'on fuppofe qu'il veut fauver & fanctifier, & que fa fageffe ne le lui auroit pas permis.

Car, fans m'arrêter maintenant à repréfenter que Dieu a pu faire ce que j'ai prouvé ci-deffus par S. Auguftin & par S. Paul qu'il a fait certainement, fur quoi fonde-t-on cette *impuiffance* qu'on n'appréhende point de mettre en Dieu? Sur une équivoque affez groffiere, & fur une *pure pétition de principe.*

L'équivoque confifte, comme je l'ai déja remarqué dans le I. Livre, en ce que l'on confond la fageffe qui eft en Dieu, avec la fageffe qui eft répandue dans fes ouvrages ou dans fes manieres d'agir, & qu'on paffe infenfiblement de l'une à l'autre. Il eft bien certain que Dieu aime infiniment davantage fa fageffe, prife dans le premier fens, qu'il n'aime le falut & la fanctification des hommes. Car cela ne veut dire autre chofe, finon qu'il s'aime foi-même infiniment plus que fes créatures. Mais c'eft une étrange illufion, de faire entendre par cette propofition équivoque, qu'il aime infiniment davantage *la fageffe* qui n'eft pas Dieu même, mais qui fe trouve en une certaine maniere d'agir, telle qu'eft celle d'agir *par des voies fimples & uniformes*, qu'il n'aime de voir l'accompliffement de ce qu'il defire le plus, afin que fon grand ouvrage, pour lequel feul il a fait le monde, ait *la grandeur & la beauté* qu'il lui fouhaite, qui eft, *que tous les hommes foient fauvés, & qu'ils foient tous fanctifiés.*

Otons donc le mot de *fageffe*, qui jette dans l'erreur étant pris en divers fens, & fubftituons-y ce qu'il doit fignifier en cet endroit-là. Voilà ce que cela voudra dire. *Dieu aime les hommes: il les veut tous fauver: il les veut tous fanctifier. Mais il aime infiniment davantage la maniere d'agir par des voies fimples, & non par des volontés particulieres.* Je ne crois pas qu'il y ait perfonne qui eût pu fouffrir cela, fi on l'avoit propofé en ces termes. Mais on n'eft pas choqué de la même

forte

forte quand on se joue du mot de sagesse, en disant : *mais Dieu aime infiniment davantage sa sagesse* (car qui pourroit trouver mauvais que Dieu aimât davantage sa sagesse que quelque créature que ce soit) ou quand on se sert de mots généraux, qui ne forment point dans l'esprit d'idées claires & distinctes ; comme on fait dans les Méditations, où on exprime la même chose en ces termes : *Dieu aime la grandeur & la beauté de son ouvrage ; mais il aime davantage les regles de sa sagesse. Il veut sauver tous les hommes ; mais il ne sauvera que ceux qu'il veut sauver agissant* COMME IL DOIT. VII. CL. N°. IX. Médit. XII. n. 22.

Ne sont-ce pas là de ces termes généraux, dont on avoit dit que ceux pour qui on écrivoit ne vouloient pas que l'on se servît, parce qu'ils *ne réveillent pas dans les esprits des idées distinctes & particulieres ?* Et ceux-ci n'ont-ils pas de plus ce défaut que les Philosophes appellent *pétition de principe*, qui consiste à supposer ce qui est en question ? Car il est bien certain que Dieu ne sauroit agir que *comme il doit agir*. Mais à qui l'Auteur persuadera-t-il que Dieu n'agiroit pas comme il doit, s'il s'appliquoit, par des *volontés particulieres*, au salut de ceux qu'il *veut sauver*, & à la sanctification de ceux qu'*il veut sanctifier ?* Ce seroit à celui qui avance un tel paradoxe à le prouver d'une autre maniere, qu'en disant la même chose sous beaucoup d'expressions différentes. Je veux bien néanmoins ne me point prévaloir de cet avantage, & prendre sur moi l'obligation de faire voir combien cela est mal fondé. Je le prie donc de répondre à cet argument, qui me paroît clair & proportionné à l'intelligence de tout le monde.

Jesus Christ nous assure dans l'Evangile, que les hommes sont beaucoup plus considérables à Dieu que des passereaux. *Nonne vos magis luris estis illis ?*

Or Dieu n'a point dédaigné de s'appliquer, par des volontés particulieres, à la formation des passereaux, des mouches, des moindres insectes. Il n'a pas cru que cela fût contraire aux regles de sa sagesse, ni que cette maniere d'agir fût indigne de lui.

Il est donc absurde de s'imaginer, que Dieu n'agiroit pas comme il doit, & qu'il mépriseroit les conseils de sa sagesse, s'il s'appliquoit, par *les volontés particulieres*, au salut de ceux qu'il veut sauver, & à la sanctification de ceux qu'il veut sanctifier.

On voit par-là ce qu'on doit juger d'une proposition de l'Auteur, qui paroît assurément bien étrange. C'est dans le Traité, Discours I, n. 42, où il dit d'abord : *Que Dieu a dû établir certaines loix dans l'ordre de la Grace, comme il a fait dans celui de la Nature : Que ces loix, à cause de leur simplicité, ont nécessairement des suites fâcheuses à notre égard : Que*

VII. CL. N°. IX. *Dieu pourroit remédier à ces suites fâcheuses, par un nombre infini de volontés particulieres: mais que sa sagesse, qu'il aime plus que son ouvrage, ne le permet pas.* C'est la même équivoque du mot de sagesse que je viens de remarquer, & ainsi je ne m'y arrête point. Mais ce qui mérite plus d'être considéré est ce qu'il ajoute: *L'effet qui arriveroit de chacune de ses volontés ne vaudroit pas l'action qui le produiroit.* Il faut remarquer qu'il dit cela à l'occasion des suites fâcheuses, qu'il dit arriver dans l'ordre de la Grace, de ce que Dieu n'y agit pas par des volontés particulieres: & ces suites fâcheuses sont la damnation d'une grande partie des hommes. Il n'est donc pas ici question d'empêcher qu'une pluie trop abondante ne renverse des bleds, ou qu'un animal n'ait six pieds au lieu de quatre; il s'agit du salut de ceux que l'on suppose que Dieu veut sauver, & de la sanctification de ceux que l'on suppose qu'il veut sanctifier. Et l'on ose dire, que si Dieu agissoit en cela par des volontés particulieres, l'effet qui arriveroit de chacune de ces volontés; c'est-à-dire, le salut éternel d'une ame que Dieu veut sauver, & qui a valu le Sang d'un Dieu, ne vaudroit pas l'action par laquelle Dieu la sauveroit, s'il avoit fallu qu'il s'appliquât à son salut par une volonté particuliere.

Quand on a parlé de la sorte, s'est-on bien souvenu de cette grande maxime, que le principal dessein de Dieu, & sans lequel il n'auroit pas créé l'Univers, a été d'élever en son honneur un temple éternel? Car après cela, qui peut comprendre que le même Dieu, qui n'a pas dédaigné de former par des volontés particulieres les plus vils insectes, jusques à ceux qu'on n'a su être dans le monde que depuis fort peu de temps, sans en avoir été empêché par cette raison frivole, *que l'effet qui arriveroit de-là ne vaudroit pas l'action qui le produiroit*, auroit dû être empêché, par une semblable raison, mais qui auroit été cent fois plus frivole à l'égard du salut des hommes, d'employer des volontés particulieres pour sauver ceux qu'il vouloit sauver, & pour sanctifier ceux qu'il vouloit sanctifier, afin que le temple qu'il élevoit pour sa gloire eût *toute la grandeur & toute la beauté* qu'il avoit souhaité de lui donner. Est-ce donc que des ames si cheres à Jesus Christ, qu'il a donné tout son Sang pour elles, ne VALOIENT pas que Dieu fît pour les placer dans ce temple spirituel, ce qu'il a bien voulu faire pour mettre dans le monde des hannetons, des chenilles & des araignées?

Y a-t-il personne à qui cela puisse entrer dans l'esprit? Mais aussi, comme il est difficile que des pensées peu raisonnables se soutiennent partout, & que l'on soit toujours assez sur ses gardes pour ne rien dire qui les démente, j'ai trouvé dans le Traité une proposition, qui, étant bien entendue, fait voir manifestement, qu'on ne peut s'imaginer, que la

seule considération d'agir par les voies les plus simples ait pu empêcher Dieu de ne pas faire tout ce qui auroit été plus avantageux pour le salut de ceux qu'il auroit voulu sauver. VII. Cl. N°. IX.

Cette Proposition est dans le II. Discours, n. 49. *Lorsqu'on dit que Dieu agit par les voies les plus simples, on suppose toujours égalité dans le reste, & principalement dans la gloire qui doit revenir à Dieu de son ouvrage.* Il n'est donc pas vrai, absolument parlant, que Dieu agisse toujours par les voies les plus simples, mais cela n'est vrai qu'en supposant *égalité* dans le reste, & principalement dans la gloire qui lui doit revenir de son ouvrage. Et par conséquent, lorsqu'il y a de l'inégalité, & qu'il doit revenir plus de gloire à Dieu de ce qui ne peut être fait que par des voies plus composées, que de ce qui peut être fait par des voies plus simples, on ne peut dire alors raisonnablement, que Dieu doive agir par les voies les plus simples. Or il y a une très-grande *inégalité*, entre sauver tous les hommes, comme Dieu le vouloit, & n'en sauver qu'une petite partie, en comparaison de ceux qui se perdent contre le dessein qu'il avoit de les sauver tous. Il y a une très-grande inégalité, entre donner à ce temple spirituel, pour lequel Dieu a créé le monde, toute la grandeur & toute la beauté qu'il pouvoit avoir, si le dessein que Dieu avoit, que tous les hommes entrassent dans la construction de ce temple, & qu'ils en fussent tous de grands ornements, eût été accompli; & ne lui donner qu'une beaucoup moindre grandeur, & une beaucoup moindre beauté. Et on ne peut douter, selon les pensées de l'Auteur, qu'il ne fût revenu à Dieu une plus grande gloire du premier que du dernier. Il n'étoit donc pas juste que dans une si grande inégalité, Dieu s'arrêtât seulement à choisir les voies les plus simples, puisque l'on demeure d'accord que cela ne se doit faire que *quand on suppose l'égalité dans le reste.* Et il n'y a personne qui ne juge, que la plus grande perfection de l'ouvrage le devoit emporter sur la plus grande simplicité des voies. Supposons donc que Dieu ait connu (ce sont les hypotheses de l'Auteur) qu'il pourroit sauver tous les hommes, & les rendre tous fort saints selon le dessein qu'il en avoit, s'il agissoit par des volontés particulieres, & que le contraire arriveroit, c'est-à-dire, qu'il y en auroit beaucoup moins de sauvés, & qu'ils auroient moins de sainteté, s'il agissoit seulement par des volontés générales (ce qui est la même chose que d'agir par les voies les plus simples) y auroit-il eu un seul homme de bon sens, qui ne trouvât incomparablement plus digne de la bonté & de la sagesse de Dieu, d'agir par des voies plus composées, pour sauver infiniment plus de personnes que l'on suppose qu'il veut sauver, & de donner par-là au plus divin de ses ouvrages,

qu'il faudroit leur montrer que c'est *invinciblement* & *nécessairement* qu'il n'a pas voulu agir par des *volontés particulieres*, quoique ce fût par-là seulement, à ce que l'Auteur croit, qu'il pouvoit exécuter la volonté qu'il a de sauver & de sanctifier tous les hommes. VII. Cl. N°. IX.

C'est ce qui a été cause qu'après avoir dit : *que Dieu aime infiniment plus sa sagesse que le salut de tous les hommes*, il ajoute : *Car il l'aime invinciblement. Il l'aime d'un amour naturel & nécessaire. Il ne peut donc se dispenser d'agir de la maniere la plus sage & la plus digne de lui* ; c'est-à-dire qu'il ne peut se dispenser d'agir autrement que par des volontés générales, & non par des volontés particulieres. Mais on n'a pas voulu s'exprimer en des termes si clairs & si précis, pour ne pas tant choquer les personnes judicieuses ; car on n'a pas de peine à entendre dire, que Dieu *ne sauroit se dispenser d'agir de la maniere la plus sage & la plus digne de lui.* Il semble que cela ne veuille dire autre chose, sinon qu'il agit toujours d'une maniere très-sage & très-digne de lui : ce qui est indubitable. Mais pourquoi cacher sa pensée sous ces termes généraux, qui ne forment aucune idée distincte dans l'esprit, & ne pas exprimer ce que l'on entend par-là, qui est qu'il n'a pas été libre à Dieu de s'appliquer par des volontés particulieres au salut de ceux qu'il vouloit sauver ; & que pouvant faire son Eglise beaucoup plus *ample* & plus *parfaite* s'il eût agi de cette maniere (qui est celle dont tous les Peres & tous les Théologiens ont cru qu'il avoit agi, & qu'il agit sans cesse dans la Prédestination & la Sanctification des élus) il avoit été nécessairement obligé de la faire beaucoup moins *parfaite* & moins *ample*, parce que sa sagesse ne lui avoit pas permis d'agir autrement que par des volontés générales.

Je crois que ce qu'on a dit ci-dessus a déja persuadé tous ceux qui liront ceci de la fausseté de cette prétention. J'aime donc mieux m'attacher d'abord à faire voir la fausseté du raisonnement qu'on emploie pour l'établir ; & j'ai cru que pour en convaincre plus facilement les moins éclairés, je n'avois qu'à en faire de semblables par où l'on conclût ou des choses évidemment fausses, ou tout le contraire de ce que prétend l'Auteur du Systême. Je me contenterai d'en faire deux de cette nature.

On prouvera par le premier que Dieu n'a pas créé l'Univers par des volontés particulieres, comme l'assure Moyse ; mais qu'il a été créé, comme l'Auteur s'est imaginé qu'il le pouvoit être, à l'exception des corps organisés, par les seules loix générales de la communication des mouvements.

I. Argument. Dieu aime infiniment plus sa sagesse que tous ses

VII. Cl. N°. IX. une très-ample grandeur, & une merveilleuse beauté, que d'agir par des voies plus simples, en sauvant beaucoup moins d'hommes, quoiqu'il les veuille sauver tous, & donnant aussi par-là beaucoup moins de grandeur & moins de beauté à ce temple spirituel, qui s'éleve pour sa gloire ? Quand sera-t-il vrai que Dieu ne choisit les voies les plus simples, que quand on suppose l'égalité dans le reste, s'il n'est vrai dans cette rencontre ?

Je relisois ce II. Livre avant que de le donner à imprimer, lorsqu'on m'a envoyé la Réponse du P. Malebranche à la Dissertation touchant les miracles de l'Ancienne Loi. Et j'ai trouvé dès le commencement de cette Réponse quelque chose de fort important touchant cette IV. Difficulté, qui est, de savoir, *si Dieu n'a pu s'appliquer, par des volontés particulieres, au salut des hommes qu'il vouloit sauver, parce qu'il aime infiniment plus sa sagesse que le salut des hommes.* Il soutient l'affirmative dans tout son Traité, comme nous venons de voir : mais il dit des choses dans cette Réponse qui doivent faire conclure la négative à tout homme raisonnable : & voici comment.

Il se plaint par-tout dans cette Réponse, qu'on a trop étendu dans la Dissertation, la maxime capitale de son Systême, *que la cause universelle ne doit point agir par des volontés particulieres*, & qu'on n'a pas eu assez d'égard à l'exception qu'il y met, *si ce n'est que l'ordre le demande.* Or voici comme il explique cette limitation en la page 17. *Dieu n'agit point par des volontés particulieres, que l'ordre ne le demande ou ne le permette ; c'est-à-dire, qu'il n'y ait pour cela quelque raison que Dieu doive préférer à celle-ci ; que sa conduite porte le caractere de son immutabilité, qui demande que sa maniere d'agir soit toujours la même ; en un mot, qu'il ne soit plus sage que Dieu agisse par des volontés particulieres, qu'en conséquence des loix générales.*

3. Eclaire. n. 21. On ne peut donc pas dire, que la sagesse de Dieu l'ait empêché d'agir par des volontés particulieres, lorsqu'il y a eu quelque raison qu'il ait dû préférer à cette considération métaphysique, *que sa conduite doit porter le caractere de son immutabilité.*

Or supposé *que le grand dessein de Dieu est d'élever en son honneur un temple dont Jesus Christ soit la pierre fondamentale* : supposé encore que *son dessein est que ce temple soit le plus ample qui se puisse*, & que c'est ce qui fait qu'il *veut que tous les hommes entrent dans ce bâtiment spirituel ; car il en seroit plus ample* (ce sont des hypotheses de l'Auteur) quand est-ce qu'il y aura une raison que Dieu puisse & doive préférer à celle-ci, *que sa conduite porte le caractere de son immutabilité*, si ce n'en est pas une d'exécuter pleinement & parfaitement le

plus grand de ses desseins, & pour lequel seul il a créé l'Univers, qui est d'élever à sa gloire un temple qui soit le plus grand qui se puisse; ce qui ne sera pas, si tous les hommes n'y entrent, comme c'est aussi sa volonté? C'est donc un cas, où il n'y en eut jamais, auquel, selon l'Auteur même dans cette nouvelle Réponse, Dieu a dû agir par des volontés particulieres, puisqu'il reconnoît que cela étoit nécessaire pour exécuter la volonté qu'il avoit de sauver tous les hommes. Et par conséquent il faut, ou qu'il ait parlé contre ses véritables sentiments dans cette nouvelle Réponse, ou qu'il reconnoisse qu'il n'a pu dire avec vérité, que la sagesse de Dieu l'a empêché de s'appliquer par des volontés particulieres au salut de ceux qu'il veut sauver, puisque la sagesse ne l'empêche point d'agir de cette sorte, quand l'ordre le demande ou le permet; & que l'ordre le demande ou le permet, quand il y a une aussi grande raison qu'est le salut des hommes, que l'on suppose qu'il veut tous sauver, que Dieu doive préférer à cette considération métaphysique, que sa conduite doit porter le caractere de son immutabilité en n'agissant que par des volontés générales. CL. IX.

L'autre maniere dont il explique quand *l'ordre demande ou permet* que Dieu agisse par des volontés particulieres, prouve aussi clairement la même chose. C'est, dit il, *lorsqu'il est plus sage que Dieu agisse par des volontés particulieres, qu'en conséquence des loix générales.* Car qui peut douter que de deux manieres d'agir, il ne soit plus sage de choisir celle qui donne moyen à celui qui agit d'exécuter pleinement & parfaitement le dessein qu'il a? L'Auteur en doit convenir, puisqu'il dit tant de fois que c'est *le propre d'un agent sage de proportionner les moyens à la fin.*

Or il prétend d'une part, que le dessein de Dieu est, que tous les hommes entrent dans le temple spirituel qui s'élève pour sa gloire, parce qu'il en seroit plus ample. Et il reconnoît de l'autre, que Dieu agissant par des volontés particulieres, tous les hommes y entreront; au lieu qu'agissant seulement en conséquence des loix générales, il n'y en entrera pas la centieme partie. Il faut donc, cela supposé, qu'il soit plus sage que Dieu agisse par des volontés particulieres, qu'en conséquence des loix générales. Donc *l'ordre demande ou permet* que Dieu agisse plutôt, pour sauver ceux qu'il veut sauver, par des volontés particulieres, qu'en conséquence des loix générales. Or la sagesse de Dieu n'a garde de lui défendre ce que *l'ordre demande ou permet*; puisque selon l'Auteur, *l'ordre est à Dieu la plus inviolable de toutes les loix.* Rien n'est donc plus mal fondé que ce qu'il dit, *que Dieu voulant sauver tous les hommes, ce qui fait que tous ne sont pas sauvés, c'est*

VII. Cl. N°. IX. *que sa sagesse l'a rendu impuissant, en ne lui permettant pas d'agir par des volontés particulieres.*

Voilà ce que j'avois à dire contre la premiere partie de la Réponse à l'argument proposé dans la III. Difficulté, qui est, *que Dieu aime infiniment plus sa sagesse que le salut des hommes* qu'il veut sauver. Je réserve à examiner dans la Difficulté suivante, le reste de cette Réponse: *Car il aime invinciblement sa sagesse. Il l'aime d'un amour naturel & nécessaire. Il ne peut donc se dispenser d'agir de la maniere la plus sage & la plus digne de lui.*

CHAPITRE XXVI.

V. DIFFICULTÉ.

Qu'on ne peut dire, sans une très-grande erreur, que Dieu a voulu invinciblement & nécessairement, ne point agir par des volontés particulieres, pour le salut des hommes qu'il vouloit sauver.

L'Auteur du Systême avoit à allier ensemble ces trois Propositions, sur lesquelles il l'a principalement établi.

1. *Dieu veut véritablement que tous les hommes généralement soient sauvés: la raison & l'Ecriture m'ont toujours empêché d'en douter. Dieu aime les hommes: il les veut tous sauver, il les veut tous sanctifier. Il veut faire son Eglise la plus ample & la plus parfaite qui se puisse. La plus ample, en y faisant entrer tous les hommes: la plus parfaite, en faisant qu'ils aient tous de fort éclatants degrés de gloire.*

2. *Cela seroit ainsi, si Dieu agissoit par des volontés particulieres, pour le salut & la sanctification de ceux qu'il veut sauver & sanctifier.*

3. *Mais cela ne sera pas, parce que Dieu n'a pas dû agir par des volontés particulieres.*

Il a bien vu, que ceux qui seroient persuadés des deux premieres propositions, ou au moins qui les supposeroient pour vraies, auroient bien de la peine à demeurer d'accord de la troisiéme, & qu'il ne suffiroit pas pour la leur rendre probable, de leur alléguer une simple convenance; mais qu'ils auroient besoin qu'on leur fît voir, que c'est une *vraie nécessité*, qui a empêché Dieu d'agir d'une maniere qui auroit été si avantageuse pour l'accomplissement de ses desseins; c'est-à-dire

qu'il faudroit leur montrer, que c'est *invinciblement* & *nécessairement* qu'il n'a pas voulu agir par des *volontés particulieres*, quoique ce fût par-là seulement, à ce que l'Auteur croit, qu'il pouvoit exécuter la volonté qu'il a de sauver & de sanctifier tous les hommes. VII. Cl. N°. IX.

C'est ce qui a été cause qu'après avoir dit : *que Dieu aime infiniment plus sa sagesse que le salut de tous les hommes*, il ajoute : *Car il l'aime invinciblement. Il l'aime d'un amour naturel & nécessaire. Il ne peut donc se dispenser d'agir de la maniere la plus sage & la plus digne de lui* ; c'est-à-dire qu'il ne peut se dispenser d'agir autrement que par des volontés générales, & non par des volontés particulieres. Mais on n'a pas voulu s'exprimer en des termes si clairs & si précis, pour ne pas tant choquer les personnes judicieuses ; car on n'a pas de peine à entendre dire, que Dieu *ne sauroit se dispenser d'agir de la maniere la plus sage & la plus digne de lui*. Il semble que cela ne veuille dire autre chose, sinon qu'il agit toujours d'une maniere très-sage & très-digne de lui : ce qui est indubitable. Mais pourquoi cacher sa pensée sous ces termes généraux, qui ne forment aucune idée distincte dans l'esprit, & ne pas exprimer ce que l'on entend par-là, qui est qu'il n'a pas été libre à Dieu de s'appliquer par des volontés particulieres au salut de ceux qu'il vouloit sauver ; & que pouvant faire son Eglise beaucoup plus *ample* & plus *parfaite* s'il eût agi de cette maniere (qui est celle dont tous les Peres & tous les Théologiens ont cru qu'il avoit agi, & qu'il agit sans cesse dans la Prédestination & la Sanctification des élus) il avoit été nécessairement obligé de la faire beaucoup moins *parfaite* & moins *ample*, parce que sa sagesse ne lui avoit pas permis d'agir autrement que par des volontés générales.

Je crois que ce qu'on a dit ci-dessus a déja persuadé tous ceux qui liront ceci de la fausseté de cette prétention. J'aime donc mieux m'attacher d'abord à faire voir la fausseté du raisonnement qu'on emploie pour l'établir ; & j'ai cru que pour en convaincre plus facilement les moins éclairés, je n'avois qu'à en faire de semblables par où l'on conclût ou des choses évidemment fausses, ou tout le contraire de ce que prétend l'Auteur du Système. Je me contenterai d'en faire deux de cette nature.

On prouvera par le premier que Dieu n'a pas créé l'Univers par des volontés particulieres, comme l'assure Moyse ; mais qu'il a été créé, comme l'Auteur s'est imaginé qu'il le pouvoit être, à l'exception des corps organisés, par les seules loix générales de la communication des mouvements.

I. Argument. Dieu aime infiniment plus sa sagesse que tous ses

VII. C. N°. IX. ouvrages : car il l'aime d'un amour naturel & nécessaire. Il n'a donc pu se dispenser d'agir dans la création de l'Univers de la maniere la plus sage & la plus digne de lui.

Or la maniere la plus sage & la plus digne de Dieu, est, d'agir par des voies simples & par des volontés générales, & non par des volontés particulieres.

Il ne lui a donc pas été libre de créer le monde par des volontés particulieres, mais il a fallu nécessairement qu'il l'ait créé par des volontés générales & par des voies simples.

Or cette conclusion est fausse & hérétique : car il est de foi que l'Univers a été créé par des volontés particulieres. Il faut donc nécessairement, de deux choses l'une, ou qu'il soit faux que la maniere la plus digne de Dieu soit d'agir par des voies simples ; c'est-à-dire, par des volontés générales, & non par des volontés particulieres ; ou qu'il soit faux que Dieu soit obligé de choisir entre plusieurs voies, toutes dignes de lui, celle que nous nous imaginerons en être la plus digne.

J'attends la réponse à cet argument. Mais en voici un autre qui prouvera tout le contraire de ce que l'Auteur prétend.

II. Argument. Dieu aime tous les hommes, il les veut tous sauver, il les veut tous sanctifier. Il aime aussi à agir par les voies les plus simples ; mais il aime infiniment davantage sa sagesse & sa bonté : car il les aime invinciblement. Il les aime d'un amour naturel & nécessaire. Il n'a donc pu se dispenser d'agir de la maniere la plus sage & la plus conforme à la bonté. Or la maniere d'agir la plus sage & la plus conforme à sa bonté a dû être nécessairement, celle par laquelle il pouvoit exécuter le dessein que sa bonté lui avoit fait prendre, de sauver & de sanctifier tous les hommes (car un être sage proportionne toujours les moyens à la fin, & l'action au dessein qu'il a pris) & par conséquent, si Dieu a connu (comme le suppose l'Auteur du Systême) qu'agissant par des volontés particulieres, tous les hommes seroient sauvés, & qu'ils deviendroient tous de grands Saints, & qu'agissant au contraire par des volontés générales, il ne pourroit exécuter le dessein que sa bonté lui a fait prendre, de les sauver tous & de les sanctifier tous ; je soutiens qu'il en faut nécessairement conclure, que Dieu n'a pu se dispenser d'agir, à l'égard du salut des hommes, par des volontés particulieres : ce qui est la contradictoire de ce que l'Auteur du Systême a voulu prouver par ce même raisonnement.

On

On en pourroit demeurer là, puisqu'il n'y a point de plus grandes preuves qu'un argument ne vaut rien, que quand on peut tirer des mêmes antécédents des conclusions toutes contraires. Mais quoique cela suffise pour être assuré qu'un argument est vicieux, on est encore plus satisfait quand on peut marquer en particulier ce qui fait qu'il est vicieux. Et c'est ce que je crois important de marquer ici. VII. Cl. N°. IX.

1°. C'est un jeu de paroles, qui ne signifie rien, d'opposer l'amour que Dieu a pour le salut des hommes, à l'amour qu'il a pour sa sagesse, afin d'en conclure, qu'aimant plus sa sagesse que le salut des hommes, il ne sauroit faire, pour sauver les hommes, quelque volonté qu'il ait de les sauver, ce qui seroit indigne de sa sagesse. La considération qu'il a pour sa sagesse ne fait rien à cela. Car, faisant abstraction si Dieu aime sa sagesse d'un amour libre ou nécessaire, il nous suffit de concevoir que Dieu est infiniment sage, pour concevoir en même temps que tout ce qu'il fait est très-sage, & que par conséquent il ne sauroit rien faire qui soit indigne de sa sagesse.

2°. On ne doit pas supposer deux choses ensemble, quand on a dû prévoir qu'elles n'étoient pas compatibles. Et c'est ce que fait l'Auteur du Systême dans cet argument. Il suppose *que Dieu veut véritablement sauver généralement tous les hommes.* C'est sa premiere supposition. La seconde est, *que Dieu veut invinciblement suivre les conseils de sa sagesse, qu'il sait bien qui l'obligeront de ne point agir d'une maniere qui puisse lui donner moyen de sauver tous les hommes.* Qui ne voit que cette seconde supposition détruit la premiere, comme on l'a montré dans la II *Difficulté?* C'est comme qui supposeroit qu'un Prince fort sage a une vraie volonté de faire une Eglise, aussi grande & aussi magnifique que celle de S. Pierre de Rome, en même temps qu'on supposeroit qu'il la fait entreprendre par un Architecte à qui il ne veut donner qu'un million pour l'achever, sachant fort bien que pour ce million, il ne la pourroit faire que dix fois moins grande & moins magnifique.

3°. Ce sont deux propositions fort différentes : *Dieu ne peut rien faire de contraire à sa sagesse*, ou qui soit indigne de sa sagesse; & *Dieu ne se peut dispenser d'agir de la maniere la plus digne de sa sagesse.* La premiere est indubitable, & on ne se pourroit tromper que dans l'application, en jugeant indigne de sa sagesse, ou de sa justice, ou de sa bonté, ou de quelque autre de ses attributs, ce qui n'en seroit pas indigne. Mais cela est quelquefois si clair que l'on n'en sauroit douter; comme quand S. Augustin a prouvé contre les Pélagiens, que l'homme n'a pu être créé de Dieu dans l'état de misere, dans l'inclination à faire le mal,

VII. Cl. & dans l'impuissance à faire le bien, où il se trouve depuis le péché;
N°. IX. parce que cela auroit été manifestement contraire à sa sagesse & à sa justice : à sa sagesse, parce qu'ayant été créé pour jouir de Dieu, & pour l'aimer, il auroit été incapable de l'un & de l'autre : à sa justice, parce qu'il auroit été misérable, sans qu'aucun péché l'eût rendu digne de cette misere. Or rien ne paroît plus certain que cette belle parole de ce saint Docteur : *Neque enim sub Deo justo miser esse quisquam, nisi mereatur, potest.*

Op. ult. in Jul. l. 1. c. 3. 9.

Voilà pour ce qui est de la premiere proposition; *que Dieu ne peut agir d'une maniere indigne de sa sagesse.* Mais il n'en est pas de même de la seconde; *Dieu ne se peut dispenser d'agir de la maniere la plus digne de sa sagesse* : car elle souffre en soi de plus grandes difficultés, & il est bien plus facile d'en abuser. Pour rendre la chose plus claire, considérons cette proposition dans le cas auquel l'Auteur l'a appliquée. Il prétend que, de ces deux manieres d'agir, *par des volontés générales*, ou par *des volontés particulieres*, Dieu ne peut se dispenser de choisir la premiere, tant dans l'ordre de la Grace que dans l'ordre de la Nature, parce qu'elle est plus digne de sa sagesse. Or en parlant ainsi, il ne nie pas que la maniere d'agir par des volontés particulieres ne soit digne aussi de la sagesse de Dieu, mais seulement que l'autre en est plus digne. Et il n'en pouvoit pas dire plus au désavantage de cette maniere d'agir par des volontés particulieres; car il est impossible que Dieu agisse d'une maniere indigne de sa sagesse. Or il demeure d'accord que Dieu a agi par des volontés particulieres dans la création de l'Univers, dans la formation des corps vivants, & qu'il y agit encore toutes les fois qu'il fait des miracles. Ce seroit donc un blasphême de dire, que cette maniere d'agir fût indigne de la sagesse de Dieu.

Or quand on supposeroit que l'autre en seroit plus digne, considérée en elle-même (ce que je n'avoue point) ce seroit une étrange témérité, de vouloir que *n'aimant invinciblement & nécessairement que sa propre substance*, & étant parfaitement libre pour tout le reste, il ne le soit pas pour choisir entre deux manieres d'agir, qui sont toutes deux dignes de lui, celle qu'il voudra. Cependant c'est ce que l'on ose dire. On ne craint point de donner des bornes à la liberté de Dieu, & de l'asservir aux imaginations d'une nouvelle Métaphysique, que l'Ecriture & la Tradition ne connoissent point. On ne craint point d'assurer : *Que Dieu forme librement son dessein; mais que le dessein étant formé, il choisit* NÉCESSAIREMENT LES VOIES GÉNÉRALES, *qui sont plus dignes de sa sagesse.* Et ainsi Dieu n'aura point de liberté dans le choix

II. Disc. n. 30.

des voies néceſſaires pour l'exécution de ſes deſſeins ; mais il faudra VII. Cr. néceſſairement qu'il prenne les générales, comme les plus dignes ; N°. IX. c'eſt-à-dire, qu'il ne lui ſera pas libre d'agir par des volontés particulieres pour la ſanctification des hommes : car c'eſt toujours cela que l'on a en vue. Mais ſur quoi peut être fondée une doctrine ſi injurieuſe à la liberté de Dieu ? Et n'a-t-on pas de quoi en faire voir la fauſſeté par une preuve convainquante ?

Car Dieu ayant pris le deſſein de créer le monde, il a vu qu'il le pouvoit créer par deux ſortes de voies ; les unes plus dignes de ſa ſageſſe, & les autres moins dignes. Les plus dignes étoient de le créer par les loix générales de la communication des mouvements ; & les moins dignes, de le créer par des volontés particulieres. Je dis tout cela ſelon les ſentiments de l'Auteur.

Or Dieu a choiſi les moins dignes de ſa ſageſſe : car c'eſt un article de foi qu'il l'a créé par des volontés particulieres.

Il eſt donc très-faux, & on ne le peut dire ſans blaſphême, que Dieu ayant pris un deſſein, il ne ſoit point libre dans le choix des voies pour l'exécuter, & qu'il choiſiſſe NÉCESSAIREMENT LES GÉNÉRALES, QUI SONT LES PLUS DIGNES DE SA SAGESSE.

4°. Quand on pourroit donner quelque ſens à cette propoſition, qui la rendroit ſupportable dans la théorie, on n'en pourroit faire aucune application. Car, pour en faire quelqu'une, il faudroit pouvoir juger, & juger certainement, que ceci & cela eſt plus ou moins digne de la ſageſſe de Dieu. Je dis juger certainement : car autrement la concluſion qu'on en tireroit ne ſeroit que probable, & l'Auteur du Syſtême ne veut point de probabilités : il veut qu'on ne ſe *rende qu'à l'évidence*. Or que peuvent faire de plus téméraire & de plus préſomptueux, des hommes aveugles, pleins de ténebres, & ſi peu capables de découvrir d'eux-mêmes ce qui eſt caché en Dieu, que d'entreprendre de juger certainement par la ſeule idée de l'être parfait, ſans l'aide d'aucune révélation divine, ce qui eſt plus digne ou moins digne de ſa ſageſſe ? Où en ſerions-nous, ſi Dieu avoit remis ce jugement à la raiſon humaine, auſſi foible qu'elle eſt devenue depuis le péché pour pénétrer les ſecrets de Dieu ? Chaque Métaphyſicien ſe mêleroit de réformer la conduite de Dieu ſur ſes méditations. Dès qu'une certaine conduite lui paroîtroit plus digne de ſa ſageſſe infinie, il aſſureroit hardiment, qu'il eſt néceſſaire que ce ſoit celle-là qu'il ait ſuivie. Et il ne s'embarraſſeroit pas des paſſages de l'Ecriture qu'on lui pourroit oppoſer. Il croiroit en être quitte pour dire, qu'elle eſt pleine *d'anthropologies*, & que ce qu'on lui objecte en eſt une.

VII. Cl. N°. IX.

5°. Ainsi les Chinois se pourroient croire bien fondés, de ne vouloir pour leur Sauveur qu'un Jesus Christ glorieux, & de n'en vouloir point de crucifié. Car il est si vrai que le premier paroît plus digne de la sagesse de Dieu, à ceux qui n'en jugent que par la raison humaine, que c'est pour cela que S. Paul appelle le mystere de la croix, que l'on prêchoit aux Gentils, *la folie de la Prédication*; parce qu'il n'y avoit rien en cela qui ne parût insensé à ceux qui ne sont pas éclairés par l'esprit de Dieu. Ce que dit M. l'Evêque de Meaux sur ce passage de l'Apôtre est si beau & si solide, & revient si bien à notre sujet, que je ne puis m'empêcher de le mettre ici. Il rapporte d'abord cet endroit de S. Paul dans toute sa suite. " *Le Seigneur*, dit-il, *m'a envoyé prêcher l'Evangile, non par la sagesse & par le raisonnement humain, de peur de rendre inutile la Croix de Jesus Christ : car la prédication du mystere de la croix est folie à ceux qui périssent, & ne paroît un effet de la puissance de Dieu qu'à ceux qui se sauvent, c'est-à-dire à nous. En effet il est écrit, je détruirai la sagesse des Sages, & je rejetterai la science des Savants. Où sont maintenant les Sages, où sont les Docteurs? Que sont devenus ceux qui recherchoient les sciences de ce siecle? Dieu n'a-t-il pas convaincu de folie la sagesse de ce monde?* Sans doute, ajoute ce Prélat, parce qu'elle n'a pu tirer les hommes de leur ignorance. Mais voici la raison que S. Paul en donne. C'est que *Dieu voyant que le monde, avec la sagesse humaine, ne l'avoit point reconnu par les ouvrages de sa Sagesse*; c'est-à-dire, par les créatures qu'il avoit si bien ordonnées, il a pris une autre voie, & *a résolu de sauver ses fideles par la folie de la prédication*; c'est-à-dire par le mystere de la Croix, où la sagesse humaine ne peut rien comprendre. Nouveau & admirable dessein de la divine Providence! Dieu avoit introduit l'homme dans le monde, où de quelque côté qu'il tournât les yeux, la sagesse du Créateur reluisoit dans la grandeur, dans la richesse & dans la disposition d'un si bel ouvrage. L'homme cependant l'a méconnu : les créatures qui se présentoient pour élever notre esprit plus haut, l'ont arrêté : l'homme aveugle & abruti les a servies; & non content d'adorer l'œuvre des mains de Dieu, il a adoré l'œuvre de ses propres mains. Des fables plus ridicules que celles que l'on conte aux enfants, ont fait sa Religion. Il a oublié la raison : Dieu la lui veut faire oublier d'une autre sorte. Un ouvrage dont il entendoit la sagesse ne l'a point touché, un autre ouvrage lui est présenté, où son raisonnement se perd, & où tout lui paroît folie : c'est la Croix de Jesus Christ. Ce n'est point en raisonnant qu'on entend ce mystere; c'est *en captivant son intelligence sous l'obéissance de la foi*; c'est en

Discours sur l'Histoire Universelle. 2. part.

détruisant les raisonnements humains, & toute hauteur qui s'élève contre la science de Dieu. En effet que comprenons-nous dans ce mystere, où le Seigneur de gloire est chargé d'opprobres, où la Sagesse Divine est traitée de folle ; où celui qui assuré en lui-même de sa naturelle grandeur, *n'a pas cru s'attribuer trop quand il s'est dit égal à Dieu, s'est anéanti lui-même jusqu'à prendre la forme d'esclave, & à subir la mort de la Croix?* Toutes nos pensées se confondent; & comme disoit S. Paul, il n'y a rien qui paroisse plus insensé à ceux qui ne sont pas éclairés d'enhaut". VII. Cl. N°. IX.

On voit par-là combien il seroit dangereux d'établir cette fausse regle, qu'une conduite ou une maniere d'agir n'a pu être celle de Dieu, parce que la raison humaine juge qu'une autre est plus digne de la sagesse de Dieu

6°. Il n'est pas mal aisé de rendre raison pourquoi ce jugement est si difficile, & peut être si trompeur. C'est que pour juger si une certaine conduite est plus ou moins digne de la sagesse de Dieu, il faut presque toujours la considérer par rapport à diverses choses, qui souvent nous sont inconnues. Cela est vrai sur-tout à l'égard des manieres d'agir dont il est question. Car une maniere d'agir n'est pas pour elle-même, elle est pour l'ouvrage qui en doit être produit. Et ainsi une maniere d'agir peut être préférée à une autre à l'égard d'un certain ouvrage ou d'un certain dessein ; & cette autre lui être préférée à l'égard d'un autre ouvrage, ou d'un autre dessein. Par exemple, si l'on demande laquelle des deux manieres de mettre un livre en état d'être lu facilement, ou de le faire imprimer, ou de le faire bien écrire, est la plus simple & la plus digne d'un homme sage? Pour y répondre pertinemment, il faut savoir quel est son dessein ; c'est-à-dire, s'il en veut avoir plusieurs exemplaires, ou s'il n'en veut avoir qu'un ou deux. Car dans le premier cas, la voie la plus simple & la plus digne d'un homme sage est de le faire imprimer; & dans le second cas c'est tout le contraire.

C'est donc une illusion de dire en général, comme fait par-tout l'Auteur du Systême, que les voies les plus simples sont les plus dignes de la sagesse de Dieu. Quand cela seroit vrai, ce ne pourroit être que par rapport aux desseins de Dieu, comme l'Auteur l'a reconnu dans la Recherche de la Vérité page 600, où il dit : *que Dieu agit toujours par les voies les plus simples* PAR RAPPORT À SES DESSEINS. Or comme j'ai déja remarqué dans le I. Livre, si ce n'est que par rapport à ses desseins, on ne peut rien conclure de la proposition générale, quelque vraie qu'on la supposât. Car qui connoît les desseins de Dieu? Qui connoît ses desseins sur une seule ame? Qui connoît ses desseins sur

VII. Cl. toute l'Eglise ? *Quis enim cognovit sensum Domini, aut quis Consilia-*
N°. IX. *rius ejus fuit ?*

Rom. 9. 7°. Mais il est bien étrange que ce que l'Auteur a dit une fois ou deux avec tant de raison, *que Dieu agit par les voies les plus simples par rapport à ses desseins*, il semble l'oublier par-tout ailleurs, & dire même le contraire. Car *agir par les voies les plus simples par rapport aux desseins qu'on a pris*, c'est *proportionner les voies aux desseins*, ce qui est raisonnable. Mais il veut ailleurs, contre toute raison, que Dieu *proportionne ses desseins aux voies*, & qu'il ne puisse choisir le plus parfait des ouvrages qu'il voudroit faire, que *par rapport à la simplicité des voies par lesquelles il agit*. C'est dans son Traité, Discours II. n. 51, où après avoir dit (ce qui est assurément bien téméraire, pour n'en pas dire davantage) *que supposé que Dieu veuille produire au dehors un ouvrage digne de lui, il n'est point* INDIFFÉRENT DANS LE CHOIX, *il doit produire le plus parfait qui soit possible*, il ajoute, *par rapport à la simplicité des voies par lesquelles il agit*, pour nous faire entendre que ce n'est pas celui qui est absolument le plus parfait qu'il doit choisir, mais celui qui l'est *par rapport à la simplicité des voies par lesquelles il agit*.

8°. Il est bon de remarquer le peu de liberté & d'indifférence que l'Auteur laisse à Dieu, à l'égard de ce qu'il fait au dehors. J'ai ajouté, *& d'indifférence* : car on sait que les anciens Scholastiques ont cru qu'il y avoit en Dieu une liberté sans indifférence & sans contingence ; comme à l'égard de l'amour nécessaire qu'il a pour soi même, & à l'égard de la production du S. Esprit, qui est le terme de cet amour, comme S. Thomas le déclare dans la qu. 10. *De Potentia* art. 2. ad. 5. *Liberè ergo Spiritus Sanctus procedit à Patre, non tamen possibiliter, sed ex necessitate.* Ce n'est pas de cette liberté-là que j'entends parler, mais de celle que Dieu a à l'égard de ce qu'il fait au dehors, qui doit être accompagnée d'indifférence, parce que Dieu *n'aime invinciblement & nécessairement que sa propre substance*, comme S. Thomas l'enseigne 1. p. qu. 19. art. 3. qui a pour titre : *Utrum quidquid vult Deus ex necessitate velit ?* Car il y répond négativement en ces termes. " La volonté divine ayant un rapport nécessaire à sa bonté, qui est son propre objet, elle l'aime nécessairement. Mais n'aimant toutes les autres choses que pour sa bonté, elle ne les aime point nécessairement, parce qu'elles n'ont point d'habitude nécessaire à la bonté divine, puisqu'elle peut être sans elles, & qu'elle n'en reçoit aucun avantage " ? Et s'étant proposé cette difficulté. Ce qui est capable d'effets opposés n'agit point s'il n'est déterminé par quelque autre chose, il y répond : " Que cela

est vrai d'une cause qui est contingente d'elle-même. Mais la volonté de Dieu étant Dieu même, & par conséquent un être nécessaire, elle se détermine elle-même à vouloir à l'égard des choses auxquelles elle n'a pas un rapport nécessaire". VII. Cl. N°. IX.

Remarquez qu'il ne dit pas, que c'est la sagesse de Dieu qui détermine sa volonté, en lui proposant à quoi il est plus à propos que sa volonté se porte; mais que c'est la volonté divine qui se détermine elle-même, librement & indifféremment, vers toutes les choses auxquelles elle n'a pas un rapport nécessaire; c'est-à-dire, vers tout ce qui n'est pas Dieu.

On peut juger après cela si je n'ai pas raison de dire, que c'est une chose étonnante, de voir combien l'Auteur du Traité laisse peu de liberté & d'indifférence à Dieu à l'égard des créatures. Car il n'en fait point de façon: il la réduit *à former librement son dessein;* c'est-à-dire, à vouloir, ou ne vouloir pas créer quelque chose hors de lui. *Mais supposé qu'il veuille produire au dehors un ouvrage digne de lui* (c'est-à-dire, produire quelque ouvrage, car il n'y a pas d'apparence qu'il croie qu'il lui fût libre d'en produire un qui ne fût pas digne de lui) IL N'EST POINT INDIFFÉRENT; *il doit produire le plus parfait.* Et *le dessein étant formé*, il n'est pas libre non plus de choisir les voies par lesquelles il l'exécute: *car il choisit* NÉCESSAIREMENT *les voies générales, qui sont les plus dignes de sa sagesse, de sa grandeur & de sa bonté.* Or le dessein étant pris, & les voies arrêtées, il appelle souvent ce qui suit de-là, *les suites* NÉCESSAIRES *des loix générales.* Il n'y a donc de libre, à l'égard de Dieu, que d'avoir voulu créer quelque chose; mais tout le reste a été l'effet d'une fatalité plus que Stoïcienne, à l'exception des miracles qu'il a faits par des volontés particulieres. Et on ne sait même si les miracles en doivent être exceptés; car il ne les fait, à ce que dit l'Auteur, que *quand l'ordre le demande.* Or, selon lui, cet *ordre* est la plus indispensable regle des volontés de Dieu.

9°. J'ai dit que, selon l'Auteur, Dieu n'est libre & indifférent qu'à former son dessein: & comme il dit positivement qu'il est libre en cela, je n'ai garde de lui attribuer le contraire. Mais je doute que cela se puisse accorder avec la maniere dont il conçoit que Dieu agit. Car ayant oublié qu'il nous avoit promis de *s'élever au dessus de toutes les créatures, pour ne rien dire de Dieu que ce qui seroit clairement enfermé dans l'idée de l'être parfait*, il nous en parle toujours comme il parleroit d'un homme, en le faisant consulter avec sa sagesse, sur tout ce qu'il voudroit faire; comme s'il avoit peur de ne pas bien faire, & que sa volonté, pour ne rien vouloir que de bien, eût besoin d'être

VII. Cl. N°. IX. réglée par autre chose que par elle-même, contre cette parole du Prophete Roi : *Judicia Domini vera, justificata in semetipsa.* Je n'entreprends point ici d'approuver ni d'improuver cette maniere de concevoir comment Dieu se détermine à agir. Je dis seulement que ce n'est point en parler *exactement*, comme on s'étoit obligé de le faire, mais *selon le langage populaire*, dont on s'étoit vanté qu'on ne se vouloit point servir. Car, à parler de Dieu exactement & à la lettre, il est aussi peu capable de *consulter* que de se *repentir* ou de se *mettre en colere*.

Quoi qu'il en soit, en le suivant dans les manieres dont il conçoit Dieu, je ne vois pas qu'il ait pu être indifférent à créer ou à ne pas créer quelque chose hors de lui, s'il n'a pas été indifférent à choisir, entre plusieurs ouvrages & entre plusieurs voies de les produire. Car ce qui a fait, selon l'Auteur, qu'il n'a pas été indifférent dans ce dernier, c'est qu'ayant consulté sa sagesse, il s'est déterminé nécessairement à produire l'ouvrage qu'elle lui a fait voir être le plus parfait, & à choisir les voies qu'elle lui a montré aussi être les plus dignes de lui. Or on a le même lieu de supposer, qu'avant que de se déterminer à créer le monde ou à ne le pas créer, il a consulté sa sagesse. Il y a donc le même sujet de croire, que sa sagesse lui ayant répondu, qu'il étoit meilleur de le créer, il s'est déterminé nécessairement à le créer. Je n'argumente en tout cela que sur les principes de l'Auteur, & sur les manieres dont il nous représente par-tout que Dieu se détermine à agir : car je suis d'ailleurs très-persuadé que c'est concevoir Dieu tout humainement, & qu'on ne sauroit avoir ces pensées, en ne consultant que *l'idée de l'être infiniment parfait.*

10°. Mais je reviens à ce que l'Auteur avoue, & laisse là ce qui peut suivre de ses principes. Il est certain au moins qu'il ôte à Dieu sa liberté d'indifférence, par deux sortes de servitudes : par l'obligation de produire l'ouvrage le plus parfait, & par celle de suivre les voies les plus simples. Mais qui l'emportera de ces deux servitudes si elles se trouvent en concurrence : la voie la plus simple ne pouvant produire qu'un ouvrage moins parfait ; & l'ouvrage le plus parfait ne pouvant être produit que par une voie moins simple ? Nous avons déja vu que si on l'en croit, la simplicité des voies le doit emporter sur la perfection de l'ouvrage. Mais si on en croit tout autre que lui, c'est tout le contraire. Car à qui est-ce que le bon sens ne fait pas comprendre, que les voies étant pour l'ouvrage, & non l'ouvrage pour les voies, il est sans doute plus digne d'un agent sage, de produire un ouvrage beaucoup plus parfait par des voies moins simples, qu'un beaucoup moins parfait par des voies plus simples ?

11°.

11°. Mais quand on suppose que Dieu a le plus grand dessein qu'il puisse avoir, à ce que prétend l'Auteur, qui est d'*élever un Temple à sa gloire, qu'il veut rendre si ample*, que c'est ce qui lui fait *vouloir que tous les hommes soient sauvés*; & *si parfait*, que c'est aussi ce qui est cause qu'*il ne desire rien tant que notre sanctification*, peut-on concevoir après cela, qu'il ne doive pas proportionner ses voies à l'accomplissement d'un si grand dessein? Car quand seroit-il vrai *que le propre d'un être sage est de proportionner les moyens à la fin*, s'il ne l'est pas en cette rencontre? Il n'y a donc pas lieu de douter que ce ne soit le renversement de tout ordre, de prétendre que Dieu *voulant véritablement sauver tous les hommes, & les sanctifier tous*, & le pouvant faire en agissant par des volontés particulieres, dont il n'a pas dédaigné de se servir en créant l'Univers, & en formant tous les corps organisés, il ait mieux aimé agir par des volontés générales, comme par une voie plus simple, que d'exécuter entiérement ce grand dessein, & donner à son Temple toute l'étendue & toute la beauté qu'il desiroit lui donner.

12°. Comme c'est ici le plus grand fondement du Systême, j'ai cru qu'il étoit bon d'y répondre pied à pied, afin qu'il fût plus aisé de voir qu'il n'y eut jamais de preuve plus foible, loin que ce soit une démonstration, comme c'en devroit être une, pour nous faire entrer dans son sentiment.

L'Auteur. *Dieu aime les hommes. Il les veut tous sauver: il les veut tous sanctifier: il veut faire un bel ouvrage: il veut faire son Eglise la plus ample & la plus parfaite qui se puisse.*

Rép. Soit. Ce sont ses hypotheses.

L'Auteur. *Mais Dieu aime infiniment davantage sa sagesse: car il l'aime d'un amour naturel & nécessaire.*

Rép. Cela ne veut dire autre chose, sinon qu'il s'aime soi-même d'un amour naturel & nécessaire, & infiniment plus que tout ce qu'il fait au dehors. Qui en doute?

L'Auteur. *Il ne peut* donc *se dispenser d'agir de la maniere la plus sage & la plus digne de lui.*

Je nie cette conséquence, comme n'ayant aucune liaison nécessaire avec l'antécédent dont on la tire. Et de plus, la laissant là pour ce qu'elle vaut, je puis dire encore, soit. Car on ne fait rien, si on ne fait l'application particuliere de la maxime générale au cas dont il s'agit: ce qui ne se peut faire qu'en cette maniere.

Or si Dieu agissoit, au regard du salut des hommes, (lesquels on suppose qu'il veut sauver) par des volontés particulieres, il n'agiroit

VII. Cl. N°. IX. pas d'une maniere si digne de lui, qu'en agissant par des volontés générales.

Et c'est ce que je nie, & que je soutiens être faux, sur-tout dans cette supposition, que Dieu veut sauver tous les hommes, & faire son Eglise *la plus ample & la plus parfaite qui se puisse. Car tout être sage devant proportionner les moyens à la fin, & l'action à l'ouvrage & au dessein*, la maniere d'agir la plus capable de lui faire obtenir ce qu'il desiroit, qui est que tous les hommes fussent sauvés, & que son Eglise fût très-ample & très-parfaite, devoit être jugée la plus digne de lui. C'est ma pensée, & celle, à ce que je crois, de tous les hommes raisonnables. Mais comme c'est l'Auteur du Traité qui est chargé de la preuve, il nous doit faire voir démonstrativement que nous nous trompons.

CHAPITRE XXVII.

VI. Difficulté.

Sur cette proposition : *Que Dieu ne peut se dispenser de suivre la conduite qui porte le caractere de ses attributs ;* & sur la conséquence que l'on en tire.

J'Ai réservé pour *une difficulté* à part, ce qu'il insere dans la preuve qu'il apporte, pour montrer que Dieu N'A PU agir au regard du salut des hommes par des volontés particulieres. *C'est*, dit-il, *qu'il ne peu se dispenser de suivre la conduite qui porte le plus le caractere de ses attributs.* Pour juger si cette preuve est concluante, il ne faut que la reduire à un raisonnement entier & parfait.

Dieu n'a pu se dispenser de suivre, à l'égard du salut des hommes, la conduite qui porte le plus le caractere de ses attributs.

Or des deux conduites que l'on peut s'imaginer que Dieu pouvoit suivre, au regard du salut des hommes, dont l'une auroit été d'agir par des volontés générales, déterminées par des causes occasionnelles, & l'autre d'agir par des volontés particulieres, la premiere porte le plus le caractere de ses attributs.

Il n'a donc pu se dispenser de cette premiere conduite, & il ne lui

a pas été libre de suivre l'autre, ni par conséquent d'agir, pour sauver les hommes, par des volontés particulieres.

Avant que de répondre à cet argument, il faut savoir ce que veulent dire ces termes mystérieux, *une conduite qui porte le plus le caractere des attributs divins* : car je suis assuré qu'il y aura bien des gens qui trouveront quelque chose de bien beau & de bien grand dans cette expression, sans qu'ils y comprennent rien. Pour moi, je ne crois pas que cela puisse signifier autre chose, sinon une conduite qui donne le plus d'occasion aux hommes qui connoissent Dieu, de reconnoître dans ses ouvrages, plusieurs ou quelques-uns de ses attributs divins, ou qui est la plus propre à faire entrer les hommes dans cette considération. Or les prenant dans ce sens, parce que je ne sais point qu'ils en puissent avoir d'autre, je nie la premiere proposition: je nie la seconde; & je soutiens que la conclusion est une erreur manifeste.

Je nie donc la premiere proposition, & je demande qu'on me la prouve. Car en vérité il est bien étrange qu'on se donne si facilement la liberté de donner des bornes arbitraires à la liberté de Dieu, & qu'on ne craigne point d'assurer qu'il n'est pas libre à Dieu de suivre une conduite qui donneroit, moins qu'une autre, occasion aux hommes de reconnoître ses attributs divins. En peut-on penser plus bassement? Peut-on l'asservir davantage? Est-ce là l'idée que l'Ecriture nous en donne? *Toutes les nations*, dit Isaïe, *ne sont devant lui que comme une goutte d'eau, & comme ce petit grain qui donne à peine la moindre inclination à la balance. Toutes les isles sont devant ses yeux comme un petit grain de poussiere. Tous les peuples du monde sont devant lui comme s'ils n'étoient point; & il les regarde comme un vuide & comme un néant.* Il n'est pas moins élevé au dessus de toutes les créatures, pour ce qui est de ses desseins & de ses conseils. *Car qui a aidé l'esprit du Seigneur*, dit le même Prophete? *Qui lui a donné conseil, & qui lui a appris ce qu'il devoit faire?* Et ailleurs. *Mes pensées*, dit le Seigneur, *ne sont pas vos pensées, & mes voies ne sont pas vos voies. Mais autant que les cieux sont élevés au dessus de la terre, autant mes voies sont élevées au dessus de vos voies, & mes pensées au dessus de vos pensées.* Dieu n'est donc point obligé de proportionner ses pensées aux pensées des hommes: & c'est ce qu'il seroit obligé de faire, s'il ne lui étoit pas libre de suivre d'autre conduite, que celle dont les hommes pourroient prendre plus d'occasion de reconnoître & d'adorer ses attributs. Mais si cela étoit, pourquoi S. Paul diroit-il que ses jugements sont impénétrables, & ses voies incompréhensibles? Pourquoi réprimeroit-il avec tant de force ceux qui voudroient entreprendre de pénétrer les raisons de sa conduite? Et pour-

Isaïe. 40.

Idid.

Isaïe chap. 55. 8. 9.

VII. Cl. N°. IX. quoi Job diroit-il que personne ne lui peut demander : pourquoi agissez-vous ainsi ? *Quis potest ei dicere : cur ita facis ?* On n'auroit pas besoin de le lui demander, pour le savoir, s'il ne lui étoit pas libre de suivre d'autre conduite, que celle qui auroit des caracteres qui la pourroient faire reconnoître aux hommes pour être la plus conforme à ses attributs.

Mais passons à la seconde proposition, & voyons quelle raison on peut avoir eue d'assurer si hardiment que Dieu agissant à l'égard du salut des hommes par des volontés générales, sa conduite porte plus le caractere des attributs divins, que s'il agissoit par des volontés particulieres : d'où l'on conclut, qu'il ne lui a pas été libre d'agir par des volontés particulieres. Après y avoir fait attention, je n'en ai point trouvé d'autre, sinon qu'on s'est attaché à ne considérer en Dieu que deux attributs, la sagesse & l'immutabilité, & qu'on s'est formé de l'une & de l'autre de nouvelles idées inconnues à tous les Peres & à tous les Théologiens.

Car non seulement il n'y a jamais eu de Théologien, mais il n'y a jamais eu d'homme raisonnable, qui ait trouvé qu'il y eût plus de sagesse à agir par des volontés générales, comme l'Auteur l'entend, qu'à agir par des volontés particulieres. La notion qu'on a naturellement du mot de sagesse ne nous donne point cette pensée : elle nous en donne une toute contraire. Il n'y a personne qui ne croie qu'il y a plus de sagesse à ordonner qu'à exécuter : d'où vient qu'on a donné le nom de Sage à celui de nos Rois qui a le plus gouverné son Royaume de son cabinet. Or quand Dieu agit par des volontés générales, selon le Systême, il n'ordonne point, il ne fait qu'exécuter ce à quoi la cause occasionnelle le détermine : & si cette cause occasionnelle est un agent libre, c'est elle qui ordonne, & Dieu ne fait que lui obéir. Qui est-ce donc qui ne dira, selon les idées naturelles qu'on a des choses, que ce qui paroîtroit de sagesse dans un ouvrage produit de la sorte, devroit être attribué à la cause occasionnelle plutôt qu'à Dieu ? On en sera convaincu par ce qu'il dit de Jesus Christ comme cause occasionnelle de la Grace. Il compare l'Eglise qui doit régner éternellement dans le ciel, à un temple magnifique, élevé à la gloire de Dieu, dont tous les Saints seront les pierres vivantes. Et il veut que dans la construction de ce temple, Dieu n'agisse que comme une cause générale, ne faisant qu'exécuter ce que desire l'ame de Jesus Christ, qui dispose de tout ce qui est nécessaire pour la construction de ce bâtiment ; choisissant les pierres qui y doivent entrer, & déterminant son Pere à leur donner la forme qu'elles doivent avoir pour en être un ornement. Cette

sainte ame est donc, selon l'Auteur, à l'égard de ce temple spirituel, ce qu'est un Architecte à l'égard d'un temple matériel; & Dieu y fait seulement ce que font les ouvriers qui taillent les pierres que l'Architecte a choisies, & qui leur donnent la forme que l'Architecte leur a marqué qu'elles devoient avoir, & qui les placent au lieu où l'Architecte a voulu qu'elles fussent placées. Or à qui pourroit-on persuader, que ce seroit plutôt aux ouvriers qu'à l'Architecte, qu'on devroit attribuer ce qui paroît de sagesse & d'art dans un temple magnifique, comme est l'Eglise de S. Pierre à Rome? Il est donc si faux que Dieu ait dû construire son Eglise par des volontés générales, afin que la construction de ce temple saint portât davantage le caractere de sagesse, que c'est tout le contraire. Car, de la maniere que l'Auteur s'est imaginé que cette construction avoit été faite, elle porteroit plus le caractere de la sagesse de l'ame de Jesus Christ, que le caractere de la sagesse de Dieu: au lieu que, pour porter véritablement le caractere de celle de Dieu, il a fallu qu'il en fût le souverain Architecte, comme il l'est en effet, selon S. Paul, & que l'ame de Jesus Christ n'ait fait que recevoir & exécuter ses ordres, & non pas les lui donner. VII. Cl. N°. IX.

Ce n'est donc qu'une illusion, ce qu'il fait tant valoir, *que les ouvrages de Dieu doivent porter le caractere de sa sagesse.* Il ne peut rien conclure de-là, qu'en changeant la vraie idée du mot de sagesse, & en lui en donnant une bizarre que personne ne lui a donné avant lui.

Son *caractere d'immutabilité* n'est pas mieux fondé. Il fait consister cette immutabilité en des manieres d'agir *constantes* & *uniformes*: ce qui revient à la même chose. Car ce que l'on veut dire par-là est, que Dieu veut *constamment & uniformément* ne rien faire, que quand ses volontés générales seront déterminées par quelque cause occasionnelle. On trouvera par-là qu'il n'y aura point eu de conduite qui ait été plus constante, plus uniforme & plus réglée que celle de ces Rois qui se sont laissé absolument gouverner par leurs Ministres: car ils n'auront jamais eu pour le gouvernement de leur état, qu'une volonté générale, qui a été déterminée par la volonté du Ministre, comme par une cause occasionnelle; & ainsi on pourra dire en suivant les principes du Systême, que par cette conduite *uniforme* & *constante*, ils auront participé d'une maniere admirable à l'immutabilité de Dieu.

Mais voit-on dans l'Ecriture quelque trace de ces nouveaux sens, dans lesquels on prend l'immutabilité & la sagesse de Dieu? On y trouve tout le contraire, sur-tout pour ce qui est de la sagesse: car on y voit que l'esprit de Dieu y publie, que tout ce que Dieu a fait dans la création du monde porte le caractere de sa sagesse. *C'est*, dit

VII. Cl. N°. IX. cet Esprit Saint, *par la sagesse que le Seigneur a fondé la terre, qu'il a établi les cieux, & que les eaux des abymes se sont débordées.* La Sagesse y parle elle-même en ces termes pour montrer la part qu'elle a eue à la création de l'Univers. *Le Seigneur m'a possédée au commencement de ses voies. Avant qu'il créât aucune chose j'étois déja. J'ai été établie dès l'éternité & dès le commencement, avant que la terre fût créée. Lorsqu'il préparoit les cieux j'étois présente. Lorsqu'il posoit les fondements de la terre, j'étois avec lui & je réglois toutes choses.* Et enfin, qui a jamais douté que Dieu n'ait donné des marques éclatantes de sa sagesse infinie dans la création de l'Univers? Et cependant c'est un article de foi, qu'il a été créé par des volontés particulieres. Pourquoi donc s'avise-t-on de nous dire, que c'est ce que Dieu fait par des volontés générales, qui porte le plus les caracteres de sa sagesse?

On ne sauroit considérer le détail du petit corps du moindre insecte, qu'on n'y trouve de très-grands sujets d'admirer la sagesse infinie de ce divin artisan. S. Augustin l'a bien reconnu, lorsque, pour arrêter la témérité de ceux qui trouveroient à redire à la conduite de Dieu, il les presse de considérer avec quel art & quelle sagesse il a disposé & arrangé les membres d'une puce ou d'un moucheron. *Quis disposuit membra pulicis aut culicis, ut habeant ordinem suum, habeant vitam suam, habeant motum suum?* Il faut même demeurer d'accord, qu'il paroît quelque chose de plus admirable dans la fabrique de ces petites machines, que dans celles des plus grands corps de la nature non organisés. L'Auteur le reconnoît dans ses Méditations. "A ne considérer, dit-il, que l'ouvrage en lui-même, il paroît y avoir beaucoup plus de sagesse dans le moindre des insectes & des corps organisés, que dans le reste du monde. Mais à considérer & l'ouvrage & les voies de l'exécuter, APPAREMMENT il y a bien plus de sagesse dans la construction du monde que dans la formation d'un insecte". Cet *apparemment* est une assez plaisante chose dans cette rencontre où il s'agit de donner des bornes à la volonté de Dieu, en prétendant qu'un ouvrage quelque beau qu'il fût en lui-même, ne porteroit pas assez le caractere de sa sagesse s'il étoit fait par une volonté particuliere, & qu'ainsi il ne seroit pas libre à Dieu de le faire en cette maniere. Un dogme si préjudiciable à la souveraine liberté de Dieu s'établit-il sur DES APPARENCES?

In Psal. 148.

Médit. VII. n. 6.

Mais de plus, pourquoi Dieu a-t-il formé tant d'insectes qui sont plutôt incommodes qu'utiles à l'homme? Il faut bien qu'il ait jugé qu'ils portoient les caracteres de ses attributs divins, puisque sans cela, selon cet Auteur, il ne lui auroit pas été libre de les former. Cepen-

dant il avoue qu'ils ont été formés *par des volontés particulieres.* Et VII. Cl. après cela on nous viendra dire, que si Dieu avoit voulu exécuter par N°. IX. des volontés particulieres, le dessein que l'on suppose qu'il avoit pris de faire le temple spirituel qu'il élevoit à sa gloire, le plus grand & le plus magnifique qui se pouvoit, sa sagesse l'en auroit empêché, parce que quelque excellent que fût cet ouvrage, il n'auroit pas assez porté les caracteres de ses attributs divins, s'il n'avoit été produit par des volontés générales.

Enfin en opposant, comme il fait, la formation d'un insecte & des autres corps organisés, à la construction du reste du monde, il faut, afin que la comparaison soit juste, que cela s'entende de la premiere création du monde, aussi-bien que de la premiere formation des corps organisés. Or l'une & l'autre a été faite par des volontés particulieres. Il n'y a donc pas eu moins de sagesse de ce côté-là, même dans la formation des corps organisés que dans la construction du reste du monde. Il n'est donc pas vrai que la considération de la beauté des ouvrages de Dieu en eux-mêmes, ne suffise pas pour faire assez admirer la sagesse de l'Ouvrier; mais qu'il faut de plus qu'ils aient été faits par des volontés générales.

En voilà assez pour ce qui est des nouvelles idées qu'on a données à ces deux attributs de Dieu, *sa sagesse* & *son immutabilité*, afin d'avoir sujet de dire, que de certaines manieres d'agir ne portent pas assez le caractere des attributs divins, pour que Dieu les puisse choisir.

Mais ce qui a encore donné à l'Auteur plus de sujet de le dire, est qu'il ne s'est attaché, ainsi que je l'ai déja remarqué, qu'à ces deux seuls attributs expliqués à sa mode. Car s'il ne s'étoit pas mis comme un voile devant les yeux, pour ne pas considérer tant d'autres attributs de Dieu, comment ne se seroit-il point apperçu que dans la Nature & dans la Grace, il y a une infinité d'ouvrages de Dieu, qui, faisant abstraction de la maniere dont ils ont été produits, ont toujours donné sujet aux hommes intelligents d'admirer les perfections infinies de celui qui les a faits?

En peut-on douter après ce que dit S. Paul, que les Sages du Paganisme *avoient connu ce qui se peut découvrir de Dieu par les créatures, Dieu même le leur ayant fait connoître?* Et après la raison qu'il en rend, qui établit cette vérité en elle-même: *car les grandeurs invisibles de Dieu, son éternelle puissance & sa divinité, deviennent comme visibles en se faisant connoître par ses ouvrages depuis la création du monde?* N'est-ce pas assez faire entendre que les ouvrages de Dieu, considérés en eux-mêmes, & quand on fait seulement que c'est lui qui les

VII. Cl. N°. IX. a faits, sans que l'on sache comment il les a faits, portent assez le caractere des attributs divins pour les faire connoître aux hommes mêmes qui n'ont pas la foi? Cicéron en est un bel exemple : car quoiqu'il fût d'une secte qui faisoit profession de douter de tout, il ne laisse pas de dire, *que la beauté du monde, & l'ordre merveilleux des choses célestes, force de reconnoître qu'il y a une nature excellente & éternelle, qui doit être l'objet des respects & de l'admiration du genre humain.*

De divin lib. 2.

Mais laissant *la nature*, ce qui est de moindre importance, j'ai déja fait voir que dans la véritable doctrine de l'œconomie de la Grace, que j'ai expliquée dans le VII Chapitre, tout ce que Dieu fait par des volontés particulieres pour le salut des hommes, a de beaucoup plus grands rapports aux principaux attributs de Dieu, sa sagesse, sa volonté, sa puissance, sa miséricorde, sa justice, que toutes les imaginations du nouveau Systême. On n'a qu'à voir ce que j'en ai dit dans ce Chapitre sur la VIII Proposition. Je ne le répete point, pour éviter la longueur. Mais pour m'arrêter à un attribut dont je n'ai point parlé en cet endroit-là, qui est la bonté, peut-on prétendre sans se vouloir aveugler soi-même, qu'une conduite qui n'a pu être sans cette suite fâcheuse, qui est que la plupart des hommes se perdent, *porte plus le caractere de la bonté de Dieu*, qu'une autre conduite qui auroit été cause, si Dieu l'avoit suivie, que tous les hommes se seroient sauvés? Or ce sont les différents effets que l'Auteur attribue aux différentes conduites ou manieres d'agir, *par des volontés générales*, ou *par des volontés particulieres.* Comment donc a-t-il pu penser après cela que Dieu a été obligé de rejetter la derniere, & de suivre la premiere parce qu'elle porte plus le caractere de ses attributs; comme si sa bonté n'en étoit pas un?

CHAPITRE XXVIII.

VII. Difficulté.

Sur ces mots : Volonté générale : fin générale : volonté particuliere. *Que les sens dans lesquels l'Auteur les prend, dans la matiere de la Grace, engagent en des erreurs fort étranges,*

Monsieur l'Evêque d'Ascalon, Suffragant de Mayence, a approuvé avec éloge les Méditations Chrétiennes de l'Auteur du Traité, comme

a

a fait aussi le Censeur de la même Ville. Mais je suis persuadé que ni l'un ni l'autre n'a compris que fort imparfaitement ce qu'il approuvoit. La raison que j'en ai est, que l'Auteur fait autant & plus que personne ce qu'il blâme dans les autres, qui est de se servir de termes généraux qui ne forment dans l'esprit aucune idée claire & distincte ; de sorte qu'on ne sauroit bien concevoir le fond de sa doctrine, à moins qu'on n'ait pris beaucoup de soin d'allier ensemble ce qu'il dit en divers endroits de ses livres. VII. Cl. N°. IX.

Il faut sur-tout beaucoup d'application pour prendre toujours dans son sens, cette importante maxime de son Systême : *Que Dieu n'a qu'une fin générale, quand il agit par une volonté générale* ; mais *qu'il doit avoir une fin particuliere, quand il agit par une volonté particuliere.*

Car on pourroit prendre ces termes de *volonté générale* & de *fin générale*, comme on les prend quand on dit d'un homme de piété, qu'il a toujours une volonté générale de glorifier Dieu, & que c'est sa fin générale dans tout ce qu'il fait. Mais ce n'est nullement en ce sens que l'Auteur du Traité a pris ces termes. Il appelle en Dieu des volontés générales, celles qui n'ont leur efficace qu'autant qu'elles sont déterminées par les causes occasionnelles ; & *la fin générale*, celle qu'a Dieu en agissant dans le cours ordinaire de la Nature & de la Grace, qui est simplement de faire ce à quoi il est déterminé par la cause occasionnelle.

C'est ce qui lui a fait prendre pour une preuve infaillible, que Dieu n'agit point par des volontés particulieres dans l'ordre de la Grace, de ce qu'il donne souvent aux pécheurs des graces qui ne les convertissent point, n'étant pas proportionnées à la force de leur concupiscence ; comme quand il *donne trois degrés de délectation spirituelle à celui qui a quatre degrés de concupiscence*. Car voici comme il raisonne.

Dieu, dit-il, étant infiniment sage, ne veut ou ne fait rien sans dessein ou sans fin : mais il a une fin générale, quand il agit par une volonté générale, & une fin particuliere, quand il agit par des volontés particulieres.

Or quand Dieu donne trois degrés de délectation spirituelle à celui à qui quatre seroient nécessaires, il ne peut avoir eu, en les donnant, une fin particuliere ; c'est-à-dire, un dessein particulier de convertir cette personne : *Car un être sage proportionne toujours les moyens à la fin.*

Puis donc qu'il ne fait rien sans dessein & sans fin, il faut qu'il ait eu seulement une fin générale, qui réponde à ces volontés générales, qui doivent être déterminées par des causes occasionnelles ; c'est-à-dire, qu'il n'ait point eu d'autre fin, que de faire ce à quoi la cause occasionnelle l'a déterminé.

VII. Cl. N°. IX. Quelque étrange que paroiſſe cette penſée, il n'en peut avoir d'autre, ni entendre autre choſe par cette *fin générale*, qu'il oppoſe aux fins particulieres, qu'on doit avoir quand on agit par des volontés particulieres, & qu'on n'a point quand on agit par des volontés générales.

Mais un exemple donnera plus de lumieres à cette penſée de l'Auteur. S. Auguſtin dit de lui-même, que quelque temps avant ſa converſion, il ſoupiroit après la liberté de ne penſer qu'à Dieu; mais qu'il étoit encore attaché, non par des fers étrangers, mais par ſa propre volonté, qui étoit plus dure que le fer, & que la ſuite de ſes déſordres avoit formé une chaîne avec laquelle ſon ennemi le tenoit captif dans une cruelle ſervitude. " J'avois, ajoute-t-il, une volonté de vous ſervir avec un amour tout pur, & de jouir de vous, mon Dieu, en qui ſeul ſe trouve une joie ſolide & véritable. Mais cette volonté nouvelle, qui ne faiſoit que de naître, n'étoit PAS CAPABLE DE VAINCRE l'autre, qui s'étoit fortifiée par une longue habitude dans le mal". On ne peut mieux exprimer le cas dont parle l'Auteur, d'une grace foible, contre une concupiſcence forte; où ſelon ſa façon de parler, *trois degrés de délectation ſpirituelle, donnés à un pécheur qui avoit quatre ou cinq degrés de concupiſcence.* Il faut donc que S. Auguſtin ſe ſoit bien trompé, quand il a cru que ç'avoit été par une bonne volonté particuliere envers lui, que Dieu lui avoit inſpiré ce commencement de bonne volonté, quoiqu'encore trop foible pour le retirer du péché. Il n'étoit pas inſtruit dans la nouvelle Philoſophie du Syſtême, ſelon laquelle Dieu n'avoit pu avoir qu'une volonté générale de faire ce à quoi il ſe trouvoit déterminé par ſa cauſe occaſionnelle : car c'eſt par l'exemple de ces graces inefficaces qu'il prétend prouver invinciblement, que Dieu ne donne point ſes graces par des volontés particulieres.

Mais cela va plus loin que l'on ne penſe. Car il ne faut pas s'imaginer que ce ſoit ſeulement dans ces cas extraordinaires, que Dieu n'a point d'autre fin en donnant ſa grace, que d'agir ſelon la détermination de ſa cauſe occaſionnelle. C'eſt tout le contraire : & ſa doctrine conſtante eſt, que Dieu ne donne ſa grace que comme une cauſe univerſelle, dont les volontés générales ſont déterminées par des cauſes occaſionnelles; & que par conſéquent il n'a auſſi que des fins générales, qui répondent à ces volontés générales.

Car il faut remarquer que dans le I. Eclairciſſement n. 15, il promet d'apporter pluſieurs preuves de ce qu'il regarde comme le principal fondement de ſon Syſtême, qui eſt : *Que l'on ne doit point croire que Dieu agiſſe dans l'ordre de la Grace par des volontés particulieres.*

Cela eſt général, & il paroît qu'il n'en excepte pas même les converſions miraculeuſes. Car on n'en peut guere concevoir de plus miraculeuſe que celle de S. Paul. Et cependant il dit, *qu'elle a été l'effet*, non d'une volonté particuliere de Dieu, mais *d'un deſir particulier de Jeſus Chriſt*. Son intention eſt donc de prouver, *que Dieu ne diſtribue point ſes graces aux hommes par des volontés particulieres*, comme il le répete par deux fois dans la même page. C'eſt donc la theſe qu'il a à prouver, & ce qu'il doit conclure par les preuves qu'il en donne. Or ces preuves étant de deux ſortes, *à priori* & *à poſteriori* (de quoi je parlerai plus bas) les unes priſes *de l'idée de Dieu*, & les autres *des effets de la Grace*: la principale des dernieres eſt, que d'une part Dieu ne pouvant avoir de fin particuliere, à ce qu'il prétend, quand les graces ſont inefficaces; & de l'autre, ne pouvant agir ſans fin, il faut conclure de-là, qu'il a ſeulement une fin générale, qui eſt de faire ſimplement ce à quoi le détermine ſa cauſe occaſionnelle: ce qui ſeroit une preuve pitoyable, ſi elle ſe terminoit à prétendre ſeulement, que dans ces cas-là Dieu n'agit pas par des volontés particulieres, en ne niant pas qu'il y agit dans les autres cas.

VII. Cl. N°. IX. 2. Diſc. n. 17.

Ce n'eſt pas certainement ſa penſée. Son ſentiment eſt, que Dieu n'a point de fin particuliere, quand il n'agit point par des volontés particulieres; & que, comme il n'agit point ſans fin & ſans deſſein, quand il n'a point de fin particuliere, il en a une générale, qui eſt de faire ſimplement ce à quoi le détermine ſa cauſe occaſionnelle. Or c'eſt, ſelon lui, une vérité générale, & non reſtreinte à quelques cas extraordinaires, *que Dieu ne diſtribue point ſes graces par des volontés particulieres*. Il croit donc (ce qui eſt horrible à penſer) que Dieu n'a jamais donné ſa grace à aucun infidele, à aucun pécheur, ou à aucun juſte, par un deſſein particulier de faire croire cet infidele, de convertir ce pécheur, ou de faire perſévérer ce juſte; mais qu'il n'a eu d'autre fin en tout cela, que de faire ſimplement ce à quoi le déterminoit ſa cauſe occaſionnelle. On voit aſſez combien cela eſt contraire à la parole de Dieu, & à la foi de l'Egliſe. Un ſeul paſſage de S. Paul ſuffira pour convaincre ceux qui en voudroient douter. C'eſt qu'après avoir dit, *que nous devons opérer notre ſalut avec crainte & tremblement*, & en avoir donné cette raiſon; *car c'eſt Dieu qui opere en vous le vouloir & le faire*, il ajoute, *ſelon ſon bon plaiſir*, PRO BONA VOLUNTATE: ce qui marque bien clairement, que c'eſt par la bonne volonté qu'il a pour chacun de nous, qu'il nous fait vouloir, & qu'il nous fait faire par le don de ſa grace.

CHAPITRE XXIX.

VIII. Difficulté.

Qu'on ne doit point confondre les loix générales de la Grace avec des volontés générales de Dieu, qui auroient dû être déterminées par des causes occasionnelles. Et ce que c'est que tenter Dieu.

CE sont deux choses très-différentes: que Dieu se soit prescrit à lui-même des loix générales, dans l'ordre de la Grace, qu'il suit ordinairement, & qu'il n'agisse, dans ce même ordre, que par des volontés générales, qui aient besoin d'être déterminées par des causes occasionnelles. Il n'y a point de Théologien qui ne demeure d'accord du premier: & c'est en vain que l'Auteur s'en veut prévaloir, comme si cela lui étoit particulier, aussi-bien que ce que nous recommande l'Ecriture, de ne point tenter Dieu, en négligeant les moyens ordinaires pour acquérir les vertus chrétiennes, sous prétexte que ce sont des dons de Dieu.

Pour montrer que ce n'est pas ce qu'il en dit, qui nous fait reconnoître ces loix communes & ordinaires de la Grace, comme si on les avoit ignorées auparavant, & pour faire voir aussi, qu'on peut très-bien dire, qu'il ne faut pas tenter Dieu, sans entrer dans les nouvelles pensées de son Systême, je crois devoir rapporter ici un extrait abrégé de ce qui a été écrit sur ce sujet, dans le III volume des Essais de Morale; parce que cette matiere y est fort bien traitée, & qu'on y découvre fort clairement les extrêmités opposées qu'il faut éviter, pour conserver la vérité sans le mélange d'aucune erreur.

" Dieu n'est pas seulement souverainement puissant, il est aussi souverainement sage dans sa conduite. Comme puissant, il est le principe de toutes choses, soit dans le monde corporel & visible, soit dans le monde invisible & spirituel. Comme sage, il opere toutes choses par certains moyens, & dans un certain ordre, qui n'est pas moins essentiel à sa providence, que la puissance même par laquelle il les opere.

L'orgueil & le déréglement des hommes tend également à se soustraire à la puissance & à la sagesse de Dieu; comme la piété solide tend à s'assujettir de plus en plus à l'une & à l'autre. Pour se sous-

traire à sa puissance, les uns ont nié entiérement la providence & l'opération de Dieu, même dans les choses naturelles; comme les Epicuriens. Les autres l'ont niée dans les choses spirituelles, & dans les actions de notre ame, qui nous conduisent au bonheur ou au malheur eternel; comme les Pélagiens. Et les autres, n'osant pas aller jusqu'à cet excès d'impiété, ne l'ont pas voulu reconnoître dans le discernement des bons & des méchants, des élus & des réprouvés; comme les Sémipélagiens. VII. Cl. N°. IX.

Mais la maniere dont on se soustrait à la sagesse de Dieu, n'étant pas moins criminelle, est beaucoup plus inconnue. Et c'est ce qu'on appelle tenter Dieu, qui est un péché que peu de personnes comprennent.

Il consiste à se retirer de l'ordre de Dieu, & à prétendre le faire agir à notre fantaisie, en négligeant la suite des moyens, auxquels il attache ordinairement les effets de sa puissance divine".

" Car la sagesse de Dieu s'étant rabaissée à couvrir ordinairement son opération divine de moyens humains, il est juste que les hommes s'assujettissent à ces moyens: & c'est un extrême orgueil à eux de les négliger, & de prétendre forcer Dieu d'agir de cette maniere extraordinaire, dont il ne nous a pas rendus capables de pénétrer les principes. C'est-là proprement ce qu'on appelle tenter Dieu, comme Jesus Christ nous l'apprend dans l'Evangile. Car le diable le pressant de se jetter du haut du Temple en bas, en lui alléguant qu'il est écrit: Que *Dieu a commandé à ses Anges de soutenir le juste, & de l'empêcher de se blesser contre les pierres*, *Jesus Christ* le repoussa, en lui disant, qu'il est écrit aussi *vous ne tenterez point votre Seigneur*, *votre Dieu*: supposant que ce seroit tenter Dieu, que de prétendre qu'il dût faire soutenir par ses Anges, un juste qui se seroit exposé témérairement à ce danger, en quittant la voie commune qui consiste à l'éviter".

" Il n'y a que Dieu qui sache toutes les raisons pour lesquelles il cache ses opérations sous un certain nombre de causes, qui paroissent toutes naturelles. Nous en connoissons seulement quelques-unes. Il retire par ce moyen les hommes de la paresse: il les oblige à la vigilance & au travail: il les occupe, il les punit par ces emplois laborieux: & leur fait plus estimer les choses qui leur coûtent plus de peine. Mais on peut dire qu'un de ses principaux desseins, est de se cacher lui-même, & de rendre sa conduite inconnue à ceux qui ne méritent pas de la connoître.

" S'il agissoit toujours d'une maniere miraculeuse, on seroit comme forcé de le reconnoître en tout, & cette évidence ne seroit conforme

VII. Cl. N°. IX. ni à sa justice ni à sa miséricorde. Il est de sa justice, de laisser les méchants en des ténebres qui les portent à douter de sa providence & de son être ; & il est de sa miséricorde, de tenir ses élus à couvert de la vanité par cette obscurité salutaire ".

" La vie de la foi, qui est la vie des justes en ce monde, consistant donc à servir Dieu sans le voir d'une maniere sensible, il est clair que des miracles continuels détruiroient entiérement cet état. Ainsi étant nécessaire d'une part que Dieu agisse, & de l'autre que nous ne connoissions pas sensiblement son action, il falloit qu'il se cachât sous de certains moyens qui parussent comme naturels, & qui étant toujours exposés aux yeux des hommes, n'excitassent plus leur admiration; afin qu'il n'y fût découvert que par ceux à qui il ouvriroit les yeux de l'ame, par une lumiere qu'il donne à qui il lui plaît ".

" Mais s'il étoit nécessaire que Dieu se couvrît de cette sorte dans l'ordre de la Nature, & dans les effets extérieurs qu'il produit sur les corps, il ne l'étoit pas moins qu'il se cachât dans ses opérations intérieures sur les ames; parce que l'évidence de l'opération divine, dans ces sortes d'actions, ne tireroit pas moins les ames de l'état de la foi, par lequel il veut qu'elles operent leur salut en cette vie. Et c'est pourquoi il ne donne ordinairement ses plus grandes graces, que par une suite de moyens qui paroissent tout humains & tout ordinaires, & qui semblent humainement proportionnés à la fin à laquelle on les destine ".

" Il veut que nous desirions les vertus; que nous travaillions à les acquérir; que nous cherchions les occasions de les pratiquer; que nous nous séparions des choses qui nous peuvent porter au péché. C'est lui qui nous inspire ce desir, qui opere en nous ce travail, qui nous fait retrancher ces empêchements. Il lui seroit facile de nous donner les vertus sans toute cette suite de moyens; mais en nous les donnant dans cet ordre, & par ces moyens, il se cache à nous & nous conserve dans l'humilité". . . . . .

" Si l'on étoit ordinairement aussi recueilli dans l'agitation que dans le repos; si l'on ne succomboit pas plus souvent aux tentations, en vivant dans les occasions du péché, qu'en les évitant; si l'on ne contractoit pas plus de taches dans le commerce du monde que dans la retraite; si les grands emplois ne portoient pas plus à la vanité, que les occupations basses & humiliantes, ce seroit sans doute une espece de miracle visible. Dieu en fait de cette sorte, quand il lui plaît, pour quelques ames choisies. Mais comme il ne veut pas que sa conduite sur nous paroisse si visiblement miraculeuse, il ne le fait pas souvent, & il nous oblige par-là à nous réduire à la voie ordinaire, & à préférer, autant

que nous le pouvons, le repos à l'agitation, la retraite au commerce du monde, les emplois humiliants aux emplois relevés, & enfin la fuite des occasions à la confiance qui porte à s'y exposer. Ce n'est pas qu'il ne soit aussi facile à Dieu de nous sauver en une maniere qu'en une autre; mais il nous a appris qu'il nous sauve ordinairement de cette seconde maniere, parce qu'il y est plus caché & moins reconnoissable, & par-là il nous oblige à nous y réduire". VII. Cl. N°. IX.

"C'est sur cet ordre de la Grace, & sur cette suite de moyens, sous lesquels Dieu cache ses opérations surnaturelles, que sont établies toutes les regles, & tous les avis spirituels que les Saints inspirés de Dieu ont donnés à ceux qu'ils ont conduits dans ses voies".

"Ces grands Saints n'ignoroient pas que c'est de lui qu'il faut attendre toutes les vertus, & qu'il est la cause de toutes les bonnes actions des Chrétiens. Ils étoient persuadés qu'il est le maître des cœurs, & qu'il opere en eux tout ce qu'il veut, par une force invincible & toute puissante. Cependant ils nous prescrivent des regles & des pratiques, comme pourroient faire des Philosophes, qui prétendroient acquérir la vertu par leurs propres forces. Ils veulent que nous tenions toujours notre esprit occupé de saintes pensées; que nous nous appliquions sans cesse à la lecture & à la méditation de la parole de Dieu; que nous vivions dans l'éloignement du monde; que nous réduisions notre corps en servitude, par le travail & la mortification; que nous évitions tout ce qui peut nous affoiblir, & tout ce qui nous peut être une occasion de chûte; que nous fassions un effort continuel sur nous-mêmes, pour résister à nos passions; que nous menions une vie uniforme, réglée, occupée, en passant par une suite d'actions que l'on nous aura prescrites, comme étant les plus conformes à notre état & à nos devoirs. Ce n'est pas qu'ils ne sussent parfaitement que Dieu nous peut donner ses plus grandes graces sans nous faire passer par ces exercices; mais ils savoient en même temps, que l'ordre commun de sa providence est, de ne nous les accorder qu'ensuite de ces exercices, & par ces exercices mêmes: qu'ainsi il fait premiérement aux ames la grace de les pratiquer, pour leur faire ensuite celle de parvenir aux vertus où il desire de les élever; étant aussi-bien l'Auteur des actions qu'il leur fait faire pour acquérir les vertus, que des vertus qu'elles acquierent par ces actions".

"C'est ainsi que la vérité allie ce qui paroît contraire à ceux qui ne la connoissent qu'imparfaitement. Tout dépend de Dieu. Donc il ne faut point travailler, disoient certains Hérétiques. Il faut travailler. Donc la vertu ne dépend point de la Grace, disent les Pélagiens. Mais la doc-

VII. Ct. N°. IX. trine catholique consiste à unir ces vérités, & à rejetter ces fausses conclusions. Il faut travailler, dit-elle, & néanmoins tout dépend de Dieu. Le travail est un effet de la Grace, & le moyen ordinaire d'obtenir la Grace. Croire que le travail & les vertus ne sont pas des dons de Dieu, c'est une présomption pélagienne. Mépriser les moyens dont Dieu se sert ordinairement pour communiquer sa grace aux hommes, c'est tenter Dieu, en voulant renverser l'ordre de la sagesse divine. Ainsi la piété véritable consiste à pratiquer ces moyens, & à reconnoître que c'est Dieu qui nous les fait pratiquer".

On voit assez que tout ce discours, qui a paru très-édifiant & très-solide à toutes les personnes de piété, est entiérement fondé sur la doctrine des Peres. Et il n'est pas moins certain que ces Saints n'en ont pas moins pensé, que Dieu agit par des volontés particulieres dans le cœur de ceux sur qui il répand ses graces, pour avoir cru qu'il cache ordinairement son opération divine, en les faisant passer, pour acquérir les vraies vertus, par des voies qui paroissent toutes semblables à l'extérieur, à celles que suivent les gens du monde, pour acquérir des qualités purement humaines; telles que sont la civilité, la valeur guerriere, la prudence politique, l'art de gagner les hommes pour les faire entrer dans nos intérêts, le réglement de nos passions par des vues d'amour propre.

C'est donc une illusion de vouloir faire croire, que cette suite de moyens ordinaires, par lesquels Dieu fait avancer dans la piété ceux qu'il conduit par son esprit, est une preuve qu'il agit par des volontés générales, qui doivent être déterminées à chaque effet particulier par des causes occasionnelles. Afin que cela eût quelque apparence, il faudroit que cette cause occasionnelle fût dans l'homme, & que ce fût lui qui déterminât la volonté générale de Dieu, à lui faire une telle grace ensuite d'un tel moyen; comme seroit un desir, une priere, & une mortification, qui auroit dépendu de l'homme & non pas de Dieu: en sorte que, de ces deux choses; priez, & il vous sera donné, veillez & vous ne succomberez point à la tentation; aimez à être humilié, & vous acquerrez la vertu d'humilité, il n'y eût que la seconde qui fût de Dieu, & que la premiere fût de l'homme.

Mais c'est ce que l'Auteur n'a garde de dire: car il condamne, comme une erreur pélagienne, cette proposition: *C'est à la Grace à nous faire agir; mais c'est à nous à vouloir; c'est à nous à prier, c'est à nous à commencer.* 3. Eclairc. vers la fin.

Et il nous renvoie à S. Augustin, dans ses Livres au Pape Boniface, pour apprendre de ce Pere, combien ce partage entre l'homme & Dieu, est

est contraire à la doctrine catholique. C'est pourquoi aussi il déclare, VII. Cl. qu'il ne faut pas chercher en l'homme la cause occasionnelle de la Grace. N°. IX. *Les loix générales*, dit-il, *qui répandent la grace dans nos cœurs, ne trouvent rien dans nos volontés qui détermine son efficace. Il falloit qu'après le péché Dieu n'eût plus d'égard à nos volontés. Etant tous dans le désordre, nous ne pouvons être occasion à Dieu de nous faire grace.* Je sais bien qu'il en veut trouver la cause occasionnelle dans Jesus Christ. On en parlera en son lieu, & on espere de faire voir, qu'il n'y eut jamais rien de plus contraire à l'Ecriture & au bon sens. Mais il me suffit ici qu'il soit demeuré d'accord, que ce seroit être Pélagien, de vouloir que le commencement soit de nous, & la suite de Dieu; au lieu que l'un & l'autre est de nous & de Dieu: de nous, parce que nous le faisons; & de Dieu, parce que c'est Dieu qui nous le fait faire, comme S. Augustin nous l'enseigne en combattant ces hérétiques. *Il est certain*, dit-il, *que c'est nous qui voulons quand nous voulons* (par où il entend la premiere bonne volonté jusques à ses plus petits commencements) *mais c'est Dieu qui fait que nous voulons le bien, selon cette parole de l'Apôtre: c'est Dieu qui opere en vous le vouloir même. Il est certain que c'est nous qui faisons le bien quand nous le faisons* (par où il entend toute la suite de cette premiere bonne volonté) *mais c'est Dieu qui fait que nous le faisons, en donnant à notre volonté des forces très-efficaces, lui qui a dit: Je ferai que vous marcherez dans mes ordonnances, & que vous garderez mes commandements, & les observerez.*

2. Disc. n. 6. & 8.

Car il s'ensuit de-là manifestement, que Dieu n'étant pas moins l'Auteur de la préparation à la Grace, que de la Grace qu'il donne ensuite de cette préparation; de la priere par laquelle on la demande, que du don qu'il en fait ensuite de la priere; de la vigilance contre les tentations, que de la victoire des tentations; tout ce qu'on peut dire raisonnablement est, que dans cette suite de moyens, dont Dieu se sert ordinairement pour faire avancer les hommes dans la piété, il y a quelques-uns de ces moyens qui peuvent être regardés comme causes occasionnelles des autres; mais qu'étant impossible qu'aucun le soit à l'égard des volontés de Dieu, parce qu'ils les ont tous sans en excepter aucun pour leur principale cause, c'est une absurdité visible d'alléguer cette suite de moyens, comme une preuve que Dieu n'agit pas dans l'ordre de la Grace par des volontés particulieres, mais seulement par des volontés générales, qui aient besoin d'être déterminées par des causes occasionnelles. Il y auroit en cela une contradiction visible; puisque si une une priere qui seroit un don de Dieu & un effet de sa volonté, étoit ce qui détermine cette même volonté

VII. Cl. N°. IX. de Dieu, ce feroit la volonté de Dieu qui fe détermineroit elle-même, l'un de ces dons attirant l'autre; au lieu que, felon la notion que l'Auteur donne des volontés générales, elles doivent être déterminées par quelque caufe occafionnelle différente d'elles, & non par elles-mêmes. On peut voir ce que j'ai dit fur cela dans le I. Liv. Ch. I. & XVII.

CHAPITRE XXX.

IX. Difficulté.

Si le Syftême rend Dieu plus aimable.

Ce n'eft pas feulement dans l'Avertiffement fur fon Traité, que l'Auteur nous fait entendre, que le but qu'il y a eu a été *de rendre Dieu aimable aux hommes, & de faire comprendre, qu'il n'y a rien de dur dans la conduite qu'il tient pour l'établiffement de fon Eglife.* Il répete la même chofe dans fon III Eclairciffement. *Il ne fuffit pas*, dit-il, *de faire comprendre que Dieu eft puiffant, & qu'il fait ce qu'il veut de fes créatures. Il faut, fi cela fe peut, juftifier fa fageffe & fa bonté: il faut le rendre aimable & adorable, du moins autant qu'on le rend redoutable.*

Rien n'eft plus dangereux que de fe donner la liberté de renverfer l'ancienne Théologie fondée fur les Peres & fur l'Ecriture, par de nouvelles opinions, pour *rendre Dieu plus aimable aux hommes.* S. Auguftin nous apprend qu'il y avoit des Chrétiens de fon temps, qui pour attribuer à Dieu une plus grande bonté, prétendoient que les peines que fouffriroient les mauvais Chrétiens en l'autre monde, ne feroient point éternelles, & qu'enfin ils en feroient délivrés pour aller au ciel, à caufe de la foi qu'ils auroient eue en Jefus Chrift. Mais ce Saint remarque dans le Livre XXI de la Cité de Dieu Chapitre XVII: *Que, quoiqu'ils s'imaginaffent avoir des fentiments d'autant plus dignes de Dieu, qu'ils lui attribuoient plus de bonté, ils n'ofoient néanmoins étendre jufques aux Démons cette prétendue miféricorde; mais ils la bornoient aux hommes.* Et c'eft par où S. Auguftin les réfute. *Car fi*, dit-il, *cette opinion doit paffer pour bonne & pour véritable, parce qu'elle attribue à Dieu beaucoup de bonté, elle le fera donc encore d'autant plus,*

qu'elle lui en attribuera davantage. Que diront-ils donc de celui qui porteroit cette indulgence jusqu'à la délivrance des Démons, après au moins plusieurs siecles de tourments? Sans doute qu'il les surmonteroit en douceur. Et cependant son erreur en seroit d'autant plus grande & plus contraire à la parole de Dieu, qu'il s'imagineroit avoir une plus grande idée de sa bonté & de sa clémence. VII. Cr. N°. IX.

Je me souviens aussi que M. Bruguier, Ministre de Nismes, employa un semblable prétexte de rendre Dieu plus aimable, pour prouver que quand leur sentiment de l'alliance des crimes avec l'état de la justification ne seroit pas vrai, on ne pourroit pas dire qu'il est impie. Car voici comme il raisonnoit. "C'est un principe de Morale, que plus un objet nous paroît bon, plus nous sommes portés à l'aimer. Or la doctrine qui nous persuade que Dieu aime toujours le fidele nonobstant ses crimes, nous fait paroître Dieu avec plus de bonté, que celle qui nous enseigne qu'il cesse d'aimer le fidele dès qu'il est coupable. Et par conséquent la doctrine de l'inamissibilité de la grace, porte davantage le fidele à l'amour de Dieu, qui est l'accomplissement & le but de la Loi".

On peut voir la Réponse qu'on a faite à ce Ministre dans *l'Impiété de la Morale des Calvinistes.* J'en rapporterai seulement un point, qui a du rapport à ce que l'on peut répondre à l'Auteur du Systême, qui se sert du même prétexte, *de rendre Dieu plus aimable aux hommes*, pour faire valoir ses nouvelles opinions. Ce point est qu'on a représenté à ce Ministre, qu'il n'attribuoit à Dieu, à ce qu'il s'imaginoit, une plus grande bonté, qu'en le dépouillant de sa sainteté. *Car il est évident* (lui a-t-on dit) *que c'est proprement la sainteté de Dieu qui empêche qu'il ne puisse habiter comme dans son temple, dans une ame souillée de crimes; & par conséquent, c'est le dépouiller de sa sainteté que de vouloir, comme font les Calvinistes, qu'afin de se faire mieux aimer de nous, il se soit obligé de ne se retirer jamais de notre ame depuis qu'il y est une fois entré par sa grace, par quelques énormes péchés que nous violions sa loi, & que nous déshonorions son saint Nom, comme parle l'Ecriture.* Liv. 4. ch. 6.

On peut dire de la même sorte à l'Auteur du Systême, qu'il ne prétend justifier la bonté de Dieu, & le rendre plus aimable aux hommes, qu'en le dépouillant de sa puissance. Il ne le dissimule pas. Il dit que *sa sagesse le rend impuissant*, en ce que suivant ses conseils, il ne lui est pas libre d'agir par des volontés particulieres. Et c'est par-là qu'il prétend ôter tout ce qui peut paroître dur dans la conduite de Dieu au regard du salut des hommes. Car cet adoucissement consiste à dire: qu'on n'a pas sujet de se plaindre de ce que tant d'hom-

VII. Cl. mes se perdent contre le dessein que Dieu a de les sauver tous, ſ
N°. IX. d'une part il n'en pouvoit pas sauver davantage en n'agissant poi
par des volontés particulieres, & si de l'autre, il ne lui a pas é
libre d'agir autrement que par des volontés générales. Or l'Auteur
Systême prétend que l'un & l'autre est vrai : que Dieu sauvera to
ceux qu'il peut sauver en agissant comme il doit agir ; c'est-à-dire
agissant par des volontés générales ; & que sa sagesse qui regle tout
ses volontés, ne lui permet pas d'agir autrement que par des volon
tés générales. On n'a donc aucun sujet de se plaindre, de ce que ta
de personnes sont exclues du salut contre le dessein qu'il a que to
les hommes soient sauvés. C'est-à-dire en deux mots, qu'on auroit gra
tort de se plaindre de Dieu, puisqu'il n'a pu sauver plus d'homm
qu'il n'en a sauvé.

Mais a-t-on bien pensé qu'en avançant de telles choses, dont pe
sonne ne s'étoit avisé jusques ici, on entreprend de renverser le pre
mier article du Symbole, par lequel nous faisons *profession de croire e
Dieu le Pere Tout-puissant* ; & que n'y ayant pas d'apparence qu'un
telle entreprise puisse réussir, on donne par-là de plus grands sujet
aux hommes qui ont peu de respect pour Dieu & peu de religion
de trouver sa conduite plus rude qu'ils ne faisoient auparavant, bie
loin de la leur rendre *plus aimable*. Car comme cette prétendue jus
tification de la bonté de Dieu qui le doit rendre *plus aimable*, est fon
dée sur l'hypothese d'une impuissance, que la formation des corp
organisés, & la création de l'Univers, font voir être contraire à des
vérités de foi, on voit assez ce qui suit de-là. Mais j'aime mieux le
laisser deviner à ceux qui ne seroient pas capables de l'appercevoir
tout d'un coup, que d'avancer rien, quoiqu'en réfutant de fausses sup-
positions, qui fût cause qu'en lisant ceci, on prononceroit quelque
parole qui ne seroit pas assez conforme au profond respect, & à la
vénération infinie, que doivent avoir de chétives créatures pour le
souverain être, tout-parfait, tout-bon, tout-puissant, tout-juste, &
tout-sage.

CHAPITRE XXXI.

Réponse précise à toutes les preuves dont l'Auteur se sert, pour prouver que Dieu n'agit point, dans l'ordre de la Grace, par des volontés particulieres. Des deux premieres qu'il appelle à priori.

JE ne saurois me persuader que toutes les personnes intelligentes ne jugent que j'ai suffisamment renversé tous les fondements de la premiere partie du nouveau Systême touchant la Grace, qui représente Dieu comme ne donnant ses graces que par des volontés générales, qui doivent être déterminées par des causes occasionnelles. Il sembleroit donc qu'il ne seroit pas nécessaire d'examiner en particulier les preuves qu'il emploie pour l'établir. J'ai pensé néanmoins qu'il seroit mieux de le faire, de peur qu'on ne me soupçonnât de les avoir dissimulées pour m'en être trouvé embarrassé, & n'avoir eu rien de solide à y répondre. Il les a ramassées dans son I. Eclaircissement n. 15. & suivants: & voici comme il propose ce qu'il entreprend de prouver.

Proposition de l'Auteur sur ce qu'il prétend prouver.

" Après avoir prouvé, par l'autorité de l'Ecriture, que les divers mouvements de l'ame de Jesus Christ, sont les causes occasionnelles qui déterminent l'efficace de la loi générale de la grace, par laquelle Dieu veut sauver tous les hommes en son Fils; il faut encore prouver en général par la raison, que l'on ne doit point croire, que Dieu agisse dans l'ordre de la Grace par des volontés particulieres. Car, quoique par la raison sans la foi on ne puisse pas démontrer, que Dieu a établi les volontés d'un Homme-Dieu pour cause occasionnelle de ses dons, on peut néanmoins sans la foi faire connoître, qu'il ne les distribue point aux hommes par des volontés particulieres, & cela en deux manieres; *à priori* & *à posteriori*; c'est-à-dire par l'idée qu'on a de Dieu, & par les effets de la Grace ".

RÉPONSE. Nous parlerons dans le Livre suivant, de ce qui regarde la personne de Jesus Christ, & on espere de faire voir que jamais rien n'a été plus mal prouvé par l'Ecriture. Ce n'est pas de quoi il s'agit présentement.

VII. Cr. N°. IX. Mais ce qui est très-remarquable, est ce qu'il avoue, que ce n'est que par la raison, & non par la foi, que l'on peut prouver le grand principe qui sert de fondement à son Systême, qui est que Dieu n'agit par des volontés particulieres, ni dans l'ordre de la Nature, ni dans celui de la Grace. Où sont donc ces passages de l'Ecriture que l'on a dit autrefois qui appuyoient ce sentiment? Ils se sont évanouis: il n'en est plus question : on n'ose plus en parler même en général. La foi & la parole de Dieu n'ont que faire ici. C'est à la *raison* qu'on nous renvoie. On ne trouve même rien de positif sur cela dans aucun Auteur. Tout se réduit à des raisonnements *à priori* & *à posteriori*, *qui prouvent*, dit-on, cette vérité.

Mais sait-on bien à quoi on s'engage quand on en est là? Se souvient-on de ce qu'on a dit autrefois, que dans les choses qui se prouvent par la raison, pour bien user de sa liberté, on ne doit donner son consentement que quand on ne le peut refuser; c'est-à-dire, lors seulement que nous nous trouvons contraints d'acquiescer à ce qu'on nous dit, par la conviction & l'évidence de ces preuves *à priori* & *à posteriori*. Et afin que l'on juge plus facilement si elles sont telles qu'elles doivent être, il trouvera bon que nous les appellions des *Démonstrations*, & que nous les rejettions comme n'étant point capables de satisfaire à ce qu'il a promis, à moins qu'on n'y puisse mettre pour conclusion : *il est donc clair & évident, que Dieu n'agit point dans l'ordre de la Grace, par des volontés particulieres.*

I. DÉMONSTRATION *à Priori.*

" Un être sage doit agir sagement. Dieu ne peut se démentir soi-même : ses manieres d'agir doivent porter le caractere de ses attributs. Or Dieu connoît tout & prévoit tout : son intelligence n'a point de bornes. Donc sa maniere d'agir doit porter le caractere d'une intelligence infinie. Or choisir des causes occasionnelles, & établir des loix générales pour exécuter quelque ouvrage, marque une connoissance infiniment plus étendue, que changer à tous moments de volontés, ou agir par des volontés particulieres".

Rép. Si cela s'appelle démonstration, je ne sais ce que c'est que raisonnement; car il est difficile de s'en imaginer un plus confus & moins régulier. Il consiste en un syllogisme joint à un enthymème. Il n'y a entre l'un & l'autre nulle connexion nécessaire : & le syllogisme est si défectueux, que quand on accorderoit les deux premis-

res propositions, on en pourroit nier la conclusion. Mais examinons cela plus en particulier. VII. Cl. N°. IX.

Un être sage doit agir sagement. On l'avoue. *Dieu ne peut se démentir soi-même.* On l'avoue encore. *Ses manieres d'agir doivent porter le caractere de ses attributs.* C'est une proposition obscure, embarrassée, équivoque. On ne comprend pas trop bien ce qu'on veut dire par *ce caractere* : si c'est en soi-même, ou au regard des hommes. On peut voir ce que j'en ai dit dans le Chapitre XXVII.

Quoi qu'il en soit, il faut remarquer qu'on n'ose pas dire, que toute maniere d'agir de Dieu, doit porter le caractere de tous ses attributs généralement, ou d'un certain attribut ; comme seroit l'intelligence infinie, plutôt que de tous les autres. Et pourvu que l'on remarque bien cela, on peut encore laisser passer cette partie de la majeure.

Or Dieu connoît tout & prévoit tout : son intelligence n'a point de bornes. C'est la mineure, dont on n'a garde de ne pas demeurer d'accord.

Donc sa maniere d'agir doit porter le caractere d'une intelligence infinie. C'est la conclusion, que l'on soutient pouvoir & devoir être niée. Et le défaut en est grossier. Car le mot d'*attributs* dans la majeure, ne devant pas être pris pour tous les attributs généralement, mais seulement pour quelques attributs, de ce qu'il y est dit, *que les manieres d'agir de Dieu doivent porter le caractere de ses attributs*, on n'en sauroit conclure, sans un paralogisme visible, qu'elles doivent nécessairement porter le caractere d'un tel attribut, comme est son *intelligence infinie.* Un exemple l'en pourra convaincre. Trouveroit-il que ce fût bien raisonner ? Les manieres d'agir d'un vrai Roi doivent porter le caractere de ses vertus royales. Or un vrai Roi doit être clément. Donc la maniere d'agir d'un vrai Roi, envers les plus méchants hommes & les plus impies, doit porter le caractere de sa clémence.

Mais quand nous laisserions passer tout cela, on pourroit encore l'arrêter à l'enthymême qu'il joint à ce syllogisme par la liaison du monde la plus irréguliere. Car, selon ce qu'il s'étoit engagé de prouver, la conclusion en devoit être : *Donc il est clair & évident que Dieu n'agit point, dans l'ordre de la Grace, par des volontés particulieres.* Ce qui obligeroit, selon toutes les regles, à lui donner pour antécédent, afin qu'il pût être une suite du syllogisme : *Or si Dieu agissoit, dans l'ordre de la Grace, par des volontés particulieres, sa maniere d'agir ne porteroit pas le caractere d'une intelligence infinie.* Et

VII. Cr. c'eſt ce qu'on lui auroit nié, & ce qu'on eſt bien aſſuré qu'il ne
N°. IX. prouveroit jamais. Car c'eſt un article de foi dont il demeure d'accord, que l'Univers a été créé par des volontés particulieres. Or on ne peut dire ſans blaſphême, que la création de l'Univers ne porte pas le caractere d'une intelligence infinie. On ne peut donc auſſi dire ſans erreur, que ſi Dieu agiſſoit dans l'ordre de la Grace par des volontés particulieres, ſa maniere d'agir ne porteroit pas le caractere d'une intelligence infinie.

Mais au lieu de former ſon enthymême comme il auroit dû être pour être concluant, il en embrouille l'antécédent par une autre queſtion, dont il n'eſt rien dit dans le ſyllogiſme. Car il n'y eſt point parlé de *plus* & de *moins*, mais ſeulement *de porter le caractere d'une intelligence infinie*. Et ainſi c'eſt changer de preuve, que de nous venir dire, comme il fait : *Or choiſir des cauſes occaſionnelles, & établir des loix générales pour exécuter quelque ouvrage, marque une connoiſſance infiniment plus étendue que d'agir par des volontés particulieres.* D'où il conclut, non pas directement, que Dieu n'agit point par des volontés particulieres ; mais *que Dieu exécute ſes deſſeins par des loix générales, dont l'efficace eſt déterminée par des cauſes occaſionnelles.*

Tout cela ne vaut pas mieux que le reſte : car je nie l'antécédent; & quand je l'aurois laiſſé paſſer, je pourrois encore nier la concluſion, comme je l'ai fait voir dans le Chapitre XXVII. Et ainſi je n'en parlerai plus ici, & je m'arrêterai ſeulement à l'antécédent. Eſt-ce une choſe ſupportable, que des hommes aveugles & pleins de ténebres, qui ne connoiſſent qu'imparfaitement les moindres ouvrages de la nature, aient la témérité de ſe rendre juges de ce qui marque en Dieu plus d'intelligence & plus de ſageſſe, & de vouloir que le jugement qu'ils en font, paſſe pour ſi clair & ſi évident, qu'il n'y ait point *d'eſprit attentif* qui n'en doive être convaincu? Mais combien y a-t-il de gens qui ne ſont pas de leur avis, & qui croient que la formation d'une mouche ou d'une fourmi, nous donne plus de ſujet d'admirer l'intelligence infinie de Dieu, que ce qu'ils nous content de ſes volontés générales, déterminées par des cauſes occaſionnelles? Et cependant c'eſt ſur des preuves ſi mal concertées, que l'on nous donne pour des *démonſtrations à priori*, qu'on entreprend de renverſer tout ce qu'ont dit tous les Théologiens juſques ici; tout ce qu'ont dit les SS. Peres, & tout ce qu'ont dit les Ecrivains Canoniques, des opérations de Dieu envers ſes élus; & que, par une étrange bizarrerie, on met la gloire de Dieu dans le gouvernement de ſon Egliſe, à exécuter tout & à ne rien ordonner.

Pour

Pour ne pas interrompre l'examen de son raisonnement, j'ai laissé passer un petit mot sans m'y arrêter, quoiqu'il ne soit pas inutile d'y faire un peu de réflexion. C'est qu'au lieu de dire simplement, qu'il y a plus d'intelligence à agir par des volontés générales, qu'à agir par des volontés particulieres, il affecte de joindre une autre expression à cette derniere, qui ne tend qu'à décrier la conduite de Dieu, telle qu'elle nous est représentée par l'Ecriture & par les Peres. Car il veut qu'agir par des volontés particulieres, ce soit *changer à tous moments de volontés*, afin de faire passer cela pour une inconstance indigne de Dieu. Ce n'est point parler de Dieu avec le respect que l'on doit. Les manieres d'agir de Dieu sont inexplicables : sa volonté est son essence même; & l'une & l'autre est immuable. Il ne change donc point de volontés pour vouloir différentes choses : & S. Paul n'a pas cru qu'il en changeât à tous moments, pour avoir cru & nous avoir enseigné, que c'est certainement par ses volontés particulieres qu'il donne ses graces, puisque rien ne le peut mieux marquer que cette parole de Dieu même à Moyse, que cet Apôtre rapporte, pour rendre raison de ce qu'il avoit aimé Jacob par préférence à Esaü. *Je ferai miséricorde à qui il me plaira de faire miséricorde, & j'aurai pitié de qui il me plaira d'avoir pitié :* ce qui ne paroît pas moins par la conclusion qu'il en tire. *Cela ne dépend donc ni de celui qui veut, ni de celui qui court; mais de celui qui fait miséricorde.* ADVERSUS *hanc veritatis tam claram tubam, quis homo sobriæ vigilantisque fidei voces ullas admittat humanas?*

VII. Cl. N°. IX.

Il n'y a donc pas d'apparence, que l'Auteur puisse faire entrer dans ses sentiments aucun esprit attentif par sa 1 démonstration *à priori*. La seconde est encore plus foible, & il n'a fait que la marquer.

II. DÉMONSTRATION *à Priori*.

" On pourroit encore *démontrer à priori* la même vérité, par quelques autres attributs de Dieu, comme par son immutabilité.... Mais ces preuves *à priori* sont trop abstraites, pour convaincre la plupart des hommes de la vérité que j'avance. Il est plus à propos de la prouver *à posteriori*".

RÉP. De quelque maniere qu'il pût tourner sa prétendue démonstration *à priori* par l'immutabilité de Dieu, la création du monde par des volontés particulieres en feroit voir la fausseté. Car comment l'immutabilité de Dieu pourroit-elle empêcher, que Dieu n'employât les mêmes voies pour la formation du monde spirituel, qu'il a employées

VII. Cl. N°. IX. en créant le monde corporel, & en formant tant de corps organisés? Il a donc bien fait de se dispenser de produire cette preuve, & il n'a pas mauvaise raison de dire, que ces sortes de preuves *à priori* ne sont pas propres à convaincre la plupart des hommes : mais ce n'est pas seulement, comme il dit, parce qu'elles sont *trop abstraites*; c'est bien plutôt parce qu'elles sont très-mal fondées. Il espere qu'il gagnera davantage par les démonstrations *à posteriori*. Et c'est ce que nous allons examiner dans le Chapitre suivant.

CHAPITRE XXXII.

Réponse aux preuves à posteriori, *par lesquelles l'Auteur prétend montrer, que Dieu ne distribue point ses graces par des volontés particulieres.*

L'Auteur, comme j'ai déja dit, a plus de confiance dans ces dernieres preuves, que dans les premieres. Il y en a trois ou quatre de cette nature : mais ce n'est que la même preuve diversement proposée; car elles sont toutes prises de ce qu'il y a des graces inefficaces : ce qui ne feroit pas, dit-on, si Dieu donnoit ses graces par des volontés particulieres. Cela lui paroît démonstratif. Mais il auroit reconnu lui-même qu'il n'y a rien de moins concluant, s'il avoit pris la peine d'examiner avec plus de soin, en quel sens il est vrai, & en quel sens il n'est pas vrai qu'il y a des graces de Jesus Christ qui ne sont pas efficaces. C'est ce que nous verrons en répondant à la premiere de ces démonstrations *à posteriori*. Je l'appellerai la premiere, non que ce soit la premiere dans l'ordre qu'il les propose, mais parce que c'est celle qui m'a paru donner plus d'occasion d'éclaircir cette matiere, & de poser des fondements qui donneront moyen de répondre sans peine à toutes les autres.

I. Démonstration *à Posteriori*.

" Si Dieu agit par des volontés particulieres, comme il est sage & qu'il veut la conversion du pécheur, certainement il n'est pas possible que toute grace ne soit efficace, ou qu'elle n'ait tout l'effet pour lequel Dieu l'a donnée : jamais on ne lui résistera; on ne la rendra jamais

inutile. Car un être intelligent proportionne toujours les moyens avec la fin; l'action avec l'ouvrage, ou avec l'effet qu'il prétend faire". III Eclaircissement, n. 25. VII. Cl. III N°. IX.

Rép. C'est la majeure d'un argument, dont la mineure sous-entendue est: *Qu'il y a des graces de Jesus Christ qui ne sont pas efficaces.* Et la conclusion qu'il laisse à tirer, est: que Dieu ne donne point ces graces par des volontés particulieres. Il a jugé avec raison que cette conclusion se suppléeroit d'elle-même, parce qu'on voyoit assez que c'est ce qu'il avoit entrepris de prouver. Et pour la mineure, il l'a supposée pour si indubitable, qu'il a cru qu'il n'étoit pas nécessaire de l'exprimer. Mais c'est ce qui est fort surprenant: car il n'y a point de Théologien, tant soit peu instruit dans la matiere de la Grace, qui ne sache que cette demande: *Si toutes les graces de Jesus Christ sont efficaces*, est une question ambiguë, à laquelle on doit répondre par *oui* en la prenant en un sens, & par *non* en la prenant en un autre sens; de sorte qu'on n'y peut répondre pertinemment qu'après en avoir démêlé les équivoques.

Je ne mets point d'équivoque dans le mot de grace: car je suppose que l'on parle ici de la grace par laquelle Dieu agit dans la volonté, qui est la vraie grace de Jesus Christ, qui a été définie par S. Augustin: *Inspiratio dilectionis, ut cognita sancto amore faciamus*: une inspiration d'amour, afin que nous fassions le bien par une sainte affection; & dont S. Paul a marqué les deux principaux effets par ce célebre passage: *C'est Dieu qui opere en vous & le vouloir & le faire, selon son bon plaisir.* Car, comme S. Augustin remarque souvent, *le vouloir* que S. Paul distingue du *faire*, est le commencement de la bonne volonté que Dieu opere en nous, qui souvent n'est pas encore assez forte pour nous faire accomplir ce que Dieu demande de nous. Et le *faire*, est la bonne volonté forte & pleine qui nous le fait accomplir.

Je mets donc seulement la premiere équivoque dans le mot de grace *efficace*: car on appelle grace efficace celle qui a infailliblement son effet. Mais la même grace peut avoir rapport à deux effets; l'un prochain, & l'autre éloigné. D'où il peut arriver qu'elle soit efficace selon l'un, & inefficace selon l'autre. Exemple. La grace que Dieu donnoit à S. Augustin avant sa conversion, lorsqu'il lui inspiroit le desir de vivre chastement, & de ne plus penser qu'à servir Dieu, pouvoit être comparée à deux effets; à *ce desir de vivre chastement*; & à *la chasteté même.* Et cela supposé, cette même grace étoit efficace & inefficace. Elle étoit efficace à l'égard du desir de vivre chastement: car elle lui avoit don-

VII. Cl. N°. IX. né efficacement ce desir. Mais elle étoit inefficace à l'égard de la chasteté effective, parce que cette volonté de vivre chastement & de ne plus penser qu'à servir Dieu, n'étoit pas capable de surmonter la volonté contraire fortifiée par l'habitude, comme ce Saint dit lui-même : *Voluntas nova quæ mihi esse cœperat, nondum erat idonea superare priorem vetustate roboratam.*

L'autre équivoque est dans ces mots : *Toute grace a tout l'effet pour lequel Dieu la donne.* Car cette expression est imparfaite, & peut être exposée à la calomnie, si on n'ajoute *pour lequel Dieu la donne par sa volonté absolue.* Mais en y ajoutant cela, ou le sous-entendant, ce n'est pas une absurdité, mais une vérité reconnue par toute l'Ecole de S. Thomas, *que toute grace de Jesus Christ a tout l'effet pour lequel Dieu la donne par sa volonté absolue*, quoiqu'il y ait des graces qui n'ont pas tout l'effet auquel elles tendent par leur nature, & pour lequel on peut dire que Dieu les donne par sa volonté antécédente : & ce sont celles que ces mêmes Théologiens de l'Ecole de S. Thomas appellent *suffisantes.* Car ils déclarent (*a*), qu'ils ne les appellent suffisantes qu'à l'égard de l'acte plus parfait, pour la production duquel une grace plus forte est absolument nécessaire ; mais qu'elles sont efficaces à l'égard de l'acte moins parfait, auquel elles se rapportent par le décret absolu de la volonté divine. C'est-à-dire, pour appliquer encore cela à l'exemple de S. Augustin, que la grace que Dieu lui avoit donnée avant sa conversion, a eu tout l'effet pour lequel elle lui avoit été donnée par un décret absolu de la volonté de Dieu, qui étoit de lui faire avoir un desir sincere de vivre chastement, & de ne plus penser qu'à le servir : mais qu'elle n'a pas eu l'effet auquel ce desir tendoit par sa nature, & que l'on pourroit dire aussi que Dieu vouloit par sa volonté antécédente, qui étoit la chasteté même.

Ce même Saint explique parfaitement bien dans le Livre de la Grace & du libre Arbitre, Chapitres XV, XVI & XVII, ces deux sortes de graces : dont l'une donne seulement la volonté de bien vivre, mais encore foible, semblable à celle qu'il avoit lui-même avant sa conversion. Et l'autre donnant une volonté plus forte, fait que l'on vit bien effectivement : & il y montre par l'Ecriture, que l'une & l'autre est efficace ; c'est-à-dire, ne manque point d'avoir l'effet pour lequel elle est donnée ; mais chacune à l'égard de l'effet qui lui est propre. Car il demeure d'accord que la premiere est inefficace à l'égard de l'obéis-

(*a*) *Alvarez disp.* 80 Omne auxilium sufficiens respectu unius actûs, SEMPER EST EFFICAX respectu alterius, ad quem efficiendum decreto absoluto divinæ voluntatis ordinatur.

ſance aux commandements de Dieu, qui en requierent une plus forte pour être accomplis effectivement. VII. Cl. N°. IX.

Ces équivoques étant démêlées, on peut demeurer d'accord de la propoſition de l'Auteur : *Que ſi Dieu agit par des volontés particulieres, il faut que toute grace ſoit efficace;* c'eſt-à-dire, qu'elle ait toujours l'effet pour lequel Dieu la *donne par ſa volonté abſolue.* Car comme il dit, *jamais on ne lui réſiſtera, & on ne la rendra jamais inutile à l'égard de cet effet.* Ce qui montre qu'il a ſuppoſé, que la Grace ſeroit donnée par une volonté abſolue, à laquelle rien ne réſiſte, ſi elle étoit donnée par des volontés particulieres. Mais il ne peut tirer de-là la conclusion qu'il en doit tirer, qui eſt : *Qu'il eſt clair & évident, que Dieu ne donne point ſes graces par des volontés particulieres*, qu'en ſuppoſant que c'eſt un fait évidemment faux & inſoutenable, que toute grace de Jeſus Chriſt ſoit efficace, à l'égard de l'effet pour lequel Dieu la donne par ſa volonté abſolue, à laquelle rien ne réſiſte.

Or comment oſeroit-on dire qu'on peut ſuppoſer ſans crainte que cette propoſition, réduite en ces termes, doit paſſer pour inſoutenable, & le fait qu'elle enferme pour très-certainement & très-évidemment faux, puiſqu'on ne ſauroit nier qu'elle ne ſoit ſoutenue comme très-vraie par les plus habiles Théologiens de l'Egliſe, & par des Ordres tout entiers, qui ont accoutumé de la prouver par ce paſſage d'Iſaïe 55. 10. *Comme la pluie & la neige deſcendent du ciel, & n'y retournent plus, mais qu'elles abreuvent la terre, la rendent féconde & la font germer, & qu'elle donne la ſemence pour ſemer, & le pain pour s'en nourrir; ainſi ma parole qui ſort de ma bouche ne retournera point à moi* SANS FRUIT, *mais elle fera* TOUT CE QUE JE VEUX, *& elle* PRODUIRA L'EFFET POUR LEQUEL JE L'AI ENVOYÉE.

Il me ſeroit aiſé de montrer par l'Ecriture & par les SS. Peres, qu'il n'y a rien de plus certain que ce que l'on voudroit faire paſſer pour évidemment faux. Mais je n'ai pas beſoin de le faire pour ruiner cette prétendue démonſtration : car il ſuffit que ce qu'on y ſuppoſe comme très-certain, ſoit au moins très-incertain, pour conclure de-là, qu'une telle preuve ne mérite pas ſeulement d'être écoutée, quand il s'agit d'établir un auſſi étrange paradoxe, comme eſt de prétendre que Dieu ne donne point ſes graces par des volontés particulieres, mais ſeulement par des volontés générales, qui doivent être déterminées par une cauſe occaſionelle, différente de la volonté des hommes, à qui ces graces ſont données. Car cela eſt ſi éloigné de toute vraiſemblance, que je ne crois pas qu'il ſoit jamais rien venu de tel dans l'eſprit d'aucun Théologien, ni Catholique ni Hérétique.

VII. Cl. N°. IX. C'eſt pourquoi, ſuppoſé que ſa propoſition conditionnelle ſoit vraie, *ſi Dieu agit &c.* L'Auteur ſait que les Philoſophes enſeignent, qu'on la peut appliquer à deux uſages; ou à détruire l'antécédent, qui eſt, *que Dieu agiſſe par des volontés particulieres*, par l'abſurdité prétendue du conſéquent; & c'eſt ce qu'il a fait : ou à établir le conſéquent par la vérité de l'antécédent. Et il me permettra de lui dire, que c'eſt ce qu'on a plus de droit de faire, qu'il n'en a eu de faire le contraire. Car, en ſuppoſant que ſa propoſition conditionnelle ſoit véritable, on eſt aſſuré qu'il y a peu de perſonnes qui ne trouvent ce raiſonnement meilleur que le ſien.

Si Dieu donne ſes graces par des volontés particulieres, il n'y en aura point qui ne ſoit efficace, à l'égard de l'effet pour lequel Dieu la donne par ſa volonté abſolue, à laquelle rien ne réſiſte.

Or il faudroit renoncer à tout ce que l'Ecriture, à tout ce que les SS. Peres, & à tout ce que les Théologiens nous enſeignent, pour ne pas demeurer d'accord qu'il nous les donne par des volontés particulieres, & non par des volontés générales, qui doivent être déterminées par une cauſe occaſionelle.

Il faut donc auſſi demeurer d'accord, que toute grace de Jeſus Chriſt eſt efficace, à l'égard de l'effet pour lequel Dieu la donne par ſa volonté abſolue, à laquelle rien ne réſiſte.

II. Démonstration à *Poſteriori.*

" Dieu étant infiniment ſage, ne veut ou ne fait rien ſans deſſein ou ſans fin. Or la grace tombe ſouvent ſur des cœurs tellement diſpoſés qu'elle y eſt infructueuſe. Donc elle ne tombe point ſur ces cœurs par une volonté particuliere, mais ſeulement par une ſuite néceſſaire des loix générales, I. Eclairciſſement. n°. 16 ".

Réponse. J'ai déja parlé de ce raiſonnement dans le Chapitre XXVIII, & je prétends en avoir fait voir la fauſſeté, en ce qu'il engage néceſſairement dans une erreur très-abſurde, qui eſt que Dieu n'a jamais donné ſa grace à aucun infidele ni à aucun pécheur, avec un deſſein particulier de faire croire cet infidele, ou de convertir ce pécheur; mais qu'il n'a eu d'autre deſſein en leur donnant ſa grace que de faire préciſément ce à quoi le déterminoit ſa cauſe occaſionelle.

Cela ſuffiroit pour n'avoir aucun égard à cette prétendue démonſtration. Néanmoins je veux bien encore en montrer poſitivement les défauts.

On n'en peut rien conclure qu'en vertu de cette propoſition : Si

Dieu donnoit sa grace par des volontés particulieres, il agiroit sans dessein & sans fin (ce qui est indigne d'un agent sage) lorsqu'il en donne d'inefficaces, comme lorsqu'il donne trois degrés de délectation spirituelle, à celui à qui quatre sont nécessaires. VII. Cl. No. IX.

Or c'est ce que je nie, en supposant ce que j'ai dit dans la réponse précédente, touchant les graces qui en divers sens & selon divers rapports peuvent être appellées efficaces & inefficaces. Car je soutiens qu'en prenant les graces inefficaces dans le sens qu'on les doit prendre, il n'est point vrai que Dieu agiroit sans avoir de fin ni de dessein, s'il donnoit de semblables graces par des volontés particulieres. C'est une très-fausse prétention, qui ne peut être appuyée que sur trois ou quatre fausses suppositions.

La premiere est, que Dieu soit obligé de nous rendre compte du dessein particulier qu'il peut avoir eu en agissant sur le cœur de l'homme par un mouvement de grace fort ou foible, & que quand ce dessein nous sera caché, nous ayions droit d'assurer qu'il ne peut avoir eu en cela de dessein particulier; mais qu'il faut nécessairement qu'il n'en ait point eu d'autre, que de faire précisément ce à quoi le déterminoit sa cause occasionelle. Peut-on raisonner d'une maniere plus injurieuse à Dieu? Et n'est-ce pas une témérité que S. Paul a voulu réprimer, quand il a dit par deux fois: *Quis enim cognovit sensum Domini?* *Rom. 11. 34. 1. Cor. 2. 16.*

La seconde est, que Dieu ne puisse avoir d'autre dessein particulier en donnant sa grace que l'utilité de celui à qui il la donne, lors même qu'il la donne à des réprouvés. Il paroît que c'est-là la pensée de l'Auteur; mais sans fondement: car pourquoi Dieu ne pourroit-il pas donner une grace inefficace à un réprouvé par un dessein particulier de diminuer sa concupiscence, pour empêcher qu'elle ne se débordât en des crimes qui seroient préjudiciables à la sanctification des élus? Je laisse beaucoup d'autres desseins que Dieu pourroit avoir. Il me suffit d'en marquer un.

La troisieme supposition est, qu'au regard même d'un pécheur prédestiné, Dieu ne puisse avoir de dessein particulier de lui faire du bien en lui donnant sa grace, si cette grace n'est telle, qu'elle soit capable de le convertir: *ce que n'est pas*, dit-il, *une grace de trois degrés donnée à celui qui en a quatre de concupiscence.* On voit manifestement que c'est-là sa prétention: mais qui ne voit en même temps que rien n'est plus déraisonnable? Car qui ne sait que c'est au contraire, la voie ordinaire dont Dieu se sert pour convertir les pécheurs, que de les faire passer par divers mouvements de grace, qui sont d'abord fort

VII. Cl. imparfaits, & qui ne sont pas capables de rompre toute la dureté de
N°. IX. leur cœur, avant que de leur donner cette grace plus forte, qui les délivre de l'esclavage du péché, pour les faire esclaves de la justice, qui est l'état des enfants de Dieu.

C'est comme il en a usé envers S. Augustin, selon qu'il le représente lui-même d'une maniere si touchante : & on peut dire aussi que c'est sa propre expérience qui lui a fait parler en divers endroits de cette conduite de Dieu avec tant de lumiere & tant d'onction. Je me contenterai de rapporter ici ce qu'il en dit sur ces paroles du Pseaume VI. *Sed tu Domine usquequo?*

Jusques à quand Seigneur mon ame désolée
Se plaindra-t-elle à toi sans être consolée?

" Qui ne voit, dit-il, que ce saint Prophete nous représente une ame qui combat contre ses vices, & que le Médecin differe long-temps de guérir, afin de lui faire mieux comprendre en quel abyme de maux elle s'est précipitée en s'abandonnant au péché? Car on n'a pas grand soin d'éviter un mal qui se guérit facilement ; & au contraire, la difficulté de la guérison fait qu'on s'applique bien davantage à se maintenir dans la santé qu'on n'a recouvrée qu'avec bien de la peine. Ce n'est donc pas une dureté à Dieu de laisser crier le pécheur qui veut retourner à lui : *Et vous Seigneur jusques à quand?* Mais c'est un effet de sa bonté envers cette ame accablée du poids de sa misere, parce qu'il ne differe de l'en délivrer par une grace plus forte, que pour lui faire connoître combien est grand le mal qu'elle s'est faite à elle-même. Et afin qu'elle apprenne par-là quelle est la peine qui est réservée aux méchants qui ne se veulent pas convertir à Dieu, puisque ceux mêmes qui se veulent convertir à lui après l'avoir offensé, souffrent de si grandes difficultés avant que de se pouvoir tirer de ce misérable état ".

L'expérience ne confirme que trop cette vérité, & il y a peu de vrais pénitents qui ne soient prêts de la reconnoître. Comment donc peut-on apporter pour une preuve, que Dieu ne donne pas ses graces par des volontés particulieres, de ce qu'il en donne quelquefois d'inefficaces; c'est-à-dire, qui ne sont pas encore assez fortes pour tirer l'ame de l'état du péché? *C'est*, dit l'Auteur, *que Dieu seroit frustré dans son attente, s'il les avoit données dans un dessein particulier de faire du bien à ce pécheur; puisque le bien qu'il lui auroit voulu faire auroit été de le convertir, ce que néanmoins ces graces n'auroient pas fait, & n'étoient pas même*

capables

capable de faire. Mais peut-on raisonner moins juste, que de raisonner de la sorte? Ce qui prépare à un bien n'est-ce pas un bien; quoique ce ne soit pas encore ce bien plus parfait qu'on desire de procurer à quelqu'un? Un Médecin fait saigner un malade qui a une grande fievre: ce seroit une espece de miracle s'il étoit guéri par cette premiere saignée. Cependant dira-t-on que ce Médecin ne la lui a pas fait faire dans un dessein particulier de le guérir, ou que s'il a eu ce dessein, il a été frustré de son attente? Il est clair qu'on n'auroit aucun lieu de dire ni l'un ni l'autre. Pourquoi donc ne veut-on pas concevoir, qu'on a encore moins de raison de le dire du souverain Médecin des ames, qui sait comment il les doit guérir, & qui n'attend pas à l'apprendre du malade, comme dit S. Augustin. *Agit utique Deus ut sanet omnia, sed agit judicio suo, nec ordinem sanandi accipit ab ægroto.* VII. Cl. N°. IX. *De nat. & grat. cap. 27.*

Ce seroit donc une extrême ingratitude à ceux qui imploreroient son assistance pour être guéris de leurs maux, de ne vouloir pas reconnoître qu'il auroit fait *dans un dessein particulier de leur faire du bien*, ce qui ne leur auroit pas apporté le dernier soulagement, mais auroit été seulement une préparation à leur guérison entiere.

La fausseté de ces suppositions étant manifeste, comment prouvera-t-on que Dieu agiroit sans dessein, s'il agissoit par une volonté particuliere, lorsqu'il donne à un pécheur un mouvement de grace qui ne le convertit pas; c'est-à-dire, qui ne le tire pas de l'état du péché? Car on ne le peut faire que par un raisonnement aussi peu juste, que feroit celui d'un homme qui diroit, que Dieu n'a pu agir par une volonté particuliere, quand il a commandé à Abraham d'immoler son fils. Car autrement, dira-t-il, ou Dieu auroit agi sans dessein, ce que ne peut faire *un agent sage*, ou il a été frustré de son attente, puisqu'Isaac n'a pas été immolé Le vice de cet argument feroit, qu'on y supposeroit sans raison, que Dieu n'auroit pu avoir d'autre dessein en commandant à Abraham de lui immoler son fils, que l'actuelle immolation d'Isaac; au lieu qu'il en avoit un autre, qui étoit de faire connoître la sainteté d'Abraham, & la grandeur de sa foi. On fait ici la même faute: on n'envisage aucun autre dessein que Dieu pourroit avoir eu en donnant sa grace à un pécheur, sinon celui de le convertir par cette grace. D'où l'on conclut que quand la Grace n'a point cet effet, Dieu l'auroit donnée sans dessein, s'il l'avoit donnée par une volonté particuliere. Mais on pourroit dire à l'Auteur ce que dit un Ancien. *Quis te coegit falsum putare?* Qui vous a forcé de croire, que la conversion actuelle du pécheur, soit le seul dessein que Dieu

VII Cl. N°. IX. eût pu se proposer en lui donnant des graces par une volonté particuliere? Car s'il en a pu avoir d'autres, rien n'est plus faux que cette maniere d'argumenter. Or c'est une témérité insupportable de vouloir que Dieu ne puisse donner des graces aux réprouvés pour le bien de ses élus: & c'est renverser toute l'œconomie de la Grace que de ne pas reconnoître que Dieu donne souvent des graces inefficaces aux pécheurs, non dans le dessein de les convertir par ces graces, mais dans le dessein de les préparer à leur conversion, en leur faisant sentir la difficulté qu'il y a de sortir du malheureux état où on s'est précipité en s'abandonnant au péché. Il est donc clair que cette preuve ne vaut pas mieux que les autres, &. que c'est un pur sophisme qu'on a pris pour une Démonstration.

III. Démonstration *à Posteriori*.

" Quoique Dieu puisse punir les pécheurs ou les rendre plus malheureux qu'ils ne sont, il ne peut pas vouloir les rendre plus coupables & plus criminels. Or la grace rend quelquefois certaines personnes plus coupables & plus criminelles, & Dieu connoît certainement, que, selon leurs dispositions actuelles, les graces qu'il leur distribue auront ce funeste effet. Donc ces graces ne tombent point sur ces cœurs corrompus par une volonté particuliere de Dieu, mais par une suite nécessaire des loix générales, qu'il a établies pour produire de meilleurs effets ".

Réponse. Je ne m'arrête point à ce qui est dit dans cette fin, *des graces données par une suite nécessaire des loix générales, que Dieu a établies pour produire de meilleurs effets*, & j'ai laissé passer une clause semblable dans la démonstration précédente, parce que je n'en puis bien représenter la fausseté & l'erreur, que quand je traiterai de ce qu'il dit être *la cause occasionelle de la Grace*: ce que la longueur de ce Livre-ci m'a obligé de réserver au Livre suivant. Examinons donc sans cela cette nouvelle preuve.

Elle est fondée sur un fait, & sur deux maximes. Le fait est, que la Grace rend quelquefois certaines personnes plus coupables & plus criminelles. La premiere maxime est, que Dieu ne peut pas vouloir rendre les pécheurs plus coupables & plus criminels. La seconde, que Dieu seroit censé les vouloir rendre plus criminels, s'il leur donnoit ses graces par des volontés particulieres, lorsqu'il connoît certainement, que selon leurs dispositions actuelles, les graces qu'il leur distribue auront ce funeste effet. Tout cela doit être expliqué.

Pour le fait. Il n'eſt point vrai que la grace de Jeſus Chriſt, de laquelle ſeule il s'agit ici, rende perſonne plus coupable & plus criminel. C'eſt la bien mal connoître que d'en avoir cette penſée. Elle conſiſte, comme j'ai déja dit après S. Auguſtin, dans l'inſpiration de la bonne volonté; c'eſt-à-dire, dans le mouvement par lequel Dieu tourne notre volonté vers lui: *Inſpiratio dilectionis.* Or il eſt impoſſible que ce mouvement d'amour vers Dieu, ſoit qu'il ſoit fort ou qu'il ſoit foible, rende l'homme plus criminel. C'eſt donc une propoſition ſcandaleuſe, & qu'on ne doit pas ſouffrir, de dire de *la grace de Jeſus Chriſt, qu'elle rend quelquefois certaines perſonnes plus coupables & plus criminelles.* Cependant c'eſt ce qu'il répete encore, d'une maniere plus choquante, dans les deux nombres ſuivants. Dans le 17. *Afin que les cœurs de certains pécheurs demeurent endurcis, Dieu n'a qu'à les laiſſer à eux-mêmes. Pourquoi donc attribuer à Dieu une volonté particuliere, pour faire un uſage ſi dur & ſi fâcheux du ſang de ſon Fils?* Comme ſi jamais perſonne avoit attribué à la grace du Fils de Dieu l'endurciſſement des pécheurs. Et dans le n. 18. *Dieu, pour punir les hommes, peut vouloir que les pluies rendent les terres ſtériles. Mais il n'en eſt pas de même de la pluie de la Grace; puiſque Dieu ne peut la répandre dans le deſſein de rendre les hommes plus coupables & plus criminels.* Cependant il faut remarquer, qu'il veut bien que l'on diſe de la grace du Sauveur, *qu'il y a des pécheurs qu'elle rend plus coupables & plus criminels:* cela ne le choque point; il le ſuppoſe comme indubitable. Il n'y trouve point à redire, pourvu que Dieu ne la donne point par des volontés particulieres, mais ſeulement par des volontés générales; parce qu'il croit qu'alors Dieu n'en répond point, & qu'on ne lui doit point attribuer ces mauvais effets; mais à une eſpece de fatalité, qu'il appelle *la ſuite néceſſaire des loix générales.*

VII. Cl. N°. IX.

Mais n'eſt-il pas vrai, dira-t-on, que nous en ſommes plus coupables quand nous ne correſpondons pas à la Grace, & que c'eſt ce qui arrive quand nous manquons de faire ce qu'elle nous avoit inſpiré? Car un avare à qui Dieu auroit fait prendre, pendant un Jubilé, la réſolution de n'être plus ſi dur envers les pauvres, en ſeroit plus coupable, s'il continuoit après cela à leur être auſſi impitoyable qu'auparavant. On en demeure d'accord. Mais ce n'eſt pas la Grace qui le rend plus criminel: c'eſt ſon infidélité à exécuter le deſſein que la Grace lui avoit fait prendre. Et ainſi tout ce qu'il y avoit de bon en cela eſt de la Grace, & tout ce qu'il y a de mauvais eſt uniquement de lui.

On pourra dire encore, que la Grace lui a été une occaſion de commettre cette infidélité, & par-là de devenir plus criminel; parce qu'il

VII. Cl. n'auroit pas été infidelle en manquant à accomplir sa résolution, si la
N°. IX. Grace ne la lui avoit pas donnée. Je l'avoue: mais cela est bien différent *de rendre les pécheurs plus coupables & plus criminels.* Qu'on en demeure donc là, & qu'on se réduise à prétendre que comme Dieu ne peut vouloir que les pécheurs deviennent plus criminels, il ne peut rien faire aussi, par des volontés particulieres, qui leur donne occasion de devenir plus coupables, lorsqu'il connoît certainement, que, selon leurs dispositions actuelles, ce qu'il feroit à leur égard auroit *ce funeste effet.* Mais prétendre cela, & renverser toute l'Ecriture Sainte, c'est la même chose.

Car est-ce que Dieu n'a pas agi par des volontés particulieres, lorsqu'il a frappé l'Egypte de tant de plaies? Est-ce que ces plaies n'ont pas été une occasion à Pharaon & aux Egyptiens de devenir plus criminels, en s'opiniâtrant à ne point obéir à Dieu, & s'endurcissant le cœur contre ces châtiments? Est-ce que Dieu ne connoissoit pas certainement, que, dans les dispositions actuelles où étoit Pharaon, ces plaies ne manqueroient pas d'avoir *ce funeste effet?* Est-ce que Dieu ne l'a pas prédit à Moyse, en s'attribuant à lui-même l'endurcissement de ce Prince: Exod. 4. 21. *Ego indurabo cor Pharaonis, & non dimittet populum?* Dira-t-on que Dieu a fait en cela quelque chose d'indigne de lui?

Est-ce aussi qu'il n'a pas agi par une volonté particuliere, lorsqu'il a donné la Loi aux Juifs, & qu'il l'a écrite sur la pierre, pour marquer la dureté du cœur de ceux à qui elle a été donnée? Est-ce qu'elle n'a pas été tellement une occasion aux Juifs de devenir plus coupables, que S. Paul l'a appellée *force du péché*: VIRTUS *peccati lex* (ce qu'à Dieu ne plaise qu'on puisse dire de la grace de Jesus Christ) & que S. Augustin n'a point craint d'avouer aux Manichéens: *Que la Loi a rendu* Aug. cont. Faust. lib. 15. cap. 8. *les superbes* PLUS COUPABLES, *en ajoutant à leurs péchés le violement de la Loi, parce qu'elle commande ce qu'ils ne peuvent accomplir?* Est-ce que Ibid. lib. 19. cap. 7. Dieu ne connoissoit pas très-certainement, que, dans la disposition actuelle où étoit ce peuple charnel, la Loi auroit cet effet en tous les Juifs purement Juifs, qui étoient les enfants d'Agar, qui n'engendroit que des esclaves?

C'est donc manifestement contredire la parole de Dieu, & blâmer la conduite qu'elle nous apprend qu'il a tenue en tant de rencontres, que de joindre ensemble ces deux propositions: L'une, que Dieu ne peut vouloir que les pécheurs deviennent plus coupables & plus criminels: L'autre, que Dieu feroit censé vouloir qu'ils deviennent plus criminels, si, en agissant par des volontés particulieres, il faisoit des choses qu'il

connoît certainement qui leur donneront occasion de devenir plus coupables, selon leurs dispositions actuelles. VII. Cl. N°. IX.

Je ne m'arrête pas davantage sur ce sujet, parce que j'en ai traité amplement dans le I. Livre, Chap. XIII, où je n'ai fait que rapporter ce qu'en dit l'Ecriture, & les réflexions que S. Augustin a faites sur ces passages de l'Ecriture.

CHAPITRE XXXIII.

Réponse à la derniere preuve. Et conclusion de ce Livre.

IL ne me reste plus à examiner qu'une *Démonstration* qui tient quelque chose de toutes les autres. Mais je me contenterai de la proposer & d'y faire quelque réflexion. Car, après ce que j'en ai dit par avance dans les Chapitres XXII, XXIII & XXIV, je ne pense pas que personne en puisse être embarrassé; & on sera plutôt surpris, qu'un homme d'esprit ait pu croire que l'on trouvera de *l'évidence* dans une preuve que l'on a montré n'être appuyée que sur de vaines prétentions, qui n'ont pas la moindre ombre de vraisemblance.

IV. DEMONSTRATION *à Posteriori.*

"Il est évident par les vérités que je viens d'établir, qu'il n'y a point d'autre voie, que celle que je donne, pour accorder l'Ecriture Sainte avec elle-même, ou cette proposition : Dieu veut sauver tous les hommes, avec celle-ci : Tous les hommes ne sont pas sauvés. Car Dieu veut sauver tous les hommes, & même l'impie. Dieu le jure par la bouche du Prophete Ezéchiel. Or Dieu est le maître des cœurs. Il peut donner à l'impie une grace telle qu'elle le convertira sûrement, puisque Dieu sait quel degré de grace, & quand il la faut donner, afin qu'elle opere la conversion du pécheur. Qui peut donc l'empêcher de faire ce qu'il veut? Quelle créature peut lui résister? N'est-il pas évident que c'est sa sagesse qui l'oblige à agir d'une maniere si simple & si générale, que la Grace n'est pas toujours donnée au pécheur, assez forte, ou dans des moments assez favorables, pour être utile à la conversion de celui qui la reçoit"?

RÉPONSE. Depuis l'hérésie de Pélage, il n'y a rien à quoi les Ca-

VII. Cl. N°. IX. tholiques & les Hérétiques se soient plus appliqués, qu'à accorder l'Ecriture avec elle-même, ou cette proposition: *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés*, avec celle-ci: *tous les hommes ne sont pas sauvés.* Ce seroit donc une chose fort étrange, que, pendant l'espace de treize cents ans, tant de grands esprits, & tant de Saints si éclairés, n'eussent pu rien trouver de satisfaisant sur cet accord, & que le dénouement de cette difficulté eût été réservé aux méditations d'un Philosophe. Car il avoue que ce n'est point de l'Ecriture, ni des SS. Peres, ni d'aucun Théologien, mais de ses seules spéculations métaphysiques sur l'idée de l'être parfait, qu'il a appris qu'il n'a pas été libre à Dieu de donner ses graces par des volontés particulieres; mais qu'il a fallu nécessairement qu'il ait agi par des volontés générales, qui ont dû être déterminées par une cause occasionelle.

Voilà le fondement de ce mystérieux accord, qui étoit demeuré inconnu dans le monde pendant tant de siecles. Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, & que tous les pécheurs se convertissent. Il en a juré par son Prophete. D'où vient donc qu'il y a tant d'hommes qui se perdent, & si peu de pécheurs qui se convertissent? On ne peut pas dire, comme faisoient les Pélagiens, que c'est que les hommes ne veulent pas, & qu'ils s'opposent à l'exécution de la volonté de Dieu par leur mauvaise volonté: car Dieu est le maître des cœurs; & il n'y a point de pécheur à qui il ne puisse donner une grace telle qu'elle le convertira sûrement. Qui peut donc l'empêcher de faire ce qu'il veut; c'est-à-dire, de sauver tous les hommes, & quelle créature lui peut résister? Il faut chercher en Dieu même ce qui l'empêche d'exécuter la volonté qu'il a de sauver tous les hommes: & c'est le mystere qui n'a été découvert qu'en 1680. Jusques-là on n'avoit pas su que ce que Dieu auroit fait sans peine, s'il avoit pu agir par des volontés particulieres, ne lui a pas été possible, à cause que sa sagesse l'a empêché d'agir de cette sorte, & l'a obligé de n'agir que par des volontés générales: ce qui cause tous les inconvénients, qu'on auroit sans cela de la peine à accorder avec la bonté & la toute-puissance de Dieu. Car Dieu ne donnant point la grace, comme on l'a cru jusques ici, à qui il veut, quand il veut, & en la maniere qu'il le veut, mais par une espece de *fatalité* ou de *hasard*, selon qu'il y est déterminé par la cause occasionelle, il arrive de-là que tel pécheur n'en reçoit que trois degrés qui en auroit besoin de quatre: que d'autres ne la reçoivent pas en des moments assez favorables pour être utile à leur conversion, & qu'elle n'est point du tout donnée à une infinité d'autres; tels que sont les infidéles

qui n'ont point entendu parler de Jesus Christ. Ce sont *des suites fâcheuses*; on en demeure d'accord : mais on prétend que l'on n'a aucun sujet de s'en prendre à Dieu, parce qu'il n'a pu mieux faire. Car il n'a pu rien faire sans consulter sa sagesse, & on a trouvé dans l'idée de l'être parfait, que cette sagesse, étant consultée, ne lui a pas permis d'agir autrement que par les voies les plus simples, dont *ces suites fâcheuses* sont des suites nécessaires. VII. Cl. N°. IX.

Il est vrai que l'on peut demander sur cela à l'Auteur de cette nouvelle maniere d'accorder l'Ecriture Sainte avec elle-même, d'où vient que cette même sagesse de Dieu ne l'a pas obligé de ne créer l'Univers que par les voies les plus simples? Est-ce qu'il ne l'avoit pas consultée sur la volonté qu'il avoit de le créer, ou que l'ayant consultée, elle a été d'un autre avis que quand il lui a proposé la volonté qu'il avoit de sauver tous les hommes? C'est une difficulté sur laquelle il ne paroît pas qu'il ait encore fait de réflexion, ou qu'il a dissimulée, parce qu'il n'a pas vu qu'on y pût faire de réponse raisonnable.

En voici une autre qui ne renverse pas moins toutes ces démonstrations *à Priori* & *à Posteriori*. C'est lui-même qui l'a proposée. Mais il paroît n'en avoir pas vu les conséquences.

C'est dans le I. Eclaircissement de son Traité, n. 13, où il se fait cette objection. *Ni les Anges ni les Saints de l'Ancien Testament, n'ont point reçu la Grace en conséquence des desirs de l'ame de Jesus Christ, puisque cette sainte ame n'étoit point encore. Et ainsi, quoique Jesus Christ soit la cause méritoire de toutes ces graces, il n'est point la cause occasionelle qui les distribue.*

Il fait deux réponses à cette objection. La premiere est : *Que puisqu'on ne peut nier que Jesus Christ, long-temps avant que de naître ou de mériter, n'ait pu être cause méritoire des graces qui ont été données aux Anges & aux Saints de l'Ancien Testament, on doit*, dit-il, *ce me semble, demeurer d'accord, que par ses prieres il a pu être cause occasionelle des mêmes graces, long-temps avant que de les lui avoir demandées.*

Mais il y a bien de la différence entre le mérite de Jesus Christ, & les desirs de son ame, par lesquels on prétend que les volontés générales de Dieu doivent être déterminées à donner chaque grace à chaque homme en particulier. Le mérite de Jesus Christ étant général pour tous les hommes, quant à la suffisance du prix, qui est infini, on comprend facilement qu'il a pu être appliqué par le Pere Eternel à qui il a voulu, avant même que ce prix lui eût été payé, pour parler ainsi, comme on ne trouveroit pas étrange qu'un Roi rendît la

VII. Cl. N°. IX. liberté à des prisonniers dont il seroit assuré qu'on lui payeroit la rançon, quoiqu'elle ne lui fût pas encore payée. Mais l'ame de Jesus Christ agissant, selon l'Auteur, comme celles des autres hommes, quelle apparence qu'elle ait formé des desirs & des prieres pour déterminer les volontés générales de son Pere, à ce qu'elle savoit certainement qu'il avoit voulu & exécuté il y avoit plusieurs siecles? Ce sont les actions de graces qu'on emploie dans ces rencontres, & non pas les prieres & les desirs. Et quant à ce qu'on attribue à Dieu, qu'il n'auroit point agi par des volontés particulieres, en donnant ces graces, parce qu'il y auroit été déterminé par les desirs futurs de l'ame de Jesus Christ, c'est comme si l'on disoit, que Dieu n'agiroit point par des volontés particulieres, en me faisant marcher aujourd'hui sans que j'en eusse envie, parce qu'il préverroit que j'en aurois envie quelques jours après.

Il est vrai aussi qu'il n'insiste guere sur cette premiere réponse, & qu'il s'arrête davantage à la derniere, que voici.

L'Auteur. *Quand on accorderoit que Dieu n'a point établi de cause occasionelle pour toutes les graces qui ont été données aux Anges & aux Patriarches, je ne vois pas que l'on en puisse conclure, que maintenant Jésus Christ n'est point la cause occasionelle qui applique aux hommes les graces qu'il leur a méritées. Dieu a donné avant Jesus Christ la grace par des volontés particulieres. Je le veux, si on le souhaite* : la nécessité de l'ordre le demandoit. *La cause occasionelle, selon l'ordre, ne pouvoit être si-tôt établie : les élus étoient en très-petit nombre.*

Rép. Il faut bien qu'il veuille, que Dieu avant Jesus Christ ait donné la Grace par des volontés particulieres, puisqu'il dit, *que la nécessité de l'ordre le demandoit* : car c'est une de ses plus grandes maximes : *Que l'ordre est à l'égard de Dieu même une loi infiniment plus inviolable, que les loix qu'il a établies pour la construction de son ouvrage; parce qu'il ne manque jamais de faire ce que l'ordre lui prescrit.* Et par conséquent, si, comme il l'assure, *la nécessité de l'ordre demandoit, qu'avant Jesus Christ Dieu donnât la Grace par des volontés particulieres*, il doit être indubitable, selon lui-même, qu'il l'a donnée de la sorte.

Mais comment n'a-t-il pas vu, qu'avouer cela, c'étoit ruiner absolument toutes ses démonstrations *à Priori* & *à Posteriori*? Il est aisé d'en convaincre tout le monde en peu de paroles, & il est bon de le faire.

Réfutation

Réfutation des deux Démonstrations à Priori. VII. Cl. N°. IX.

Dieu, pendant quatre mille ans, a donné la Grace par des volontés particulieres.

On n'a donc pu, sans une fausseté visible, supposer, comme l'on a fait dans ces deux prétendues démonstrations, que si Dieu donnoit sa grace par des volontés particulieres, *il n'agiroit pas sagement*, qu'il *se démentiroit soi-même*, & que *sa maniere d'agir devant porter le caractere de ses attributs*, cette maniere de donner la Grace ne porteroit pas le caractere de son immutabilité. Ajoutez à cela, que toutes ces Démonstrations *à Priori* doivent être prises, comme il le marque lui-même, de l'idée de l'être infiniment parfait, que tous les hommes peuvent consulter, & où on ne voit que les vérités nécessaires & immuables, & non ce qui peut être ou n'être pas. Or pendant ces quatre mille ans tous ceux qui ont consulté l'idée de l'Etre parfait, n'y ont pas vu certainement que la sagesse de Dieu le dût empêcher de donner la Grace par des volontés particulieres, puisque c'étoit en cette maniere qu'il la donnoit en ce temps-là. C'est donc une pure illusion de s'imaginer avoir trouvé dans l'idée de l'Etre parfait, que Dieu ne doit donner la Grace que par des volontés générales, qui soient déterminées par une cause occasionelle.

Réfutation des quatre Démonstrations à Posteriori.

Il suppose dans ces quatre Démonstrations, que Dieu veut, d'une vraie volonté, le salut de tous les hommes, & la conversion de tous les pécheurs : d'où il conclut, qu'un être sage & intelligent proportionnant toujours les moyens à la fin, & l'action avec l'effet qu'il prétend faire, si Dieu agissoit par des volontés particulieres, il n'y auroit point de pécheur à qui Dieu ne donnât une grace tellement efficace, qu'il ne la rendroit jamais inutile : ce qui n'étant pas, ce lui est un argument convainquant que Dieu ne donne point la Grace par des volontés particulieres. Et c'est ce qui lui fait encore soutenir, comme on a vu dans la IV Démonstration, *qu'il n'y a point d'autre voie que celle-là, pour accorder l'Ecriture Sainte avec elle-même, ou cette proposition : Dieu veut sauver tous les hommes, avec celle-ci : Tous les hommes ne sont pas sauvés. Car Dieu veut sauver tous les hommes, & même l'impie. Or Dieu est le Maître des cœurs. Il peut donner à l'impie une telle grace qu'elle le convertira sûrement. Qui peut donc l'empêcher de faire ce qu'il*

VII. Cl. N°. IX. *veut? Quelle créature peut lui résister? N'est-il pas évident que c'est sa sagesse, qui l'oblige de ne point agir par des volontés particulieres, mais d'une maniere générale, constante & uniforme?*

Or pendant quatre mille ans, la sagesse de Dieu l'a laissé agir par des volontés particulieres dans la distribution de ses graces, parce que *l'ordre le demandoit* ainsi. Il faudroit donc, si ces raisonnements étoient bons, que pendant ces quatre mille ans tous les pécheurs eussent été convertis : & au lieu qu'il dit, qu'en ce temps-là *les élus étoient en très-petit nombre*, il seroit obligé de dire, par une suite nécessaire de ces faux principes, qu'il n'y avoit en ce temps-là que des élus par toute la terre.

Je pourrois encore ruiner toutes ces prétendues démonstrations, en appliquant à Jesus Christ, comme cause occasionelle de la Grace, ce qu'il de Dieu; qu'il ne seroit pas sage, si, donnant la Grace par des volontés particulieres, il ne donnoit que trois degrés de délectation spirituelle à un pécheur qui en auroit besoin de quatre pour se convertir. Mais je le réserve pour le Livre suivant.

En vérité il n'y a pas sujet de s'étonner qu'un savant Evêque, qu'on avoit prié de lire *le Traité de la Nature & de la Grace*, pour en savoir son sentiment, ait fait connoître ce qu'il en pensoit, en écrivant sur un billet ce peu de paroles : *Nova sunt quæ dicitis, mira sunt quæ dicitis, falsa sunt quæ dicitis.* Il ne voulut pas ajouter ce qui suit dans le passage du Saint d'où ces paroles sont prises. Mais je ne sais si on ne jugera point que la cause de la vérité & de l'Eglise, non seulement nous donne droit maintenant de mettre ici le passage entier, mais nous y force en quelque sorte, pour empêcher les mauvais effets que ces nouveautés pourroient faire à l'égard de certains esprits, qui s'imaginent, que les nouvelles découvertes ne doivent pas être moins suivies & moins estimées en Théologie qu'en Philosophie. L'Auteur ne trouvera pas mauvais qu'on le fasse ressouvenir, qu'il a enseigné le contraire, non seulement lorsqu'il a dit, *que la nouveauté en matiere de Théologie porte le caractere de l'erreur*, mais encore, dans un autre endroit plus étendu, où il compare sur cela l'une de ces sciences avec l'autre.

Recherc. de la Vérité p. 124. « Il est, dit-il, à propos de remarquer, que dans les questions de la foi, ce n'est pas un défaut de rechercher ce qu'en a cru, par exemple, S. Augustin, ou un autre Pere de l'Eglise; parce que les choses de la foi ne s'apprennent que par la Tradition, & que la raison ne peut pas les découvrir. Mais les choses qui dépendent de la raison sont toutes opposées, & il ne faut pas se mettre en peine de ce qu'en ont cru les

Anciens, pour savoir ce qu'il en faut croire. Cependant je ne sais par quel renversement d'esprit certaines gens s'effarouchent, si on parle en Philosophie autrement qu'Aristote, & ne se mettent point en peine si l'on parle en Théologie autrement que l'Evangile, les Peres & les Conciles ". VII. Cl. N°. IX.

C'est un renversement d'esprit, au jugement de l'Auteur, de préférer la raison à l'autorité des anciens Peres en matiere de Théologie, comme c'en est un au contraire en matiere de Philosophie, de préférer l'autorité des anciens Philosophes, à l'évidence de la raison.

Il en est de même (comme c'en est aussi une suite) de la Nouveauté & de l'Antiquité. " En matiere de Théologie, on doit aimer l'Antiquité, parce qu'on doit aimer la vérité, & que la vérité se trouve dans l'Antiquité. Il faut que toute curiosité cesse, lorsqu'on tient une fois à la vérité. Mais en matiere de Philosophie, on doit au contraire aimer la nouveauté, par la même raison qu'il faut toujours aimer la vérité, qu'il la faut rechercher, & qu'il faut avoir sans cesse de la curiosité pour elle ".

On ne doit pas supposer qu'il ait de fausses balances, & d'autres poids pour lui que pour les autres, ni qu'il soit de ceux qui aiment mieux que leurs erreurs soient contagieuses, & en jettent d'autres dans l'égarement, que non pas qu'on les découvre. Il me pardonnera donc, si, en lui protestant de nouveau, que je n'ai pour lui que de l'amitié & de l'estime, & que je ne voudrois rien faire qui fût contraire à l'une ou à l'autre de ces dispositions, je ne laisse pas de l'avertir, qu'il me semble, qu'il est tombé visiblement dans les défauts dont il nous a si bien avertis de nous garder, & si j'ai cru le pouvoir faire, en lui adressant ces paroles de S. Augustin, comme étant très-propres à exprimer le jugement que l'on doit faire de ses sentiments. *Nova sunt quæ dicitis, mira sunt quæ dicitis, falsa sunt quæ dicitis. Nova cavemus, mira stupemus, falsa convincimus.*

REFLEXIONS PHILOSOPHIQUES ET THEOLOGIQUES SUR LE NOUVEAU SYSTEME DE LA NATURE ET DE LA GRACE.

LIVRE TROISIEME.

Touchant Jesus Christ comme cause de la Grace.

AVIS

Au Révérend Pere Malebranche.

JE pensois, mon Révérend Pere, n'avoir qu'un mot à dire sur le sujet de ce troisieme Livre. C'est qu'on n'y trouvera pas l'examen de vos nouvelles opinions touchant la Grace & la Liberté, quoique je l'eusse promis, lorsque j'en ai inséré le premier Chapitre dans la Dissertation. La raison de ce changement est, qu'ayant depuis traité assez amplement de cette matiere, dans les Lettres que je vous ai adressées sur la fin de l'année derniere, j'ai cru que cela suffisoit, jusques à ce que vous y eussiez répondu, & que je verrois alors ce qu'il y auroit à faire.

VII. Cl. N°. IX. Cela n'auroit pas mérité que je me fusse adressé à vous. Mais voici ce que j'ai cru qui le méritoit. Le mois d'Avril des Nouvelles de la République des Lettres, dont l'Article III est de votre nouvel Ouvrage (*a*), m'étant tombé entre les mains, j'ai trouvé qu'on y parloit d'abord avec quelque sorte d'éloge, d'un endroit de votre livre que j'aurois cru qu'on devoit plutôt blâmer, en l'examinant selon les regles de la charité chrétienne. Je n'en ai pas néanmoins été fort surpris ; car il paroît assez que l'Auteur de ces Nouvelles affecte, pour l'ordinaire, de parler le plus avantageusement qu'il peut des livres dont il rend compte au public. Mais j'ai appréhendé que ce ne vous fût un sujet de tentation, qui pourroit vous affermir dans la créance que vous n'avez rien fait en cela que de louable, puisqu'on vous en loue.

J'entends par-là, Mon Pere, la maniere si emportée dont vous parlez de la protestation que j'ai faite, à l'entrée du I. Livre des Réflexions, sur deux ou trois choses cachées au fond de mon cœur, dont j'ai pris Dieu à témoin. Je vous en ai déja dit quelque chose dans l'Avis qui est à la tête du II. Livre: mais cette nouvelle occasion m'oblige de vous en entretenir plus au long, pour le bien de votre conscience.

L'Auteur des Nouvelles avoue, *qu'outre le jugement téméraire, il y auroit de la mal-honnêteté à soutenir, qu'un Auteur s'est parjuré, en prenant Dieu à témoin de ses dispositions intérieures*; comme est, de n'avoir point écrit par chagrin, & d'avoir toujours un vrai desir de bien prendre les sentiments de son adversaire. Mais il voudroit bien que l'on crût que vous avez évité ces deux défauts de mal-honnêteté, & de jugement téméraire en faisant cette déclaration: *Je ne crois pas, & je serois fâché que l'on crût, que M. Arnauld ait pris Dieu à témoin contre le propre témoignage de sa conscience.* Il est vrai aussi, mon Pere, que si vous en étiez demeuré là, on ne pourroit dire que vous eussiez rien fait *de mal-honnête*, ni qu'on eût lieu de vous accuser de *jugement téméraire*. Mais, sans parler de tout ce qu'il y a d'outrageux, qui précede & qui suit ce prétendu aveu de la sincérité de mon serment, on n'a qu'à lire ce que vous dites bientôt après, pour voir comment vous ruinez vous-même votre déclaration. *Il ne faut pas croire*, dites-vous, *que M. Arnauld ait de lui-même cette mauvaise opinion, qu'il écrit par chagrin, & qu'ainsi il jure contre sa conscience, en prenant Dieu à témoin qu'il n'a pas fait par chagrin son livre des Idées. Mais on peut croire qu'il est malheureusement trompé, & qu'il ne se connoît guere.* Ce que vous répétez encore plus bas, afin de mieux faire entendre en

(*a*) [Ses Lettres en réponse au I. Livre des *Réflexions philosophiques & théologiques.*]

quel sens vous aviez dit, *que vous ne croyiez pas que je me fusse parjuré*, dans la peur que vous aviez eue qu'on n'en abusât, pour avoir trop bonne opinion de moi. *Nous devons croire*, dites vous, *que M. Arnauld a cette bonne opinion de lui-même, qu'il n'écrit point par chagrin, & qu'il a un vrai desir de bien prendre le sentiment de ses adversaires. Mais nous ne sommes point obligés de croire qu'il ne se trompe pas sur ses dispositions intérieures.* VII. Cr. N°. IX.

On est assuré, mon Pere, que si l'Auteur des Nouvelles avoit fait plus de réflexion sur ces deux endroits, il auroit eu de la peine à n'y trouver pas ce qu'il appelle *mal-honnêteté* & *jugement téméraire*. Car pour ce qui est de la *mal-honnêteté*, elle consiste sans doute, en ce que c'est faire injure à un honnête homme que de témoigner qu'on ne croit pas ce qu'il assure avec serment, quand c'est une chose qui lui peut être si bien connue, qu'il faudroit qu'il mentît, si ce qu'il assure n'étoit pas vrai. Or pour juger si les choses sur lesquelles j'ai pris Dieu à témoin, sont de nature à pouvoir être si bien connues par celui qui les assure, qu'il faudroit qu'il mentît s'il ne disoit pas vrai, il faut remarquer ce que dit S. Augustin dans l'Epître à Pauline. Qu'il y a bien de la différence entre *voir* & *croire*, & qu'il y a deux sortes de choses que l'on peut *voir* avec évidence, mais de différente maniere. *Les unes sont celles que vous appercevez* (il parle à cette Dame) *ou que vous vous souvenez d'avoir apperçues par les sens de la vue, de l'ouie, du goût, de l'odorat & du toucher. Les autres sont celles à quoi peut atteindre cet œil de l'esprit, par lequel vous voyez votre vie, votre volonté, votre pensée, votre mémoire, votre intelligence, votre foi, & toutes les autres choses qui vous sont connues par la même voie, & dont vous ne sauriez douter, parce qu'il est vrai de dire de ces sortes de choses, aussi-bien que de celles qui tombent sous les sens, non seulement que vous les croyez, mais que vous les voyez.* C'est pourquoi il ajoute un peu plus bas: *Que ce que nous voyons par les sens intérieurs, comme lorsque nous voyons notre volonté, notre pensée, notre mémoire, dans l'opération de chacune de ces facultés, nous le voyons avec autant d'évidence, que ce que nous voyons par les sens extérieurs; comme lorsque nous voyons le soleil, des montagnes, des arbres. Et il distingue tout cela de* croire. *Car le* croire, dit-il, *tombe sur les choses qui ne sont présentes aux sens, ni de notre corps, ni de notre esprit. Et le* voir, *sur celles qui sont présentes aux sens du corps, ou de l'esprit.*

Il s'ensuit de-là, mon Pere, que chacun de nous connoît ce qu'il veut, ou ce qu'il desire, ou le dessein qu'il a eu en faisant une telle chose, avec la même évidence que ce qu'il voit des yeux du corps. Et

VII. Cl. N°. IX. par conséquent, comme il n'y a point de milieu, lorsqu'un homme d'honneur nous assure qu'il vient de voir un de ses amis qui lui a dit une telle chose, & qu'il faut ou le croire ou juger qu'il ment; il n'y en a point aussi lorsqu'il nous assure qu'il n'a point eu un tel dessein : il faut de même, ou juger qu'il ment, ou le croire. Ce n'est pas seulement une conséquence nécessaire de ce que S. Augustin avoit établi; mais c'est de plus ce qu'il dit en termes exprès dans la même Lettre. *Ce qui fait*, dit-il, *que je vois extérieurement la lumiere, & intérieurement ma volonté, c'est que l'une est présente aux yeux de mon corps, & l'autre à ceux de mon esprit. Mais quand quelqu'autre me dit quelle est sa volonté, il n'y a que sa voix & son visage qui soient présents à mes sens; & cette volonté, dont il me rend témoignage, ne l'est ni à mes sens ni à mon esprit. Ainsi* JE NE LA VOIS PAS. *Mais je la crois*, SI JE JUGE QU'IL DIT VRAI; *ou ne la crois pas*, SI JE JUGE QU'IL MENT.

147. *al.* 112.

Cela est encore plus vrai à l'égard du serment. Quand un homme d'honneur jure qu'il n'a point eu un mauvais dessein qu'on lui a attribué, il n'y a point de milieu; il faut ou le croire, & avouer qu'on s'est trompé en lui attribuant ce mauvais dessein; ou, si on veut s'obstiner à croire qu'il a eu ce mauvais dessein, il faut juger *qu'il ment*, & que par conséquent il s'est parjuré. Or l'Auteur des Nouvelles reconnoît que ce dernier est fort mal-honnête. Il ne reste donc que le premier, qui est de se rendre à son serment, cessant d'avoir de lui la mauvaise opinion qu'on avoit auparavant.

C'est donc en vain, Mon Pere, que vous regarderiez comme *un tour fin & délicat*, le milieu que vous pensez avoir trouvé, pour, d'une part, croire toujours que j'ai eu le mauvais dessein que je vous ai protesté devant Dieu que je n'avois point, & pour croire de l'autre, que je ne me suis pas parjuré. Ce milieu est une chimere : & ainsi vous avez beau dire : *Je dois croire que M. Arnauld pense n'avoir pas écrit par chagrin, plutôt que de douter de la sincérité de son serment; mais je ne suis pas obligé de croire qu'il ne se trompe pas sur ses dispositions intérieures, en pensant n'avoir pas écrit par chagrin, quoique ce soit effectivement par chagrin qu'il a écrit. Je puis donc croire qu'il est malheureusement trompé & qu'il ne se connoît guere.* Ce tour n'est ni fin ni délicat; mais tout-à-fait déraisonnable. Ce M. Arnauld n'est pas si stupide que vous le représentez. Il connoît comme les autres hommes ce qui se passe en lui-même. C'est donc une illusion de supposer que *je me trompe misérablement sur mes dispositions intérieures*, pour vous pouvoir faire honneur, d'avoir rendu à mon serment toute la déférence que vous lui deviez, sans rien rabattre du jugement téméraire que vous voulez toujours continuer à faire de moi. Vous vous trompez,

Mon

Mon Pere, si vous croyez que cela trompe personne. Rien assurément n'est plus mal-honnête que de vouloir éluder, par cette chicanerie, la déférence que l'on doit à des serments de cette nature; & si l'Auteur des Nouvelles y avoit fait plus d'attention, il se seroit bien gardé de dire, *que vous avez eu, pour la protestation de M. Arnauld, toute la déférence qui lui étoit due.* VII. Cl. N°. IX.

Si cela étoit; c'est-à-dire, si on ne devoit à ces sortes de serments que la *déférence* que vous prétendez avoir eue pour le mien, on ne pourroit les faire sans offenser Dieu; parce que ce seroit prendre le nom de Dieu en vain: ce qui n'est point permis. Car ce qui fait que nous sommes souvent obligés, comme remarque S. Augustin, de prendre Dieu à témoin de ce qui est caché dans le fond de notre cœur, est, la nécessité où nous nous trouvons d'ôter à notre prochain l'occasion d'offenser Dieu, en guérissant son ame malade, des soupçons injustes qu'il a contre nous. C'est ce que dit ce grand Saint à une sainte femme, qui le soupçonnoit d'avoir voulu faire son gendre Prêtre, par une vue intéressée. *Par ces soupçons*, lui dit-il, *que vous avez eus de nous, vous ne m'ordonnez pas de jurer, mais vous m'y forcez. Faisons donc ce qu'on nous force de faire, & ne différons pas d'un moment de guérir votre cœur malade.*

Mais si ceux à qui on fait ces serments étoient instruits dans votre école, & avoient les mêmes regles de conscience que vous, rien ne seroit moins efficace pour les guérir de leurs soupçons. Car ils pourroient toujours dire, en suivant vos instructions & votre exemple: *Vous avez beau jurer que vous n'avez pas un tel dessein, & que j'ai tort d'avoir ce soupçon de vous: je dois croire que vous ne pensez pas avoir ce dessein, plutôt que de douter de la sincérité de votre serment; mais je ne vous en soupçonne pas moins de l'avoir, parce que je ne suis pas obligé de croire que vous ne vous trompez pas sur vos dispositions intérieures.* Il est donc clair que ces serments ne guérissent de rien, si ceux à qui on les fait ne sont pas obligés d'y déférer; & qu'ils ne sont pas obligés d'y déférer, s'il leur est permis d'avoir, après le serment, la même opinion désavantageuse du prochain, sur ses intentions cachées, qu'ils en avoient auparavant.

On ne sait donc pas, Mon Pere, comment vous pouvez faire vous-même de ces serments, ayant une regle de morale, selon laquelle on auroit tout sujet de croire que ce seroit prendre le nom de Dieu en vain. Est-ce que vous avez deux poids & deux mesures? Est-ce que vous avez pu vous imaginer qu'on doit une autre déférence à ce que vous dites quand vous en prenez Dieu à témoin, que quand les autres le prennent? Ce seroit une étrange présomption.

On ne veut pas vous l'attribuer, & ainsi j'ose vous dire, qu'expli-

VII. Cl. N°. IX. quant comme vous faites la déférence que l'on doit à ces sortes de serments, vous prenez le nom de Dieu en vain quand vous l'employez, comme vous faites souvent, pour en être cru sur ce qui se passe dans le fond de votre cœur. Car c'est en vain que vous prétendriez, que nous serons obligés de vous croire, lorsque vous prendrez Dieu à témoin de vos intentions cachées, puisque vous nous apprenez, que *sans douter de la sincérité de votre serment*, on peut croire que le témoignage que vous rendez de vous-même n'est pas véritable, puisqu'on *peut croire que vous vous trompez sur vos dispositions intérieures, & que vous ne vous connoissez guere.*

Mais à Dieu ne plaise qu'on laisse introduire dans l'Eglise une si méchante maxime, qui iroit à autoriser tous les *jugements téméraires!* Car je voudrois, mon Pere, que vous nous eussiez défini le jugement téméraire que Jesus Christ & S. Paul nous ont si souvent défendu. N'est-ce pas faire sur des soupçons au désavantage du prochain, en une matiere importante, des jugements fixes & arrêtés, comme S. Augustin nous le marque par cette parole célebre? *C'est une tentation humaine, que, ne pouvant découvrir le cœur de l'homme, ni pénétrer dans tous ses replis, nous ayions des soupçons contraires à ce qui s'y passe. Mais dans ces ténebres qui nous cachent les pensées d'autrui, si nous ne pouvons pas éviter les soupçons, parce que nous sommes hommes, nous devons au moins nous garder de* FORMER DES JUGEMENTS FIXES ET ARRÊTÉS, *& de juger personne avant le temps.*

Tr. 10. in Joan.

Or n'est-ce pas juger sur des soupçons (ce que le même Pere dit encore que S. Paul nous défend) *noluit enim hominem ab homine judicari ex arbitrio suspicionis*, que de juger de ce qui est caché dans le fond du cœur de nos freres, que l'Apôtre nous assure n'être connu d'aucun homme, que de l'esprit de l'homme même qui est en lui. *Quis enim hominum scit quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis qui in ipso est?* Y a-t-il rien qui soit plus de cette nature que nos intentions secretes, comme est de savoir si on écrit pour défendre la vérité, ou pour un autre motif moins pur? Rien peut-il être plus au désavantage d'un Docteur & d'un Prêtre, que de juger, *que ce n'est point l'amour de la vérité qui le fait écrire, & qu'il n'a point un vrai desir de bien prendre les sentiments de ses adversaires*, ce qui seroit un des plus méchants caracteres que l'on pût attribuer à un Auteur Chrétien, & même à un honnête homme? N'est-ce pas marquer qu'on a fait sur cela des *jugements bien fixes & bien arrêtés*, que de ne pouvoir s'empêcher de témoigner, *qu'on est fort surpris*, quand celui de qui on a fait ces jugements nous assure du contraire, & en prend Dieu à témoin? N'est-ce point pousser l'opi-

Hom. 505.

niâtreté à soutenir ces jugements au dernier point où elle peut aller, que de se faire un retranchement, pour n'en point démordre, par la chicanerie dont j'ai parlé dans l'examen de ce que ce procédé a de *mal-honnête* ? Il n'y a donc point de jugements téméraires défendus par la loi de Dieu, s'il n'y a rien que Dieu condamne dans ceux que vous faites de moi. Et comme les jugements téméraires rendus publics, deviennent des médisances publiques, qui ne se peuvent expier devant Dieu que par une réparation publique, je me contente, Mon Pere, de vous supplier de demander à votre Confesseur ou à votre Supérieur, ce que vous avez à faire en cette rencontre. VII. Cl. N°. IX.

Mais ne pensez pas pouvoir éviter ces justes reproches, par une défaite qui justifieroit les plus coupables de jugements téméraires. *Lors*, dites-vous, *que je dis que M. Arnauld à écrit contre moi par chagrin, je ne parle pas de son cœur, je parle de ses livres. Je parle de ce qui paroît, & de ce qui me frappe. Je parle de ce que tout le monde peut voir.* Car y eut-il jamais une plus grande illusion? C'est dans le cœur qu'est le chagrin qui fait écrire : & il ne pourroit être dans les livres, sur-tout d'une maniere que *tout le monde l'y pût voir*, que parce que celui qui les auroit faits auroit témoigné qu'il les auroit écrits par chagrin, & non par l'amour de la vérité. Il faudroit donc que cela fût dans les miens : il faudroit que vous y eussiez trouvé des passages, par lesquels j'eusse fait entendre, que c'est le chagrin que j'ai eu de ce que vous n'étiez pas dans les mêmes sentiments que moi touchant la Grace, qui me les a fait écrire. A moins de cela, avec quelle conscience avez-vous pu dire : que *ç'a été là* ASSURÉMENT *la cause de mon chagrin contre l'Auteur de la Recherche de la Vérité, & que, sans cela, je n'aurois jamais pris le dessein de vous critiquer comme j'ai fait.* Car si vous n'avez point trouvé dans mes livres de déclaration semblable, ce n'a donc pu être que sur de telles conjectures, qui vous ont au plus paru vraisemblables, que vous m'avez attribué ce chagrin. Or c'est la même chose, de juger sur des conjectures, que de juger sur des soupçons ; puisqu'il n'y a point de soupçon qui ne soit fondé sur quelques conjectures. Vous avez donc jugé désavantageusement de votre frere sur des soupçons ; & on ne peut former de jugements plus fixes & plus arrêtés que ceux que vous en avez fait : ce qui est la définition même du jugement téméraire que l'Evangile condamne par ces paroles : *ne jugez point & vous ne serez point jugés.* Et vous ne vous en excuserez pas devant Dieu, en disant comme vous faites, *que vous ne parlez pas de mon cœur, mais de mes livres.* Car, comme je vous ai déja dit, la mauvaise disposition que vous m'attribuez

3. *Lettre contre la Défense p.* 204.

VII. Cl. n'eſt nulle part, ſi elle n'eſt dans mon cœur. Mes livres n'en peuvent
N°. IX. donner que des preuves, qui ne vous pourroient ſervir de rien, ſi ce n'étoient que de prétendues vraiſemblances. Car il faut *voir* pour ne point *juger* témérairement, & vous ne voudriez pas qu'on pût dire de vous avec raiſon, ce que vous dites ſans raiſon de votre adverſaire : *il juge ſur des vraiſemblances*, & *il croit voir*. Cherchez donc dans mes livres ces preuves convainquantes, s'il y en a. Cherchez-y des paſſages, où vous aurez *vu*, & *où tout le monde pourra voir*, ces méchantes diſpoſitions que vous m'attribuez. Et alors vous n'aurez qu'à les citer pour me convaincre, non de *m'être trompé ſur mes diſpoſitions intérieures* (c'eſt une chimere qui n'eſt pas poſſible) mais d'avoir fait un faux ſerment. Ce n'eſt pas ce qui eſt à craindre. Car loin de trouver rien de ſemblable dans mes livres, vous n'y trouverez que des convictions de votre injuſtice à me reprocher ce chagrin, ſans autre preuve que des conjectures frivoles, que j'ai fait voir ſi évidemment n'avoir pas la moindre ombre de vraiſemblance, que vous n'en avez oſé ſoutenir aucune. Et vous ſavez que ç'a été votre obſtination à perſiſter dans ce jugement téméraire, lors même que vous avez été contraint d'en abandonner toutes les preuves, qui m'a obligé, pour vous ôter cette occaſion d'offenſer Dieu, de le prendre à témoin, que le fond de mon cœur n'étoit point tel, que vous vous l'étiez figuré ſur des ſoupçons très-injuſtes & très-mal fondés. Et il ſe trouve, contre mon attente, que tout ce que j'ai gagné par-là, eſt, de m'être attiré ſept ou huit pages d'injures.

Ce procédé eſt ſi étrange & ſi peu chrétien, qu'on a de la peine à croire qu'il n'y ait un peu d'ironie dans ce que dit l'Auteur des Nouvelles : *Que vous avez fait enſuite quelques réflexions d'un tour fin & délicat, & qui ont la mine de ne pas plaire à M. Arnauld, ſur une certaine force du naturel, & de l'habitude qui nous empêche de prendre garde à l'injuſtice que nous faiſons : d'où l'on conclut, qu'encore que ce Docteur agiſſe de bonne foi, il ne laiſſe pas de maltraiter & de calomnier les gens ſans y prendre garde.*

Car comment pourroit-on, en parlant ſérieuſement, trouver *un tour fin & délicat* à dire ſans preuves, de ſon adverſaire, qui n'a pas la réputation dans le monde d'être un ſtupide & un méchant homme, tout ce que l'on pourroit dire de plus aigre contre un homme que l'on ſuppoſeroit n'avoir pas l'eſprit de connoître ſes propres penſées, & qui auroit, de plus, le cœur ſi corrompu par un méchant naturel, & par une longue habitude, qu'il maltraiteroit, calomnieroit & outrageroit le monde ſans y faire de réflexion. Je l'ai déja dit ailleurs, & ne le ſaurois trop répéter. Les enjouements, les déclama-

tions & les invectives, qui ne sont fondées sur aucune vraisemblance, VII. Cl. peuvent plaire aux esprits superficiels, mais rien n'est plus insipide à N°. IX. ceux qui ont le goût bon.

On ne sait aussi en quel sens on a entendu, *que ces réflexions, d'un tour fin & délicat, ont la mine de ne pas plaire à M. Arnauld.* J'avoue que loin de me plaire, elles me causent beaucoup de douleur. Mais je vous proteste, Mon Pere, que toute la peine que j'en ai, est, de vous voir dans une disposition si peu chrétienne. Ceux que vous avez regardés autrefois comme vos meilleurs amis, en gémissent aussi-bien que moi. Et ce qui pourra faire déplorer vos emportements, comme étant presque sans remede, est, que, dans la supposition qu'il vous plaît de faire, qu'on ne vous sauroit accuser qu'injustement, vous avez bien voulu faire entendre, que les deux livres que vous n'aviez pas encore vu, auroient beau être modérés, cela ne vous feroit pas changer de méthode; mais *que vous découvririez* ce que vous appellez *mes calomnies, avec d'autant plus de chaleur, qu'il en paroîtroit moins dans mes accusations.* Que faire donc pour vous adoucir, puisque vous nous avertissez que la douceur même ne servira qu'à vous rendre plus farouche?

Je tâcherai au moins de vous en ôter un des prétextes, qui est, *que vous ne pouvez souffrir que je vous rende odieux en vous accusant d'erreurs que je crois blesser la foi, & que cela vous est trop sensible pour ne pas repousser avec force un homme qui vous attaque par cet endroit.* Mais ne m'avez-vous pas fait la même chose que vous prenez pour un juste sujet de vos emportements contre moi? Ne m'avez-vous pas accusé de dogmatiser sur la matiere de la Grace, & de soutenir un sentiment que vous avez prétendu avoir été frappé d'anathême par le Concile de Trente? Je vous ai donc montré l'exemple que vous pouviez suivre. Il m'est aussi sensible qu'à vous que l'on rende ma foi suspecte. Je me suis donc senti obligé de me justifier contre cette accusation, dans trois des Lettres que je vous ai adressées, & je n'ai pu le faire qu'en éclaircissant cette matiere autant que j'ai pu : ce qui m'a obligé d'appeller erreur ce qui m'a paru être erreur, & vérité catholique ce que j'ai cru être tel : mais ç'a été sans aigreur, sans emportement, sans reproches personnels, & en continuant de vous inviter au renouvellementde notre amitié. Pourquoi n'en pouviez-vous pas user de même, après sur-tout que je vous en avois montré le chemin?

Plus la foi nous doit être chere, plus nous devons souffrir avec patience, que ceux qui sont persuadés que nous nous égarons, travaillent à nous redresser. Et il ne nous est pas permis de juger *qu'ils nous*

VII. Cl. N°. IX. *veulent rendre odieux*, sous prétexte qu'ils ne peuvent réfuter avec quelque force, les opinions qu'ils jugent y être contraires, sans que ce ne soit les rendre odieuses. Ils ne font en cela que suivre leur conscience, tant qu'ils croient de bonne foi, qu'il y a quelque chose dans nos sentiments qui blesse la Religion. Nous ne devons donc pas leur imputer d'en vouloir à nos personnes, lorsqu'ils ne nous disent rien, qui ne pût être dit par ceux qui n'en voudroient qu'à nos erreurs.

Mais s'ils emploient des calomnies pour rendre notre foi suspecte, ne devons-nous pas nous en défendre? Oui certainement. Mais ce n'est pas nous en bien défendre que de nous plaindre en l'air qu'on nous calomnie. Il faut le prouver. Il faut établir clairement de quoi il s'agit; marquer nettement ce que l'on nous impute de croire, & montrer avec tant d'évidence, que ce n'est point ce que nous croyons, que tout le monde en puisse être convaincu. Nous avons droit après cela de nous plaindre de la mauvaise foi de nos adversaires, s'il y en paroît dans leur procédé. Mais avant cela toutes ces plaintes générales, destituées de preuves; tous ces reproches en l'air, *qu'on nous calomnie, qu'on prend nos sentiments de travers, & qu'au lieu de nous combattre, on ne combat que des spectres & des fantômes*, loin d'être propres à persuader le monde de la justice de notre cause, ne sont capables, au contraire, que de lui en donner une fort méchante opinion.

Cependant, Mon Révérend Pere, quoique rebuté tant de fois, je ne puis finir cet Avis, qu'en vous conjurant de nouveau, d'entrer avec moi dans le même esprit d'union & de charité, dans lequel je vous ai déclaré que j'étois prêt d'entrer avec vous, par les Lettres que je vous ai adressées. Je prie Dieu qu'il nous en fasse la grace, & si cela peut jamais arriver avant que je meure, je lui en chanterai de bon cœur un cantique d'action de graces.

Ce 5 Mai 1686.

APPROBATIO.

TErtius hic Liber *Reflexionum*, &c. non minus nobis orthodoxus videtur, quàm alii quos super eodem argumento idem Auctor jam in lucem emisit; eò verò cæteris magis utilis ac necessarius, quod errores

quos confutat, plus momenti ac periculi adferant; ut pote qui ad ipsum Christum tamquam Auctorem ac Distributorem Gratiæ pertineant. Errores autem sunt ejusmodi, ut etiam à tardissimis, hujus lucubrationis ope, facilè possint deprehendi. Philosophus magnus sit P. Malebranche: certè quod docet de Christo ut Auctore Gratiæ, Theologum non sapit: *Sunt enim ista, magna magnorum deliramenta Doctorum: Quantò meliùs*, ait Augustinus, *tenemus magna magnorum Sacramenta Doctorum.* Hæc tenenda esse docet Arnaldus, atque ita de falsitate non tam ipse quam veritas triumphat: *Nam non vincit nisi veritas.* Cumque non ignoret illud: *Victoria veritatis est charitas*, ita se in hac controversia gessit, ut & acerbiora ac injuriosa Adversarii dicta, quibus plenus erat, dissimularit, & tamen quæ eum ad agnoscendam veritatem adducere possent, non omiserit, charitatis ac moderationis christianæ nusquam non observantissimus. Alia certè ad hoc usque tempus fuit P. Malebranche tùm in scribendo, tùm in agendo ratio; nec facilè video quî excusari possit à peccato, quod in fratres committi asserit Augustinus his verbis: *Quid, cùm ea non approbamus, in eorum, qui intus sunt, sermone vel scriptis, putantesque id ad fraternæ charitatis libertatem pertinere, judicium nostrum non occultamus, & hoc non benevolentiâ, sed invidiâ facere credimur, quantùm peccatur in nos? Et cum similiter eos, qui nostras sententias reprehendunt, lædere nos potius velle quam corrigere suspicamur, quantùm peccamus in alios?* Hæc observanda duximus circa modum hujus controversiæ quæ ad finem vergere videtur; præsertim cùm nihil amplius hâc super re novi promittat D. Arnaldus, & eò jam deduxerit novum Systema, ut neque ad illustrandum, neque ad refutandum quidquam addi posse videatur.

VII. Cl. N°. IX.

Serm 241. n. 6. ult. edit.

Aug. serm. 358. n. 1. Ibid.

Epist. 95. n. 4. ult. edition.

G. Huygens, *S. Theol. Doct.*

J. L. Hennebel, *S. Theol. Doct.*

Martinus de Swaen, *S. Theol. Doct.*

J. de Cuyper, *Metrop. Mechl. Dec. Lib. Cens.*

REFLEXIONS PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES.

LIVRE TROISIEME.

Contenant l'examen de plusieurs nouveautés touchant Jesus Christ comme Distributeur des Graces.

L'Auteur du Systême dit, que S. Michel & ses Anges étoient aux Juifs ce que Jesus Christ est aux Chrétiens : par où il nous a voulu faire entendre, que Dieu n'a pas plus de part dans la distribution des graces qu'il répand sur le peuple nouveau, par le ministere de Jesus Christ, qu'il en a eu en tout ce qui s'est fait, même de miraculeux, dans la conduite de l'ancien peuple, par le ministere des Anges : & qu'ainsi, comme Dieu, selon lui, n'a point agi par des volontés particulieres dans ces miracles de l'Ancienne Loi, mais qu'il n'a fait qu'obéir aux Anges qui ont desiré que tels & tels miracles se fissent, Dieu n'a point aussi de volonté particuliere de donner la Grace à l'un plutôt qu'à l'autre; mais qu'il ne fait en cela que suivre les desirs que l'ame de Jesus Christ forme d'elle-même, sans qu'ils lui soient inspirés par la Sagesse éternelle, à qui elle est personnellement unie.

C'est ce qui m'avoit fait croire que je devois réserver l'examen de son sentiment touchant les Anges, à ce Livre-ci, où je devois traiter de celui qu'il a touchant Jesus Christ. Mais ayant changé d'avis, pour les raisons que j'en ai données dans le petit Livre qui a pour titre, *Dissertation sur la maniere dont Dieu a fait les fréquents miracles de l'Ancienne Loi par le ministere des Anges*, ceux qui l'auront lu en pourront tirer un grand avantage, pour bien comprendre ce que j'ai à dire dans celui-ci de ses nouvelles pensées touchant Jesus Christ. Et je ne doute point que les personnes intelligentes ne les y trouvent même réfutées par avance. C'est par où aussi je crois devoir commencer ce Troisieme Livre.

CHAPITRE

VII. Cl.
N°. IX.

CHAPITRE PREMIER.

Ce qu'enferme cette propoſition : Jeſus Chriſt, comme homme, eſt la cauſe occaſionelle de la Grace : *Et que tous les fondements en ont été renverſés dans la* Diſſertation touchant la maniere dont Dieu a fait les fréquents Miracles de l'Ancienne Loi par le miniſtere des Anges.

ON ne peut bien entendre les nouvelles penſées de l'Auteur du Syſtême, & s'en former une idée diſtincte, qui nous mette en état d'en reconnoître la vérité ou la fauſſeté, ſi on n'a un grand ſoin de prendre les nouveaux termes dont il les revêt, dans toute l'étendue de la ſignification qu'il leur donne. Car ſi on ſe contente d'en avoir une notion ſuperficielle, on pourra n'être point choqué, ou ne l'être que fort peu, de certaines propoſitions qu'on n'auroit entendues qu'imparfaitement, que je ſuis aſſuré qu'on trouvera fort étranges ſi on eſt tout-à-fait inſtruit du ſens entier auquel l'Auteur les a priſes.

On n'en peut donner de meilleur exemple que la propoſition même qui ſera le principal ſujet de ce Livre. *Jeſus Chriſt, comme homme, eſt la cauſe occaſionelle de la Grace, de la même ſorte que les Anges l'ont été des miracles de l'Ancienne Loi.* Tous ceux qui l'expliqueront ſelon la premiere impreſſion que ces termes peuvent donner à ceux qui ne ſont pas accoutumés au nouveau langage de l'Auteur, n'y trouveront rien que de bon & de fort catholique, parce qu'ils s'imagineront, que tout ce qu'on a voulu dire par-là, eſt, que Jeſus Chriſt, comme homme, étant le Médiateur entre Dieu & les hommes, c'eſt par lui que les Graces ſe diſtribuent, comme ç'a été par le miniſtere des Anges que Dieu a fait les miracles de l'Ancienne Loi.

Mais on ſe trompera ſi l'on croit que cette propoſition, dans les Livres du P. Malebranche, n'enferme point d'autres myſteres. Elle en enferme trois, tant à l'égard de Jeſus Chriſt que des Anges, qu'il eſt néceſſaire de bien démêler, & d'avoir toujours dans l'eſprit, pour juger ſi ce que cette propoſition a de particulier dans le nouveau Syſtême, ne choque point les ſentiments les plus communs de la Religion Chrétienne : ce que j'entends principalement des deux derniers.

Le premier de ces myſteres à l'égard des Anges eſt, qu'ils n'ont aucune puiſſance réelle d'agir ſur les corps : & à l'égard de Jeſus Chriſt,

VII. Cl. N°. IX. c'eſt qu'il faudroit qu'il fût conſtant qu'il n'a auſſi, comme homme, aucune puiſſance réelle d'agir, ni ſur nos corps, ni ſur nos ames: Que contre ce que les Peres ont dit tant de fois, ce n'a point été par ſon humanité ſainte, comme par l'inſtrument de la divinité du Verbe, auquel elle eſt perſonnellement unie, que ſe ſont faits les miracles qu'il a faits durant ſa vie, & que ſa chair adorable, que les fideles reçoivent dans l'Euchariſtie, n'a aucun pouvoir réel, contre ce que S. Cyrille dit ſi ſouvent, de communiquer à ceux qui y participent dignement, la vie divine dont elle eſt remplie. Il faudroit, dis-je, que ce que les SS. Peres ont dit ſur cela fût certainement faux: & c'eſt le premier de ces myſteres.

Le ſecond à l'égard des Anges eſt, qu'ils ont été les ordonnateurs de tous les miracles de l'Ancienne Loi, & que Dieu n'en a été que l'exécuteur, n'ayant voulu en particulier aucun de ces miracles; mais ayant ſeulement eu une volonté générale de faire *toujours & très-promptement*, ce que les Anges deſireroient qui ſe fît. Et à l'égard de Jeſus Chriſt, qu'il eſt de même le premier & le ſouverain Ordonnateur de la diſtribution de toutes les graces, & que Dieu n'en eſt que l'exécuteur: Que Dieu n'a point de volonté particuliere que la Grace de la converſion ſoit donnée à ce pécheur-ci, ou à ce pécheur-là; que la grace de la perſévérance ſoit donnée à ce juſte-ci, ou à ce juſte-là; que l'Evangile ſoit prêché en ce temps-ci, ou en ce temps-là, à une telle nation infidelle qui n'en avoit point oui parler auparavant, & qu'enſuite de cette prédication, la grace de la foi ſoit donnée à ceux-ci, ou à ceux-là de ces infideles; mais qu'il ſe repoſe de tout cela ſur l'ame de Jeſus Chriſt, n'ayant à cet égard qu'une volonté générale d'obéir à cette ſainte ame, & de faire toujours, & très-promptement, tout ce qu'elle deſireroit par des deſirs tout humains (*a*), comme on le verra très-clairement par le troiſieme myſtere.

Car ce dernier myſtere à l'égard des Anges eſt, que pour agir comme cauſes occaſionelles, qui doivent *épargner à Dieu des volontés particulieres*, il a fallu qu'ils n'aient point agi par le commandement de Dieu, & que même ce ne ſoit pas Dieu qui leur ait inſpiré les deſirs enſuite deſquels on prétend que ſe ſont faits les miracles de l'Ancienne Loi; mais que ç'ait été d'eux-mêmes qu'ils aient formé ces deſirs; parce qu'autrement on ne pourroit pas éviter de reconnoître, que Dieu auroit eu ſur cela des volontés particulieres, comme on

(*a*) Voyez ſur ce mot, *Tout humains*, la IV Lettre au Pere Malebranche, IV Reproche, pag. 55 & 56.

l'a montré dans la DISSERTATION. Et à l'égard de Jesus Christ, il faudroit de même que dans la dispensation des graces, ce ne fût pas lui qui fît la volonté de son Pere, mais son Pere qui fît la sienne; & que ce ne fût pas aussi le Verbe divin, auquel son ame est personnellement unie, qui formât en elle ces desirs que l'on dit être la cause occasionelle de la distribution de toutes les graces; mais qu'elle les formât d'elle-même, sans que le Verbe les lui inspirât. VII. Cl. N°. IX.

Voilà les trois points qui sont enfermés dans cette mystérieuse proposition : *Jesus Christ, comme homme, est la cause occasionelle de la Grace.* L'Auteur n'en peut disconvenir, & il est bien éloigné de le vouloir faire. Car il ne paroît que trop par ses *Méditations Chrétiennes*, qu'il s'est fortement persuadé qu'il n'y a rien en cela que de très-certain. Nous les traiterons séparément dans la suite, & nous verrons quel jugement on doit porter de pensées si nouvelles & si surprenantes, en les examinant par l'Ecriture & par les SS. Peres. Je me contente présentement d'en conclure, que cette proposition fondamentale de son Systême touchant Jesus Christ enfermant tout ce que je viens de dire, c'est une aussi grande illusion de prétendre, comme il fait, de l'avoir établie par l'Ecriture, que ç'en a été une d'avoir prétendu, de la même sorte, que nous devions regarder comme une vérité fondée dans l'Ecriture, que les Anges avoient été les causes occasionelles des fréquents miracles de l'Ancienne Loi. Et c'est ce qui sera bien plus aisé à prouver.

Il ne faut que considérer de quelle maniere on l'a prouvé à l'égard des Anges, dans la Dissertation que l'on a faite sur ce sujet. Ç'a été en faisant voir, que tous les passages de l'Ecriture rapportés dans *l'Eclaircissement* de l'Auteur, montrent seulement *que les Anges ont quelque puissance, que les miracles de l'Ancienne Loi se sont faits par leur ministere, comme ç'a été aussi par leur ministere que la Loi a été donnée à Moyse.* Mais on prétend avoir démontré, que ces passages ne prouvent nullement que les Anges aient été les causes occasionelles de ces miracles; parce qu'il auroit fallu pour cela, qu'on eût trouvé dans ces passages les trois conditions qui auroient dû se rencontrer dans les Anges, pour être causes occasionelles dans le sens qu'il prend ces termes, lequel il faut toujours avoir dans l'esprit, & se souvenir que la premiere de ces conditions est, que les Anges n'aient aucune puissance réelle d'agir sur les corps: la seconde, qu'ils aient été les ordonnateurs de ces miracles, & que Dieu n'en ait été que l'exécuteur: la troisieme, qu'ils n'aient point agi dans ces miracles par le commandement de Dieu, & que même ce ne soit point Dieu qui leur ait

VII. Cl. N°. IX. inspiré les desirs ensuite desquels on prétend que ces miracles se sont faits. Et comme il me semble qu'on n'a pu lire la Dissertation sans être convaincu que ces passages ne disent rien de tout cela, je crois avoir droit de supposer, qu'on y a bien démontré que c'est abuser de l'Ecriture, de vouloir que nous regardions comme une vérité établie par la parole de Dieu, que les Anges ont été les causes occasionelles des fréquents miracles de l'Ancienne Loi.

Or il en est de même de cette grande maxime: *Que Jesus Christ, comme homme, est la cause occasionelle de la Grace.* Le P. Malebranche prétend l'avoir établie par l'Ecriture, & c'est la différence qu'il met entre ce principe général, que dans l'ordre de la Grace, non plus que dans celui de la Nature, Dieu n'agit point par des volontés particulieres; & cette autre maxime, que c'est Jesus Christ, en tant qu'homme, qui, dans l'ordre de la Grace, épargne à Dieu des volontés particulieres; parce qu'il en est la cause occasionelle. Car il dit que le premier se peut prouver par la raison, au lieu qu'il avoue que l'autre ne se pourroit démontrer sans la foi. *Après avoir*, dit-il, *prouvé par l'Ecriture, que les divers mouvements de l'ame de Jesus Christ sont la cause occasionelle de la Grace, il faut encore prouver en général, par la raison, que l'on ne doit point croire que Dieu agisse, dans l'ordre de la Grace, par des volontés particulieres. Car quoique, par la raison sans la foi, on ne puisse pas démontrer que Dieu a établi les volontés d'un homme Dieu pour cause occasionelle de ses dons, on peut néanmoins, sans la foi, faire connoître qu'il ne les distribue point aux hommes par des volontés particulieres.*

1. Eclair. n. 15.

On voit clairement qu'il avoue que ce qu'il enseigne de Jesus Christ, comme cause occasionelle de la Grace, ne peut être fondé que sur la foi & sur l'autorité de l'Ecriture Sainte. Il ne doit donc pas seulement être écouté, s'il n'a de quoi le prouver par l'Ecriture. Or voici tous les passages de l'Ecriture par lesquels il nous voudroit faire croire qu'il l'a démontré.

1. Aux Ephes. I. 22 23. *Dieu a mis toutes choses sous les pieds de Jesus Christ, & il l'a donné pour Chef à l'Eglise, qui est son Corps; & dans laquelle celui qui accomplit tout en tous, trouve l'accomplissement & l'intégrité de tous ses membres.*

2. Dans la même Epître IV 16. *C'est de lui que tout le corps, dont les parties sont jointes & unies ensemble avec une si juste proportion, reçoit par tous les vaisseaux & toutes les liaisons qui portent l'esprit & la vie, l'accomplissement qu'il lui communique par l'efficace de son influen-*

ce, selon la mesure qui est propre à chacun des membres, afin qu'il se forme ainsi & s'édifie par la charité. VII. Cl. N°. IX.

3. Aux Coloss. I. 24. *Moi Paul, qui accomplis dans ma chair ce qui reste à souffrir à Jesus Christ, en souffrant moi-même en son Corps qui est l'Eglise.*

4. Dans la même Epître II. *Etant attachés à lui comme à votre racine, & édifiés sur lui comme sur votre fondement.*

5. Ibid. 19. *Parce qu'il a plu au Pere que toute plénitude résidât en lui.*

6. 1. Cor. XII. 27. *Vous êtes tous ensemble le Corps de Jesus Christ, & chacun de vous en particulier en est un des membres.*

7. Aux Actes IX 5. *Je suis Jesus que vous persécutez.*

8. Aux Hébreux VII. 25. *Il peut toujours sauver ceux qui s'approchent de Dieu par son entremise, étant toujours vivant pour intercéder pour nous.*

9. Dans la même Epître IX 24. *Jesus est entré dans le ciel même, afin de se présenter maintenant pour nous devant la face de Dieu.*

10. En S. Jean XI. 41. *Mon Pere, je vous rends graces de ce que vous m'avez exaucé; pour moi je sais bien que vous m'exaucez toujours.*

Ce sont là tous les passages par lesquels il prétend *avoir prouvé* ce qu'il y a de particulier dans son Systême touchant Jesus Christ, qui est, *que les divers mouvements de son ame sont les causes occasionelles qui déterminent Dieu à donner sa grace à celui-ci & à celui-là, Dieu n'ayant de lui-même qu'une volonté générale de sauver tous les hommes en son Fils.* Mais c'est une pure illusion: car on ne voit rien de tout cela dans ces dix passages. 1. Eclair. n. 15.

Tout ce que prouvent les sept premiers est, que Jesus Christ est le Chef de l'Eglise: que tous les vrais fideles lui sont si étroitement unis, comme étant les membres du divin corps dont il est la tête, qu'ils ne font avec lui que le même Christ, ainsi que remarque si souvent S. Augustin après l'Apôtre; & que c'est de lui, & par lui, que les graces découlent sur les hommes qu'il a rachetés par son sang.

Or est-ce là ce qu'il avoit à prouver? N'est-ce pas toute autre chose; puisqu'il déclare lui-même, que ce qu'il prétend *avoir prouvé par l'autorité de l'Ecriture, est, que les divers mouvements de l'ame de Jesus Christ sont les causes occasionelles qui déterminent l'efficace de la volonté générale*, qu'il dit *que Dieu a de sauver tous les hommes en son Fils.* De bonne foi ces dix passages nous enseignent-ils rien de tout cela?

Nous enseignent-ils en premier lieu, ce qui est une des plus essentielles conditions des causes occasionelles, que Jesus Christ, comme

VII. Cl. N°. IX. homme, n'a eu aucune puissance réelle d'agir sur nos ames, & de nous inspirer le moindre mouvement de grace? Et justifient-ils cette pensée si peu conforme à ce que les SS. Peres nous ont dit du Sauveur, que pour ce qui est de produire réellement quelque effet, & non seulement d'obtenir par ses desirs qu'une chose se fasse, *Jesus Christ même, comme homme, n'est que foiblesse & impuissance, non plus que toutes les autres créatures?*

Traité Disc. 2. art. 2.

Enseignent-ils en second lieu, *que Dieu n'a qu'une volonté générale de sauver les hommes en son Fils*, & qu'il n'a point eu de volonté particuliere de sauver ni Adam après sa chûte, ni Noé, Abraham, Isaac, Jacob, Samuel, David, ni chacun de tous les autres Prophetes, ni la Sainte Vierge, ni S. Joseph, ni S. Pierre, ni S. Paul, ni chacun des autres Apôtres, ou des Martyrs, ou des autres Saints? Qu'il n'a pas aussi la volonté particuliere de convertir ce pécheur-ci ou ce pécheur-là, & le reste dont j'ai parlé ci-dessus: car tout cela est enfermé dans ces paroles mystérieuses: *les divers mouvements de l'ame de Jesus Christ sont les causes occasionelles de la Grace, qui déterminent la volonté générale que Dieu a de sauver tous les hommes en son Fils.*

Enseignent-ils en troisieme lieu, que ce n'est point le S. Esprit résidant en Jesus Christ dans toute sa plénitude, qui forme les prieres de sa sainte ame, comme il les forme dans les Saints, selon S. Paul, lorsqu'ils prient comme il faut? Que ce n'est point la Sagesse éternelle, qui lui est personnellement unie, qui l'applique à desirer telle & telle chose? Que ce n'est point la connoissance qu'a cette sainte ame de ceux que *son Pere lui a donnés, afin qu'ils ne périssent point, mais qu'ils aient la vie éternelle*, qui la porte à prier pour eux? Car j'ai fait voir dans la DISSERTATION, que l'Auteur du Systême a reconnu qu'afin que Jesus Christ fût la cause occasionelle de la Grace, il falloit qu'il eût une indifférence absolue d'avoir tels desirs, & de former telles prieres qu'il lui plaît, sans que Dieu le détermine efficacement à former celle-ci & celle-là. Et par conséquent, il faut qu'il prétende, que quelques-uns de ces dix passages enseignent cela, outre les deux premieres choses qu'ils auroient dû enseigner aussi, pour avoir pu dire *qu'il a prouvé par l'autorité de l'Ecriture, que les divers mouvements de l'ame de Jesus Christ sont les causes occasionelles de la Grace.*

C'est à quoi je m'arrête maintenant. Je prouverai dans la suite, & par l'Ecriture & par les SS. Peres, qu'il n'y a rien de plus faux que ces trois choses, qui font l'essentiel du nouveau Systême touchant

Jesus Christ; & je ferai voir sur-tout, qu'il n'y a rien de plus contraire à ce que Jesus Christ dit de lui-même dans l'Evangile, que cette pensée fondamentale de l'Auteur, que ce n'est pas Jesus Christ qui fait la volonté de son Pere, mais que c'est le Pere Eternel qui fait la volonté de Jesus Christ. VII. Cl. N°. IX.

C'est ce que je traiterai dans les Chapitres suivants. Mais je desire que l'on remarque, qu'avant cela, & sans cela, je puis prétendre avoir suffisamment réfuté, quant à ce point, le *Traité de la Nature & de la Grace.* Car ne faisant que défendre les sentiments communs de l'Eglise, ce n'est point à moi à rien prouver. C'est à celui qui avance des dogmes nouveaux, dont il se fait honneur, en les appellant *des vérités qui lui sont particulieres*; c'est-à-dire que personne n'a avancées avant lui; puisque si d'autres les avoient enseignées, elles ne lui seroient pas *particulieres.*

On fait même grace en quelque sorte à ceux qui proposent des dogmes nouveaux en matiere de Théologie, quand on leur permet de les prouver; puisque, selon lui-même, dans ces matieres-là, *la nouveauté est une marque d'erreur.* Mais au moins on ne peut douter que ce ne soit les avoir suffisamment réfutés, que d'en avoir renversé les fondements, quand on ne voudroit pas prendre la peine d'en faire voir positivement la fausseté.

Or les fondements de la nouvelle Théologie du P. Malebranche touchant Jesus Christ comme cause occasionelle de la Grace, ne sauroient être, par son propre aveu, que l'Ecriture Sainte. C'est donc avoir renversé tout ce qu'il a pu alléguer pour l'établir, que d'avoir rapporté fidellement tous les passages de l'Ecriture, par lesquels il prétend l'avoir prouvée, & avoir donné lieu de juger, par cette seule exposition, à tous ceux qui ont tant soit peu de lumiere, que ces preuves qui devroient être convainquantes, n'ont pas seulement la moindre ombre de vraisemblance.

VII. Cl.
N°. IX.

CHAPITRE II.

Trois mysteres enfermés dans cette proposition, Jesus Christ est la cause occasionelle de la Grace. *Du premier de ces mysteres, qui est; Que* Jesus Christ, comme homme, n'est que foiblesse & impuissance.

JE pense que tout le monde sera convaincu, par ce que j'ai dit dans le Chapitre précédent, que c'est abuser de la parole de (*a*) Dieu, que de prétendre y avoir trouvé de quoi prouver cet étrange paradoxe, *que les divers mouvements de l'ame de Jesus Christ sont les causes occasionelles qui déterminent Dieu à donner sa grace, à chacun de ceux à qui elle est donnée; Dieu n'ayant de lui-même qu'une volonté générale de sauver les hommes en son Fils.*

Mais pour m'acquitter de ce que j'ai promis, d'en montrer positivement la fausseté par l'Ecriture & par les Peres, il faut se souvenir des mysteres que j'ai fait voir qui sont enfermés dans cette proposition.

Le premier est, qu'on devroit être assuré que l'humanité de Jesus Christ n'a aucun pouvoir réel d'agir sur les ames ou sur les corps des autres hommes.

Le second est, qu'il faudroit que dans le choix des élus, & dans la distribution de toutes les graces qui sont nécessaires au salut, Jesus Christ, comme homme, fût le souverain ordonnateur, & que Dieu n'en fût que l'exécuteur.

Le troisieme est, qu'il faudroit aussi que les prieres & les desirs de l'ame de Jesus Christ, que l'on prétend être les causes occasionelles de la grace & du salut de tous les élus, n'eussent jamais été formés que par sa volonté humaine, sans lui avoir été inspirés ni par son Pere, ni par le Verbe, qui lui est personnellement uni.

Je traiterai d'abord ces trois points. J'examinerai ensuite le nouveau Systême en ce qu'il a de particulier touchant la personne de Jesus Christ. J'en découvrirai les contradictions & les brouilleries, & je ferai voir qu'il déshonore également le Pere & le Fils. Le Pere, en le dépouillant de sa souveraine autorité dans le gouvernement de l'Eglise, & du soin particulier qu'il a des élus, & en le réduisant à n'avoir sur tout cela qu'une volonté générale de sauver tous les hommes en son Fils : & le Fils, en ôtant

(*a*) Voyez la IV Lettre au P. Malebranche, sixieme Reproche, page 62 & 63.

ôtant à son humanité l'une des principales graces qui lui appartient, par l'union personnelle qu'elle a avec le Verbe, qui est la connoissance du fond des cœurs : & lui faisant faire des choses que l'on prétend que Dieu ne peut faire, en étant empêché par sa sagesse, comme étant indignes d'un agent sage, qui doit proportionner les moyens à la fin. VII. Cl. N°. IX.

Commençons par le premier des trois mysteres. Voici l'usage qu'en fait l'Auteur du Systême.

Jesus Christ, dit-il, a reçu comme homme toute puissance sur le monde futur, qui est l'Eglise.

Or cette puissance ne peut être une puissance réelle : car c'est Dieu seul qui fait réellement toutes choses, & Jesus Christ *même, comme homme, n'est que foiblesse & impuissance, non plus que toutes les autres créatures.* *Traité Disc. 2. art. 12.*

Il faut donc que ce soit seulement une puissance de cause occasionelle.

Je pourrois, ayant accordé la premiere proposition & laissé passer la seconde, nier la conclusion, comme je l'ai fait voir dans le II Chapitre de la *Dissertation sur les miracles de l'Ancienne Loi*, en répondant à un argument semblable sur le sujet des Anges.

Mais comment a-t-on pu croire que des Chrétiens pourroient souffrir sans indignation, qu'on ait une si basse idée de l'humanité sainte de Jesus Christ, qu'on ose dire qu'elle n'est *que foiblesse & impuissance, non plus que toutes les autres créatures*? Est-ce là la regarder en Catholique, & n'est-ce point en avoir des pensées semblables à celles des Nestoriens? Car si le Verbe divin n'étoit uni que par grace à cette humanité sainte, & non par une union personnelle, on ne trouveroit pas si étrange qu'on lui attribuât ce qu'on s'est imaginé lui convenir avec toutes les créatures, de n'être que foiblesse & impuissance. Mais quand on est persuadé, selon la foi du mystere qui nous fait appeller Chrétiens, que cette chair toute pure & cette ame toute sainte, qui font la nature humaine de Jesus Christ, sont la chair & l'ame du Verbe éternel, qui ne subsistent que par lui, & qui ne font avec lui qu'une seule & même personne, comment ne voit-on pas que c'est attribuer au Verbe même, de l'impuissance & de la foiblesse, que d'oser dire que l'humanité qu'il s'est rendu propre n'est que foiblesse & impuissance, non plus que toutes les autres créatures? Car il n'y a point d'apparence que le Verbe, qui a bien voulu s'unir personnellement à la nature humaine qu'il a prise dans le sein d'une Vierge, l'ait négligée, & ne l'ait pas comblée de tous les avantages dont elle étoit susceptible, & qui convenoient au dessein qu'il a eu en la prenant. Afin donc de s'imaginer qu'elle est demeurée, nonobstant cette union, dans le même sort que toutes les autres créatures, n'étant comme

VII. Cl. elles *qu'impuissance & que foiblesse*, il faut croire que le Verbe divin;
N°. IX. qui est tout-puissant, ne l'a pas été assez pour lui communiquer aucune vertu réelle, ou de guérir la moindre maladie, ou d'inspirer le moindre mouvement de grace à ceux que cet homme-Dieu auroit voulu faire ses Apôtres. Mais il est difficile, dira-t-on, de concevoir ce que ce seroit que cette puissance réelle de l'humanité du Sauveur. Est-ce qu'il faudra toujours avertir les hommes, qui ne sont que ténebres & aveuglement à l'égard des choses divines, que ce n'est pas à leur ignorance à mettre des bornes à la toute-puissance de Dieu? Contentons-nous de raisonner sur ce qui ne surpasse pas la capacité de notre esprit. C'est ce que Dieu lui-même nous a témoigné qu'il avoit abandonné à nos disputes : *Mundum tradidit disputationi eorum.* Mais rendons-nous avec humilité à ce qu'il nous a bien voulu découvrir de ce qui est infiniment élevé au dessus de notre intelligence. Tel est le mystere du Verbe incarné. Tels sont les abaissements & les élévations de l'homme qu'il s'est uni; revêtu de nos miseres, pour nous en délivrer; rempli de dons ineffables, pour nous les communiquer; né dans la ressemblance de la chair du péché, & remettant les péchés par sa parole, non en suppliant, mais en Maître; sujet à la mort, & ressuscitant les morts, & en tout cela toujours digne de nos adorations, & toujours incapable d'être compris par des esprits aussi foibles que les nôtres.

N'ayons donc point la présomption d'en juger par nos lumieres. Jugeons-en par l'idée que nous en donne l'Evangile & la doctrine des SS. Peres, qui en ont été les plus fidelles interpretes.

Jesus-Christ nous y est représenté comme faisant les plus grandes choses, & les plus miraculeuses, par une vertu qui lui étoit propre. *Tout le peuple*, dit S. Luc, *tâchoit de le toucher, parce qu'il sortoit de lui une vertu qui les guérissoit tous.* C'est l'opinion qu'en avoient les malades qui s'adressoient à lui pour leur guérison. *Seigneur*, dit le Lépreux, *si vous voulez, vous pouvez me guérir. Je le veux*, répond Jesus Christ: *Soyez guéri; & il fut guéri au même instant de sa lepre.*

Orat. 1. de Resurr. S. Grégoire de Nysse fait là-dessus cette remarque. *Un Lépreux, dont le corps étoit à demi consumé, s'approche de Jesus Christ. Comment est-il guéri par le Sauveur? Son esprit le veut guérir, & sa main le touche. C'est par la vertu de l'un & de l'autre que la maladie est chassée.* Et la raison qu'en rend ce Pere, est l'union de la Divinité avec l'une & l'autre partie de la nature humaine. *C'est ce qui a fait*, dit-il, *qu'il a paru dans toutes les deux des marques d'une nature plus excellente. Car le corps, par son attouchement, guérissant les maladies, donnoit à connoître qu'il le faisoit par la vertu que lui communiquoit la Divinité : & l'ame du Sauveur,*

opérant cette merveille par une volonté pleine de puissance, marquoit de même la vertu divine qui agissoit par cette ame. VII. Cl. N°. IX.

S. Chrysostôme fait une semblable réflexion sur la guérison de ce Lépreux. Il remarque qu'il ne dit pas à Jesus Christ: " Si vous priez Dieu pour moi je serai guéri, mais, *si vous voulez, vous pouvez me guérir.* Il remet tout à sa volonté. Il le reconnoît comme ayant en lui-même un plein pouvoir de lui rendre la santé. Mais peut-être, me direz-vous, se trompoit-il? S'il se fût trompé, Notre Seigneur l'auroit dû reprendre, & le tirer de son erreur. Le fait-il? Non certainement; mais il fait tout le contraire. Il approuve ce qu'il avoit dit, & le confirme dans sa pensée par le miracle qu'il opere en lui ". *Hom. 26. in Matth.*

Le Centenier n'avoit pas une moindre opinion de Jesus Christ que ce Lépreux. Il ne demande qu'une parole, & il se tient assuré que son serviteur sera guéri. " Il avoit par-là, dit encore S. Chrysostôme, attribué à Jesus Christ plutôt la puissance d'un Dieu que celle d'un homme. Et non seulement Jesus Christ ne l'en reprit pas, mais il l'approuva, & il releva sa foi avec de grandes louanges. Car il dit à ceux qui le suivoient: je vous dis en vérité, que je n'ai pas trouvé une si grande foi dans Israël même. Il est aisé, ajoute ce Pere, de montrer la vérité de cette parole de Jesus Christ, par l'opposition des personnes d'entre les Juifs qui ont eu le plus de foi en lui. Marthe croyoit au Sauveur, & cependant elle ne dit rien qui approche de la foi de ce Centenier; au contraire, elle lui parle d'une maniere bien différente: *Je sais que Dieu vous accordera tout ce que vous lui demanderez.* Aussi Jesus Christ, non seulement ne la loue pas de cette parole; mais quoiqu'elle fût particuliérement aimée de lui, & qu'elle eût une grande affection pour lui, il ne laissa pas de la reprendre, comme ayant des sentiments trop bas & trop indignes de sa puissance. Car il lui répond aussi-tôt: *Ne vous ai-je pas dit que si vous croyez, vous verrez la gloire de Dieu?* Et pour lui apprendre qu'il n'avoit pas besoin de recevoir rien hors de lui, & qu'il étoit lui-même la source de tous les biens: *Je suis*, dit-il, *la résurrection & la vie*; c'est-à-dire, je n'attends pas cette puissance d'un autre; mais je suis tout par moi-même. Or, selon les Peres qui ont le plus approfondi le mystere de l'Incarnation, Jesus Christ *est la résurrection & la vie* selon l'une & l'autre de ses deux natures, mais en différente maniere. Car il est la vraie vie, & la source de la vie dans toute sa plénitude selon sa nature divine: & il est cette même vie, & source de vie, mais par participation seulement, selon sa nature humaine". *Ibid.*

La guérison miraculeuse du Paralytique porté dans son lit par quatre hommes, qui le descendirent par une ouverture qu'ils avoient faite au toit

VII. Cl. N°. IX. de la maison où étoit Notre Seigneur, pour le mettre à ses pieds, a quelque chose de singulier. Ni le malade ni ceux qui le portoient ne demanderent rien à Jesus Christ. Ce fut leur foi qui parla pour eux. Le Sauveur en fut touché, & leur donna plus qu'ils n'avoient osé lui demander, en disant au Paralytique : *Ayez confiance, mon fils, vos péchés vous sont remis.* Les Pharisiens scandalisés de cette parole, la traiterent de blasphême. *Car qui est-ce*, disoient-ils en eux-mêmes, *qui peut remettre les péchés que Dieu seul?* Mais Jesus, à qui les pensées les plus secretes n'étoient pas cachées, soutint en cette maniere qu'il ne s'étoit point attribué un pouvoir qu'il n'eût pas même comme homme : *Lequel*, leur dit-il, *est le plus aisé, ou de dire à ce Paralytique : Vos péchés vous sont remis : ou de lui dire : Levez-vous, emportez votre lit & marchez. Or, afin que vous sachiez que* LE FILS DE L'HOMME A LE POUVOIR *dans la terre de remettre les péchés : Levez-vous, je vous le commande, dit-il à ce Paralytique, emportez votre lit, & vous en allez en votre maison.*

Jesus Christ parle de lui-même comme homme, & il se rend témoignage à lui-même, qu'il a, comme homme, le pouvoir de remettre les péchés; & il le prouve en faisant voir qu'il a aussi, comme homme, le pouvoir de guérir en un instant, non en suppliant, mais en commandant, les plus grandes maladies. Je sais bien que cela prouve aussi que Jesus Christ est Dieu : mais cela le prouve par une puissance qu'il ne pouvoit avoir comme homme, qu'il ne fût tout ensemble Dieu & homme ; comme la connoissance qu'il avoit du fond des cœurs étoit une preuve de sa divinité, selon les Peres, quoique ce ne fût pas seulement sa divinité, mais son ame même qui avoit cette connoissance.

S. Augustin, parlant du miracle des cinq pains, dit qu'il y avoit une vertu dans les mains de Jesus Christ qui les avoit multipliés. *In manibus suis multiplicavit quinque panes. Potestas erat in manibus Christi.*

Tous les autres Peres ont eu les mêmes pensées. On en peut voir les passages dans le livre du Pere Thomassin, *de Verbo incarnato*; car il les a recueillis avec bien du soin. Et on y pourra remarquer, que le fondement qu'ils ont eu de reconnoître cette vertu dans la chair même de Jesus Christ, & non seulement dans son ame, a toujours été, qu'étant la chair de Dieu même, & lui appartenant en propre, la Divinité agissoit par elle, & se servoit d'elle *tamquam instrumento conjuncto*, comme parlent les Théologiens, pour opérer ces actions merveilleuses.

S. Athanase, dans son IV Discours contre les Ariens : *Le Verbe ayant pris un corps qui lui est propre, & dont il se servoit comme d'un instrument dans ce qu'il faisoit sur la terre, les choses mêmes qui semblent de-*

voir être le plus attribuées au Verbe, comme de ressusciter les morts, de VII. Cl.
rendre la vue aux aveugles, de guérir les maladies les plus incurables, N°. IX.
se faisoient néanmoins par le ministere de ce corps.

S. Grégoire de Nysse, dans son quatrieme Sermon contre Eunomius: *Nous disons que le Fils unique de Dieu a fait passer sa vertu vivifiante dans la nature mortelle & corruptible dont il s'est revêtu.*

S. Hilaire, dans le Livre X de la Trinité, attribue à la chair de Jesus Christ la vertu de guérir les maladies par son attouchement, & de réformer, par sa salive, les yeux d'un aveugle, parce qu'elle avoit été conçue par le Saint Esprit.

S. Cyrille d'Alexandrie, dans le IV Livre sur S. Jean : *La chair du Sauveur est devenue vivifiante, parce qu'elle est unie à la vie essentielle; c'est-à-dire au Verbe divin. C'est pourquoi nous voyons que Jesus Christ n'a pas seulement agi par sa parole, & par une sorte de commandement, qui faisoit connoître qu'il agissoit en Dieu; mais il a voulu se servir du ministere de sa chair, & la rendre sa coopératrice, pour parler ainsi, afin de faire voir qu'elle avoit aussi le pouvoir de donner la vie.* Et il dit ailleurs : *Que le Verbe Dieu communique à sa propre chair son efficace & sa vertu vivifiante* τὴν ζωποιὸν ἑαυτῇ δύναμιν καὶ ἐνεργείαν.

Tous ces passages, & beaucoup d'autres semblables, font voir très-clairement, que les Peres n'ont point douté que l'humanité de Jesus Christ n'ait eu part à ses miracles, par une vertu réelle, qui lui avoit été communiquée par la Divinité, à laquelle elle étoit personnellement unie.

On ne peut donc excuser de témérité cette étrange proposition : *Que Jesus Christ même, comme homme, n'est que foiblesse & impuissance, non plus que toutes les autres créatures.* Et comme elle sert de fondement à cette nouvelle imagination, que Jesus Christ est la cause occasionelle de la Grace, c'est l'avoir ruinée que d'avoir montré combien ce fondement est ruineux & peu solide.

C'est par une suite de cette même pensée, si indigne de Jesus Christ, qu'il dit encore : *Qu'il est obligé de prier pour obtenir*; c'est-à-dire, pour faire toutes les choses qui regardent notre salut, dont il prétend qu'il ne peut être que cause occasionelle. 1. *Eclairc.* n. 11.

Les Peres n'ont pas été de ce sentiment. Ils n'ont eu garde de nier qu'il n'eût très-souvent prié : mais ils soutiennent que ç'a été par condescendance, pour nous en donner l'exemple, & pour sanctifier nos prieres par les siennes; & non que cela lui fût nécessaire pour prouver par ses miracles la vérité de sa mission, & pour répandre par-tout, comme Médecin des corps & des ames, les effets de sa bonté.

S. Hilaire, au Livre X de la Trinité. "Ayant à ressusciter le Lazare,

VII. Cl. N°. IX. il prie son Pere. Est-ce donc qu'il avoit besoin de prier? NUNQUID PRECE EGUIT? Ecoutons ce qu'il dit. *Mon Pere, je vous rends graces de ce que vous m'avez exaucé. Pour moi je sais que vous m'exaucez toujours. Mais je dis cela pour ce Peuple qui m'environne, afin qu'ils croient que vous m'avez envoyé.* C'est donc en notre considération qu'il a prié, afin qu'il fût reconnu pour le Fils de Dieu. Et ne tirant aucun avantage de cette parole de supplication, il l'employoit néanmoins pour fortifier notre foi. Il n'avoit pas besoin de secours, mais nous avions besoin d'être instruits. CUM SIBI *non proficeret deprecationis sermo, ad profectum tamen fidei nostræ loquebatur. Non inops ergo tum auxilii est, sed nos inopes sumus doctrinæ* ".

S. Ambroise, au Livre IV de la Foi, Chapitre III : " Quand Jesus Christ dit avant que de ressusciter Lazare : *Mon Pere, je vous rends graces*, &c. quoiqu'il parlât comme étant revêtu de l'humanité par son Incarnation, il a voulu néanmoins marquer que son Pere & lui avoient la même volonté & la même opération : de sorte qu'il n'est pas étrange que le Pere entende tout, & voie tout ce que veut le Fils. C'est pourquoi n'ayant pas encore prié, il dit qu'il a été exaucé. Et afin que vous sachiez qu'il a été exaucé de son Pere, non comme Serviteur, ou comme un Prophete, mais comme son Fils, il témoigne qu'il ne parloit de la sorte qu'à cause du peuple qui l'environnoit, afin qu'ils crussent que le Pere l'avoit envoyé. C'est donc à cause de nous qu'il lui rend graces. PROPTER NOS IGITUR GRATIAS AGIT. Et pour nous faire entendre qu'il ne lui rend pas graces comme foible & impuissant, mais qu'il s'attribue toujours, comme Fils de Dieu, une puissance divine, il cria à haute voix : *Lazare! sortez dehors.* C'est parler comme une personne qui commande, & non comme une personne qui supplie. IMPERANTIS UTIQUE VOX ISTA EST, NON PRECANTIS ".

S. Chrysostôme dit la même chose que ces deux Peres. " Ce n'est pas pour ressusciter le mort que Jesus Christ prie; c'est pour le peuple qui l'environnoit, afin qu'ils crussent que Dieu l'avoit envoyé. Car c'est comme s'il eût dit : c'est par ma propre autorité que j'appelle ce mort de quatre jours : c'est par ma propre autorité que je commande à la mort. J'appelle Dieu mon Pere, & je prétends faire sortir Lazare du sépulchre. Si le premier n'est pas vrai, le dernier ne se doit pas faire. Mais si Dieu est véritablement mon Pere, il faut que le mort obéisse pour l'instruction de ceux qui sont ici présents. C'est pour cela que Jesus Christ dit : *Lazare! sortez dehors.* Pendant que Jesus Christ a prié, le mort n'est point ressuscité. Mais quand il a dit : Lazare! sortez dehors, c'est alors qu'il est ressuscité ". J'ai déja aussi rapporté ce

que ce Pere dit en un autre endroit, sur cette parole de Marthe: VII. Cl. *Je sais que Dieu vous accordera tout ce que vous lui demanderez*: que N°. IX. Jesus Christ l'en avoit reprise, en lui disant qu'il étoit *la résurrection & la vie*, comme pour lui apprendre, qu'il *n'avoit pas besoin de recevoir rien hors de lui, & qu'il étoit lui-même la source de tous les biens.*

S. Jean de Damas, dans le Livre III *de la Foi orthodoxe*, Chapitre IV: "La priere est une élévation de notre esprit à Dieu, ou une demande que l'on fait à Dieu des choses qui nous conviennent. Comment est-ce donc que Jesus Christ a prié, ou en ressuscitant Lazare, ou au temps de sa passion? Car son ame sainte n'avoit pas besoin de s'élever à Dieu, étant personnellement unie au Verbe divin. Et il n'avoit pas besoin aussi de rien demander, Dieu & l'homme n'étant en lui qu'une seule & même personne. Mais c'est qu'il s'est transformé en nous, & qu'il nous a voulu servir de modele, en se donnant pour exemple, & nous apprenant à demander à Dieu ce dont nous avons besoin, & à élever notre esprit vers lui. Car comme il a pris sur lui toutes nos miseres, afin que de semblables souffrances nous fussent par lui une matiere de victoire & de couronne, il a aussi prié afin que sa sainte ame nous montrât la voie que notre esprit doit tenir pour s'élever à Dieu, tant l'amour qu'il nous a porté l'a pressé d'accomplir pour nous toute justice".

Voilà ce que les SS. Peres ont cru des prieres de Notre Seigneur. Mais ce qui fait que le Pere Malebranche en parle autrement, c'est qu'il n'a pas considéré, comme ces Saints, l'union substantielle des deux natures du Verbe incarné: ce qui leur a fait croire avec raison, que la Divinité a eu toujours la principale part dans les choses mêmes qu'il a faites comme homme; au lieu que cette nouvelle Philosophie, ayant en cela des vues dont les Nestoriens se seroient fort accommodés, & que S. Cyrille auroit eu de la peine à ne pas frapper d'anathême, soustrait tellement à la direction & à la puissance du Verbe (comme nous verrons plus bas) les prieres & les desirs de l'ame de Jesus Christ, & généralement tout ce qu'il a fait en tant qu'homme, qu'il ne faut pas s'étonner qu'on ait osé dire que Jesus Christ *comme homme, n'est que foiblesse & impuissance, & qu'il est obligé, aussi-bien que nous, de prier pour obtenir.*

Mais je dois dire ici ce que j'ai dit à l'égard des Anges, que cette premiere considération de l'efficace ou inefficace de l'humanité de Jesus Christ ne m'est nullement nécessaire pour détruire ce que j'entreprends de combattre ici, *que les divers mouvements de l'ame de Jesus Christ sont les causes occasionelles de la Grace, Dieu n'en étant que la cause gé-*

VII. Cl. N°. IX. *nérale, en ce qu'il veut sauver tous les hommes en son Fils, sans avoir de volontés particulieres de sauver celui-ci ou celui-là; de donner sa grace à celui-ci ou à celui-là.* Car quand il seroit vrai que l'humanité de Jesus Christ n'auroit aucune efficace pour nous communiquer aucune grace, & qu'elle ne pourroit rien faire en cela que par ses desirs, il ne s'ensuivroit pas que Jesus Christ fût *la cause occasionelle de la Grace* selon le sens qu'on donne à ce terme mystérieux; mais il faudroit encore y ajouter deux conditions, qui sont les deux derniers mysteres enfermés dans cette proposition: *Jesus Christ est la cause occasionelle de la Grace.* L'une est, que la sagesse de Dieu ne lui eût pas permis de rien ordonner en particulier touchant la grace & le salut des hommes, parce que ce seroit agir par des volontés particulieres; ce que cette sagesse ne lui permet pas, selon le Pere Malebranche: & qu'ainsi Dieu ne fût pas l'ordonnateur, mais seulement l'exécuteur à l'égard de la distribution des graces, & que Jesus Christ en fût l'ordonnateur par ses divers mouvements; parce que Dieu se seroit fait une loi de lui obéir.

L'autre est, que ces divers mouvements de l'ame de Jesus Christ ne lui soient point inspirés par son Pere, ni par le Verbe éternel qui lui est personnellement uni; mais qu'elle les ait d'elle-même, sans y avoir été déterminée par une opération efficace de sa nature divine.

Or rien n'est plus facile que de démontrer la fausseté de l'une & de l'autre de ces deux conditions: & c'est ce que nous allons faire dans les Chapitres suivants.

CHAPITRE III.

Du second mystere enfermé dans cette proposition; Jesus Christ est la cause occasionelle de la Grace, *qui est, que dans la distribution des Graces, c'est Dieu qui obéit à l'ame de Jesus Christ, & non pas l'ame de Jesus Christ qui obéit à Dieu; Jesus Christ comme homme en étant le premier ordonnateur, & Dieu n'en étant que l'exécuteur.*

POur mieux comprendre ce qu'enferme ce second mystere, il faut se souvenir du plan du nouveau Systême touchant la Grace, tel que je l'ai représenté dans le Livre précédent. Le voici en abrégé; & on trouvera

trouvera bon que ce soit l'Auteur même que je fasse parler, étant bien assuré que je ne lui ferai rien dire qu'il puisse désavouer. VII. Cl. No. IX.

Dieu veut véritablement sauver tous les hommes sans exception. L'Ecriture & la raison me le persuadent.

D'où vient donc qu'ils ne sont pas tous sauvés ? C'est que sa sagesse l'a empêché d'agir autrement que par des volontés générales : car si elle lui avoit permis d'agir par des volontés particulieres, tous seroient sauvés sans difficulté.

Les volontés générales de Dieu ont besoin de causes occasionelles qui les déterminent ; & c'est à ces causes occasionelles qu'il faut rapporter tous les défauts qui se trouvent dans ses ouvrages. C'est donc aussi ce qui a été cause, que, contre le dessein de Dieu, qui vouloit sauver tous les hommes, tous les hommes ne sont pas sauvés.

Jesus Christ, comme homme, est la cause occasionelle de la Grace : & comme ces sortes de causes n'ont aucune puissance réelle, il faut aussi avouer que Jesus Christ comme homme, n'est que foiblesse & impuissance non plus que les autres créatures.

Cela semble le rabaisser ; mais pour bien comprendre ce qui, d'un autre côté, le releve infiniment, il le faut considérer sous deux qualités : l'une est, d'Architecte du temple éternel ; l'autre est, de Chef de l'Eglise.

Dans la premiere qualité, c'est lui qui choisit les matériaux qui doivent entrer dans la structure de ce temple ; c'est-à-dire, que ce n'est pas Dieu, mais l'ame de Jesus Christ qui choisit d'entre tous les infideles ou les pécheurs, ceux à qui la grace de la foi, ou celle de la conversion doit être donnée : car ce choix ne se pouvant faire que par des volontés particulieres, c'est à la cause occasionelle qu'on le doit attribuer, & non pas à Dieu, qui n'agit dans l'ordre de la Grace, non plus que dans celui de la Nature, qu'autant qu'il est déterminé par la cause occasionelle.

Cela est si certain, que s'il y avoit quelque pécheur qui se convertît par une grace dont Jesus Christ ne fût point la cause occasionelle, mais seulement la cause méritoire, ce pécheur n'ayant point reçu sa vie nouvelle par l'influence de Jesus Christ, il ne seroit point membre du corps dont Jesus Christ est le Chef.

Dans la seconde qualité, qui est de Chef de l'Église, il est la cause occasionelle de toutes les graces données aux justes ; c'est-à-dire, qu'il n'y en a aucune qui leur soit donnée, que parce que l'ame de Jesus Christ a desiré qu'elle lui fût donnée.

Ce n'est donc qu'ensuite des desirs de l'ame de Jesus Christ que les

VII. Cl. graces sont données ou aux pécheurs ou aux justes ; Dieu n'ayant
N°. IX. sur cela que des volontés générales, qui sont déterminées par ces desirs à celui-ci ou à celui-là, parce qu'il s'est fait une loi d'obéir à l'ame de Jesus Christ pour ce qui est du gouvernement de son Eglise, comme il s'en étoit fait une d'obéir aux Anges en ce qui regardoit la conduite des Israélites.

Il s'ensuit de-là, que Jesus Christ n'étant venu dans le monde que pour bâtir ce temple spirituel, qui est l'Eglise, & pour se faire un corps de tous les fideles, dont il fût le chef, il n'y est venu que pour travailler à un ouvrage à l'égard duquel ce n'étoit pas lui qui devoit obéir à son Pere, mais c'étoit son Pere qui lui devoit obéir : ce n'étoit pas lui qui devoit faire la volonté de son Pere, mais son Pere qui devoit faire la sienne ; enfin ce n'étoit point le Fils qui devoit être déterminé par son Pere à faire ceci ou cela, mais c'étoit le Pere qui y devoit être déterminé par les desirs humains de son Fils.

On peut s'assurer que ce sont-là les sentiments de l'Auteur du nouveau Systême touchant Jesus Christ, représentés avec une entiere fidélité ; & tout cela est enfermé dans cette proposition : *Jesus Christ est la cause occasionelle de la Grace.* Car il est essentiel, selon ce même Auteur, aux causes occasionelles intelligentes, qu'à l'égard des effets dont elles sont causes, Dieu ne se détermine jamais à agir, que quand elles l'y déterminent par leurs desirs ; & qu'il s'y détermine toujours quand leurs desirs l'y déterminent : ce qu'il appelle lui-même, en parlant des Anges, *s'être fait une loi de leur obéir.*

Les manieres relevées & magnifiques dont ces nouveautés sont exprimées, ont pu surprendre de jeunes Philosophes, à qui souvent de grands mots paroissent de grandes choses. Mais étant Chrétiens, on ne peut croire qu'ils ne jugent, que ce que l'Ecriture leur dira, quoique d'un air plus simple, ne mérite infiniment plus de respect & plus de créance. Ecoutons-là donc, bien résolus de laisser là ce que des hommes nous viennent dire avoir appris de la conduite de Dieu dans leurs méditations, pour nous arrêter uniquement à ce qu'il nous en a dit lui-même dans sa parole.

Jesus Christ savoit sans doute mieux que personne, s'il étoit venu au monde afin de faire sa volonté, ou afin de faire la volonté de son
Hebr. 10. Pere. Or voici ce qu'il nous en dit par S. Paul. *Le Fils de Dieu entrant*
5. *dans le monde dit : Vous n'avez point voulu d'hostie ni d'oblation, mais vous m'avez formé un corps : vous n'avez point agréé les holocaustes & les sacrifices pour le péché. Alors j'ai dit : Je viens selon qu'il est écrit de moi dans le Livre,* POUR FAIRE MON DIEU VOTRE VOLONTÉ. Ç'a

donc été pour obéir à son Pere, & non pas pour ordonner & pour marquer à son Pere ce qu'il auroit à faire. VII. Cl. N°. IX.

Il n'a pas parlé d'une autre sorte, lorsqu'il a déclaré lui-même ce qu'il étoit venu faire sur la terre, en travaillant à l'œuvre pour laquelle il avoit été envoyé. Il avoit découvert à une femme Samaritaine le plus grand mystere de la Religion qu'il étoit venu établir dans le monde, qui est: *Que le temps étoit venu que le Pere vouloit des adorateurs qui l'adorassent en esprit & en vérité.* Les Apôtres étant survenus, & sachant qu'il y avoit long-temps qu'il n'avoit mangé, le pressoient de le faire; mais il leur répond: *J'ai une viande à manger que vous ne connoissez pas.* Et sur ce qu'ils n'entendoient point ce langage, il leur dit plus ouvertement: *Ma nourriture est de faire* LA VOLONTÉ *de celui qui m'a envoyé, & d'accomplir son œuvre.*

On ne peut aussi souhaiter rien de plus exprès, que ce qu'il dit aux Juifs dans le VI Chapitre de S. Jean: *Je suis descendu du ciel, non pour faire ma volonté; mais pour faire la volonté de celui qui m'a envoyé.* Ce n'est donc pas pour bâtir à Dieu un temple éternel en qualité de cause occasionelle, puisque le propre de ces sortes de causes est, que Dieu fasse leur volonté, parce qu'il a été nécessaire, afin de s'épargner des volontés particulieres, qu'il se soit fait une loi de leur obéir.

Les Juifs lui faisant un crime de ce qu'il guérissoit les malades le jour du Sabbat, & le voulant faire mourir comme un violateur de la Loi, le plus grand argument qu'il donne de son innocence, comme remarque S. Cyrille, est qu'on ne pouvoit pas trouver à redire à des actions, qui ne devoient pas tant lui être attribuées qu'à son Pere, parce que c'étoit son Pere qui les lui faisoit faire, & qui les faisoit en lui. C'est comme il repousse leurs fausses accusations dans le V Chapitre de S. Jean. *En vérité, en vérité je vous dis, que le Fils ne peut rien faire de lui-même; mais qu'il ne fait que ce qu'il voit faire au Pere. Car tout ce que le Pere fait, le Fils aussi le fait comme lui, parce que le Pere aime le Fils, & il lui montre tout ce qu'il fait.* Et un peu plus bas: *Je ne puis rien faire de moi-même. Je juge selon ce que j'entends, & mon jugement est juste, parce que je ne recherche pas ma volonté propre, mais la volonté de mon Pere qui m'a envoyé.* Je ne sais ce qu'on pourroit s'imaginer de plus contraire au nouveau Systême.

Jesus Christ dit, *qu'il ne peut rien faire de lui-même.* Et on nous dit au contraire, que le Fils a tellement agi de lui-même dans tout ce qu'il a fait pour le salut des hommes, que bien loin que le Pere ait déterminé le Fils à agir, c'est le Fils qui y a déterminé le Pere.

Jesus Christ dit, *qu'il ne fait que ce qu'il a vu faire à son Pere.* Et

VII. Cl. N°. IX. on renverse cela dans la nouvelle Philosophie, en prétendant que c'est le Pere qui ne fait rien que ce qu'il voit faire au Fils en qualité de cause occasionelle.

Jesus Christ dit, *que tout ce que le Pere fait le Fils aussi le fait comme lui.* Et on nous dit tout l'opposé dans les nouvelles Méditations ; le Pere attendant le Fils, afin de faire ce qu'il voudra qu'il fasse.

Jesus Christ dit, *que le Pere aime le Fils, & qu'il lui montre tout ce qu'il fait.* Mais on veut que ce soit le Fils qui montre au Pere ce qu'il doit faire : parce que le Pere, sans cela, ne se détermineroit point à agir.

Jesus Christ nous répete encore, *qu'il ne peut rien faire de lui-même, & qu'il ne juge que selon ce qu'il entend*; c'est-à-dire, que les jugements qu'il porte, & de ses propres actions & de celles de ses persécuteurs, lui sont dictés par son Pere, & que par conséquent ils ne peuvent être que très-justes.

Enfin Jesus Christ représente aux Juifs, pour les porter à juger plus favorablement de lui, *qu'il ne fait pas sa volonté, mais la volonté de celui qui l'a envoyé.* Or que pouvoit faire cela pour la justification de Jesus Christ, si c'étoit tout le contraire à l'égard de presque tout ce qu'il faisoit, comme il falloit bien que ce fût tout le contraire, selon le Systême, à l'égard de tout ce qu'il faisoit pour l'établissement de la Religion où Dieu devoit être adoré en esprit & en vérité ; puisque n'y pouvant rien faire qu'en qualité de cause occasionelle, il falloit qu'à cet égard ce ne fût pas lui qui fît la volonté de son Pere ; mais son Pere qui fît la sienne.

Je ne sais si on ne trouvera point que je n'avois pas besoin de faire tant de réflexions sur ces deux passages, & qu'ils étoient assez clairs d'eux-mêmes. Mais ce que j'en ai dit pourra servir pour d'autres : comme est ce que dit Jesus Christ en S. Jean Chapitre VIII ℣. 28. *Je ne fais rien de moi-même ; mais je dis ce que mon Pere m'a enseigné.* Et au Chapitre XII ℣. 49. *Je n'ai point parlé de moi-même ; mais mon Pere qui m'a envoyé est celui qui m'a prescrit, par son commandement, ce que je dois dire, & ce que je dois faire.* Et au Chapitre XIV ℣. 10. *Ce que je vous dis, je ne vous le dis pas de moi-même ; mais c'est mon Pere, qui demeure en moi, qui fait lui-même les œuvres que je fais.*

Notre Seigneur parlant aux deux Disciples que S. Jean lui avoit envoyés, leur donne pour marque qu'il étoit le Messie, non seulement les miracles qu'il faisoit en guérissant les lépreux, les boiteux, les sourds, les aveugles, & en ressuscitant les morts ; mais aussi de ce que l'Evangile étoit annoncé aux pauvres : *pauperes evangelizantur.* Il

agissoit donc, en qualité d'Architecte du temple éternel, & par conséquent comme cause occasionelle quand il annonçoit l'Evangile aux pauvres en les préférant aux riches. Il ne falloit donc pas que ce fût Dieu qui l'eût déterminé à cela : car c'est à la cause occasionelle à déterminer la générale, & non à la générale à déterminer l'occasionelle. Or Jesus Christ nous assure, que c'est l'esprit de Dieu qui l'y avoit déterminé, en expliquant de lui-même cet endroit d'Isaïe qu'il avoit lu dans la Synagogue de Nazareth : *L'esprit du Seigneur s'est reposé sur moi : il m'a consacré par son onction : il m'a envoyé prêcher l'Evangile aux pauvres ; guérir ceux qui ont le cœur brisé, annoncer aux captifs qu'ils vont être délivrés, & aux aveugles qu'ils vont recouvrer la vue.* Et ayant refermé le livre il leur dit : *Ce que vous entendez aujourd'hui de vos oreilles est l'accomplissement de cette parole de l'Ecriture.* VII Ct. N°. IX.

Tout cela lui étoit donc marqué par l'Esprit du Seigneur, qui l'avoit consacré par son onction, & ce n'étoit point sa sainte ame qui le vouloit d'elle-même : ce que Dieu n'auroit voulu qu'ensuite, parce *qu'il se seroit fait une loi de lui obéir.*

Mais Jesus Christ n'avoit point assurément cette idée de son Pere ; & il ne le regardoit point comme n'ayant qu'une volonté générale, qui auroit dû être déterminée à tout ce qui regarde le salut des hommes par les desirs de son ame sainte, lorsqu'il en parloit en ces termes en S. Matth. XI. 25. *Je vous loue & vous bénis, mon Pere, Seigneur du ciel & de la terre, de ce que vous avez caché ces choses aux sages, & aux prudents, & que vous les avez révélées aux simples & aux petits. Oui, mon Pere, cela est ainsi, parce que vous l'avez voulu.* Selon le nouveau Systême il auroit fallu dire au contraire : oui, mon Pere, cela est ainsi ; non parce que vous l'avez voulu, ni parce que je l'ai voulu comme votre Fils éternel & votre Verbe ; mais parce que mon humanité l'a voulu. Car si Dieu *a une volonté générale, très-véritable & très-sincere de sauver tous les hommes sans exception*, il est inconcevable qu'il ait de lui-même une volonté contraire à celle-là ; telle que seroit celle de cacher aux sages & aux prudents du siecle, les vérités du salut, dont la connoissance est nécessaire pour être sauvé. Cela n'auroit donc pu venir que de Jesus Christ, comme cause occasionelle. Et c'est en effet ce que croit l'Auteur du Systême ; & par conséquent il faudroit corriger l'Evangile, & dire de ces vérités cachées aux sages & aux prudents : oui, mon Pere, cela est ainsi ; non parce que vous l'avez voulu, (car de vous-même vous ne l'auriez point voulu, desirant, comme vous faites, que tous les hommes soient sauvés) mais parce que mon humanité l'a voulu. Or c'est assu-

VII. Cl. N°. IX. rément une pensée que sa très-sainte ame n'a eu garde d'avoir. Il n'a point eu au contraire de plus grand soin, que de nous apprendre que tout ce qu'il fait c'est pour obéir à son Pere, & pour exécuter les commandements qu'il lui a faits.

En même temps qu'il se releve au dessus de ses persécuteurs, en leur témoignant que quelque haine qu'ils lui portassent, ils n'auroient pas le pouvoir de le faire mourir, il s'abaisse au dessous de son Pere, en reconnoissant que tout ce qu'il feroit, soit en quittant la vie, soit en la reprenant, il ne le feroit qu'en suivant le commandement qu'il lui en avoit donné. *Je quitte*, dit-il, *ma vie pour la reprendre. Personne ne me la ravit; c'est de moi-même que je la quitte. J'ai le pouvoir de la quitter, & j'ai le pouvoir de la reprendre.* C'EST LE COMMANDEMENT QUE J'AI REÇU DE MON PERE. Il dit encore plus généralement dans le VIII Chapitre du même Evangile : *qu'il faisoit* TOUJOURS *ce qui plaisoit à son Pere* : QUÆ PLACITA *sunt ei facio semper.*

Jean. 10. 17.

Il nous confirme cette même vérité après la Cene, avant que de partir pour aller au lieu où il devoit être livré entre les mains de ses ennemis. Il y témoigne encore, qu'il ne fait rien en tout cela que pour obéir à son Pere : *Afin*, dit-il, *que le monde connoisse que j'aime mon Pere,* & QUE JE FAIS CE QUE MON PERE M'ORDONNE, *levez-vous; sortons d'ici.*

La priere du Jardin est toute seule une parfaite conviction de la fausseté de ce paradoxe : *Que Jesus Christ étant la cause occasionelle dans l'ordre de la Grace, Dieu s'est fait une loi de lui obéir dans les choses de cet ordre : & qu'ainsi ce n'est pas Jesus Christ qui fait en cela la volonté de son Pere, mais son Pere qui fait la sienne.* Il se transforme en nous dans cette priere; & s'étant revêtu volontairement de nos foiblesses, il parle d'abord selon le desir naturel, qui nous fait avoir de l'éloignement des souffrances : mais il passe ensuite à sa disposition continuelle & permanente qui lui avoit fait dire aux Juifs, comme nous avons déja vu : qu'il étoit descendu du ciel, non pour faire sa volonté, mais pour faire la volonté de son Pere. *Mon Pere, s'il est possible, faites que ce Calice passe & s'éloigne de moi; mais néanmoins* QUE VOTRE VOLONTÉ SE FASSE ET NON PAS LA MIENNE.

Enfin S. Paul, le plus éclairé de tous ceux dont le S. Esprit s'est servi pour nous donner le plus excellent Commentaire de l'Evangile, a renfermé en ce peu de paroles tout ce que Jesus Christ a fait sur la terre en son état d'humiliation, qui est le fondement de l'ordre de la Grace. *Jesus Christ ayant la forme & la nature de Dieu, n'a point cru que ce fût pour lui une usurpation d'être égal à Dieu. Mais*

il s'est anéanti lui-même, en prenant la forme & la nature de serviteur; en se rendant semblable aux hommes, & étant reconnu pour homme par tout ce qui a paru de lui au dehors. Il s'est rabaissé lui-même se rendant obéissant jusqu'à la mort, & jusqu'à la mort de la Croix. Ces paroles sont remarquables, il a été obéissant jusques à la mort; car elles font voir que ce n'a pas été en cela seul qu'il a obéi à son Pere, mais qu'ayant fait profession de lui obéir en toutes choses, cela a été jusqu'à vouloir bien mourir pour nous, suivant le commandement qu'il en avoit reçu de son Pere, & mourir de la mort la plus douloureuse & la plus infame, qui étoit alors celle de la croix. Ch. VII. N°. IX.

Accordez cela, si vous le pouvez, aussi-bien que tout le reste des témoignages des Evangélistes & des Apôtres que j'ai rapportés dans ce Chapitre, avec l'idée d'un *Agent universel, qui pour s'épargner des volontés particulieres dans l'ordre même de la Grace, s'est fait une loi d'obéir à sa cause occasionelle, & qui bien loin de la déterminer à agir, attend lui-même, pour agir, que cette cause le détermine.* Que si l'on voit assez qu'il n'y a aucun moyen de faire une telle alliance, que peut-on faire de mieux, pour ceux que l'on voit avec douleur engagés dans ces nouveautés, que de leur dire avec le Sauveur : *Pœnitemini & credite Evangelio* : Repentez-vous de vos erreurs, & croyez à l'Evangile plutôt qu'à ces vaines spéculations.

Je trouve aussi quelque chose de bien contraire à cette doctrine du Systême, dans ce qu'enseigne S. Thomas de l'assujettissement de Jesus Christ à son Pere selon sa nature humaine. Il dit que la nature humaine, selon sa condition naturelle, a trois sortes de sujétions à Dieu. La premiere, selon le degré de bonté; parce que la nature divine est l'essence de la bonté même : au lieu que la nature créée n'a de bonté que par la participation de la bonté divine, & autant qu'elle est pour ainsi dire éclairée de ses raisons. La seconde est, en ce que la nature humaine est soumise à Dieu quant à sa puissance; parce qu'elle est, aussi-bien que toute autre créature, assujettie aux ordres de sa providence. La troisieme, qui lui est particuliere, est, qu'elle lui est sujette par son acte propre, en ce qu'elle obéit à ses commandements par sa propre volonté. Il montre ensuite que ces trois sujétions se trouvent en Jesus Christ selon sa nature humaine. La premiere, parce que son humanité n'a pu atteindre le degré de la bonté divine. La seconde, parce que tout ce qui lui est arrivé selon sa nature humaine, lui est arrivé par les ordres de la Providence : *In quantum omnia quæ circa humanitatem Christi acta sunt, divinâ dispositione gesta sunt.* La troisieme, qui est la sujétion de l'obéissance, parce qu'il n'a rien fait que

VII. Ca ce qui plaisoit à son Pere; *Quæ placita sunt ei facio semper* : ce qui
N°. IX. fait dire à S. Paul, *qu'il s'est rendu obéissant jusques à la mort.*

CHAPITRE IV.

Suite du développement du même mystere. Que selon le Systême, ce n'est pas le Pere qui a donné ses Elus à Jesus Christ, mais Jesus Christ qui les a donnés à son Pere.

LE langage sublime & figuré de l'Auteur du Systême a besoin d'être remis en des termes plus simples, afin d'être mieux entendu.

Il nous dit, *Que Jesus Christ en qualité d'Architecte du temple éternel, choisit les matériaux qui doivent entrer dans la construction de ce temple.* Cela veut dire, comme il s'en explique ailleurs, que Dieu voulant sauver tous les hommes, & ne pouvant tous être sauvés, parce qu'il auroit fallu pour cela qu'il eût agi par des volontés particulieres, ce que sa sagesse n'a pas dû lui permettre, il est arrivé delà que ne devant agir que par des volontés générales, il a eu besoin d'une cause occasionelle, qui est l'ame de Jesus Christ, à qui par conséquent a dû appartenir le choix de ceux à qui la Grace seroit donnée, & qui, par cette grace, arriveroient au salut, qui sont les élus. Car c'est par la Grace qu'on entre dans la structure du temple éternel, & c'est par la grace finale qu'on y est si bien établi, que rien ne nous en peut plus arracher. D'où il s'ensuit que ce n'est pas Dieu, mais Jesus Christ comme homme, qui choisit les élus, & que c'est Jesus Christ qui les donne à son Pere, & non pas le Pere qui les donne à Jesus Christ. Voyons maintenant si c'est ce que l'Ecriture nous enseigne.

On appelle élus dans la Nouvelle Alliance, ceux qui sont à Dieu d'une maniere particuliere, qui sont ses bien-aimés, qu'il a pris en sa protection, & dont les intérêts lui sont si chers, que c'est pour leur bien & pour leur salut qu'il regle & qu'il conduit tout ce qui arrive dans le monde. *Mes freres chéris du Seigneur*, dit S. Paul aux fideles de Thessalonique, *nous nous sentons obligés de rendre pour vous à Dieu de continuelles actions de graces, de ce qu'il vous a* CHOISIS *dès le commencement, pour vous sauver par la sanctification de l'Esprit, & par la foi de la vérité.*

Jesus Christ ayant proposé la parabole du Juge qui ne peut s'em-

pêcher

pêcher de rendre justice à la veuve qui l'importunoit : *Vous voyez*, VII. Cl.
ajouta-t-il, *ce que dit cet injuste Juge* : *& Dieu ne fera pas justice* A N°. IX.
SES ÉLUS *qui crient à lui jour & nuit, &c.*

Mais rien ne fait mieux voir que c'est Dieu lui-même qui a choisi ceux qu'il a voulu donner à son Fils, & qu'il ne les a point laissés à choisir à l'humanité de ce même Fils, que ce que l'Apôtre en dit au commencement de l'Epître aux Ephésiens. *Béni soit le Dieu & le Pere de Notre Seigneur Jesus Christ, qui nous a comblés en Jesus Christ de toute sorte de bénédictions spirituelles & de dons célestes, comme il nous a* ÉLUS *en lui avant la création du monde, afin que nous fussions saints & irrépréhensibles devant ses yeux dans la charité, nous ayant prédestinés par un pur effet de sa bonne volonté, pour nous rendre ses enfants adoptifs en Jesus Christ.* Et un peu plus bas. *C'est aussi en lui que l'héritage nous est échu comme par sort, ayant été prédestinés par le décret de celui qui fait toutes choses selon le dessein & le conseil de sa volonté.* Ces passages n'ont pas besoin de commentaire. Et s'il n'y a point de censure à craindre, en disant sur des spéculations métaphysiques inouies à tous les Peres, que ce n'est pas Dieu, mais l'humanité de Jesus Christ qui a choisi les matériaux qui doivent entrer dans le bâtiment de la Jerusalem céleste, il n'y aura plus rien de si contraire à l'Ecriture qu'on ne se puisse donner la liberté de soutenir.

Ce que le même Apôtre dit aux Romains n'est pas moins clair. *Nous* Rom. 8. 28.
savons que tout contribue au bien de ceux qui aiment Dieu, qu'il a appellés, selon SON DECRET, *pour être saints. Car ceux qu'il a connus dans sa prescience, il les a aussi prédestinés ; & ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appellés ; & ceux qu'il a appellés, il les a aussi justifiés ; & ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés. Après cela que devons-nous dire ? Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ? Qui accusera* LES ÉLUS DE DIEU ? Est-ce là l'idée que le nouveau Systême nous donne d'une cause universelle, qui, ne devant agir que par des volontés générales, attend pour faire ceci ou cela, que les créatures la déterminent, aussi-bien dans l'orde de la Grace que dans celui de la Nature ? Cette imagination se peut-elle ajuster avec ce Décret si favorable à ceux qu'il regarde ; que *tout leur coopere en bien* : & avec ces moyens particuliers que Dieu emploie pour l'exécuter ; *vocation, justification, glorification*, qui, se diversifiant en une infinité de manieres, selon les différentes voies qu'il a marquées pour chaque élu, forment & composent la divine chaîne du salut de tous les élus ?

Ce que Notre Seigneur dit aux deux enfants de Zébédée s'accorde encore plus mal avec la prérogative mal entendue qu'on lui voudroit don-

VII. Cl. N°. IX. ner, de disposer de tout dans l'ordre de la Grace, le Pere ne s'étant réservé que le soin d'exécuter *toujours*, & *très-promptement*, ce que voudroit son ame sainte. Ces deux Apôtres lui ayant fait demander par leur Mere, qu'ils fussent assis dans son Royaume, l'un à sa droite & l'autre à sa gauche, il leur repartit, *que ce n'étoit pas à lui à le leur donner*, mais que ce seroit *pour ceux à qui son Pere l'avoit préparé*. Quoi que ce soit que l'on entende par cette séance à la droite & à la gauche de Jesus Christ, & en quelque sens que l'aient pris ces deux Disciples, qui étoient alors fort grossiers, ce devoit être assurément quelque chose d'excellent dans l'ordre de la Grace, selon l'intelligence du Sauveur, comme S. Chrysostôme l'a remarqué. Il falloit donc que cela fût en la disposition de l'humanité de Jesus Christ, selon le nouveau Systême, & que le Pere n'eût point sur cela d'autre volonté que la volonté générale de faire en cela, comme en toute autre chose dans l'ordre de la Grace, ce que voudroit son Fils; puisqu'il s'étoit fait une loi de lui obéir. On voit donc assez ce qu'auroit pu repliquer cette Mere trop zélée pour la grandeur de ses enfants; mais j'aime mieux le laisser penser, que de manquer en quelque sorte au respect que l'on doit au Sauveur, en blessant encore une fois les oreilles chrétiennes par des termes qui contiendroient une contradiction expresse à ses divines paroles.

Consultons encore l'Evangile, & prenons garde, en l'écoutant avec sincérité, à ce qu'il nous répondra sur cette nouvelle question, dont on n'avoit jamais entendu parler dans l'Eglise Catholique. Si c'est Jesus Christ qui donne les élus à son Pere, ou si c'est le Pere qui les donne à Jesus Christ?

En S. Jean VI. 37. Tous ceux que mon Pere me donne *viendront à moi &c.* Et au verset 39. *La volonté de mon Pere, qui m'a envoyé, est que je ne perde aucun* de tous ceux qu'il m'a donnés, &c. C'est donc le Pere qui donne au Fils ceux dont nul ne périra: ce qui comprend certainement tous les élus, & nuls autres que les élus. C'est ce que conclut S. Augustin de cet endroit de S. Jean dans le Chapitre IX du livre de la Correction & de la Grace. Il y fait voir " qu'on ne peut dire d'un juste qui ne persévere point, qu'il ait été donné à Jesus Christ en la maniere que lui ont été donnés ceux dont il est parlé dans ce passage. Car ceux-là sont censés lui avoir été *donnés par le Pere*, qui ont été *préordonnés à la vie éternelle*. Ce sont les *prédestinés & appellés* selon le Décret de Dieu, dont nul ne périt; & ainsi nul d'eux ne finit sa vie ayant été changé de bien en mal; parce qu'il n'a été prédestiné & donné à Jesus Christ, qu'afin *qu'il ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle* ".

Au Chapitre X du même Evangile de S. Jean, Jesus Christ ayant dit aux Juifs, qu'ils ne croyoient pas en lui parce qu'ils n'étoient pas de ses brebis, il ajoute: *Mes brebis entendent ma voix..... Je leur donne la vie éternelle..... Mon Pere (a) qui me les a données est plus grand que toutes choses. Et nul ne les peut ravir de la main de mon Pere.* Sur quoi il faut remarquer, que S. Augustin dit deux choses sur cet endroit de S. Jean. L'une, que le Sauveur dit des Juifs auxquels il parloit, *qu'ils n'étoient pas de ses brebis, parce qu'il savoit qu'ils étoient destinés à la damnation éternelle, & qu'ils n'étoient pas acquis par le prix de son sang pour la vie éternelle.* L'autre, qu'expliquant ces mots, *& nul ne les ravira de mes mains*, la raison qu'il en donne est, *qu'à l'égard de ces brebis dont il est dit, le Seigneur connoît ceux qui sont à lui, ni le loup ne les ravit, ni le larron ne les enleve, ni le voleur ne les tue. Il est en repos, étant assuré d'avoir tout son nombre, lui qui sait ce qu'il a donné pour elles.* VII. Cl. N°. IX.

Mais voyons encore combien Jesus Christ a eu soin de nous enseigner, que ces cheres brebis, à qui il devoit donner la vie éternelle, lui avoient été données par le Pere, afin que, suivant ses ordres, il la leur donnât à toutes.

C'est une des principales instructions que les Apôtres reçurent de lui dans cette excellente priere, par laquelle il conclut le divin Sermon qu'il leur fit après la Cene. On peut dire que c'est par où il l'a commencée; qu'il la répete souvent dans la suite, & que c'est par où il la finit. *Mon Pere! l'heure est venue, glorifiez votre Fils, afin que votre Fils vous glorifie: comme vous lui avez donné puissance sur toute chair, afin qu'il donne la vie éternelle à* TOUS CEUX QUE VOUS LUI AVEZ DONNÉS. " Jesus Christ montre par-là, dit S. Augustin, qu'il n'y a aucun de ceux qui lui ont été donnés à qui il ne donne la vie éternelle, & que ceux à qui il ne la donne point ne lui ont point été donnés. *Ostendit Christus* SIBI ESSE DATOS *quibus* OMNIBUS *det vitam æternam: proindè non ei dati sunt quibus vitam non dabit æternam*".

Et au verset 6. *J'ai fait connoître votre nom aux hommes que* VOUS M'AVEZ DONNÉS, *après les avoir séparés du monde. Ils étoient à vous,* & VOUS ME LES AVEZ DONNÉS, *& ils ont gardé votre parole.*

Ce qu'il ajoute au verset 9 est encore plus considérable. *C'est pour eux que je prie. Je ne prie point pour le monde; mais pour ceux que* VOUS M'AVEZ DONNÉS, *parce qu'ils sont à vous.*

On voit par-là que Jesus Christ sépare les hommes en deux classes,

(a) C'est ce que porte le grec, que les plus habiles Commentateurs ont jugé être préférable au latin en cet endroit-là.

VII. Cl. N°. IX. en déclarant qu'il prie pour les uns, & qu'il ne prie point pour les autres. Il dit que ceux pour qui il prie, sont ceux *que son Pere lui a donnés, parce qu'ils étoient à lui;* & que ceux pour qui il ne prie point, sont de ce monde réprouvé dont il est dit, *que le monde n'a point connu Dieu.* Or à qui Jesus Christ attribue-t-il ce discernement, sinon à son Pere, qui lui a donné les uns, *parce qu'ils étoient à lui*, & qui ne lui a pas donné les autres, parce qu'ils n'étoient pas à lui de la même sorte? Et comment est-ce que les uns étoient au Pere, & que les autres n'y étoient pas, sinon par l'amour éternel, qui est le fondement de la prédestination, qu'il a eu pour les uns, & qu'il n'a pas eu pour les autres?

Mais il faut joindre les versets 11 & 24 pour voir à quoi se termine cette priere, que Jesus Christ fait pour ceux que son Pere lui avoit donnés. ℣. 11. *Pere saint, conservez en votre nom ceux que* VOUS M'AVEZ DONNÉS, *afin qu'ils soient un comme nous.* ℣. 24. *Mon Pere, je desire que là où je suis ceux que* VOUS M'AVEZ DONNÉS *y soient aussi avec moi, afin qu'ils contemplent ma gloire.* Il demande, non pour ceux qu'il auroit choisis de lui-même, comme il faudroit qu'il eût fait selon le nouveau Systême, mais *pour ceux que son Pere lui avoit donnés*, qu'ils soient UN entre eux & avec Dieu, comme son Pere & lui sont un; c'est-à-dire, qu'ils approchent de cette unité divine par le don d'une charité consommée, autant que le peuvent des créatures; qu'ils soient dans le ciel avec Jesus Christ, & qu'ils soient éternellement heureux par l'éternelle contemplation de sa gloire.

On a prouvé ailleurs que tout cela se doit entendre des prédestinés, & on ne croit pas que le Pere Malebranche voulût penser à éluder tant de preuves, qui font voir que ce sont les élus, dont nul ne périt, que le Pere a donnés à son Fils, en leur opposant ces paroles de la même priere : *Quos dedisti mihi custodivi, & nemo ex eis periit, nisi filius perditionis, ut Scriptura impleatur*, comme si on en devoit conclure, que Judas a été du nombre de ceux qui ont été donnés à Jesus Christ par le Pere, & qu'ainsi s'étant perdu, il n'est pas vrai que nul ne périt de tous ceux que le Pere a donnés au Fils. Cette objection a été tellement ruinée dans la Réponse à M. Mallet, Liv. VIII, Chap. IV, qu'il n'y a pas d'apparence qu'un homme judicieux entreprenne de la relever. Et ainsi je puis conclure sans crainte, que, selon l'Ecriture, le Pere ayant donné les élus au Fils, & selon le Systême, l'ame de Jesus Christ les ayant dû donner au Pere, il faut nécessairement que le Systême soit faux, puisqu'on ne peut pas douter que l'Ecriture ne soit véritable.

CHAPITRE V.

Suite du même sujet : Que selon le Systême, ce n'est point aux jugements impénétrables de Dieu, mais à l'ame de Jesus Christ, qu'il faut avoir recours pour rendre raison de ce que, de deux infideles ou de deux pécheurs, la grace de la foi ou de la conversion est donnée à l'un & non pas à l'autre : & de ce que, de deux enfants l'un est baptisé, & l'autre meurt avant que de l'être. Combien tout cela est contraire à l'Ecriture & aux Peres.

SElon l'Auteur du Systême, il n'y a rien que Dieu ait plus laissé en la disposition absolue de l'ame de Jesus Christ que le choix des matériaux qui ne font point encore partie du temple spirituel dont il est l'Architecte, pour les faire entrer dans la structure de ce temple, ou pour ne les y pas faire entrer ; c'est-à-dire, pour faire qu'ils aient ou qu'ils n'aient pas la grace de la conversion, qui rend membres de Jesus Christ ceux à qui elle est donnée.

Il se déclare sur cela plus clairement qu'il n'avoit encore fait, dans une de ses additions sur son *Traité de la Nature & de la Grace*, imprimé à Roterdam en 1684. C'est ensuite du 17 article du II Discours.

J'en rapporterai ce qui regarde le choix que Jesus Christ fait comme Architecte, des matériaux qui ne font pas encore partie de son édifice, & je laisserai pour une autre occasion la maniere dont il prétend que Jesus Christ agit comme Chef de l'Eglise, envers ceux qui sont ses membres.

L'Auteur. *Je crois avoir démontré que Jesus Christ, comme homme, est la cause occasionelle de la Grace.*

Réflexion. C'est son hypothese, dont il est si prévenu, qu'il croit l'avoir *démontrée* ; ce que j'ose dire être une des plus étranges illusions qui fut jamais, sur-tout à l'égard d'un homme qui prétend qu'on ne peut pas *démontrer* que les corps que nous voyons soient de véritables corps.

L'Auteur. *Or comme Dieu n'agit point si* l'ordre *ne le demande, ou si quelque cause occasionelle ne le détermine ; & qu'à l'égard de la grace purement gratuite, l'ordre ne demande jamais que Dieu la donne, puisqu'on ne la peut mériter, il est évident qu'il faut rejetter sur Jesus*

VII. Cl. N°. IX. *Christ comme homme*, TOUTES LES DIFFICULTÉS *qui se trouvent dans la distribution de la Grace.*

Réflexion. On ne sait pas bien ce qu'il entend par cet *ordre* qui oblige Dieu à agir. Car cela est si général, qu'il dépendra du caprice de chaque Philosophe, de prendre pour *l'ordre* qui demande que Dieu agisse, ce qu'un autre prétendra n'être point tel que cela oblige Dieu à agir. Mais cela ne peut pas nous embarrasser ici, puisqu'il reconnoît qu'il n'a point de lieu dans le sujet que nous traitons. Voici donc à quoi se réduit tout ce qu'il dit en cet endroit, où il établit le plus grand de ses principes d'une maniere très-claire.

Dieu n'agit point si l'ordre ne le demande, ou si quelque cause occasionelle ne le détermine à agir.

Or à l'égard de la grace purement gratuite, telle qu'est celle qui est nécessaire à un infidele ou à un pécheur pour se convertir à Dieu, ou à un enfant pour être délivré du péché originel, Dieu ne la leur devant point, l'ordre ne demande point qu'il agisse.

Donc à l'égard de ces sortes de graces, Dieu n'agit point, s'il n'y est déterminé par la cause occasionelle de la Grace, qui est l'ame de Jesus Christ.

Et il tire de-là une autre conséquence, qu'il dit être *évidente*, & qui la seroit en effet si ce qu'il suppose dans le premier argument étoit certain. C'est que *toutes les difficultés qui se trouvent dans la distribution de la Grace se doivent rejetter sur Jesus Christ comme homme, & non pas sur Dieu.*

Il ne reste plus qu'à savoir quelles sont ces difficultés qu'il ne faut pas rejetter sur Dieu, mais sur Jesus Christ comme homme; c'est-à-dire, sur l'ame de Jesus Christ, dont les divers mouvements déterminent Dieu à agir dans l'ordre de la grace. C'est ce qu'il explique dans la suite.

L'Auteur. *Ces principales difficultés sont : D'où vient que la Grace n'est pas toujours proportionnée aux besoins des pécheurs; c'est-à-dire, comment il se peut faire que la Grace que reçoit le pécheur ne soit pas assez forte pour le convertir? Pourquoi tel enfant ne reçoit pas le Baptême? Pourquoi il y a tant de nations qui ne connoissent point Jesus Christ? On conçoit bien, par les choses que j'ai dites dans le premier Discours, que c'est une suite de la simplicité des voies de Dieu, & que cela doit venir de la cause occasionelle, que Dieu a établie pour exécuter son dessein.*

Réflexion. Or c'est l'ame de Jesus Christ que Dieu a établie pour être la cause occasionelle de la Grace. Donc si on demande pourquoi

de deux pécheurs l'un a reçu une grace qui l'a converti, & que l'autre n'en a pas reçu d'aſſez forte; pourquoi de deux enfants & quelquefois de deux jumeaux, l'un a été baptiſé, & l'autre eſt mort ſans Baptême; pourquoi de pluſieurs nations, les unes ont eu connoiſſance de Jeſus Chriſt par la prédication de l'Evangile, & d'autres n'en ont point de connoiſſance? On ne doit point dire que ce diſcernement vient de Dieu, qui uſe de miſéricorde envers les uns, & de juſtice envers les autres (cela ſeroit contraire à la ſimplicité de ſes voies, & à ſa qualité de cauſe univerſelle, qui ne lui permet pas d'agir par des volontés particulieres) mais il faut dire, que cela vient uniquement de ce que l'ame de Jeſus Chriſt a voulu ou n'a pas voulu telle ou telle choſe, ſelon ce qu'il lui a plu. C'eſt ce qu'on peut voir encore par une de ces difficultés qu'il ſe propoſe de nouveau, & par la réponſe qu'il y fait. VII, Cl. N°. IX.

L'Auteur. *Mais d'où vient que Jeſus Chriſt, qui eſt une cauſe occaſionelle intelligente, abandonne tant de pécheurs & tant de nations?* A quoi il pouvoit ajouter, & tant d'enfants qui meurent ſans Baptême. Et voici ce qu'il répond. *A l'égard des pécheurs ou de ceux qui ne l'invoquent point* (tels que ſont les infideles & les enfants) *on peut dire qu'il peut les négliger comme indignes de ſes ſoins.*

Réflexion. Je ferai voir en un autre endroit, que dans les principes de l'Auteur, cette réponſe eſt inſoutenable, & également injurieuſe à Dieu & à Jeſus Chriſt. Mais je ne travaille ici qu'à découvrir ſes ſentiments, pour juger s'ils ſont conformes à l'Ecriture & aux SS. Peres: je me réſerve d'en examiner dans la ſuite les brouilleries & les contradictions. Je me contente donc de faire remarquer, qu'il fait entendre nettement par cette réponſe, qu'on ne peut attribuer (comme ont fait les Peres à l'exemple de S. Paul) aux ſecrets jugements de Dieu, de ce que tant de pécheurs ſont abandonnés ou ne recevant point de graces, ou n'en recevant point d'aſſez fortes pour ſe convertir; de ce que tant de nations ont été privées pendant tant de ſiecles de la lumiere de l'Evangile, ſans laquelle il n'y a point de ſalut, & de ce que tant d'enfants meurent ſans Baptême: mais que l'on doit rejetter l'abandonnement de ce grand nombre de perſonnes ſur ſa cauſe occaſionelle, qui eſt Jeſus Chriſt, *qui les a négligés comme indignes de ſes ſoins.*

J'aurai à parler ailleurs de cette longue addition, qu'il a faite à ſon Traité. Ce que j'en ai rapporté eſt plus que ſuffiſant pour être pleinement perſuadé de la premiere des deux propoſitions dont j'ai entrepris de parler dans ce Chapitre, qui eſt: que, ſelon le Syſtême, ce

VII. Cl. N°. IX. n'est point aux jugements impénétrables de Dieu, mais à l'ame de Jesus Christ, qu'il faut avoir recours pour rendre raison de ce que, de deux infideles ou de deux pécheurs, la grace de la foi ou de la conversion est donnée à l'un & non pas à l'autre; & de ce que, de deux enfants, l'un est baptisé & l'autre meurt avant que de l'être. Il ne reste donc plus qu'à montrer combien cela est contraire à l'Ecriture & aux SS. Docteurs de l'Eglise, qui ont été les dépositaires de sa doctrine.

On ne peut marquer plus fortement que Jesus Christ fait dans le VI Chapitre de S. Jean, que la foi est un don de Dieu, qui n'est pas donné à tous, mais seulement à ceux à qui Dieu le veut donner. C'est ce qu'il enseigne en trois ou quatre endroits de ce Chapitre.

Lib. 1. ad Bonif. c. 19. 1°. ℣. 44. *Personne ne peut venir à moi, si mon Pere qui m'a envoyé ne l'attire.* " Cependant, dit S. Augustin, personne ne vient à Jesus Christ qui n'y veuille venir. L'homme donc est entraîné d'une admirable maniere, par celui qui sait agir de telle sorte dans le fond des cœurs, qu'il fait, non que les hommes croient sans le vouloir, ce qui est impossible, mais qu'ils veuillent croire ne le voulant pas auparavant. SED UT VOLENTES EX NOLENTIBUS FIANT ".

De Prædest. SS. c. 3. 2°. ℣. 45. *Tous ceux qui ont oui la voix du Pere, & qui ont été enseignés de lui, viennent à moi.* " Lors donc qu'il arrive dans la prédication de l'Evangile, dit le même Saint, que les uns croient, & que les autres ne croient pas, c'est que ceux-là entendent intérieurement la voix du Pere, & sont enseignés par lui, à mesure qu'ils entendent extérieurement la voix du Prédicateur; & que ceux-ci, quoiqu'ils soient frappés au dehors par la même voix, n'entendent point au dedans celle du Pere, & ne sont point enseignés par lui; c'est-à-dire qu'il est donné à ceux-là de croire, & qu'il n'est pas donné à ceux-ci ". *D'où vient donc,* ajoute-t-il, *qu'il n'enseigne pas tous les hommes pour les faire venir à son Fils?* C'est la difficulté que propose l'Auteur du Systême, & qu'il voudroit que l'on rejetât sur l'ame de Jesus Christ. Mais voyons comment S. Augustin la résout. *Je n'ai rien à répondre à cette demande, sinon que c'est par un pur effet de sa miséricorde qu'il enseigne les uns,* *Rom. 9. 18.* *& par un effet de sa justice qu'il n'enseigne pas les autres. Car il fait miséricorde à qui il lui plaît, & il endurcit qui il lui plaît: mais lorsqu'il fait miséricorde, c'est une libéralité, & lorsqu'il endurcit, c'est une juste rétribution.*

3°. ℣. 66. Personne ne peut venir à moi s'il ne lui a été donné par mon Pere. *Donc* (conclut S. Augustin, en joignant ensemble ces trois passages) *être attiré par le Pere à Jesus Christ, entendre la voix du Pere, & être enseigné par lui, tout cela n'est autre chose que de recevoir*

recevoir le don qui fait croire en Jesus Christ. Ergo *trahi à Patre ad Christum, & audire ac discere à Patre ut veniat ad Christum, nihil aliud est quàm donum accipere à Patre quo credat in Christum.* VII. Cl. N°. IX.

Mais ce qui fera mieux comprendre que ces passages nous obligent de rapporter à Dieu, & non à l'ame de Jesus Christ le discernement de ceux qui croient d'avec ceux qui ne croient pas, c'est l'occasion qu'a eu Jesus Christ de nous proposer cette grande vérité. Les Juifs murmurant contre lui sur ce qu'il leur avoit dit qu'il étoit le pain vivant qui étoit descendu du ciel, il leur fait entendre que leur murmure ne venoit que de leur incrédulité. Et passant plus avant, pour nous découvrir quelle étoit la raison de ce que quelques-uns, comme les Apôtres, croyoient, & que les autres ne croyoient pas, il nous apprend que cela venoit de ce que la foi est un don de Dieu. C'est ce qu'il fait à la fin du Chapitre par ces paroles : *Il y a quelques-uns d'entre vous qui ne croient pas..... Et c'est pour cela que je vous ai dit, que personne ne peut venir à moi, s'il ne lui est donné par mon Pere* : où il ne fait que répéter ce qu'il avoit dit auparavant en d'autres termes. *Ne murmurez point entre vous ; personne ne peut venir à moi, si mon Pere qui m'a envoyé ne l'attire.* C'est donc sur son Pere qu'il rejette la principale difficulté qui se trouve dans la distribution de la Grace, qui est, qu'elle est donnée à l'un & non pas à l'autre ; puisque la raison qu'il rend de ce que quelques-uns s'édifioient de ses paroles, & que d'autres s'en scandalisoient, est que personne ne pouvoit venir à lui, c'est-à-dire, croire en lui, s'il ne lui étoit donné par son Pere.

Ce que dit S. Jean dans son XII Chapitre de ces mêmes Juifs incrédules, fait encore voir plus clairement, combien est faux ce qui fait le fondement du nouveau Systéme ; que Dieu n'a que des volontés générales dans l'ordre de la Grace, sur-tout à l'égard de celle qui est purement gratuite, & qu'ainsi quand on n'a recours qu'à Dieu, on ne peut résoudre aucune des difficultés qui se rencontrent sur ce sujet, mais qu'il les faut toutes rejetter sur l'ame de Jesus Christ, comme étant la cause occasionelle de la Grace. Car une des principales de ces difficultés étant, que tant d'infideles sont abandonnés à leur incrédulité, nous pourrons apprendre de cet endroit de l'Ecriture, si Dieu n'a point de part à cet abandonnement.

Quoique Jesus fit tant de miracles devant eux, ils ne croyoient point en lui, afin que cette parole du Prophete Isaïe fût accomplie : Seigneur! qui a cru à la parole qu'il a entendue de nous, & à qui le bras du Seigneur a-t-il été révélé? C'est pour cela qu'ils ne pouvoient croire, parce qu'Isaïe dit encore : Il a aveuglé leurs yeux, & il a endurci leur cœur, Joan. 12. 37.

VII. Cl. N°. IX. *de peur qu'ils ne voient des yeux, & qu'ils ne comprennent du cœur; & qu'ils ne se convertissent, & que je ne les guérisse.* On peut voir ce qui a été dit sur ce passage dans la Réponse à M. Mallet Liv. IX. Chap. VI. & VII, où l'on rapporte la doctrine de S. Thomas touchant l'endurcissement des pécheurs, qui est toute tirée de l'Ecriture. Mais il faut sur-tout prendre garde à ce qu'on a remarqué dans le Chapitre VII, qu'il peut y avoir trois opinions touchant la fin qu'a Dieu dans l'aveuglement & l'endurcissement des hommes, dont il est parlé dans ce passage de S. Jean.

La premiere seroit, de dire que Dieu n'aveugle & n'endurcit que ceux qui sont destinés à la perdition, & qu'il ne le fait que pour les punir.

La seconde, toute opposée, seroit de prétendre que Dieu n'aveugle & n'endurcit que pour procurer par-là la conversion de ceux qu'il traite d'une maniere si rigoureuse, afin de les remplir d'une confusion salutaire, qui leur fasse détester leurs désordres.

La troisieme, qui comprend ce qu'il y a de vrai dans les deux premieres, est que Dieu en aveugle & en endurcit quelques-uns, comme Pharaon, Antiochus & Judas, sans avoir dessein de les convertir; mais qu'il en aveugle & en endurcit d'autres, dans le dessein de les amener à une pénitence salutaire par l'horreur des péchés qu'ils auroient commis pendant leur aveuglement & leur endurcissement.

Il n'est point nécessaire de déterminer ici quelle est la plus vraie de ces trois opinions, puisqu'elles ruinent toutes également le nouveau Systême. Car quelque fin que l'on prétende que Dieu ait eue en aveuglant le cœur de ces Juifs, selon la parole d'Isaïe, il faudroit contredire ce Prophete pour douter ou que Dieu n'ait été la cause de cet aveuglement, ou que ce soit à lui que l'on doive avoir recours, quand on demande d'où vient que dans un même peuple, les uns ont été aveuglés & les autres éclairés? S. Augustin nous enseigne l'un & l'autre sur cet endroit de S. Jean, dans son Traité LIII: *Dieu aveugle, Dieu endurcit, lorsqu'il abandonne & qu'il n'assiste point; & il le fait par un jugement qui nous peut être caché, mais qui ne peut être injuste. Car à Dieu ne plaise, dit l'Apôtre, qu'il y ait de l'iniquité en Dieu! Puis donc qu'il n'y a point d'iniquité en Dieu, quand il donne sa grace, c'est par miséricorde, & quand il ne la donne point, c'est par justice; parce qu'il ne fait rien au hasard, mais qu'il fait tout avec jugement & avec dessein.*

Voilà la premiere chose que ce saint Docteur établit, qui est, que c'est Dieu qui, en se déterminant par lui-même, & n'attendant pas

à être déterminé par un autre, ce qui feroit agir par une efpece de hafard, affifte les uns par miféricorde, & abandonne les autres par juftice, *quia omnia non temeritate fed judicio facit.* Il n'eft pas moins clair fur l'autre chofe, qui eft, que c'eft à Dieu & non à l'humanité de Jefus Chrift que l'on doit avoir recours, lorfque l'on demande d'où vient que, dans l'ordre de la Grace, l'un eft traité d'une forte, & l'autre d'une autre. *C'eft pourquoi*, dit ce Saint, *lorfque l'on propofe ces fortes de queftions, ne foyons pas fi téméraires, que d'entreprendre de juger du jugement d'un tel Juge; mais, faifis d'une fainte horreur, écrions-nous avec l'Apôtre : O profondeur des tréfors de la fcience & de la fageffe de Dieu! Que fes jugements font impénétrables, & fes voies incompréhenfibles!* VII. Cl. N°. IX.

Il en eft de même d'une autre difficulté toute femblable, que l'Auteur propofe auffi, qui eft l'abandonnement des enfants qui meurent avant que d'être baptifés. Il voudroit encore épargner à Dieu des volontés particulieres, en rejettant cela fur la caufe occafionelle, qui eft l'ame de Jefus Chrift. Mais il ne faut, pour le convaincre de la fauffeté de cette prétention, que lui repréfenter un paffage du livre de S. Auguftin du Don de la Perfévérance, qu'il allegue lui-même fans y rien trouver à redire à la fin de fon III Eclairciffement. *Ex duobus parvulis originali peccato obftrictis cur ifte affumatur, ille relinquatur ..... infcrutabilia funt judicia Dei.* " C'eft un fecret impénétrable des jugements de Dieu, pourquoi de deux enfants également coupables du péché originel, l'un eft fauvé & l'autre abandonné ". Car, comme dit le même Pere en un autre endroit, " puifqu'un difcernement fi prodigieux ne peut être attribué ni à la néceffité du deftin, ni à la témérité de la fortune, ni aux mérites des perfonnes, que refte-t-il, que d'y reconnoître une profondeur impénétrable de miféricorde & de juftice? *Ubi nulla fati neceffitas, nulla fortunæ temeritas, nulla perfonæ dignitas, quid reftat nifi mifericordiæ & veritatis profunditas?* *de Dono Perfev. c. 9.* *Lib. 6. in Jul. c. 14.*

On n'a encore befoin que de ce paffage du livre du Don de la Perfévérance, qu'il a lui-même rapporté, pour lui faire voir que c'eft à Dieu, & non à Jefus Chrift comme homme, que l'on doit recourir, fur une autre difficulté qu'il propofe lui-même en ces termes : *D'où vient que la Grace n'eft pas toujours proportionnée au befoin des pécheurs, ou comment il fe peut faire que la grace que reçoit le pécheur ne foit pas affez forte pour le convertir.* Car S. Auguftin y dit encore : " Que c'eft auffi un fecret impénétrable des jugements de Dieu, de ce que, de deux pécheurs qui font en âge de raifon, l'un eft appellé de telle forte qu'il fuit la voix de celui qui l'appelle, & l'autre, ou

VII. Cl. N°. IX. n'eſt point appellé du tout, ou ne l'eſt pas de cette ſorte". *Ex duobus jam ætate grandibus impiis, cur iſte ita vocetur ut vocantem ſequatur; ille autem aut non vocetur, aut non ita vocetur, inſcrutabilia ſunt judicia Dei.*

On voit aſſez que puiſque c'eſt aux jugements de Dieu qu'on doit avoir recours en ces rencontres, c'eſt une très-fauſſe imagination, de vouloir que dans l'ordre de la Grace, Dieu n'ait qu'une volonté générale de ſauver tous les hommes en ſon Fils, & qu'il ſe repoſe de tout le particulier ſur la volonté humaine de Jeſus Chriſt. Or j'ai fait voir dans le Livre précédent (Chapitre XI & XII) que S. Paul & les SS. Peres défenſeurs de la Grace, ont eu recours aux jugements impénétrables de Dieu, pour répondre à toutes les difficultés que l'Auteur du Syſtême voudroit que l'on rejettât ſur la volonté humaine du Sauveur. Tout cela peut donc encore être employé, pour ruiner le ſecond myſtere renfermé dans cette propoſition fondamentale du même Auteur, *que Jeſus Chriſt comme homme, eſt la cauſe occaſionelle de la Grace.* Car on le ſupplie de vouloir répondre à cet argument.

Si Jeſus Chriſt, comme homme, étoit la cauſe occaſionelle de la grace, *il eſt évident* (ce ſont ſes propres termes) *qu'il faudroit rejetter ſur Jeſus Chriſt toutes les difficultés qui ſe trouvent dans la diſtribution de la Grace.*

Or il eſt faux qu'il faille rejetter ces difficultés ſur Jeſus Chriſt, puiſque l'Apôtre & les SS. Peres les ont toujours rejetées pour la queſtion générale, ſur la miſéricorde & la juſtice de Dieu, & pour la ſpéciale & comparative ſur l'incompréhenſibilité de ſes jugements.

CHAPITRE VI.

Du troiſieme myſtere enfermé dans cette propoſition, Jeſus Chriſt, comme homme, eſt la cauſe occaſionelle de la Grace, *qui eſt, qu'il faudroit que les prieres de Jeſus Chriſt ne lui fuſſent point inſpirées de Dieu. Mais que cela ne ſe peut dire ſans avoir une fauſſe idée de l'union hypoſtatique du Verbe avec la nature humaine.*

CEux qui auront lu la *Diſſertation ſur les Miracles de l'Ancienne Loi*, ſeront déja perſuadés, que, ſelon l'Auteur du Syſtême, il faut

que les prieres de Jesus Christ ne lui soient point inspirées de Dieu, afin qu'elles puissent être les causes occasionelles de la Grace. VII. Cl. N°. IX.

Mais comme plusieurs personnes qui liront ce livre-ci, pourront n'avoir pas cette *Dissertation*, j'ai cru devoir rapporter ici ce que j'y ai dit sur cette matiere.

La troisieme condition d'une cause occasionelle, selon l'Auteur du Systême, est, que Dieu ne la détermine pas à mettre la condition ensuite de laquelle l'effet se produit. Car alors la cause occasionelle ne pourroit pas *épargner à Dieu des volontés particulieres*, puisqu'il faudroit qu'il en eût eu une à l'égard de cet effet, qui l'auroit porté à y déterminer la cause occasionelle.

Un exemple nous le fera mieux entendre. Selon l'Auteur du Systême, quand les hommes ordinairement parlent ou écrivent, quoique ce soit Dieu qui, comme cause réelle, forme leurs paroles & les caracteres de leur écriture, il n'a point en cela de volontés particulieres, parce qu'il n'y agit que par des volontés générales, qui sont déterminées par les volontés des hommes. Mais il n'oseroit dire qu'il en soit de même à l'égard de ce qu'ont dit les Prophetes, & de ce que les Auteurs Canoniques ont écrit : car il avouera sans doute, que ce seroit une impiété de prétendre, que Dieu n'a point agi en cela par des volontés particulieres, mais seulement par une volonté générale, que la volonté humaine de ces Prophetes & de ces Auteurs divins auroit déterminée à former les paroles qu'ils prononçoient, ou les caracteres des livres qu'ils écrivoient. Ce seroit une hérésie expressément condamnée par la parole de Dieu, puisque S. Pierre nous assure : *que ce n'a point été par la volonté des hommes que les Prophéties nous ont été anciennement apportées, mais que ç'a été par le mouvement du S. Esprit que les saints hommes de Dieu ont parlé.* Ce n'est pas qu'ils n'aient parlé ou écrit, parce qu'ils ont voulu parler ou écrire; car il est bien certain qu'ils n'ont pas agi en cela dans une aliénation d'esprit comme les Prophétesses fanatiques de Montan. S. Luc témoigne de lui-même, que plusieurs ayant entrepris d'écrire les actions de Jesus Christ, il lui a semblé qu'il le devoit faire aussi : *visum est & mihi.* 2. Petr. 1. 21.

D'où vient donc que nous sommes obligés de croire que son Evangile, non plus que les autres Ecritures Canoniques, n'a point été écrit par une volonté humaine; *voluntate humanâ?* C'est parce que c'étoit Dieu qui avoit formé en lui cette volonté, selon la remarque de S. Ambroise sur ces paroles, *visum est & mihi. Quand ce Saint Evangéliste dit : j'ai aussi formé le dessein de vous écrire ce qui s'est*

VII. Cl. N°. IX. *passé parmi nous, il pouvoit ajouter, que ce n'étoit pas lui seul qui avoit formé ce dessein : car il n'a pas été formé seulement (pouvoit-il dire) par une volonté humaine, mais selon qu'il a plu à celui qui parle en moi.* NON *enim voluntate tantùm humanâ visum est, sed sicut placuit ei qui in me loquitur Christus.*

Il est donc clair que, selon les maximes du Systême, afin que l'on pût dire que Dieu n'a point agi par des volontés particulieres, il ne suffiroit pas qu'il eût fait une chose ensuite de ma volonté, si c'étoit lui-même qui eût formé en moi cette volonté par l'efficace de son esprit & de sa grace. Et ainsi il est indubitable que ce doit être une troisieme condition des causes occasionelles, qui doivent épargner à Dieu des volontés particulieres, que Dieu ne détermine pas la cause occasionelle à mettre l'occasion ensuite de laquelle l'effet se produit. Il ne l'avoit pas tant marquée dans les premieres éditions de son Traité; mais il l'a fait depuis dans ses Méditations Chrétiennes, & dans les Additions à divers endroits de son Traité, qui ne sont que dans la derniere édition de Roterdam de 1684.

Il parle fort au long des causes occasionelles dans sa VIII Méditation. Il dit, dans l'article 27 : *Que Dieu ne communique sa puissance aux créatures qu'en les établissant, par des loix générales, causes occasionelles pour produire certains effets.* Ce qui est très-faux, comme je l'ai fait voir dans le Chapitre précédent (*a*). Il dit dans l'art. 28. *Que Dieu à communiqué cette sorte de puissance aux Anges, à qui il a soumis le monde présent; & à Jesus Christ, comme homme, à qui il a donné toute puissance dans le ciel & sur la terre.* Et enfin il marque en ces termes, dans le vingt-neuvieme article, cette troisieme condition des causes occasionelles. *Ne t'imagine pas que mon Pere* (c'est Jesus Christ qu'il fait parler) *par des volontés particulieres, détermine toutes mes volontés ni celles des Anges.* Et pourquoi ne faut-il pas s'imaginer cela? Ce qui suit fait bien entendre, que c'est parce que cela ne s'accorderoit pas avec ce que ces causes occasionelles ont, selon lui, de plus essentiel, qui est, de déterminer les volontés générales de Dieu, & par-là lui épargner des volontés particulieres. *J'ai reçu comme homme toute puissance dans le ciel & sur la terre, & par conséquent j'ai* (*b*) *la liberté de choisir les matériaux qui me sont propres, & d'exécuter* COMME IL ME PLAÎT *l'ouvrage que Dieu m'a donné à*

(*a*) C'est-à-dire, dans la *Dissertation* dont ceci est pris.

(*b*) Il faut remarquer qu'il met tellement *la liberté* dans une indifférence opposée à une détermination efficace par une grace invincible, qu'il veut que la *non invincibilité* (c'est le mot dont il se sert) soit de l'essence de la liberté.

faire. Je ne fais point ici remarquer combien ces paroles sont contraires à l'Evangile, où Jesus Christ dit si souvent, qu'il n'est pas venu dans le monde pour faire sa volonté, mais pour faire celle de son Pere. Je n'y examine que cette conséquence, dont on ne voit pas d'abord la nécessité : *J'ai reçu, comme homme, toute puissance dans le ciel & sur la terre. Donc ce n'est pas la volonté divine qui doit déterminer ma volonté humaine, en ce que je fais pour la construction de mon Eglise ; mais je dois avoir, comme homme, la liberté de choisir qui il me plaît pour en faire les pierres vivantes.* Que l'on cherche tant que l'on voudra, on ne trouvera point d'autre liaison de cet antécédent avec ce conséquent que celle-ci. Jesus Christ n'a reçu, comme homme, toute puissance dans le ciel & sur la terre, qu'en ce que Dieu l'a établi la cause occasionelle de la Grace, afin de ne la donner que comme une cause universelle, par des volontés générales, & non par des volontés particulieres. Or si Dieu déterminoit la volonté humaine de Jesus Christ à choisir l'un plutôt que l'autre, pour lui procurer une telle grace, ce choix seroit l'effet d'une volonté particuliere de Dieu, & non seulement de celle de Jesus Christ. Afin donc que l'ame de Jesus Christ puisse faire que Dieu n'ait point sur cela de volonté particuliere, il est nécessaire que la volonté de Dieu ne détermine point la volonté humaine de Jesus Christ à desirer que la Grace soit donnée à l'un plutôt qu'à l'autre.

CL. VII. N°. IX.

Cela nous fait voir ce qu'on doit entendre par ces paroles d'une Addition à l'article 12 du II. Discours de son Traité: *Jesus Christ, selon son humanité, a reçu toute puissance dans le ciel & sur la terre, parce que toutes ses prieres & ses desirs, qui certainement sont en son pouvoir (car autrement il n'auroit aucun pouvoir) sont exécutés en conséquence de ce qu'il est la cause occasionelle de la Grace.* On ne peut douter après ce que j'ai rapporté de la VIII Méditation, que ces paroles, *tous les desirs de l'ame de Jesus Christ sont certainement en son pouvoir*, ne signifient: que l'Ame de Jesus Christ n'est point déterminée par le Verbe divin, auquel elle est personnellement unie, à former ses desirs & ses prieres; mais qu'elle les forme comme il lui plaît. Et que ce qu'il ajoute: *car autrement elle n'auroit aucun pouvoir*, ne se doive entendre du *pouvoir* qu'il attribue à ses causes occasionelles, *d'épargner à Dieu des volontés particulieres* pour de certains effets, étant certain que ces causes n'auroient point ce pouvoir, d'épargner à Dieu des volontés particulieres, si leurs desirs, ensuite desquels Dieu agit, dépendoient de Dieu, & que ce fût Dieu qui les formât en elles. Mais si on l'entendoit généralement de tout *pouvoir*, rien ne seroit si faux, comme on le

VII. Cr. N°. IX. peut voir par l'exemple des Prophetes & des Ecrivains Canoniques, dont j'ai déja parlé. Car peut-on dire qu'ils n'ont eu aucun pouvoir de parler de la part de Dieu, ou d'écrire les Livres Sacrés, parce que c'est Dieu qui les a déterminés efficacement par son esprit, non seulement à vouloir parler & à vouloir écrire en général, mais à vouloir dire tout ce qu'ils ont dit de la part de Dieu, & à écrire tout ce qu'ils ont écrit ?

Voilà ce que j'avois à prouver: Que, selon le nouveau Systême, il faut que les prieres de Jesus Christ ne lui soient point inspirées de Dieu, afin qu'étant les causes occasionelles de la Grace, elles puissent épargner à Dieu des volontés particulieres.

Mais afin de rendre cela encore plus clair, il est nécessaire de faire deux observations sur des manieres de parler équivoques ou embarrassées, dont l'Auteur a tâché de couvrir ce qui auroit paru de plus choquant dans ses nouvelles pensées.

La premiere est, sur ce qu'il lui plaît de donner aux mots de *libre*, & de *ce qui est en notre pouvoir*, une signification beaucoup plus étroite & plus resserrée qu'on ne le doit faire, selon les plus certaines maximes de la Théologie Chrétienne.

Car il est certain que tous les Saints Défenseurs de la Grace, ont soutenu contre les Pélagiens, que nous avons *en notre pouvoir* ce que nous faisons quand nous le voulons, & que nous ne faisons pas quand nous ne le voulons pas; & que *nous faisons très-librement* ce que Dieu nous fait faire invinciblement par l'efficace de sa grace. Et cela est encore plus indubitable à l'égard de Jesus Christ. Car, d'une part, il est de foi qu'il s'est volontairement & librement offert à son Pere pour l'expiation de nos péchés, comme l'assure le Prophete: *Oblatus est quia ipse voluit*; & qu'il a eu en son pouvoir de quitter sa vie & de la reprendre: *Potestatem habeo*, comme il dit lui-même, *ponendi animam meam, & potestatem habeo iterum sumendi eam.* Ce qui fait dire à S. Augustin, qu'il a quitté sa vie mortelle, *non invitus, sed quia voluit, quando voluit, quomodo voluit.* Et on ne peut nier, de l'autre, sans contredire l'Ecriture, qu'il n'a rien fait en cela qu'en se soumettant au commandement qu'il en avoit reçu de son Pere: *Factus obediens usque ad mortem.* Ce qui fait encore dire au même S. Docteur, qu'il est mort, *non necessitate peccati, sed obedientiæ voluntate.* Or il ne se pouvoit pas faire qu'il ne voulût ce que son Pere vouloit, parce qu'il étoit impeccable. Donc il a voulu librement ce qu'il a voulu invinciblement.

Lib. 4. de Trin. c. 13.

de Nat. & Grat. c. 23.

Mais ce n'est point en ce sens, fondé sur l'Ecriture Sainte & sur la Tradition de l'Eglise, que l'Auteur du Systême s'est avisé de prendre

dre le mot de *libre*, à l'égard même de Jesus Christ. Il veut qu'il n'ait fait *librement*, & qu'il n'ait *eu en son pouvoir*, que ce qu'il n'étoit point déterminé à faire par la volonté de son Pere. C'est ce qui lui fait dire dans l'Addition à son Traité dont je viens de parler : *Que les desirs de l'ame de Jesus Christ sont nécessairement en son pouvoir* ; *parce qu'autrement il n'auroit point le pouvoir* d'épargner à Dieu des volontés particulieres comme cause occasionelle de la Grace. C'est ce qui lui fait dire dans ses Méditations : *Qu'il ne faut pas s'imaginer que le Pere détermine, par des volontés particulieres, toutes les volontés de Jesus Christ* ; dont il ne donne point d'autre raison, sinon, *qu'ayant reçu comme homme toute puissance dans le ciel & sur la terre, il a dû avoir* LA LIBERTÉ *de choisir les matériaux qui lui sont propres, & d'exécuter comme il lui plaît, l'ouvrage que Dieu lui a donné à faire.* Il prend donc pour deux choses contraires & opposées en Jesus Christ, *avoir la liberté de choisir les matériaux qui lui sont propres, & être déterminé à les choisir par les volontés particulieres de son Pere.* Nous verrons en un autre endroit si ce langage est catholique ou pélagien. Je n'ai besoin ici que de remarquer, que c'est celui de l'Auteur du Systême, & qu'il lui est très-avantageux pour empêcher qu'on ne soit trop choqué de ses paradoxes. Car on n'est point choqué d'entendre dire, que les prieres & les desirs de l'ame de Jesus Christ sont *libres*, & qu'il les a *en son pouvoir* ; parce qu'on est accoutumé de prendre ces mots dans le sens des Peres, qui n'ont jamais cru que ce que Dieu nous fait faire invinciblement par l'opération de sa grace, ne fût pas fait librement : au lieu qu'on auroit été fort surpris, si l'Auteur avoit mis clairement & distinctement ce qu'il entend par ces mots, qui est, que les prieres de l'ame de Jesus Christ sont des prieres qu'elle a d'elle-même, & qui ne lui sont point inspirées de Dieu, comme le sont les prieres des vrais fideles, dont S. Paul dit, que *c'est l'Esprit Saint qui prie lui-même pour les Saints, par des gémissements ineffables.*

VII. Ct. N°. IX.

A l'art. 12. du 2. Disc.

La seconde observation est, que pour diminuer encore le scandale des personnes de piété, il semble ne dire que de quelques actions ou de quelques volontés de Jesus Christ, ce qu'il doit dire, selon ses principes, & ce qu'il dit en effet, de toutes ou de presque toutes : à savoir, qu'elles ne lui sont point inspirées de Dieu ; que Dieu ne le détermine point à les former, mais qu'elles lui sont entiérement libres dans le sens qu'il prend ce mot.

Ne t'imagine pas (dit-il dans ses Méditations, en faisant parler Jesus Christ) *que mon Pere, par des volontés particulieres, détermine toutes mes volontés.*

VII. Cl. N°. IX. N'est-ce pas donner lieu de croire qu'il sera content, pourvu qu'on ne prétende pas que toutes les volontés de Jesus Christ soient déterminées par le Pere, & qu'on lui accorde qu'il y en a quelques-unes que le Pere laisse en son pouvoir ?

Et dans le I. Eclaircissement article 14. *Les desirs de l'ame de Jesus Christ sont* QUELQUEFOIS *entierement libres. Apparemment les pensées qui excitent ces desirs ne portent pas* TOUJOURS *invinciblement l'ame de Jesus Christ à les former, & à vouloir les exécuter.* Il semble donc que le Pere Malebranche se contente que ces desirs soient *quelquefois* libres : & il semble qu'il ne nie pas absolument que Jesus Christ ne puisse être *invinciblement* porté à les former, pourvu que ce ne soit pas *toujours*. Et l'exemple qu'il en donne ensuite paroît assez restreindre cela : *Car enfin*, dit-il, *il est également avantageux au dessein de Jesus Christ que ce soit Pierre ou Jean qui fasse l'effet que la régularité de son ouvrage demande.*

Mais s'il lui avoit plû de parler avec plus de sincérité, il nous auroit dit franchement que son sentiment est, que toutes les volontés que Jesus Christ a eues pendant qu'il étoit sur la terre, & qu'il a maintenant dans le ciel, par rapport à son grand ouvrage, qui est *de former à la gloire de son Pere, le temple le plus grand, le plus magnifique & le plus achevé qui se puisse*, il n'y en a aucune qui lui ait été inspirée de Dieu, & à laquelle Dieu l'ait déterminé. Et il pourroit ajouter, que c'est ce qu'il a suffisamment déclaré dans son Addition à l'article 12 du II. Discours du Traité.

Car après avoir dit ce que j'ai déja rapporté, QUE TOUTES LES PRIERES *ou desirs de l'ame de Jesus Christ sont en son pouvoir, parce qu'autrement il n'auroit aucun pouvoir* (par où il fait entendre qu'elle les forme d'elle-même, sans que Dieu les lui inspire) il ajoute : *Que tous ses desirs sont exécutés en conséquence des qualités de Pontife sur la maison de Dieu, de Roi d'Israël, d'Architecte du temple éternel, de Médiateur entre Dieu & les hommes, de Chef de l'Eglise.* Quelles prieres ou desirs Jesus Christ a-t-il formés ensuite de sa mission dans le monde, que ce n'ait été en conséquence de quelqu'une de ces qualités ? Or il a eu en son pouvoir toutes les prieres ou desirs qu'il a formés en quelqu'une de ces qualités : ce qui est la même chose que de dire, qu'il n'y a aucune de ces prieres que l'ame de Jesus Christ n'ait formée d'elle-même, sans que Dieu la lui ait inspirée, ou l'ait déterminée à la former. Ce n'est donc point de quelques-unes de ces prieres que cela se peut dire ; mais de toutes celles qu'il a faites pour l'accomplissement de son œuvre.

La suite de cette Addition nous en fournit une autre preuve non moins convainquante : car il nous y apprend, *qu'en parlant en Philosophe*, toutes ces qualités de Jesus Christ se trouvent renfermées dans celle *de cause occasionelle, naturelle, ou distributive de la Grace; de cause qui détermine l'efficace de la loi générale, par laquelle Dieu veut sauver tous les hommes en son Fils.* CL. VII. N°. IX.

Je ne vois donc pas ce que l'on pourroit répondre à l'argument que l'on peut tirer de-là, pour montrer combien il est difficile de trouver, selon le Systême, aucune priere de Jesus Christ qui lui ait été inspirée de Dieu.

Il est difficile de s'imaginer aucune priere de Jesus Christ, qu'il n'ait faite en qualité ou *de Pontife sur la Maison de Dieu*, ou *de Roi d'Israël* ou *d'Architecte du temple éternel*, ou *de Médiateur entre Dieu & les hommes*, ou *de Chef de l'Eglise.*

Or comme il paroît par cette Addition, Jesus Christ n'agit selon toutes ces qualités que comme une cause occasionelle intelligente, qui ne peut agir que par des desirs qui doivent être en son pouvoir, afin que déterminant les volontés générales de Dieu, elle lui en épargne de particulieres : ce qui ne seroit pas si c'étoit Dieu qui la déterminât à former ces desirs.

On ne voit donc pas quelles pourroient être ces prieres de Jesus Christ à l'égard desquelles il n'y auroit point d'inconvénient qu'elles lui eussent été inspirées de Dieu, & que Dieu l'eût déterminé à les former.

Je prévois que l'on me dira, que je m'étends trop à établir le sentiment de mon Adversaire, & que j'aurois mieux fait de m'appliquer à le réfuter.

Mais c'est qu'il m'a semblé que c'étoit l'avoir réfuté que de l'avoir bien établi, selon la parole d'un ancien Pere : *Sententias vestras prodidisse, superasse est.* Car qui est le Chrétien qui puisse souffrir que Jesus Christ, disant tant de fois dans l'Evangile, en parlant de ce qu'il faisoit pour établir le Royaume de Dieu parmi les hommes, *je ne fais rien de moi-même : Je dis ce que mon Pere m'a enseigné : Je ne fais que ce que j'ai vu faire à mon Pere*, on lui fasse dire au contraire, à l'égard de ce qu'il a fait pour l'établissement de ce même Royaume : *Je fais tout de moi-même*; car tout ce que je fais, c'est par des prieres ou des desirs que je forme de moi-même. Je pense & je desire de moi-même ce qu'il me plaît, & ce que je pense & ce que je desire est ce qui regle la conduite de mon Pere.

On a déja vu dans les Chapitres précédents ce que dit l'Ecriture sur ce sujet. Je n'ai pas besoin de le répéter ici : il vaut mieux aller tout

VII. Cl. d'un coup à la source de l'erreur que j'ai déja touchée en un autre
N°. IX. endroit.

C'est que l'Auteur paroît avoir une idée très-imparfaite, pour ne rien dire de plus, de l'union personnelle du Verbe avec la nature humaine. Il n'a pas su, ou il ne s'est pas souvenu, que de quelque maniere que l'on conçoive Jesus Christ, c'est toujours le Verbe qui nous doit faire le principal de la notion qu'on en a, parce que si on nous demande ce que nous entendons par Jesus Christ, nous devons répondre, comme fait S. Augustin, *Verbum Dei habens hominem.* Et ainsi cette façon de parler, Jesus Christ *comme homme*, dont l'Auteur se sert si souvent, ne signifie pas ce qu'il y a de l'homme en Jesus Christ séparé du Verbe, mais signifie le Verbe même, selon la nature humaine qu'il a prise dans le temps. C'est donc étrangement en abuser que de s'en servir pour nous représenter l'ame très-sainte de Notre Seigneur comme séparée du Verbe; comme n'appartenant point au Verbe, comme agissant sans le Verbe, comme n'étant point sous la main & sous la direction du Verbe. Il n'a jamais fait assez de réflexion, que, non seulement les deux natures en Jesus Christ sont tellement distinctes qu'elles ne sont jamais séparées; mais qu'outre cette inséparabilité, la divine est tellement la dominante, que l'humaine ne fait rien que par sa direction & par sa conduite. Qu'il rentre donc en lui-même, & qu'il considere sérieusement, que prétendre, comme il fait, que l'ame de Notre Seigneur ait une infinité de desirs & de volontés indépendamment du Verbe, & auxquelles le Verbe n'a point de part, c'est la faire agir comme l'ame d'un pur homme, & non comme une ame qui n'est point à soi; mais que le Verbe a rendu sienne par un nœud plus étroit, & qui l'assujettit infiniment davantage à cette personne divine, que notre corps ne l'est à notre ame.

C'est une vérité qui n'est ignorée d'aucun Théologien. Mais parce qu'elle pourroit être inconnue aux Philosophes, pour qui l'Auteur dit avoir fait son Traité de la Nature & de la Grace, & qu'ils pourroient s'imaginer qu'elle me seroit particuliere, & que je l'aurois inventée pour combattre le Systême, ils pourront se détromper, s'ils avoient cette pensée, par le témoignage de deux Auteurs célebres de ce temps ici, qui, sans avoir le P. Malebranche en vue, ont enseigné ce que je viens de dire plus fortement encore que je n'ai fait.

Le premier est M. l'Evêque de Meaux, dans son excellent discours sur l'Histoire Universelle. C'est en la seconde Partie, où il explique les deux grands mysteres de notre Religion, d'une maniere aussi noble qu'exacte & solide. Car après avoir montré que nous trouvons en nous-

mêmes l'image de la Trinité, il fait voir qu'à un autre égard nous sommes encore l'image de l'Incarnation. Voici ses paroles. VII. Cl. N°. IX.

" Notre ame, d'une nature spirituelle & incorruptible, a un corps corruptible qui lui est uni; & de l'union de l'un & de l'autre résulte un tout, qui est l'homme, esprit & corps tout ensemble; incorruptible & corruptible, intelligent & purement brute. Ces attributs conviennent au tout, par rapport à chacune de ses deux parties. Ainsi le Verbe divin, dont la vertu soutient tout, s'unit d'une façon particuliere, ou plutôt il devient lui-même, par une parfaite union, ce Jesus Christ Fils de Marie: ce qui fait qu'il est Dieu & homme tout ensemble; engendré dans l'éternité, & engendré dans le temps; toujours vivant dans le sein du Pere, & mort sur la Croix pour nous sauver." *Pag. 276.*

" Mais où Dieu se trouve mêlé, jamais les comparaisons tirées des choses humaines ne sont qu'imparfaites. Notre ame n'est pas avant notre corps, & quelque chose lui manque lorsqu'elle en est séparée. Le Verbe parfait en lui-même dès l'éternité, ne s'unit à notre nature que pour l'honorer. Cette ame qui préside au corps, & y fait divers changements, elle-même en souffre à son tour. Si le corps est mu au commandement & selon la volonté de l'ame, l'ame est troublée, l'ame est affligée, & agitée en mille manieres, ou fâcheuses, ou agréables, suivant les dispositions du corps; en sorte que comme l'ame éleve le corps à elle en le gouvernant, elle est abaissée au dessous de lui par les choses qu'elle en souffre. Mais en Jesus Christ, le Verbe préside à tout, le Verbe tient tout sous sa main. Ainsi l'homme est élevé, & le Verbe ne se rabaisse par aucun endroit: immuable & inaltérable, il domine en tout & par-tout la nature qui lui est unie."

" De-là vient qu'en Jesus Christ, l'homme absolument soumis à la direction intime du Verbe, qui l'éleve à soi, n'a que des pensées & des mouvements divins. Tout ce qu'il pense, tout ce qu'il veut, tout ce qu'il dit, tout ce qu'il cache au dedans, tout ce qu'il montre au dehors, est animé par le Verbe, conduit par le Verbe, digne du Verbe; c'est-à-dire, digne de la raison même, de la sagesse même, & de la vérité même. C'est pourquoi tout est lumiere en Jesus Christ: sa conduite est une regle; ses miracles sont des instructions; ses paroles sont Esprit & Vie".

Il est bien certain que ce savant Prélat, en parlant ainsi, n'a eu dessein d'expliquer que ce qui est enfermé dans la foi de l'Eglise Catholique du mystere de l'Incarnation, quoique cette créance ne soit pas si développée dans l'esprit des simples, & qu'il n'a pas songé au nouveau Systême. Cependant que peut-on se figurer qui détruise plus ces prieres & ces desirs formés par l'ame de Jesus Christ, indépendamment du

VII. Cl. N°. IX. Verbe, que ce qu'il exprime en tant de manieres : Qu'en Jesus Christ *le Verbe préside à tout ; le Verbe tient tout sous sa main : Qu'il domine en tout & par-tout la nature qui lui est unie :* Que *l'homme est absolument soumis à la direction intime du Verbe :* Que *tout ce qu'il pense, tout ce qu'il veut, tout ce qu'il dit, est animé par le Verbe, conduit par le Verbe* ; & que c'est ce qui fait que *tout est lumiere en Jesus Christ*, que *sa conduite est une regle*, & que *ses paroles sont Esprit & Vie.*

Le second de ces Auteurs est le R. Pere Thomassin, dans son Ouvrage *de Verbo Incarnato.* Je n'en rapporterai qu'un seul endroit du III Livre, Chap. XV : & comme ce qu'il y dit n'est point différent quant à la substance de ce que vient de dire M. l'Evêque de Meaux, je me contenterai de le rapporter en latin, parce qu'il y a des manieres de parler qu'il ne seroit pas facile de bien rendre en notre langue.

Unitas personæ hoc nexu constat, quod sui juris non sit humanitas, nec sibi seorsim sua sit, sed in jus, in censum & auctoritatem Verbi substantivâ cum eo copulatione sit ascita. Num ergo se sibi aliquando ad momentum saltem vindicabit, ut sui sit juris, per se definiat aliquid, sui privatim & seorsim auctoritate gaudeat, nec ipsa jam Verbi accessio sit, sed ejus potiùs voluntati atque imperio Verbum accedat, & assentiatur? Hoc demum est sollicitare atque dissuere fœdus unitatis personalis.

Ces dernieres paroles méritent bien d'être considérées par ceux que les nouveautés du Systême auroient éblouis. C'est être Nestorien, que de rompre l'unité personnelle de Jesus Christ : car cette unité ne subsistant plus, il faudroit que les deux natures fissent deux personnes. Or si c'est la rompre, que de vouloir que l'ame de Jesus Christ fasse quelque chose indépendamment du Verbe, & sans que le Verbe la détermine à agir, c'est la rompre bien plus ouvertement, de vouloir que cette sainte ame en fasse une infinité de cette nature. Et c'est ce qu'on est obligé de croire, quand on s'est laissé surprendre par ce nouveau dogme, *que Dieu n'agit point dans l'ordre de la Grace, qu'il n'y soit déterminé par les divers desirs de l'ame de Jesus Christ qu'elle forme d'elle-même.*

CHAPITRE VII.

Continuation du même sujet. Que l'Eglise ayant décidé qu'il y a deux volontés en Jesus Christ, a reconnu en même temps, que c'est la volonté divine qui meut & qui fait vouloir la volonté humaine.

EN relisant le Chapitre précédent que je venois d'achever, j'ai appréhendé qu'on ne fût pas satisfait, que j'eusse dit en un mot en parlant de la volonté humaine de Jesus Christ toujours conduite & déterminée par la volonté divine, *que c'est une vérité qui n'est ignorée d'aucun Théologien.*

On dira peut-être qu'il n'y a personne qui ne puisse faire de semblables suppositions, & qu'il arrive souvent que ceux qui les font avec le plus de confiance, y sont les plus mal fondés : qu'il est vrai que j'ai allégué deux Auteurs modernes, qui paroissent être de ce sentiment-là, mais qu'il ne s'ensuit pas que ce soit la doctrine commune des Théologiens de l'Eglise.

J'ai pensé donc que je devois contenter ceux qui souhaiteroient qu'on leur prouvât davantage une chose si importante. Mais j'ai cru aussi qu'il suffisoit pour cela de m'arrêter à ce qu'en enseigne S. Thomas; parce qu'outre son autorité, qui est très-grande dans les Ecoles Catholiques, il ne fait sur ce point qu'expliquer très-solidement ce qui a été défini contre les Monothélites touchant la volonté humaine de Jesus Christ.

C'est dans la question 18 de la III Partie de sa Somme. Il combat dans le premier article l'hérésie de ceux qui ne mettoient qu'une volonté en Notre Seigneur, & il en découvre les premiers Auteurs; savoir Apollinaire, qui vouloit que Jesus Christ n'eût point d'autre ame raisonnable que le Verbe : Eutyche, qui vouloit qu'il n'eût qu'une nature : Nestorius, qui prétendoit que les deux natures n'étoient point unies en lui personnellement, mais seulement par une unité de consentement & de volonté; & enfin ceux à qui cette hérésie a fait donner le nom de Monothélites, qui, quoiqu'ils reconnussent deux natures en Jesus Christ, vouloient néanmoins qu'il n'eût qu'une volonté; parce qu'ils s'imaginoient que la nature humaine de Jesus Christ n'étoit mue que par la Divinité, & non par aucun mouvement qui lui

VII. Cl. N°. IX. fût propre: *quia opinabantur quod humana natura in Christo nunquam movebatur proprio motu, sed solùm secundùm quod erat mota à Divinitate.*

Il semble d'abord que si c'étoit-là le principal fondement de l'hérésie des Monothélites, on seroit obligé pour s'en éloigner de croire que Jesus Christ comme homme peut avoir des volontés & des desirs qui ne lui soient point inspirés par la Divinité: & cependant c'est tout le contraire que je prétends prouver ici. Mais on verra bientôt que ce n'est pas sans raison que je le prétends; car ce que les Monothélites entendoient par-là aussi-bien qu'Apollinaire, est que l'ame de Jesus Christ étoit mue par la Divinité comme un instrument inanimé, qui est purement passif, sans qu'elle se portât elle-même à rien par un mouvement de sa volonté. C'est ce qui paroîtra par les objections que S. Thomas se propose, & par les réponses qu'il y donne

La premiere est; *Que la volonté est ce qui commande & qui donne le premier mouvement dans la nature intelligente. Or en Jesus Christ ce qui commande & ce qui donne le premier mouvement est la volonté divine. Car tout ce qu'il y a de l'homme dans Jesus Christ se mouvoit selon sa volonté divine. Il semble donc qu'il n'y ait en Jesus Christ qu'une seule volonté, qui est la divine.*

Et voici comme il y répond. Il convient d'abord de ce qui sembloit faire tout le fort de l'objection; *que tout ce qui appartenoit à la nature humaine de Jesus Christ se mouvoit par la direction & l'empire de la volonté divine:* (QUIDQUID FUIT *in humana natura Christi movebatur* NUTU *voluntatis divinæ.*) Mais il soutient qu'il ne s'ensuit pas de-là, *qu'il n'y eût point en Jesus Christ de mouvement propre de la volonté humaine, puisque même dans les autres Saints, tout ce qu'ils ont de volontés saintes & pieuses leur est donné par la volonté divine qui meut la leur, en opérant en eux le vouloir & le faire, comme dit S. Paul au II Chapitre de l'Epître aux Philippiens. Car quoique la volonté créée ne puisse être mue intérieurement par aucune créature, elle le peut être néanmoins par la volonté de Dieu. Et ainsi la volonté humaine de Jesus Christ suivoit la volonté divine, selon qu'il est écrit dans le Pseaume XXXIX: Je viens pour faire votre volonté, & je le veux mon Dieu.*

La seconde objection paroît encore plus forte pour les Monothélites: mais la réponse fera voir que c'est cela même qui est le plus convainquant contre l'Auteur du Systême. *Un instrument n'est point remué par sa propre volonté. Or la nature humaine est en Jesus Christ comme*

comme un instrument de la Divinité. Donc la nature humaine n'est point mue en lui par sa volonté, mais par la volonté divine. VII. Cl. N°. IX.

S. Thomas répond encore en demeurant d'accord, *que la nature humaine est en Jesus Christ comme un instrument de la Divinité, & qu'il est de l'essence d'un instrument d'être mu par le principal agent. Mais c'est*, dit-il, *diversement selon la diversité des instruments. Car les instruments inanimés sont mus par le seul mouvement corporel. Les animés d'une ame sensitive le sont par l'appétit sensitif, comme le cheval par l'Ecuyer. Et les animés d'une ame raisonnable le sont par leur propre volonté; comme l'esclave, qu'Aristote appelle un instrument animé, est mu & poussé à faire quelque chose par le commandement de son Maître. Et c'est ainsi que la nature humaine de Jesus Christ ne laisse pas d'être mue par sa propre volonté, quoiqu'elle soit l'instrument de la Divinité; parce que c'est la volonté divine qui détermine l'humaine à agir.*

Enfin, dans la réponse à la quatrieme objection, il décide nettement & expressément, que la volonté humaine de Jesus Christ est toujours mue par la volonté divine, & ne veut rien que ce que la divine lui fait vouloir. Cette objection étoit; qu'il semble que la volonté appartient à la personne, & qu'ainsi, comme il n'y a qu'une personne en Jesus Christ, il n'y a aussi qu'une volonté. Pour y répondre il dit, qu'il faut regarder comme deux choses différentes, *la volonté*, & *une certaine maniere de vouloir.* " Or la volonté, dit-il, appartient à la nature non considérée absolument, mais seulement en tant qu'elle est une telle hypostase ou personne. Et c'est de-là qu'il est arrivé, que la volonté humaine de Jesus Christ a une certaine maniere de vouloir, qui est, de vouloir toujours ce que la volonté divine lui fait vouloir; parce que c'est la volonté d'une nature qui n'a pour hypostase que la personne du Verbe ". Unde *etiam voluntas humana Christi habuit quemdam determinatum modum volendi ex eo quod fuit in hypostasi divina, ut scilicet moveretur semper secundùm nutum voluntatis divinæ.*

On ne peut rien ajouter ni à la clarté de ces paroles, ni à la solidité de cette raison. Il veut que l'on regarde comme une propriété essentielle à la volonté humaine de Jesus Christ d'être mue, non seulement *quelquefois*, ou *fort souvent*, mais *toujours*, par la direction & l'empire de la volonté divine: *ad nutum voluntatis divinæ.* Et rien n'est plus convainquant que la raison qu'il en donne, qui est, que cette volonté quoiqu'humaine, est la volonté de Dieu; parce que c'est la volonté d'une nature qui n'est pas à soi, qui ne subsiste pas en soi, mais qui est au Verbe divin, & qui ne subsiste que par le Verbe. Comment donc agiroit-elle, penseroit-elle, voudroit-elle, desireroit-elle indépen-

VII. Cl. N°. IX. damment du Verbe, & sans que ce soit le Verbe qui la regle & qui la conduise dans toutes ses pensées & tous ses desirs? C'est ce que le P. Thomassin dit en cent lieux, d'une maniere fort noble. J'en ai déja rapporté un: en voici encore un autre. *Christi voluntas gestabatur à Verbo ut sua, ut Verbi per assumptionem propria, ideoque omnipotenter & indeclinabiliter agebatur.*

Lib. 5. c. 10. n. 9.

S. Thomas n'a rien dit en cela qu'il n'eût appris des Théologiens qui l'avoient précédé. Il cite souvent cette parole de S. Jean de Damas: Que la nature humaine avoit son mouvement propre en Jesus Christ; mais que ce n'étoit que selon le bon plaisir de la volonté divine. *Voluntatis divinæ beneplacito natura humana motibus propriis movebatur in Christo.* Et voici encore un plus bel endroit. *L'Esprit est le dominateur de la chair, & Dieu est le dominateur de l'esprit. L'Esprit donc en Notre Seigneur a la domination qui lui est propre, autant que le lui permet la nature plus excellente à laquelle il est uni. Mais il est soumis à cette nature plus excellente, & il ne veut que ce que veut la volonté divine.* Et c'est ce que ce S. Docteur de l'Eglise d'Orient pouvoit aussi avoir appris du Martyr S. Maxime, qui dit en un mot: *Qu'il n'y a point deux choses dominantes en Jesus Christ* (δυὸ ἡγεμόνιχα) *mais une seule; savoir Dieu, qui a déifié son esprit & sa volonté humaine.* Par où il entend, qu'il n'y a point en Jesus Christ deux choses dominantes, sans dépendance & sans subordination. Car la volonté humaine de Jesus Christ ne laisse pas d'être dominante en sa maniere, comme le reconnoît S. Jean de Damas. Mais elle ne l'est pas absolument; parce qu'elle ne fait aucun usage de sa domination, qu'étant elle-même dominée par la volonté divine.

Qu. 18. art. 6. ad 1.
Lib. 3. c. 6.
Apud Euthym. in Panoplia.

S. Cyrille est tout plein de cette même vérité, & elle est toute renfermée dans cette parole célebre, dont les Eutychiens ont abusé pour l'avoir mal entendue: *Una Verbi natura incarnata.* Car par cette expression il ne vouloit marquer autre chose, sinon, que dans l'Incarnation, l'humanité n'étoit qu'un accessoire du Verbe.

On la trouve encore dans S. Augustin en divers endroits; comme dans le Livre IV de la Trinité Chapitre XIII, où après avoir dit: *Que Jesus Christ est mort parce qu'il l'a voulu, quand il l'a voulu, & comme il l'a voulu*, il en donne pour raison: *Quippè Dei Verbo ad unitatem commixtus est homo:* pour montrer que c'étoit par le Verbe qu'il avoit eu cette pleine & entiere liberté de mourir; comme il paroît encore par ce qu'il dit dans le Traité XLVII sur S. Jean: *Quand est-ce que Jesus Christ a quitté son ame? Quand le Verbe l'a voulu.* Principatus enim in Verbo erat. *Car ce qui dominoit en lui, c'étoit le Verbe.*

Le Moine Léporius, dans sa Rétractation, qu'on croit avoir été dressée par S. Augustin, & qui a été citée par les Conciles généraux comme un des plus beaux monuments de la Tradition de l'Eglise touchant la foi du mystere de l'Incarnation, déclare qu'il est sans doute que Dieu s'est uni à l'homme tout entier, afin que ce ne fût pas l'homme seul, qui par son jugement naturel fît les choses que nous croyons indignes de Dieu; telles qu'ont été ses souffrances : mais que ce fut Dieu, qui, s'étant fait homme pour nous, fit toutes ces choses par l'homme & dans l'homme, par la puissance & par le mystere de cette divine union. *In hoc utique hauddubiè in se susceperat hominem Deus, ut hæc quæ nos tamquam Deo putamus indigna, non per se solus homo ageret judicio naturali, sed Deus per hominem atque in homine, ipse homo pro nobis factus potestate & mysterio divinæ dispensationis impleret.* VII. Cl. N°. IX.

Il doit donc demeurer pour constant, que c'est ne pas entendre ce qui est plus essentiel au mystere de l'Incarnation, que de ne pas reconnoître, qu'une ame qui ne subsiste que dans le Verbe & par le Verbe, ne peut rien vouloir indépendamment du Verbe. Mais outre cette preuve si théologique & si certaine, S. Thomas appuie encore cette vérité dans l'article sixieme, par la détermination de l'Eglise universelle dans le sixieme Concile général, dont il apporte ce passage, qui est de la Lettre du Pape Agathon, approuvée par ce Concile. *Nous admettons en Jesus Christ deux volontés naturelles, non contraires (comme nous l'imputent ces hérétiques impies) mais sa volonté humaine, qui ne fait que suivre, & qui ne résiste point, qui ne s'oppose point; mais qui est toujours soumise à la volonté divine & toute-puissante.* C'est comme si ce Pape disoit, & le Concile après lui : Ces hérétiques ne doivent pas s'imaginer que s'il y avoit en Jesus Christ une volonté humaine outre la divine, l'une pourroit être contraire à l'autre; & ils ont tort de nous imputer sur ce fondement, d'admettre en lui deux volontés contraires. Car nous sommes bien éloignés d'avoir cette pensée; puisque nous croyons que la volonté humaine de l'ame de Jesus Christ suit toujours la volonté toute-puissante du Verbe, & qu'elle lui est toujours soumise.

En vérité on ne peut s'empêcher de dire ici, qu'il seroit bon de moins méditer & de lire un peu davantage, pour ne se pas mettre en danger de fonder de nouveaux Systêmes, sur des erreurs condamnées par des Conciles Oecuméniques.

Je ne vois sur cela qu'une objection que pourroit faire l'Auteur. C'est qu'il paroît par la priere du Jardin, que Jesus Christ, comme

VII. Cl. N°. IX. homme, a voulu quelquefois autre chose que ce que vouloit son Pere. Or le Pere & le Verbe n'ont qu'une même volonté. Il a donc voulu autre chose que ce que vouloit le Verbe.

Mais S. Thomas n'a pas ignoré cette difficulté, & il l'a éclaircie dans l'article cinquieme de cette même question avec tant de solidité, que ce sera une nouvelle preuve de la vérité que l'on voudroit infirmer par-là. " Il faut, dit-il, considérer en Jesus Christ deux sortes de volontés humaines : celle de la partie inférieure, qui n'est volonté qu'improprement (*voluntas sensualitatis, quæ participativè voluntas dicitur*) & la volonté raisonnable, soit qu'on la considere comme naturelle, ou comme conduite par la raison ; & nous avons déja remarqué, ajoute-t-il, que le Fils de Dieu, avant sa Passion, par une espece de condescendance, permettoit à sa chair & aux parties inférieures de son ame, d'agir & de patir selon ce qui leur convenoit par leur état naturel. Or il est évident que ce qu'on appelle la *volonté sensuelle* fuit naturellement les douleurs sensibles, & tout ce qui blesse le corps : & que même la volonté, comme nature, rejette ce qui est contraire à la nature, & ce qui est mal selon soi ; comme la mort & autres choses semblables : ce qui n'empêche pas que cette même volonté, étant conduite par la raison, ne puisse vouloir ces choses, quand ce sont des moyens que l'ordre de la fin demande ; comme un homme qui a une aversion naturelle d'être brûlé, le veut bien être selon sa volonté, conduite par la raison, quand cela est nécessaire pour recouvrer sa santé. Ainsi la volonté de Dieu étant, que Jesus Christ souffrît de grandes douleurs & la mort même, non que cela fût desirable par soi-même, mais parce qu'il étoit convenable que cela fût ainsi pour le salut du genre humain (*ex ordine ad finem humanæ salutis*) il n'est pas étrange que Jesus Christ, selon la volonté sensuelle, & même selon la raisonnable, considérée comme nature, ait voulu autre chose que ce que Dieu vouloit. Mais selon la volonté conduite par la raison, il a toujours voulu ce que vouloit le Pere, & ce qu'il vouloit lui-même selon sa volonté divine, comme il paroît en ce qu'il dit : *Non sicut ego volo, sed sicut tu.* Car il témoigne par-là qu'il vouloit, selon sa volonté conduite par la raison, que la volonté de Dieu fût accomplie, quoiqu'il eût paru vouloir autre chose selon une autre sorte de volonté ".

On peut ajouter à cela ce que ce Saint dit dans l'article suivant, où il montre qu'il n'y a point eu en Jesus Christ de contrariété de volontés. Car s'étant objecté cette même priere de Notre Seigneur dans le Jardin, il y répond en ces termes. " On ne peut conclure

de-là, qu'il y ait eu en Jesus Christ une contrariété de volontés : car de ce qu'il y avoit en lui une sorte de volonté, qui vouloit autre chose que ce que vouloit la volonté divine, cela même procédoit de la volonté divine : *Cujus* BENEPLACITO *natura humana propriis motibus movebatur in Christo, ut Damascenus dicit*". VII. CL. N°. IX.

Il est facile de juger de-là, que tout cela ne peut être d'aucun usage à l'Auteur du Systême, pour trouver en Jesus Christ de prétendues volontés qui doivent déterminer celle de Dieu, afin qu'elles soient les causes occasionelles de la Grace.

Car 1°. les volontés dont parle S. Thomas, selon lesquelles Jesus Christ a voulu autre chose que ce que Dieu vouloit, n'ont été que des suites de sa vie mortelle ; & il ne les a eues que par la même *condescendance* par laquelle il a voulu souffrir la faim, la soif, la lassitude, les douleurs, la mort : *Ex quadam dispensatione Filius Dei ante suam passionem permittebat carni, & omnibus viribus animæ agere & pati quæ sunt eis propria.* Or c'est principalement à Jesus Christ dans sa gloire, qu'on attribue ces volontés que l'on dit être les causes occasionelles de la Grace, & que l'on voudroit que l'ame de Jesus Christ eût d'elle-même indépendamment du Verbe.

2°. Ce que d'abord Jesus Christ a témoigné par la priere du Jardin, n'a point été une volonté absolue, & à laquelle il se soit arrêté. Il semble qu'il n'ait parlé de la sorte, comme dit souvent S. Augustin, que pour consoler les plus foibles de ses membres, en se revêtant de leur foiblesse, comme il a pris sur soi beaucoup d'autres de nos infirmités. Mais quoi qu'il en soit, il vouloit sans vouloir, puisqu'il s'en remet aussitôt à la volonté de son Pere qui lui étoit très-connue. Or il n'y a rien de semblable dans les desirs de l'ame de Jesus Christ, d'où l'on fait dépendre la distribution de toutes les graces : car ce ne sont point, selon l'Auteur du Systême, des volontés suspendues & dépendantes de celle de Dieu ; mais ce sont des volontés absolues, auxquelles Dieu s'est fait une loi de se soumettre *toujours & très-promptement.*

3°. Quand les volontés de Jesus Christ, comme cause occasionelle de la Grace, ne seroient pas aussi différentes qu'elles le sont de celles de Jesus Christ dans le Jardin, selon laquelle il a paru vouloir autre chose que ce que Dieu vouloit, l'Auteur du Systême n'en seroit pas plus avancé. Car afin que l'exemple de cette derniere sorte de volonté lui pût servir à en admettre en Jesus Christ, que sa sainte ame formât d'elle-même, indépendamment de la volonté du Verbe (comme le devroient être celles qu'il dit être les causes occasionelles de la Grace) il faudroit que la volonté de Jesus Christ marquée par ces paroles :

VII. Cl. N°. IX *Pater, si possibile est, transeat à me calix iste*, eût été formée par sa sainte ame indépendamment de sa volonté divine. Or nous avons déja vu que S. Thomas soutient expressément le contraire, aussi-bien que S. Jean de Damas. *Hoc ipsum quod aliqua voluntas humana in Christo aliud volebat, quàm ejus voluntas divina, procedebat ex ipsa voluntate divina, cujus beneplacito natura humana propriis motibus movebatur in Christo.* Il n'y a donc rien en cela qui ne ruine entiérement l'hypothese erronée d'une infinité de volontés humaines de Jesus Christ indépendantes de sa volonté divine, bien loin de la confirmer.

4°. Ces prieres humaines de Notre Seigneur, qu'on nous donne pour des causes occasionelles de la Grace, ont deux conditions, selon l'Auteur du Systéme : l'une, qu'elles ne doivent point être faites par la direction de sa volonté divine, qui voudroit déja ce que Jesus Christ demanderoit à Dieu par sa volonté humaine : l'autre, qu'elles sont *toujours & très-promptement exaucées.* Or l'une de ces conditions détruit l'autre, comme il a paru par la priere du Jardin, qui n'a point été exaucée, parce que Jesus Christ y demandoit, selon l'inclination naturelle de la partie inférieure, autre chose que ce que Dieu vouloit. Ce qui n'empêche pas que toutes les prieres de Jesus Christ proprement dites, n'aient toujours été exaucées ; parce qu'il n'y en a de proprement dites, que celles par lesquelles il a demandé l'accomplissement de ce qu'il vouloit selon sa volonté absolue, selon laquelle il n'a jamais rien voulu que ce qu'il savoit que son Pere vouloit.

C'est ce que S. Thomas enseigne dans la question 21, qui est de la Priere de Jesus Christ. Il demande dans l'article 3, si les prieres de Jesus Christ sont toujours exaucées ? Et voici comme il montre qu'elles le sont toujours. " La priere est l'interprete de la volonté humaine. Et ainsi notre priere est exaucée quand on accomplit notre volonté. Or la volonté humaine, proprement dite, est la volonté de la raison (*voluntas rationis*) car, proprement & absolument parlant, nous voulons ce que la raison & la délibération nous portent à vouloir. Au lieu que ce que nous ne voulons que selon la partie inférieure, ou selon la volonté considérée comme nature, nous ne le voulons pas simplement, mais en quelque maniere, & sous cette condition seulement, s'il n'y a rien dans l'une ou l'autre de ces deux sortes de volontés qui s'oppose à ce que nous voulons par la volonté de la raison. C'est pourquoi une telle volonté doit plutôt être appellée une velléité qu'une volonté absolue. Or Jesus Christ n'a rien voulu selon sa volonté de choix & de raison, que ce qu'il a su que Dieu vouloit. Ainsi TOUTE VOLONTÉ absolue de Jesus Christ même humaine, a été accomplie,

parce qu'elle a été conforme à celle de Dieu : & par conséquent, toute priere de Jesus Christ a été exaucée. Car ce qui fait aussi que les prieres des autres Saints sont exaucées, est quand elles sont conformes à la volonté de Dieu, selon ce que dit S. Paul au VIII Chapitre de l'Epître aux Romains : *Celui qui sonde le fond des cœurs entend bien* (c'est-à-dire approuve) *quel est le desir de l'esprit;* c'est-à-dire, ce qu'il fait desirer aux Saints, *parce qu'il demande pour les Saints ce qui est selon Dieu*; c'est-à-dire, ce qui est conforme à la volonté divine". On voit par-là que la différence entre les prieres des Saints & celles de Jesus Christ est, que les Saints ne sont pas toujours exaucés, parce qu'ils ne veulent pas toujours ce que Dieu veut; au lieu que Jesus Christ l'est toujours, parce qu'il ne veut rien absolument, même selon sa volonté humaine, que ce qu'il sait que Dieu veut. *Christus secundùm voluntatem rationis nihil aliud voluit, nisi quod scivit Deum velle.* VII. Cl. N°. IX.

Il ne me reste, pour faire mieux comprendre à quoi tend ce que j'ai dit dans ces deux chapitres, que de le réduire à une preuve abrégée.

L'Eglise a décidé contre les Monothélites, qu'il y a deux volontés en Jesus Christ; la divine & l'humaine. Et pour ruiner ce que ces hérétiques objectoient de plus apparent contre cette double volonté, savoir qu'il étoit à craindre qu'il y eût en Jesus Christ une contrariété de volontés, & que sa volonté humaine fût capable de pécher, on leur a soutenu, que cela n'étoit point à appréhender; parce que la volonté humaine se trouvant dans une nature qui n'avoit point d'autre hypostase que la personne du Verbe, c'étoit une suite nécessaire qu'elle ne fût mue, & quelle n'agît que sous la direction & par l'empire de la volonté du Verbe : d'où il s'ensuivoit encore, que l'une de ces volontés étoit parfaitement soumise à l'autre, & que Jesus Christ comme homme, n'avoit garde de pouvoir pécher, puisqu'il ne vouloit absolument, & selon sa volonté humaine de choix & de raison, que ce qu'il savoit que Dieu vouloit.

Cela étant, à peine a-t-on besoin de conclure, tant cela se voit évidemment de soi-même, que tout ce qu'on a bâti dans le nouveau Systême touchant l'ordre de la Grace, est le plus insoutenable des paradoxes, pour ne pas dire qu'il va à renverser l'un des plus grands mysteres de notre Religion : car il a pour fondement, que Dieu n'a qu'une volonté générale de sauver tous les hommes en son Fils, & qu'il n'en a point de particulieres de donner la Grace à celui-ci ou à celui-là; mais qu'il ne veut, au regard de la distribution de toutes les graces, que ce que l'ame de Jesus Christ lui donne occasion de vouloir, en le prévenant par des desirs qu'elle forme d'elle-même, &

VII. Cl. N°. IX. que la volonté du Verbe, qui eſt la même que celle du Pere, n'a garde de lui donner, étant néceſſaire qu'elle les ait indépendamment du Pere & du Verbe, puiſque c'eſt elle qui doit déterminer le Pere & le Verbe à vouloir, & à agir dans l'ordre de la Grace. Or j'ai montré que c'eſt ruiner le myſtere de l'Incarnation, que de prétendre que l'ame de Jeſus Chriſt qui n'eſt pas à ſoi mais au Verbe, ſe meuve de ſoi-même & indépendamment du Verbe, & qu'elle veuille autre choſe que ce que le Verbe lui fait vouloir, & que ce qu'elle fait que Dieu veut.

CHAPITRE VIII.

D'une objection que l'Auteur ſe propoſe, qui eſt, Que c'eſt Dieu qui détermine les diverſes volontés de Jeſus Chriſt. *Réfutation des deux réponſes qu'il y fait.*

CE que je viens de prouver dans les deux Chapitres précédents, que c'eſt la volonté divine du Verbe qui détermine à agir la volonté humaine de Jeſus Chriſt, parce que le Verbe domine en tout & partout la nature qui lui eſt unie, eſt une vérité ſi connue, & qui paroît tout d'un coup ſi oppoſée à la Doctrine de l'Auteur du nouveau Syſtême, qu'il n'a pas diſſimulé qu'on lui a fait cette objection. Il ſe la propoſe donc dans le I. Eclairciſſement n. 14, quoique d'une maniere peu exacte, & la réponſe qu'il y fait achevera de convaincre qu'on n'en peut faire de raiſonnable.

L'Auteur. Seconde objection. *C'eſt Dieu qui donne à l'ame de Jeſus Chriſt toutes les penſées & tous les mouvements qu'elle a dans la formation de ſon corps myſtique. De ſorte que, ſi d'un côté, les volontés de Jeſus Chriſt déterminent, comme occaſionelles ou naturelles, l'efficace des volontés générales de Dieu, de l'autre, c'eſt Dieu même qui détermine les diverſes volontés de Jeſus Chriſt. Ainſi cela revient au même. Car enfin, les volontés de Jeſus Chriſt ſont toujours conformes à celles de ſon Pere.*

Réflexion. Cette objection eſt très-bonne dans le fond, mais elle eſt mal propoſée. Car celui qui la fait, ſuppoſant comme une vérité certaine, que c'eſt Dieu qui donne à l'ame de Jeſus Chriſt toutes les penſées & tous les mouvements qu'elle a dans la formation de ſon corps myſtique, il n'a point dû ſuppoſer en même temps, que les volontés de

de Jesus Christ déterminent, comme causes occasionelles, les volontés générales de Dieu. C'est une contradiction visible, qu'à l'égard du même effet ce soit Dieu qui détermine la volonté de Jesus Christ, & que ce soit Jesus Christ qui détermine celle de Dieu. Il n'y avoit donc qu'à dire nettement & précisément : c'est Dieu qui donne à l'ame de Jesus Christ toutes les pensées & tous les mouvements qu'elle a dans la formation de son corps mystique. Il est donc faux que les divers mouvements de l'ame de Jesus Christ soient les causes occasionelles de la formation de ce corps mystique. Mais si l'*objection* avoit été proposée en cette maniere, il auroit eu de la peine d'en embrouiller la réponse autant qu'il fait : car il n'auroit pu accorder l'antécédent, qu'il ne se trouvât forcé d'avouer la conséquence ; & il n'auroit pu le nier, sans ruiner ce qui est de plus essentiel à l'union hypostatique, qui est, que la volonté humaine de Jesus Christ n'ayant point d'autre hypostase que la personne du Verbe, a une maniere de vouloir qui lui est particuliere, en ce qu'elle est toujours mue selon ce qu'il plaît à la volonté divine. C'est une vérité qu'il faut toujours avoir en vue, afin de ne se pas laisser éblouir par les manieres entortillées de sa réponse.

VII Cl. N° IX.

S. Thom. 3. p. q. 19. a. 1. ad 4.

L'Auteur. *J'avoue que les volontés particulieres de Jesus Christ sont toujours conformes à celles de son Pere : mais ce n'est pas que le Pere ait des volontés particulieres qui répondent à celles du Fils, & qui les déterminent : c'est seulement que les volontés du Fils sont toujours conformes à l'ordre en général, qui est nécessairement la regle des volontés divines & de toutes celles qui aiment Dieu. Car aimer l'ordre, c'est aimer Dieu ; c'est vouloir ce que Dieu veut ; c'est être juste, sage, réglé dans son amour.*

Réflexion. Jamais réponse ne fut moins précise.

1°. On s'attache à la queue de *l'objection*, pour s'échapper par l'équivoque du mot de *conforme*, qui se peut prendre pour une conformité en général, ou pour une conformité en particulier. Car il est clair que dans l'objection il se prend pour une conformité en particulier ; puisque Dieu, par exemple, n'a pu donner à Jesus Christ la volonté de convertir S. Paul, que Dieu ne l'ait eue aussi, & qu'ainsi les volontés du Pere & du Fils n'aient été conformes en particulier, l'un & l'autre ayant voulu la même chose. Voilà le sens dans lequel on a prétendu, dans *l'objection*, que les volontés de Jesus Christ sont toujours conformes à celles de son Pere : ce qui est une vérité catholique, décidée par le VI Concile, & que S. Thomas a prise pour principe d'une autre vérité, qui est, que *les prieres de Jesus Christ sont toujours exaucées ; parce qu'elles sont toujours conformes à la volonté de*

VII. Cl. N°. IX. *Dieu, Jesus Christ ne voulant rien par sa volonté de choix & de raison que ce qu'il fait que Dieu veut.* Mais au lieu de cette conformité en particulier, l'Auteur nous en suppose une autre, qu'il fait consister en ce que les volontés du Fils sont toujours conformes à l'ordre en général, aussi-bien que celles du Pere.

2°. Mais qu'entend-il par cet *ordre en général*, auquel il dit que les volontés de Jesus Christ sont toujours conformes, & qui est aussi nécessairement la regle des volontés divines? Veut-il dire seulement que les volontés de Jesus Christ ne sont jamais contraires à l'ordre, non plus que celles de Dieu? Ce n'est pas de quoi il s'agit; puisque cela pourroit être, encore que Jesus Christ voulût une chose, & que Dieu en voulût une autre, comme il a pu arriver aux autres Saints. Car quand S. Paul demandoit à Dieu qu'il éloignât de lui l'ange de Satan, il vouloit ce que Dieu ne vouloit pas, & néanmoins sa volonté n'étoit pas contraire à l'ordre. Ce n'est donc point répondre pertinemment, que de se jetter sur ces expressions générales, comme est encore ce qu'il ajoute: *qu'aimer l'ordre, c'est aimer Dieu; c'est vouloir ce que Dieu veut; c'est être juste, sage, réglé dans son amour.* Tout cela ne peut servir qu'à nous détourner de la difficulté que l'on doit résoudre, qui est uniquement de savoir, si dans chaque chose en particulier que Jesus Christ fait pour la formation de son corps mystique, c'est son Pere qui le détermine, ou si c'est lui qui détermine son Pere? L'Evangile veut que ce soit le premier, comme je l'ai prouvé dans le Chapitre III, & le P. Malebranche veut que ce soit le dernier. Voudroit-il que nous le crussions plutôt que Jesus Christ?

3°. Comme il s'agit ici de la distribution des graces dont on nous dit que les desirs de l'ame de Jesus Christ sont les causes occasionelles, c'est nous amuser pour nous faire perdre de vue le point de la difficulté, que de nous parler *de l'ordre qui est nécessairement la regle des volontés divines.* Car si cette distribution des graces étoit réglée par l'ordre, Dieu qui s'y conforme nécessairement, selon l'Auteur, n'attendroit point de cause occasionelle pour se déterminer à les donner; & ce n'est que parce que l'ordre ne l'y détermine point, qu'il a besoin d'une cause occasionelle qui l'y détermine. C'est ce que j'ai déja fait voir qu'il fait entendre par l'Addition au nombre 17 du II Discours, où il dit: *Que Dieu n'agit point si l'ordre ne le demande, ou si quelque cause occasionelle ne le détermine à cela: & qu'à l'égard de la grace purement gratuite, l'ordre ne demande jamais que Dieu agisse.* Pourquoi donc nous parler de l'ordre, comme étant ce qui fait que les volontés

de Jesus Christ sont conformes à celles de Dieu, lorsqu'il s'agit d'une chose à l'égard de laquelle l'ordre ne regle ni les volontés de Dieu, ni celles de Jesus Christ, comme on verra dans la suite? VII. Cl. N°. IX.

4°. Enfin, ce qui fait le fort de l'objection est qu'on y prétend, que les volontés du Pere, qui sont les mêmes que celles du Verbe, déterminent les volontés humaines de Jesus Christ. Et c'est de quoi l'Auteur parle le moins dans la réponse. Il n'en dit qu'un mot, par lequel il fait entendre qu'il n'en demeure pas d'accord, comme si cela se pouvoit nier sans une erreur manifeste. Mais pour faire passer cela plus facilement, il a affecté d'appliquer le Lecteur à ces mots de *volontés particulieres*, qu'il s'est imaginé que l'on seroit disposé à ne pas admettre aisément en Dieu, parce qu'il a dit cent fois que la cause universelle n'en doit point avoir. *Ce n'est pas*, dit-il, *que le Pere ait des volontés particulieres, qui répondent à celles du Fils, & qui* LES DÉTERMINENT. Et pourquoi n'est-ce pas cela? C'est que cela renverseroit mon Systême: car voici le raisonnement qui est renfermé dans ce peu de paroles. Il faudroit qu'il y eût en Dieu des volontés particulieres, si les volontés de Dieu déterminoient les volontés humaines de Jesus Christ. Or Dieu n'a point de volontés particulieres, comme je l'ai dit tant de fois qu'on en doit être maintenant persuadé. Il n'est donc pas vrai que les volontés de Dieu déterminent les volontés humaines de Jesus Christ. Mais comment n'a-t-il pas vu que pour tourner cet argument contre lui-même, il n'y avoit qu'à raisonner en cette maniere.

Il faut qu'il y ait en Dieu des volontés particulieres, si les volontés de Dieu déterminent les volontés humaines de Jesus Christ. C'est de quoi il convient.

Or il est de foi que la volonté du Verbe détermine la volonté humaine de Jesus Christ: car on a toujours cru dans l'Eglise, que la nature humaine, que le Verbe s'est unie, est l'instrument de la Divinité, & ne se remue que par ses ordres: *Quidquid est in humana natura Christi movetur nutu voluntatis divinæ.* Que Dieu a pris l'homme entier, afin que ce ne fût pas l'homme seul qui fît, par son jugement naturel, ce qu'il falloit qui se fît pour notre salut, quoiqu'il parût indigne de Dieu; mais que ce fût Dieu qui le fît par l'homme & dans l'homme: Que Jesus Christ est mort quand il a voulu, parce qu'il est mort quand le Verbe l'a voulu, & que c'est le Verbe qui domine en lui; *Principatus enim erat in Verbo.* Et enfin, que la volonté humaine de Jesus Christ a une maniere de vouloir qui lui est particuliere, qui est d'être toujours mue par la volonté divine; parce qu'elle n'a pour hypostase qu'une personne divine.

Leporius.

Aug. in Joan. tract. 4.

S. Thom. p. 3. q. 18. a. 1. ad 4.

VII. Cl. N°. IX. Il eſt donc certain que Dieu agit par des volontés particulieres dans l'ordre de la Grace, & que ſi on ne le ſauroit avouer ſans renverſer le nouveau Syſtême, on ne le ſauroit nier ſans renverſer la foi du myſtere de l'Incarnation.

Comme cela ne reçoit point de replique, je pourrois laiſſer là le reſte de la réponſe, s'il n'étoit important d'en découvrir les erreurs, les contradictions & les brouilleries.

L'Auteur. *L'ame de Jeſus Chriſt veut former, à la gloire de ſon Pere, le temple le plus grand, le plus magnifiqne, le plus achevé qui ſe puiſſe. L'ordre le veut ainſi : car on ne peut rien faire de trop grand pour Dieu.*

Réflexion. Autre détour tout-à-fait hors de propos. Il s'agit des volontés de Jeſus Chriſt, qui doivent déterminer les volontés de ſon Pere, comme étant les cauſes occaſionelles de la Grace. On eſt en peine s'il y en a de telles en Jeſus Chriſt. L'Ecriture le nie, & le Pere Malebranche l'aſſure. Mais au lieu de nous les y faire trouver, il nous vient parler d'une volonté générale de bâtir *le temple le plus magnifique & le plus grand qui ſe puiſſe*, à laquelle volonté il n'a garde de déterminer ſon Pere, puiſque le Pere l'a avant lui, & que c'eſt en vertu de cette volonté générale, que, pour l'exécuter par des voies plus ſimples, il a voulu que l'humanité de Jeſus Chriſt fût *la cauſe occaſionelle de la Grace.* Ce ſont les hypotheſes de l'Auteur.

Cependant il eſt important de remarquer, qu'il prétend que l'ame de Jeſus Chriſt a, auſſi-bien que Dieu, une vraie volonté de former *le temple le plus magnifique & le plus grand qui ſe puiſſe* : d'où il s'enſuit, comme il dit ailleurs, qu'ils veulent l'un & l'autre que tous les hommes ſoient ſauvés; c'eſt-à-dire, *qu'ils entrent tous dans ce bâtiment ſpirituel, car il en ſeroit plus grand.* Et c'eſt en ce ſens qu'il prend cette parole de S. Paul : *Dieu veut que tous les hommes ſoient ſauvés.* Nous verrons bientôt quel uſage on pourra faire de cette volonté, qu'il attribue à l'ame de Jeſus Chriſt.

3. *Eclairc.* n. 21.

L'Auteur. *Toutes les diverſes penſées de cette ame toujours appliquée à l'exécution de ſon deſſein, lui viennent auſſi de Dieu, ou du Verbe, auquel elle eſt unie. Mais toutes ces diverſes penſées ont certainement pour cauſe occaſionelle ſes divers deſirs : car elle penſe à ce qu'elle veut.*

Réflexion. Il reprend d'une main ce qu'il ſembloit avoir donné de l'autre. Il veut bien que nous croyions, que *toutes les penſées de l'ame de Jeſus Chriſt lui viennent de Dieu, ou du Verbe auquel elle eſt unie*, pourvu que nous croyions auſſi que ſes deſirs, qui ne lui viennent point de Dieu, ſelon lui, mais qu'elle a d'elle-même, ſont cauſes que Dieu lui donne ces penſées. C'eſt une Philoſophie bien embrouillée que

celle de ces desirs, qu'il dit être la cause occasionelle des pensées; & on a déja fait voir qu'elle est inexplicable, & qu'elle engage dans un cercle infini de pensées qui supposent des desirs, & de desirs qui supposent des pensées. Mais il n'est pas nécessaire d'y entrer présentement : car, sans se mettre en peine si elle est vraie ou fausse à l'égard des autres hommes, elle est certainement très-fausse à l'égard de l'ame de Jesus Christ; puisqu'il est indubitable, comme nous l'avons prouvé tant de fois, que *desirs*, *pensées*, & tout généralement lui vient du Verbe, selon cet axiome théologique, dont S. Thomas se sert si souvent : *Quidquid est in natura humana Christi* MOVETUR NUTU VOLUNTATIS DIVINÆ.

VII. Cl. N°. IX.

Je n'ai seulement qu'à remarquer la fausseté de cette conséquence. Jesus Christ, *comme homme*, *pense à ce qu'il veut*. Donc, quoique la pensée lui vienne de Dieu, la volonté qu'il a de penser ne lui vient pas de Dieu. On n'a besoin que de quelques exemples pour en découvrir l'absurdité. S. Luc a écrit l'Evangile, parce qu'il l'a voulu : *Visum est & mihi*. Donc la volonté d'écrire l'Evangile ne lui est pas venue de Dieu. Jesus Christ s'est offert pour nous en sacrifice, parce qu'il l'a voulu : *Oblatus est quia ipse voluit*. Donc la volonté de mourir pour nous ne lui est pas venue de Dieu. Je ne sais si les Pélagiens mêmes auroient osé raisonner de la sorte.

L'AUTEUR. *Or ces divers desirs sont quelquefois entiérement libres. Apparemment les pensées qui excitent ces desirs ne portent pas toujours invinciblement l'ame de Jesus Christ à les former & à les vouloir exécuter.*

RÉFLEXION. Que d'embarras & de brouilleries, tant philosophiques que théologiques ! Les philosophiques sont, que s'agissant de desirs qu'il nous vient de dire être la cause occasionelle des pensées, on nous dit présentement, de ces mêmes desirs, que ce sont les pensées qui les excitent. N'est-ce pas ce que j'ai déja remarqué de ce cercle de pensées qui supposent des desirs, & de desirs qui supposent des pensées ? Mais les brouilleries théologiques sont bien plus considérables. Car qu'entend-on par ces desirs de l'ame de Jesus Christ, qui sont quelquefois entiérement libres ? Est-ce qu'il y en a qui ne le sont qu'à demi, ou qui ne le sont point du tout ? L'un & l'autre seroit très-indigne de Jesus Christ. Le premier, parce qu'une personne parfaitement sage, & parfaitement attentive à tout ce qu'elle fait, ne sauroit avoir de desirs qui ne seroient libres qu'à demi. Le second, parce qu'il faudroit encore un plus grand égarement d'esprit, pour en avoir qui ne fussent point du tout libres. Ainsi en Jesus Christ, desirs libres & entiérement libres, sont la même chose.

Mais ce qu'il prétend être nécessaire, afin que ces desirs soient li-

VII. Cl. N°. IX. bres, qui est que l'ame de Jesus Christ ne soit pas portée invinciblement à les former, est une erreur manifeste. Car sans parler de la grace efficace, qu'il est de foi qui ne détruit point notre liberté, & que les Peres qui l'ont défendue ont appellée *toute-puissante*, & dont ils ont dit qu'elle aidoit notre foiblesse, en la poussant au bien *indeclinabiliter & insuperabiliter*, il est encore plus clair que la volonté humaine de Jesus Christ a été libre, quoiqu'invinciblement déterminée par celle du Verbe, & qu'en particulier Jesus Christ est mort pour nous très-librement, & parce qu'il l'a voulu, quoiqu'étant impeccable il étoit impossible qu'il ne le voulût pas, en ayant reçu le commandement de son Pere.

Prosp. Carm. de Ingr. Aug. de Corr. & Grat.

L'Auteur. *Car enfin, il est également avantageux au dessein de Jesus Christ que ce soit Pierre ou Jean qui fasse l'effet que la régularité de son ouvrage demande.*

Réflexion. Que le style métaphorique est une grande source de sophismes, si l'on n'y prend garde de bien près! Il a plu à l'Auteur de nous représenter presque toujours ce que Jesus Christ fait pour le salut des hommes comme un ouvrage d'Architecture. On n'y trouve rien à redire, puisque l'Ecriture se sert de cette même image d'un édifice, pour nous figurer ce que la grace de Dieu fait en nous. Mais il devoit s'être souvenu de ce que les Rhéteurs ont remarqué, que les métaphores ou allégories trop continuées, deviennent des énigmes, qui troublent les notions naturelles, au lieu de les éclaircir. S'il y avoit fait plus d'attention, il auroit évité les erreurs où l'a fait tomber cette métaphore d'un bâtiment spirituel, jointe à d'autres préventions très-fausses & très-mal fondées.

1°. Parce qu'il n'y a d'ordinaire qu'un Architecte à un bâtiment matériel, qui dispose absolument du choix des pierres qui y doivent entrer; parce que ces bâtiments sont principalement estimés par la régularité; que c'est à quoi l'Architecte s'applique davantage, & que cette régularité ne demande qu'un certain nombre de pierres & de colonnes; de sorte, par exemple, que si elle demandoit qu'il n'y eût que quatre colonnes dans la face d'un Palais, & qu'on eût apporté cinq blocs de marbre pour faire ces colonnes, il faudroit nécessairement qu'il en rejetât un; & il ne lui importeroit lequel, s'il les trouvoit tous également propres à son dessein. L'Auteur a transféré tout cela à son temple spirituel, & il n'a pas assez pris garde, s'il le pouvoit faire sans s'engager en des contradictions & des fausetés manifestes.

Il fait Jesus Christ comme homme l'Architecte de cet édifice spirituel; & il l'est certainement, mais non pas comme séparé du Verbe,

& comme agissant indépendamment du Verbe. Il ne l'est pas privativement à son Pere, puisque S. Paul, dans l'Epître aux Hébreux, parlant de cette même Jerusalem céleste, sous le nom d'une ville bâtie sur un ferme fondement, dit, que c'est Dieu qui en est le Fondateur & l'Architecte : *Cujus artifex & conditor est Deus.* VII. Cl. N°. IX.

4°. Cette supposition l'a jeté dans une autre erreur, qui est, que c'est de Jesus Christ, comme homme, que dépend le choix des pierres qui doivent entrer dans la structure du temple éternel : & comme c'est par la foi que les hommes commencent à y entrer, il veut que ce soit l'ame de Jesus Christ qui soit cause, par ses desirs, qu'elle forme d'elle-même, que la grace de la foi est donnée à tous ceux qui croient : au lieu que Jesus Christ lui-même nous assure du contraire, en disant si positivement que *personne ne peut venir à lui*; c'est-à-dire, croire en lui, *si son Pere ne l'attire*; *si son Pere ne lui donne de croire en lui*; *si son Pere ne l'instruit* en cette maniere selon laquelle *tous ceux qui écoutent la voix du Pere viennent au Fils.*

3°. Il conclut de-là, contre la doctrine de l'Apôtre & des Peres de l'Eglise, que ce n'est point aux jugements impénétrables de Dieu qu'il faut attribuer, de ce que plusieurs entendant prêcher l'Evangile, la foi est donnée aux uns & non aux autres; mais que l'on doit rejetter ce discernement sur l'ame de Jesus Christ qui a *négligé* les uns, & a fait entrer les autres dans son bâtiment, ou par quelque considération de sa régularité, ou parce qu'il lui a plu ainsi sans aucune raison; comme lorsqu'il prend Pierre & rejette Jean; parce qu'*il ne lui importe qui, de Pierre ou de Jean, fasse l'effet que la régularité de son ouvrage demande.*

4°. Il a trouvé que ce dernier étoit nécessaire, pour montrer que l'ame de Jesus Christ étoit *quelquefois libre* dans ses desirs; parce qu'il a supposé, qu'elle ne l'étoit pas à l'égard de ceux qu'elle étoit *invinciblement* déterminée à former. Car c'est l'exemple qu'il apporte, pour montrer que cette sainte ame n'est pas invinciblement déterminée à former ses desirs, ensuite desquels les graces se donnent *toujours & très-promptement.* Or c'est, d'une part, une erreur contre la foi de l'Eglise, comme je l'ai déja fait voir, que Jesus Christ n'ait pas été libre dans les choses auxquelles on ne peut nier qu'il n'ait été invinciblement déterminé; & c'est, de l'autre, avoir une pensée très-indigne de la liberté de Jesus Christ, de ne le croire libre, que lorsqu'il auroit agi comme un homme qui, faute de lumiere, ou par caprice, ou en jettant au sort, se détermineroit à l'une des deux voies qu'il devroit prendre pour exécuter un grand dessein.

VII. Cl. N°. IX. 5°. Mais comment est-il possible que l'Auteur ne se soit pas souvenu qu'il venoit de dire, dans la même page, *que l'ame de Jesus Christ veut former à la gloire de son Pere le temple le plus grand & le plus magnifique qui se puisse, & que l'ordre le veut ainsi, parce qu'on ne peut rien faire de trop grand pour Dieu* : d'où il conclut en un autre endroit, que Jesus Christ, aussi-bien que Dieu son Pere, *veut que tous les hommes soient sauvés; parce que ce temple en seroit plus grand & plus ample.* Que s'il s'en est souvenu, il est encore plus étrange que pour trouver de la liberté en Jesus Christ, il ait été réduit à n'en point donner d'autre exemple, qu'une hypothese qu'il a dû juger impossible en suivant ses principes, & tout-à-fait indigne de la sagesse & de la bonté du Fils de Dieu. Car si son grand dessein est, de *former à la gloire de son Pere, le temple le plus grand & le plus magnifique qui se puisse*, & s'il en doit être d'autant plus *grand* & plus *ample*, comme il dit encore, qu'il y a plus d'hommes qui en seront les pierres vivantes, il agiroit contre son dessein, ce qui n'est pas d'un homme sage, si Pierre & Jean étant également propres, comme il suppose, *de faire l'effet que la régularité de son ouvrage demande*, il n'en prenoit qu'un, & rejettoit l'autre; au lieu de les prendre tous deux, pour ne pas manquer au dessein qu'il a de faire son édifice le plus grand qui se puisse. Car il est évident qu'il sera moins grand, n'y en ayant qu'un des deux qui y entre, que s'il les y faisoit entrer tous deux. Autrement ç'auroit été une pure illusion de nous dire, comme il fait dans ses Méditations : *Dieu veut que son Eglise soit ample; car il veut que tous les hommes soient sauvés.*

Medit. 8 *n.* 22.

Mais c'est l'attachement à sa comparaison des bâtiments matériels, qui l'a fait tomber dans cette contradiction. Car comme tous ces édifices, quelque superbes qu'ils puissent être, sont d'une grandeur déterminée, il est bien aisé de concevoir que de cinq cents blocs de marbre, tous propres à faire de belles colonnes, l'Architecte sera obligé d'en rebuter cent, s'il ne peut y avoir que quatre cents colonnes dans son bâtiment. Mais le Paradis pouvant recevoir tous les hommes, quand il y en auroit infiniment davantage, *si le dessein de l'ame de Jesus Christ, aussi-bien que celui de Dieu*, est de le remplir le plus qu'il se puisse, afin que le temple éternel qu'ils composeront en soit plus grand, *parce qu'on ne sauroit rien faire de trop grand pour Dieu*, qui ne voit que c'est s'égarer que de nous alléguer l'exemple d'un Architecte, qui, de deux colonnes en rejette l'une & prend l'autre, parce qu'il n'en a besoin que d'une, pour nous persuader que Jesus Christ peut de même prendre Pierre & rejetter Jean; *parce qu'il*

qu'il lui est également avantageux que ce soit Pierre ou Jean qui fasse l'effet que la régularité de son ouvrage demande. VII. Cl. N°. IX.

L'Auteur. *Il est vrai que l'ame de Jesus Christ n'est point indifférente dans tout ce qui regarde la gloire de son Pere, ou dans tout ce que l'ordre demande nécessairement; mais elle est entiérement libre dans tout le reste. Il n'y a rien hors de Dieu qui détermine invinciblement son amour.*

Réflexion. Il paroît qu'il entend la même chose par être *indifférent* & être *libre*, & qu'il continue aussi à prendre pour deux choses contraires & incompatibles, de *vouloir une chose librement*, & *d'être déterminé invinciblement à la vouloir.*

Il soutient donc, que l'ame de Jesus Christ n'est point libre dans tout ce qui regarde la gloire de son Pere; mais qu'elle est libre dans tout le reste, parce qu'il n'y a rien hors de Dieu qui détermine invinciblement son amour. Or je ne vois pas que cela se puisse dire sans renverser doublement la foi.

Car il est de foi, que Jesus Christ est mort librement pour nous; *Oblatus est quia ipse voluit.* Et il faut bien qu'il l'avoue, puisqu'il dit d'une part (ce qu'étant Chrétien il n'auroit garde de ne pas dire) *que Jesus Christ a été la cause méritoire de toutes les graces par son sacrifice*, & qu'il soutient de l'autre plus que personne, *que la liberté est nécessaire au mérite.* 1. Eclair. n. 11.

Or il est encore de foi que Jesus Christ n'a regardé que la gloire de son Pere, *lorsqu'il s'est offert à Dieu par le S. Esprit, comme une victime sans tache*, pour nous réconcilier avec lui.

On ne peut donc soutenir, sans renverser la foi, que l'ame de Jesus Christ *n'a point été libre dans tout ce qui regarde la gloire de son Pere.*

L'Auteur s'engage aussi par-là à dire, que le Sauveur n'a point été libre dans l'exécution du dessein pour lequel le Verbe s'est revêtu de notre nature. Car, selon lui, son unique dessein, & auquel il a rapporté tout ce qu'il a fait, *est de former à la gloire de son Pere, le temple le plus grand & le plus magnifique qui se puisse.* Il n'a donc eu en vue, en travaillant à ce temple, que la gloire de son Pere: & par conséquent, si *l'ame de Jesus Christ n'est pas libre dans tout ce qui regarde la gloire de son Pere*, elle n'a pas été libre dans tout ce que Jesus Christ a fait pour exécuter le dessein pour lequel il est venu au monde. Or peut-on rien penser de plus absurde, & de plus contraire à la foi & à la raison?

Il devoit juger de-là, que c'étoit une autre erreur non moins étrange, de dire *que l'ame de Jesus Christ est entiérement libre dans tout le*

H. Cl. N°. IX. *reste ; c'est-à-dire, dans tout ce qui ne regarde point la gloire de son Pere* : car c'est supposer, qu'il y a des choses dans lesquelles elle n'a point regardé la gloire de son Pere (ce qui est horrible à penser) & que c'est seulement en celles-là qu'elle est libre. C'est donc vouloir que cette sainte ame n'ait pas observé ce que S. Paul veut que tous les Chrétiens observent : *Sive manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite. Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, soit que vous fassiez quelqu'autre chose, faites tout pour la gloire de Dieu.*

1. Cor. 10. 31.

C'est vouloir aussi que Jesus Christ n'ait pas accompli le commandement d'aimer Dieu de tout son cœur, comme on l'accomplit dans le ciel, & aussi parfaitement que l'accomplissent les Bienheureux. Car cette perfection de l'amour des Bienheureux consiste, selon S. Thomas, *en ce que tout leur cœur est toujours actuellement porté à Dieu ; ce qui n'est pas possible en cette vie, où les besoins & les distractions de la vie humaine nous mettent dans l'impuissance de penser toujours à Dieu, & de nous porter toujours à lui par un amour actuel & accompagné de réflexion.* Or ce seroit un blasphême de prétendre, que Jesus Christ n'ait pas aimé Dieu dans cette perfection ; qu'il n'ait pas toujours & incessamment aimé son Pere ; qu'il n'ait pas toujours tout rapporté à sa gloire. C'est donc lui attribuer une liberté qui lui seroit injurieuse, que de vouloir qu'il ait été libre dans tout ce qui ne regarde point la gloire de son Pere. Et la raison qu'on en donne, qui est, *qu'il n'y a rien hors de Dieu qui détermine invinciblement son amour*, est une autre illusion. Car cet amour auquel Dieu a déterminé invinciblement l'ame de Jesus Christ, est l'amour par lequel cette sainte ame l'aime parfaitement, & rapporte tout à sa gloire. Or cet amour ne laisse point de vuide ni de *reste* ; il occupe tout, il domine partout, & il n'y a jamais eu la moindre action de Jesus Christ qui n'ait été faite par son mouvement. Il n'en est pas de même des autres Saints pendant cette vie. Ils reconnoissent que cette obligation leur est imposée, aussi-bien qu'à Jesus Christ, de n'agir jamais que par cet amour ; mais ils gémissent de se voir si éloignés d'y satisfaire parfaitement : au lieu que Jesus Christ en étoit tout ensemble & la regle & le modele : la regle parfaite, par ses divines instructions, & le modele achevé, par son exemple.

2. 2. qu. 24. art. 8.

Les Saints ont connu cette regle, & l'un d'eux l'a expliquée en ces termes, qu'on ne sauroit trop représenter à tous les Chrétiens, afin qu'ils sachent à quoi les engage la Religion qu'ils professent. " Un homme est vraiment vertueux, quand, par toute la suite de sa vie,

Aug. de Doctr. Chr. Lib. 1. c. 22.

il tend au bien immuable, & qu'il s'y attache de toute son affection. VII. CL.
Que s'il s'aime pour soi-même, il ne se rapporte point à Dieu; mais N°. IX.
s'arrrêtant à soi-même, le bien auquel il s'arrête n'est point le bien immuable : & ainsi l'amour qu'il se porte est défectueux. Puis donc que vous ne devez pas vous aimer pour vous-même, mais pour celui qui est la vraie fin de votre amour, votre ami auroit tort de se plaindre de ce que ce n'est aussi que pour Dieu que vous l'aimez. Car voici quelle est la regle de notre amour, que Dieu même nous a donnée : *Vous aimerez votre prochain comme vous-même.* Mais pour ce qui est de Dieu : *Vous l'aimerez de tout votre cœur, de toute votre ame, & de tout votre esprit*, en lui consacrant toutes vos pensées, toute votre vie, & tout ce que vous avez d'intelligence; puisque c'est de lui que vous tenez toutes ces choses. Mais en nous commandant de l'aimer *de tout notre cœur, de toute notre ame & de tout notre esprit*, il n'a laissé aucune partie de notre vie qu'il nous soit permis de laisser vuide de son amour, en nous arrêtant à la jouissance de quelqu'autre chose. Au contraire, s'il se présente quelqu'autre bien à notre esprit, qui sollicite notre cœur, il faut qu'il se tourne aussi-tôt où le doit porter l'impétuosité de notre amour. Ainsi celui qui aime son prochain, selon qu'il y est obligé par ce commandement de Dieu, doit avoir en vue de le porter, autant qu'il pourra, à aimer Dieu de tout son cœur. Car en aimant son frere de cette sorte, il l'aimera comme soi-même, & il rapportera l'un & l'autre amour, & de lui-même & de son frere, à ce souverain amour de Dieu, qui est comme un fleuve, dont Dieu ne veut pas que l'on tire aucun ruisseau qui s'en écarte, & qui l'amoindrisse en coulant à part".

Voilà à quoi nous devons toujours tendre, quoiqu'il ne soit pas possible que nous y arrivions entiérement pendant cette vie : car c'est le sujet des larmes des plus grands Saints de la terre, de s'appercevoir souvent, que toutes leurs affections ne sont pas si pures, qu'ils n'aiment jamais rien qu'en Dieu & pour Dieu. Mais qui peut douter que ce ne soit la disposition des Saints du ciel, & qu'ainsi ce seroit une impiété de penser, que ce n'a pas toujours été celle du Saint des Saints, qui n'a très-certainement jamais rien aimé qu'en Dieu & que pour Dieu, & qui n'a jamais eu en vue que la gloire de son Pere? Où sera donc ce *vuide* & ce *reste*, auquel on voudroit réduire sa liberté? Nous venons de voir que la loi de Dieu ne veut pas qu'il y en ait dans la vie d'aucun Chrétien, & qu'il n'y en peut avoir sans quelque défaut. Comment donc s'est-on laissé emporter, par un égarement d'esprit qui me paroît inconcevable, à parler d'une maniere qui

VII. Cl. porteroit à croire que ce *vuide* se seroit trouvé en Jesus Christ? Mais
N°. IX. passons au reste de la réponse.

L'Auteur. *Ainsi il ne faut pas s'étonner si l'ame de Jesus Christ a des volontés particulieres, quoiqu'il n'y ait point en Dieu de semblables volontés qui déterminent les siennes.*

Réflexion. Il feint un étonnement qu'on n'a point, & que jamais personne n'a eu, pour détourner l'esprit du véritable étonnement qu'on a de ses paradoxes. Car qui jamais s'est étonné que l'ame de Jesus Christ ait eu des volontés particulieres? Les Monothélites ont pu croire qu'elle n'en avoit point du tout, parce qu'ils ont prétendu qu'il n'y avoit en Jesus Christ qu'une seule volonté, savoir la divine. Mais dès que l'on croit qu'il y a en lui des volontés humaines, peut-il venir dans l'esprit le moindre doute, que ce n'aient été des volontés particulieres? Ce n'est donc point de quoi on s'étonne; mais seulement de ce qu'il s'est engagé à soutenir, contre l'Ecriture, contre les Peres & contre une des plus essentielles propriétés de l'union hypostatique, que les volontés particulieres de l'ame de Jesus Christ ne sont point déterminées par la volonté du Verbe, qui est la même que celle du Pere. C'est uniquement sur cela qu'est fondée *l'objection* à laquelle il avoit entrepris de répondre, & de quoi il n'a tâché de se tirer que par des équivoques & des brouilleries, qui laissent l'objection dans toute sa force. Il y a de l'apparence qu'il l'a reconnu lui-même, puisqu'il a recours à une défaite qui ne vaut pas mieux que la premiere, & qui est encore plus embrouillée.

L'Auteur. *Mais je veux que les volontés de Jesus Christ ne soient pas libres. Je veux que sa lumiere le porte même invinciblement à vouloir, & à vouloir toujours d'une maniere déterminée dans la construction de son Eglise. Mais ce sera la Sagesse éternelle, à laquelle son ame est unie, qui déterminera ses volontés: il ne faut point pour cet effet supposer en Dieu de volontés particulieres.*

Réflexion. C'est à quoi se termine la réponse à l'*objection*. Ce qu'il dit ensuite, pour prouver que les volontés de Jesus Christ sont particulieres n'y fait rien du tout. Ce n'est point de quoi il s'agit (car qui en a jamais douté) mais si, au cas que Dieu les déterminât à chaque effet, elles pourroient être les causes occasionelles de cet effet dans le sens qu'il prend ce mot. Or j'ai prouvé, ce me semble très-évidemment, dans la *Dissertation sur les miracles de l'Ancienne Loi*, que cela ne pouvoit être; parce que, selon ses principes, c'est une condition essentielle *des causes occasionelles intelligentes*, qui doivent

épargner à Dieu des volontés particulieres à l'égard de certains effets, que *Dieu s'est fait une loi* de produire *toujours & très-promptement* ensuite de leurs desirs, que ce ne soit pas Dieu qui les détermine à former ces desirs. Car s'il les y déterminoit, ce ne pourroit être que par des *volontés particulieres*, ou, ce qu'il prend pour la même chose, *par des volontés qui n'auroient point été déterminées par des causes occasionelles* : & par conséquent, ces prétendues causes occasionelles ne l'auroient point été, puisqu'elles n'auroient point épargné à Dieu de volontés particulières.

VII. CL. N°. IX.

Voyez ci-dessus Chap. 7.

C'est ce que lui-même établit par-tout. Et cependant il semble dire ici tout le contraire, en changeant seulement le nom de *Dieu* en celui de *Sagesse éternelle*. Car il prétend, que quand les volontés de l'ame de Jesus Christ seroient absolument déterminées à chaque effet de la construction de l'Eglise, elles ne laisseroient pas d'en être la cause occasionelle ; *parce que ce seroit la Sagesse éternelle, qui lui est personnellement unie, qui les détermineroit.*

Je suis assuré qu'il y aura peu de personnes qui puissent percer l'obscurité de cette énigme. Car le moyen de comprendre que ce qui ne seroit pas vrai, si c'étoit Dieu qui déterminât les volontés de l'ame de Jesus Christ, le puisse être, si c'est la Sagesse éternelle qui les détermine ? Est-ce que, selon lui, la Sagesse éternelle n'est pas Dieu ? Il falloit qu'il s'expliquât davantage, s'il vouloit qu'on l'entendît. Pour moi j'avoue que j'ai été long-temps sans savoir ce qu'il vouloit dire, & quel avantage il pouvoit tirer d'une telle distinction. Enfin je pense l'avoir deviné, & il m'a semblé que c'est qu'il a prétendu, que la Sagesse éternelle ne détermineroit point les volontés de l'ame de Jesus Christ, en agissant sur elle comme une cause efficiente, & en formant en elle ces volontés, ainsi que l'ont cru tous les Peres ; mais que ce seroit seulement comme une espece de cause exemplaire, & de la même maniere qu'un homme peut être déterminé par un livre qu'il lit pour y chercher les regles de sa conduite.

Mais si c'est ainsi qu'il l'entend, comme il y a beaucoup d'apparence, il est aisé de faire voir que c'est une vaine défaite, selon ses principes & selon la vérité.

Car 1°. il suppose que l'ame de Jesus Christ ne seroit pas libre dans ce qu'elle fait pour la construction de son Eglise, si elle y étoit déterminée par la Sagesse éternelle, en ce qu'il y auroit trouvé, en la consultant, ce qu'il auroit à faire. Si cela est, il faudroit qu'il crût qu'elle n'a jamais été libre ; puisqu'étant nécessaire de la consulter pour agir avec sagesse, il n'oseroit dire que Jesus Christ ait jamais manqué

VII. Cl. N°. IX. de la consulter, & d'y trouver ce qu'il avoit à faire, comme il le suppose ici.

2°. Par un autre de ses principes, quelque déterminée que se trouvât l'ame de Jesus Christ en consultant la Sagesse éternelle sur la construction de son Eglise, elle ne laisseroit pas d'être libre. Car c'est une de ses maximes, *qu'il y a cette différence entre la lumiere & le plaisir, que la lumiere nous laisse entiérement libres, & que le plaisir fait effort sur notre liberté.* Et il dit en particulier de Jesus Christ, que *comme il étoit parfaitement libre, il aimoit son Pere, non par l'instinct du plaisir, mais par choix & par raison, & parce qu'il voyoit intuitivement combien il étoit aimable.* A quoi il ajoute : *car la liberté la plus parfaite est celle d'un esprit qui a toute la lumiere possible, & qui n'est déterminé par aucun plaisir.* Or supposant, comme il fait dans cette seconde réponse, que l'ame de Jesus Christ auroit été déterminée à tout ce qu'elle auroit à faire pour la construction de son Eglise, par les vues qu'elle auroit eues en consultant la Sagesse éternelle, c'est supposer seulement, qu'elle se seroit déterminée par lumiere, & non par aucun plaisir. C'est donc agir contre ses principes que de supposer, comme il fait ici, que l'ame de Jesus Christ ne seroit pas libre, si elle étoit déterminée en cette maniere.

Disc. 3. n. 18.

Ibid. n. 26.

3°. Selon d'autres de ses paradoxes, l'hypothese qu'il fait dans cette seconde réponse est absolument impossible ; c'est-à-dire, qu'il est impossible que l'ame de Jesus Christ soit déterminée à vouloir tout ce qu'elle veut pour la formation de l'Eglise en consultant la Sagesse éternelle. Car l'ame de Jesus Christ ne forme l'Eglise qu'en distribuant les graces à ceux qu'il lui plaît, ou pour les y faire entrer, ou pour les y maintenir lorsqu'ils y sont entrés : ce qui ne se peut faire avec jugement & avec prudence, sans connoître ces personnes & leurs dispositions. Or cette ame sainte ne peut, selon lui, avoir cette connoissance en consultant la Sagesse éternelle : car c'est une autre de ses maximes, que cette sagesse ne répond à ceux qui la consultent que sur les vérités nécessaires & immuables ; parce qu'elle n'enferme que ces vérités & les choses purement possibles, & non ce qui convient aux natures créées, qui a pu être ou n'être pas. Et il pousse cela si loin, qu'il prétend, *que c'est seulement la connoissance de Dieu & des choses possibles qui est due à l'ame de Jesus Christ, à cause de son union personnelle avec le Verbe ; parce que le Verbe, comme Verbe, n'enferme que cela.* D'où il conclut, que Jesus Christ ne connoît les dispositions des ames sur lesquelles il répand les graces, qu'autant que Dieu les lui fait connoître par des révélations particulieres. Ce sont ses para-

doxes, que nous examinerons dans la suite. Mais qui ne voit tout d'un coup, qu'en les supposant, il n'est pas possible que la volonté humaine de Jesus Christ soit déterminée à tout ce qu'il doit faire pour la formation de son Eglise, en consultant la Sagesse éternelle, dans laquelle ne se trouvent pas, si on l'en croit, une infinité de choses, dont la connoissance lui est nécessaire, pour travailler à chaque piece de ce grand ouvrage d'une maniere digne de Dieu.

VII. Cl. N° IX.

4°. Mais sans m'arrêter à ces contradictions, cette seconde réponse tombe d'elle-même aussi-bien que la premiere: il ne faut que se la représenter. On y laisse passer, comme étant au moins possible, *que la volonté humaine de Jesus Christ soit déterminée à vouloir, & à vouloir toujours d'une telle ou telle maniere dans la construction de son Eglise.* Et on a bien vu que cela étant, cette volonté ne pourroit être la cause occasionelle de la Grace, si elle étoit déterminée à la donner à l'un ou à l'autre par la volonté divine, qui est la même dans le Verbe & dans le Pere. C'est pourquoi on s'est avisé de prétendre, qu'en ce cas-là, elle seroit déterminée, non par la volonté du Pere, mais par la Sagesse éternelle, en tant que sagesse; c'est-à-dire, en tant seulement qu'elle répond à tous ceux qui la consultent. Or on ne trouve point ce raffinement dans la Tradition de l'Eglise. On y trouve expressément, que c'est la volonté du Verbe qui détermine toujours la volonté humaine de Jesus Christ: que c'est le propre de cette volonté humaine, en tant qu'elle est dans une hypostase divine, de se mouvoir toujours AD NUTUM VOLUNTATIS DIVINÆ, & que c'est pour cette raison que la priere de Jesus Christ est toujours exaucée, parce que sa volonté, dont la priere est l'interprete, est toujours conforme à celle de Dieu, Jesus Christ comme homme *n'ayant jamais rien voulu que ce qu'il a su que Dieu vouloit.* Laissons donc là toutes ces nouvelles pensées, & ces réponses obscures & énigmatiques: ce ne sont que des imaginations sans fondement; & tenons nous à ce que l'Ecriture, les Peres, & tous les vrais Théologiens nous enseignent: que ce n'est point la volonté de l'ame de Jesus Christ qui détermine celle de Dieu; mais que c'est la volonté de Dieu qui détermine celle de l'ame de Jesus Christ: que ce n'est point Dieu qui s'est fait une loi d'obéir à l'ame de Jesus Christ; mais que c'est l'ame de Jesus Christ qui en a reçu une, qu'elle a très-fidellement observée, d'obéir toujours à Dieu: que ce n'est point l'ame de Jesus Christ qui a choisi, comme il lui a plu, les pierres qui doivent entrer dans la construction du Temple éternel; mais que c'est Dieu qui les a choisies avant la création du monde, & qui les a données à son Fils pour les

VII. Cl. N°. IX. mettre en œuvre, en y travaillant sous ses ordres, selon que le Fils a toujours témoigné, *qu'il n'étoit pas venu pour faire sa volonté, mais pour faire la volonté de son Pere.*

CHAPITRE IX.

Démonstration selon la méthode des Géometres de la fausseté de cette proposition fondamentale du Systême: Jesus Christ, comme homme, est la cause occasionelle de la Grace.

On peut voir sans beaucoup de peine, par ce que je viens de dire dans le Chapitre précédent, non seulement que l'*Objection* que l'Auteur s'étoit proposée à résoudre n'a reçu aucune atteinte par ses deux réponses; mais de plus, que le fondement de son Systême touchant la Grace, qui est, que Jesus Christ, *comme homme, en est la cause occasionelle*, est entiérement renversé.

Cependant ce que j'ai fait voir être si faux, lui paroissant si certain qu'il croit l'avoir démontré. (*Je crois*, dit-il, *avoir démontré, que Jesus Christ comme homme, est la cause occasionelle de la Grace*) j'ai pensé qu'il ne seroit pas inutile de tenter, si on ne pourroit point opposer des démonstrations plus solides à ses prétendues démonstrations. Et pour le faire avec plus d'évidence, je suivrai la méthode des Géometres, en mettant d'abord ce que j'ai cru ne pouvoir être raisonnablement contesté, que j'appellerai *Définitions* ou *Lemmes;* parce que ce seront ou ses propres définitions, ou des suites qui s'en tirent de soi-même, ou des vérités théologiques, que j'ai établies dans les Chapitres précédents

Disc. 2. n. 17. Add.

Définitions ou Lemmes.

I. Dieu n'agit que par sa volonté: & ainsi Dieu n'agit jamais qu'il n'ait quelque volonté, ou générale ou particuliere.

II. Dieu agit par une volonté particuliere, quand il veut ou qu'il agit sans être déterminé par une cause occasionelle à vouloir & à agir.

III. Dieu agit par une volonté générale, quand il n'agit que lorsqu'il est déterminé à agir par une cause occasionelle.

IV. On

IV. On appelle cause occasionelle à l'égard de certains effets; une créature dans laquelle lorsqu'il arrive quelque changement, cela est cause que Dieu se détermine à produire ces effets, toujours & très-promptement, au lieu que sans cela Dieu ne les produiroit point. VII. Cl. N°. IX.

V. Une cause occasionelle intelligente, est celle qui par ses desirs détermine Dieu à produire, toujours & très-promptement, les effets pour lesquels elle est établie cause occasionelle. Ce ne sera que de celles-là que je parlerai dans la suite.

VI. La cause universelle ne devant agir que par des volontés générales, c'est pour s'épargner les volontés particulieres qu'elle à établi des causes occasionelles.

VII. Il s'ensuit de-là, qu'une nature intelligente qui ne pourroit point épargner à Dieu de volontés particulieres, ne pourroit être cause occasionelle.

VIII. Or une nature intelligente n'auroit point épargné à Dieu de volontés particulieres, quoique Dieu eût agi ensuite de son desir, si elle n'avoit eu ce desir que parce que Dieu le lui auroit fait avoir. Exemple. David a écrit ses Pseaumes parce qu'il les a voulu écrire: mais comme c'est Dieu qui les lui a inspirés, & qui lui a fait avoir la volonté de les écrire, la volonté qu'en a eue David n'a point épargné à Dieu de volonté particuliere. Car la volonté que Dieu a eue, que ces Pseaumes fussent écrits par David, ayant été cause que David aussi l'a voulu, cette volonté, dis-je, est nécessairement une volonté particuliere (par le II Lemme) puisqu'il n'y avoit point eu de cause occasionelle qui eût déterminé Dieu à l'avoir. Et de plus, tout ce que Dieu a pu faire ensuite de la volonté de David, il est clair qu'il l'a fait comme y étant déja déterminé par cette premiere volonté, & qu'ainsi, au regard de cela même, la volonté de David n'en a point été alors la cause occasionelle. C'est comme si un Roi voulant faire grace à un criminel, ordonnoit à son favori de lui demander cette grace, la priere du favori ne seroit qu'en apparence la cause occasionelle de cette grace, & ne la seroit point en effet, parce que le Prince étant déterminé par lui-même à la donner, ce seroit lui qui auroit déterminé le favori à la lui demander, & non pas le favori qui auroit déterminé le Prince à l'accorder.

IX. Une nature intelligente, qui n'auroit jamais aucune volonté ni aucun desir que Dieu ne les lui eût donnés en la déterminant à les avoir, ne pourroit jamais avoir la puissance de cause occasionelle, parce qu'elle ne pourroit jamais épargner à Dieu des volontés particulieres, comme on vient de le voir dans le Lemme précédent.

VII. Cl. N°. IX. X. On fait reconnoître cette vérité à Jesus Christ dans des Méditations Chrétiennes. Car, pour faire entendre comment il peut être la cause occasionelle de la Grace, on lui fait dire. *Ne t'imagine pas que mon Pere, par des volontés particulieres, détermine toutes mes volontés.* Et la raison que l'on donne pour ne pas s'imaginer cela: *C'est*, dit-il, *que j'ai reçu comme homme, toute puissance dans le ciel & sur la terre, & par conséquent j'ai la liberté de choisir les matériaux qui me sont propres, & d'exécuter comme il me plaît l'ouvrage que Dieu m'a donné à faire.* Voilà donc à quoi se réduit le discours que l'on met en la bouche de Notre Seigneur. La puissance que j'ai reçue dans le ciel & sur la terre, est une puissance de cause occasionelle. Or il est nécessaire, pour avoir cette puissance de cause occasionelle, que j'aie LA LIBERTÉ de choisir les matériaux qui me sont propres, & d'exécuter comme il ME PLAÎT l'ouvrage que Dieu m'a donné à faire. Mais je n'aurois pas cette LIBERTÉ, & n'exécuterois pas mon ouvrage comme il me plaît, si Dieu déterminoit toutes mes volontés. Ne t'imagine donc pas qu'il les détermine toutes. Il doit donc demeurer pour constant; selon l'Auteur du Systême, que si Dieu déterminoit absolument toutes les volontés d'une nature intelligente, elle ne pourroit avoir la puissance de cause occasionelle.

XI. Dieu rendroit inutile la puissance de cause occasionelle qu'il auroit donnée à une nature intelligente, si par des volontés particulieres il régloit tous ses desirs. C'est ce qu'on fait dire encore à Jesus Christ dans la même Méditation. D'où il s'ensuit encore, qu'une nature intelligente ne pourroit rien faire en qualité de cause occasionelle, si Dieu formoit en elle tous ses desirs.

XII. Les causes occasionelles ont toujours & très-promptement leur effet, & sans elles l'effet ne se produiroit jamais.

XIII. Or quand ces causes occasionelles sont intelligentes, elles n'ont leur effet, que parce que Dieu s'est obligé à faire toujours & très-promptement ce qu'elles desirent, à l'égard des choses dont elles sont causes occasionelles. Il faut donc que Dieu se soit fait comme une loi de leur obéir. Et c'est aussi ce que l'Auteur avoue à l'égard des Anges.

XIV. Une nature intelligente, qui ne voudroit jamais rien que ce qu'elle sauroit que Dieu voudroit, non seulement en général, mais en particulier, ne pourroit jamais avoir la puissance de cause occasionelle: car jamais sa volonté ne seroit une occasion à Dieu de vouloir quelque chose (ce qui est essentiel à la cause occasionelle intelligente) mais ce seroit celle de Dieu qui régleroit toujours la sienne.

XV. Ce seroit ne pas savoir ce que c'est que l'union personnelle de la nature humaine avec le Verbe, que de la concevoir comme l'union de deux choses, ou qui n'auroient point d'avantage l'une au dessus de l'autre, ou qui n'en auroient pas tant, que toutes deux ensemble ne fussent quelque chose de plus parfait que ne seroit une seule. Car ce qu'il y a de particulier à cette union-ci, est que l'une des deux natures est tellement au dessous de l'autre, que n'y ayant aucune proportion, parce qu'il n'y en a point du fini à l'infini, tout ce qu'il y a de dignité, de grandeur, de domination, d'empire ne peut être que du côté du Verbe, & que la nature humaine, sans perdre aucun de ses avantages naturels, cesse d'être à elle-même, n'est plus qu'au Verbe, & ne subsiste plus que dans le Verbe; comme la lumiere d'une lampe, qui est pendant la nuit toute la lumiere d'une Eglise, demeurant ce qu'elle est, cesse d'en être la lumiere pendant le jour; parce qu'elle est comme rien en comparaison de la lumiere du soleil qui éclaire alors cette Eglise. Or il s'ensuit de-là, selon les Peres & les Théologiens 1°. Que la nature humaine en Jesus Christ est l'instrument de la Divinité; c'est-à-dire, du Verbe, & qu'ainsi, comme il est de la nature de l'instrument de se mouvoir par le principal agent, il faut que tout ce qu'il y a dans la nature humaine de Jesus Christ n'ait de mouvement que par l'empire & par la direction de la volonté divine, selon ces axiomes théologiques: *Quidquid fuit in natura humana Christi movebatur nutu voluntatis divinæ*: ou ce qui est la même chose en d'autres termes: *Voluntatis divinæ beneplacito natura humana propriis motibus movebatur in Christo.* VII. Cr. N°. IX. *S. Thom.* *S. Jean. Dam.*

XVI. Il s'ensuit en second lieu, que cela est vrai principalement à l'égard de la volonté humaine de Jesus Christ. Car quoiqu'elle ait eu une plus grande & plus absolue domination sur les autres puissances de son ame & de son corps que n'en a la volonté dans les autres hommes, parce qu'il n'a jamais pensé qu'à ce qu'il a voulu, & qu'il n'a jamais eu ni joie, ni tristesse, ni faim, ni soif, ni lassitude, que quand il a voulu, néanmoins, par une suite nécessaire de l'union personnelle avec le Verbe divin, cette domination a été subordonnée à la domination de la volonté du Verbe, selon cet autre axiome des Théologiens: *Voluntas humana Christi habuit quemdam determinatum modum volendi, ex eo quod fuit in hypostasi divina, ut scilicet moveretur semper secundùm nutum voluntatis divinæ.*

XVII. Il s'ensuit en troisieme lieu, que toutes les prieres de Jesus Christ ont été exaucées; c'est-à-dire qu'il n'a rien demandé absolument à son Pere qu'il n'ait obtenu; parce que sa volonté absolue, qui

VII. CL. N°. IX. est la volonté de choix & de raison, n'a eu garde de manquer d'être accomplie, n'ayant jamais rien voulu en cette maniere, que ce qu'il a su que Dieu vouloit, selon cette autre sentence : *Christus secundùm voluntatem rationis, nihil aliud voluit, nisi quod scivit Deum velle.*

XVIII. Il s'ensuit en quatrieme lieu, que Dieu ne s'est point fait une loi d'obéir à l'ame de Jesus Christ en exécutant tous les desirs qu'elle auroit pour la formation de l'Eglise; mais que cette ame sainte en a reçu une, qu'elle a très-fidellement observée, d'obéir toujours à son Pere, comme il le déclare si souvent dans l'Evangile. Car le Pere & le Verbe n'ayant qu'une même volonté, il faut nécessairement que la volonté de l'ame de Jesus Christ ait toujours été soumise à la volonté du Pere, puisque ç'a été une suite de l'union hypostatique, qu'elle l'ait toujours été à celle du Verbe, comme il a été défini par le sixieme Concile.

De ces XVIII Lemmes, on ne voit pas que l'Auteur puisse rien contester dans les XIV premiers, puisque ce ne sont que ses propres définitions, & quelques conséquences qu'on en a tirées, qui sont plus claires que le jour. On ne pense pas aussi qu'il ose rien nier des IV. derniers, qui sont théologiques. Il pourra seulement en être surpris, parce qu'apparemment il n'y a pas fait de réflexion, quand il a raisonné en cette maniere, qu'il lui a plu de s'imaginer être fort avantageuse à Jesus Christ.

Jesus Christ, comme homme, a reçu toute-puissance dans le ciel & sur la terre. Or cette puissance ne sauroit être que celle d'une cause occasionelle, qu'il n'auroit pu avoir ou qui lui auroit été inutile, si Dieu déterminoit toutes ses volontés. Il faut donc qu'il ne les détermine pas, mais qu'il lui ait laissé la liberté de choisir, comme Architecte du temple éternel, les matériaux qui lui sont propres, & de travailler comme il lui plaît en qualité de Chef du corps de l'Eglise, à le former comme il veut; Dieu n'ayant qu'à exécuter ce qu'il en ordonneroit, parce qu'il s'est fait une loi de lui obéir, en voulant que les divers mouvements de son ame sainte fussent les causes occasionelles de la Grace. Comme cela se suit assez bien, il s'en est laissé éblouir, & a cru qu'il pouvoit sur cela bâtir hardiment son Systême de la Grace. Mais il auroit dû prendre garde, que, comme il n'y a rien qui mette la vérité dans un plus grand jour, que cet enchaînement de propositions bien suivies, quand on a eu un grand soin de n'en laisser passer aucune qui ne soit certainement vraie, il n'y a rien aussi qui soit plus trompeur, quand, faute d'attention ou de lumiere, on en laisse passer quelqu'une qu'on s'imagine être vraie, & qui se

trouve être fausse. Car alors plus ces propositions paroissent bien suivies, plus la fausseté d'une seule nous peut conduire dans l'erreur d'une maniere d'autant plus dangereuse, que l'on ne s'en apperçoit point, & que bien loin de cela on prend le mensonge pour une vérité démontrée. VII. Ct. N°. IX.

Je suis persuadé que c'est ce qui est arrivé à l'Auteur du Systême, & qui lui a fait dire avec tant de confiance : *Je crois avoir démontré que Jesus Christ comme homme, est cause occasionelle de la Grace.* Voyons donc si je ne pourrai point démontrer le contraire, en ne supposant que les XVIII Lemmes que l'on a vu ci-dessus.

PREMIERE DÉMONSTRATION.

Une nature intelligente, qui n'auroit jamais aucune volonté ni aucun desir que Dieu ne les lui eut donnés en la déterminant à les avoir, ne pourroit jamais être cause occasionelle ; parce qu'elle ne pourroit jamais épargner à Dieu des volontés particulieres (par les lemmes 8. & 9.)

Donc si l'ame de Jesus Christ n'a jamais aucune volonté ni aucun desir que Dieu ne la détermine à les avoir, elle ne pourra être cause occasionelle. On a fait voir dans le dixieme lemme, que c'est une conséquence avouée par l'Auteur.

Or c'est une suite nécessaire de l'ame de Jesus Christ avec le Verbe, que la volonté humaine soit toujours mue par la volonté du Verbe : d'où il s'ensuit, qu'elle n'a jamais eu de volonté ou de desir que la volonté divine ne l'ait déterminée à les avoir (par les lemmes 15. & 16.)

Donc il n'est pas possible que l'ame de Jesus Christ soit la cause occasionelle de la Grace.

SECONDE DÉMONSTRATION.

Une nature intelligente, qui ne voudroit rien que ce qu'elle sauroit que Dieu voudroit, non seulement en général mais en particulier, ne pourroit avoir la puissance de cause occasionelle, parce que jamais sa volonté ne seroit une occasion à Dieu de vouloir quelque chose (ce qui est essentiel à la cause occasionelle intelligente) mais ce seroit celle de Dieu qui régleroit toujours la sienne (par le lemme 14.)

Or l'ame de Jesus Christ n'a rien voulu par sa volonté de choix & de raison, que ce qu'elle a su que Dieu vouloit (par le lemme 17).

VII. Cl. Donc il n'est pas possible que l'ame de Jesus Christ soit la cause
N.d IX. occasionelle de la Grace.

TROISIEME DEMONSTRATION.

Afin que des natures intelligentes soient établies causes occasionelles à l'égard de certains effets, il faut qu'à l'égard de ces effets Dieu se soit fait une loi de leur obéir, en s'obligeant de faire toujours, & très-promptement, ce qu'elles désirent (par le lemme 13.)

Et par conséquent, afin que l'ame de Jesus Christ fût la cause occasionelle de la formation de l'Eglise, il faudroit que Dieu se fût fait une loi de lui obéir en tout ce qui regarde la formation de l'Eglise, qui est tout ce qu'il est venu faire au monde.

Or il paroît par l'Evangile, que Dieu ne s'est point fait cette loi, mais que l'ame de Jesus Christ en a reçu une toute contraire, qu'il a très-fidellement observée (par le lemme 18).

Donc il n'est pas possible que l'ame de Jesus Christ soit la cause occasionelle de la Grace.

COROLLAIRE.

Le Systême des volontés générales de Dieu, à l'exclusion des volontés particulieres, est certainement faux dans l'ordre de la Grace, quand on lui pourroit donner quelque fausse vraisemblance dans l'ordre de la Nature.

Car Dieu agit nécessairement par des volontés particulieres, quand il n'est point déterminé à agir par une cause occasionelle (par le lemme 2).

Or par l'aveu de l'Auteur, il n'y a que l'ame de Jesus Christ qui pourroit être la cause occasionelle de la Grace.

Donc s'il est impossible (comme je prétends l'avoir démontré) que l'ame de Jesus Christ soit cette cause occasionelle, il faudra nécessairement que Dieu agisse dans l'ordre de la Grace, par des volontés particulieres, comme on l'a toujours cru dans l'Eglise Catholique, & comme tous les vains efforts d'une nouvelle Philosophie n'empêcheront pas qu'on ne le croie jusques à la fin du monde.

VII. CL.
N°. IX.

CHAPITRE X.

Réfutation du Systême de la cause occasionelle de la Grace, par les contradictions & les erreurs que l'Auteur n'a pu éviter en l'expliquant. Que ce Systême oblige de rejetter sur Jesus Christ toutes les difficultés qui se trouvent dans la distribution de la Grace : mais que, pour reconnoître que cela est insoutenable, on n'a qu'à appliquer à Jesus Christ ce qu'il dit de Dieu sur ces mêmes difficultés.

JE pense avoir satisfait à ce que j'avois promis de traiter d'abord, qui étoit de montrer, par les conditions nécessaires à une cause occasionelle, que les divers desirs de l'ame de Jesus Christ ne sauroient être les causes occasionelles de la Grace : ce que les Philosophes, ce me semble, pourroient appeller une preuve *à Priori*. L'Auteur du Systêmes s'étant servi de ce terme, il m'a donné la liberté de m'en servir après lui.

Il me reste à montrer la même chose d'une autre maniere, qui pourra aussi être nommée *à Posteriori*. Ce sera en découvrant les absurdités & les brouilleries, qui se sont trouvées être des suites nécessaires de ses fausses hypotheses, & en faisant voir, que pour se sauver des objections qu'on lui a faites, ou qu'il a bien prévu qu'on lui pourroit faire, il a été contraint de déshonorer Jesus Christ par les défauts de science, qu'il lui attribue, tout-à-fait incompatibles avec ce qu'il reconnoît que S. Paul a dit de lui comme homme : *Que c'est en lui que sont cachés tous les trésors de la sagesse & de la science de Dieu* : en le convainquant de faire agir la sagesse même d'une maniere indigne de tout homme sage ; & enfin, en appliquant à Jesus Christ tous les arguments par lesquels il a prétendu prouver, que si Dieu agissoit par des volontés particulieres, tout ce qui lui paroît de défectueux dans l'ordre de la Grace ne s'y rencontreroit pas.

Voilà à peu près tout ce que j'ai dessein de traiter, dans ce qui sera comme une seconde Partie de ce III Livre. La plus grande peine sera de donner quelque ordre à des matieres qui n'en ont guere dans les ouvrages de l'Auteur. Il en parle par-ci par-là en divers endroits ; dans le Traité, dans les Eclaircissements, dans les Méditations, & dans

VI. Ci-les dernieres Additions au Traité : & c'est toujours avec assez de con-
N. IX. fusion. Je crois néanmoins me devoir principalement arrêter à une de ses Additions dont j'ai parlé : car quoiqu'il n'y dise presque rien que ce qu'il avoit déja dit dans les cinq dernieres pages de la XII Méditation, néanmoins, comme il a cru devoir encore retoucher cette matiere dans une Addition de plus de vingt pages, c'est sans doute ce qu'il veut que l'on prenne pour ce qu'il a eu de plus solide à dire sur ce sujet.

J'en ai déja rapporté le commencement, où il établit comme une maxime dont il voudroit bien qu'on ne doutât point, que Dieu n'agit point dans l'ordre de la Grace ; si l'ame de Jesus Christ comme cause occasionelle ne le détermine à agir. *D'où il est évident*, dit-il, *qu'il faut rejetter sur Jesus Christ comme homme, toutes les difficultés qui se trouvent dans la distribution de la Grace.*

Je suis déja demeuré d'accord que cette derniere proposition est une suite nécessaire de la premiere. Mais j'en ai conclu, que l'une & l'autre étoit fausse, en raisonnant en cette maniere.

Si Dieu n'agissoit dans l'ordre de la Grace que quand l'ame de Jesus Christ le détermineroit à agir ; il est évident que ce seroit sur l'ame de Jesus Christ que l'on devroit rejetter les difficultés qui se trouvent dans la distribution de la Grace.

Or ni S. Paul, dans l'Epitre aux Romains, ni les Saints qui ont soutenu la grace de Jesus Christ contre les Pélagiens, ayant parlé tant de fois des difficultés qui se trouvent dans la distribution de la Grace, ne les ont jamais rejetées sur l'ame de Jesus Christ ; mais ils ont toujours eu recours aux jugements incompréhensibles de Dieu.

Il est donc faux, & contraire à l'Ecriture & à la Tradition de l'Eglise, que Dieu n'agisse dans l'ordre de la Grace, que quand l'ame de Jesus Christ comme cause occasionelle de la Grace, le détermine à agir.

Mais je le prendrai ici d'une autre maniere : car j'entreprends de montrer, qu'il n'a pu donner de solution aux difficultés qui se trouvent dans la distribution de la Grace, en les rejettant sur Jesus Christ comme homme, sans s'engager en des erreurs & des contradictions continuelles.

Il réduit à deux chefs ces *difficultés*, qu'il faut selon lui rejetter sur l'ame de Jesus Christ : les unes regardent la grace qui est donnée aux infideles & aux pécheurs, pour entrer dans le bâtiment de l'Eglise : les autres, celle qui est donnée aux justes pour les faire persévérer dans

dans la justice. Je réserve aux Chapitres suivants à parler de ces der- VII. Ch.
nieres, qu'il reconnoît être bien plus difficiles à résoudre, & je ne N°. IX.
parlerai ici que des premieres.

Il les propose en ces termes dans l'Addition. *Dieu est sage : il veut la conversion des pécheurs. Il le jure par son Prophete. Un être sage proportionne les moyens à la fin. Comment donc se peut-il faire que la grace que reçoit le pécheur, ne soit pas assez forte pour lui faire quitter son péché? Pourquoi un tel enfant ne reçoit-il pas le Baptême? Pourquoi y a-t-il tant de nations qui ne connoissent point Jesus Christ?*

Il répond d'abord, qu'il ne s'en faut point prendre à Dieu, mais que cela doit venir de la cause occasionelle qu'il a établie pour exécuter son dessein; & qu'ainsi la difficulté est, de savoir, *d'où vient que Jesus Christ, qui est une cause occasionelle intelligente, abandonne tant de pécheurs & tant de nations?*

Mais avant que de voir ce qu'il répond à cela dans cette Addition, il faut voir ce qu'il y avoit répondu dans son Traité même, avant que d'y avoir fait ces Additions. Car il seroit fâché que l'on crût, qu'avant cela il n'eût pas satisfait à une difficulté si considérable, & qui, n'étant point résolue, auroit laissé dans tous les esprits un peu pénétrants un terrible préjugé contre son nouveau Systême. Il a appréhendé, en publiant ces Additions, que l'on ne pensât que son ouvrage eût été imparfait sans cela, & qu'elles y étoient nécessaires. Il a cru devoir détromper ceux qui auroient cette pensée, par l'avertissement qu'il a mis à la tête de cette derniere édition. *Je crois, dit-il, devoir avertir, que ceux qui savent bien les principes que j'ai prouvés dans la Recherche de la Vérité & ailleurs,* N'ONT PAS BESOIN DE LIRE LES ADDITIONS *qui suivent, ni même les Eclaircissements qui sont à la fin de ce Traité, sans lesquels on peut fort bien entendre ma pensée.*

Il auroit donc tort de trouver mauvais que j'examine ce qu'il avoit répondu dans le Traité, à la difficulté touchant la grace qui est donnée à des pécheurs qui n'en font point d'usage, ne se convertissant point: ensuite de quoi je reviendrai à ce qu'il en dit dans l'Addition. Voici ce que j'en trouve dans le II Discours, n. 16.

L'AUTEUR. *Les divers mouvements de l'ame de Jesus Christ étant causes occasionelles de la Grace, on ne doit pas être surpris si elle est quelquefois donnée à de grands pécheurs, ou à des personnes qui n'en font aucun usage.*

RÉFLEXION. Aristote remarque que c'étoit un artifice des Sophistes, de mêler diverses choses dans une seule question, pour embarrasser ceux qui avoient à y répondre, & qui ne pouvoient pas y satisfaire par une

VII. CL. N°. IX. seule réponse. On fait ici quelque chose de semblable, mais dans un dessein tout contraire. On propose deux choses très-différentes, comme si ce n'étoit qu'une même chose, quoiqu'il y ait de la difficulté en l'une, & qu'il n'y en ait point du tout en l'autre; & ce qu'on répond ensuite, ne regarde que le point où il n'y a pas de difficulté, & ne touche en aucune sorte celui où il y en a. Car en supposant que *les desirs de l'ame de Jesus Christ sont les causes occasionelles de la Grace*, jamais on ne s'avisera d'être surpris de ce qu'elle est quelquefois donnée à de grands pécheurs; comme si Jesus Christ n'étoit pas mort pour les grands pécheurs aussi-bien que pour les moindres. Mais de quoi on peut être surpris, c'est que *l'ame de Jesus Christ ayant été établie cause occasionelle de la Grace*, pour exécuter la volonté générale, qu'on dit être en Dieu, *de sauver tous les hommes sans exception*, cette ame, qui, étant *un Agent sage, doit proportionner les moyens à la fin*, fait donner des graces à des pécheurs dont ils ne font aucun usage; *parce qu'elles ne sont pas assez fortes pour leur faire quitter le péché.* Voyons donc s'il dit un seul mot dans la réponse qu'il fait à cela, qui regarde de près ou de loin cette derniere difficulté.

L'AUTEUR. *Car l'ame de Jesus pensant à élever un temple d'une vaste étendue & d'une beauté infinie, peut souhaiter que la Grace soit donnée aux plus grands pécheurs.*

RÉFLEXION. Cela prouve bien qu'on ne doit pas être surpris de ce que la Grace est donnée à de grands pécheurs, ni même quand elle seroit donnée à tous les pécheurs; mais cela prouve-t-il qu'on ne doit pas non plus *être surpris qu'elle soit donnée à des personnes qui n'en font aucun usage?* Il me semble que cela est capable de prouver plutôt qu'on en doit être surpris. Car on n'est pas surpris qu'un homme sage, qui a un grand dessein, fasse des choses qui sont propres à l'avancer; mais on auroit sujet de l'être, s'il en faisoit qui fussent plutôt opposées à l'avancement de ce dessein. Or des *graces données à des personnes qui n'en font aucun usage* (je ne me mets pas en peine de rechercher s'il y en a de telles, je raisonne selon ses hypotheses) ne sont pas propres à avancer le dessein *qu'a l'ame de Jesus, d'élever à la gloire de son Pere, un temple d'une vaste étendue & d'une beauté infinie.* Rien donc ne seroit plus mal-à-propos, que de nous représenter ce dessein qu'a l'ame de Jesus Christ, pour en conclure, qu'on ne doit pas être surpris, que la Grace n'étant donnée que selon ses desirs, elle soit *donnée à des personnes qui n'en font aucun usage.*

L'AUTEUR. *Et si dans ce moment Jesus Christ pense actuellement aux avares, par exemple, les avares recevront la Grace.*

RÉFLEXION. Je ne comprends ni quelle liaison cela peut avoir avec ce qui précede, ni ce qu'on a pu concevoir par-là. Les avares, comme avares, sont-ils plus propres à attirer les pensées de l'ame de Jesus Christ, *lorsqu'elle pense à élever un temple d'une vaste étendue & d'une beauté infinie*, que les voluptueux, que les vindicatifs, que les ivrognes? Pourquoi donc la pensée qu'a l'ame de Jesus Christ, d'élever ce temple, lui seroit-elle une occasion de penser aux avares en général, plutôt qu'à toute autre sorte de vicieux? VII. Ch. IX. N°.

De plus, que veut dire : *Si dans ce moment Jesus Christ pense actuellement aux avares, ils recevront la Grace.* Ce moment ne peut être que celui auquel *il pense à élever le temple éternel.* Est-ce donc qu'il n'y pense pas toujours, & que, quand il n'y pense pas, il peut alors penser aux avares sans qu'ils reçoivent la Grace; mais que ce leur est un grand bonheur quand il se rencontre que Jesus Christ pense à eux dans le même temps qu'il pense à élever son temple? Que s'il y pense toujours, il falloit donc dire absolument, sans le restreindre à un certain moment, que toutes les fois que *l'ame de Jesus Christ pense aux avares, les avares reçoivent la Grace.* Mais il y auroit encore une autre difficulté. C'est d'où viendroit que Jesus Christ penseroit aux avares plutôt qu'aux voluptueux, si ce n'est pas Dieu qui l'y fait penser? Car, selon le Systême, Dieu le laisse agir & ne prévient point ses volontés. Il semble donc que ce ne pourroit être que par hasard. Or ce seroit une étrange chose que de rejetter sur le hasard la distribution des graces, qu'on n'auroit pas voulu attribuer, comme fait S. Paul, à la volonté de Dieu, & à *ses jugements incompréhensibles.*

Enfin, de quelque côté que seroit venu à Jesus Christ ce qui l'auroit fait penser aux avares; qui seront ceux qui recevront la Grace en vertu de cette pensée? Seront-ce tous les avares? Il sembleroit que oui, selon ce qu'il dit dans l'article suivant : *Que nous devons regarder les desirs de l'ame de Jesus Christ, qui ont généralement rapport à* TOUS *les esprits d'un certain caractere, comme des desirs particuliers, quoiqu'ils embrassent plusieurs personnes.* Puis donc qu'il suppose que Jesus Christ a des desirs, qui ont rapport à tous les esprits d'un certain caractere, il n'y a point d'inconvénient, selon lui, qu'il en ait qui aient rapport à TOUS les avares : & alors c'est une suite nécessaire de son Systême, que tous les avares, en même temps, reçoivent la Grace; c'est-à-dire, qu'ils aient tous en même temps quelque desir de renoncer à l'amour du bien par un mouvement d'amour de Dieu : car autrement, ce ne seroit pas une grace. Mais il se rencontre à cela un grand obstacle. C'est que tous les avares de toutes les nations infidelles sont incapa-

VII. Cl. N°. IX. bles d'une telle grace, n'ayant point la foi; si ce n'est que l'on feignît qu'ils auroient tous aussi en même temps un commencement de foi, sans instruction & sans Prédicateur. Mais comme ce seroit trop de miracles, & que le Pere Malebranche est bien aise de les *épargner* à Dieu, il faudra se restreindre aux avares Chrétiens, ou, si l'on veut, aux avares Catholiques, qui se trouveront tous en un même moment, par une rencontre prodigieuse, touchés du desir de n'être plus avares. Il seroit à souhaiter que l'on eût une seule fois l'expérience d'une si subite & si générale métamorphose.

L'Auteur. *Ou bien Jesus Christ ayant besoin, pour la construction de son Eglise, des esprits d'un certain mérite, qui ne s'acquiert d'ordinaire que par ceux qui souffrent certaines persécutions, dont les passions des hommes sont les principes naturels; en un mot, Jesus Christ ayant besoin des esprits d'un certain caractere, pour faire dans son Eglise certains effets, peut en général s'appliquer à eux; & par cette application répandre en eux la grace qui les sanctifie : de même que l'esprit d'un Architecte pense en général aux pierres quarrées, par exemple, lorsque ces sortes de pierres sont actuellement nécessaires à son bâtiment.*

Réflexion. Voilà tout l'article. Et ainsi, remettant à un autre endroit d'examiner ce qu'il dit de Jesus Christ, qu'il pense en général à *des esprits d'un certain caractere*, & de ce qu'il le compare à un Architecte, qui pense à des pierres quarrées lorsqu'elles sont nécessaires à son bâtiment, il me suffit, pour ne me pas trop détourner, de marquer ici, qu'il n'y parle que des graces qui *sanctifient* ceux sur qui Jesus Christ les répand. Et par conséquent, on voit que j'ai eu raison de dire, qu'ayant promis d'abord de nous faire voir que nous ne devions pas être surpris, non seulement de ce que la Grace étoit quelquefois donnée à de grands pécheurs, mais aussi de ce qu'elle étoit donnée à des personnes qui n'en faisoient aucun usage, ce qui étoit la seule chose dont on pouvoit être étonné, il n'en avoit pas dit un seul mot dans tout son article.

Voyons donc comment il remédie dans son *Addition*, à ce silence affecté, sur une difficulté si considérable.

J'ai déja dit, qu'il se la propose dans cette Addition; mais il le faut dire encore une fois, pour mieux entendre la réponse qu'il y fait.

L'Auteur. *Dieu est sage. Il veut la conversion du pécheur. Un être sage proportionne les moyens avec la fin. Comment donc se peut-il faire que la grace que reçoit le pécheur, ne soit pas assez forte pour lui faire quitter son péché? Pourquoi un tel enfant ne reçoit-il pas le Baptême? Pourquoi y a-t-il tant de nations qui ne connoissent point Jesus Christ?*

On conçoit bien par ce que j'ai dit dans le premier Discours, que cela doit venir de la cause occasionelle. VII. Cl. N°. IX.

Réflexion. C'est-à-dire, que l'on doit rejetter cette difficulté, non sur Dieu, mais sur Jesus Christ. Nous n'avons donc qu'à la proposer à l'égard de Jesus Christ.

Jesus Christ est sage. Il veut la conversion des pécheurs aussi-bien que son Pere : car il veut tout ce que veut son Pere. Un être sage doit proportionner les moyens avec la fin. Comment donc se peut-il faire, que, voulant convertir un pécheur, la grace qu'il lui fait n'est pas assez forte pour lui faire quitter le péché? Pourquoi laisse-t-il mourir tant d'enfants sans Baptême? Pourquoi y a-t-il encore tant de nations qui ne le connoissent pas?

Il fait à cela deux réponses : l'une, comme en passant, & l'autre un peu plus étendue. Voici la premiere.

L'Auteur. *A l'égard des pécheurs ou de ceux qui n'invoquent point Jesus Christ, il peut les négliger comme indignes de ses soins.*

Réflexion. Cette réponse regarde principalement les deux dernieres des trois difficultés : *Pourquoi Jesus Christ laisse mourir tant d'enfants sans Baptême? Et pourquoi il y a encore tant de nations qui ne le connoissent pas?* A quoi on peut ajouter tant de mauvais Chrétiens, qui le connoissant, ne laissent pas de mener une vie toute payenne, ne pensant jamais à Dieu. Car puisque c'est sur Jesus Christ qu'il faut rejetter toutes les difficultés qui se trouvent dans la distribution de la Grace, comme il est beaucoup plus certain qu'il y a une infinité de personnes qui n'en reçoivent point, tels que sont les enfants qui ne peuvent être baptisés, & les infideles qui n'ont jamais entendu parler ni du vrai Dieu, ni de Jesus Christ; comme, dis-je, cela est plus certain que ce que l'Auteur suppose des vraies graces de Jesus Christ, qui rendent les hommes plus coupables pour n'être pas proportionnées à leur besoin, il n'est pas moins obligé de trouver en Jesus Christ la raison du premier, c'est-à-dire des graces *non données*, que du dernier, c'est-à-dire des graces *non proportionnées*. Or ce qu'il dit touchant les graces *non proportionnées*, par une pensée très-injurieuse à Jesus Christ, que cela vient de ce qu'il n'est pas scrutateur des cœurs, ou qu'il ne doit pas agir comme scrutateur des cœurs dans la distribution de la Grace, ne peut avoir lieu à l'égard des graces *non données*. Car pourquoi faudroit-il être scrutateur des cœurs, pour savoir que les enfants ont besoin du Baptême pour être sauvés; pour savoir que les infideles ont besoin que la foi leur soit donnée par la prédication de l'Evangile; pour savoir que tant de faux Chrétiens, qui vivent dans l'oubli de Dieu, ont besoin

VII. Cl. de la grace pour sortir de cet état ? Et ainsi, ne pouvant avoir recours à
N°. IX. l'ignorance de l'ame de Jesus Christ, à l'égard des graces non données, comme il fait à l'égard des graces non proportionnées, il s'est trouvé contraint d'avoir recours à sa négligence. Car c'est ce qu'il fait en disant, que pour ces sortes de personnes, qui n'en reçoivent point, on peut répondre que c'est que Jesus Christ *les a pu négliger, comme indignes de ses soins.*

C'est donc ce que nous avons à examiner. Mais il faut remarquer avant toutes choses, que dans les principes de S. Augustin & de S. Paul, qui nous apprennent à adorer les jugements incompréhensibles de Dieu dans la distribution de ses graces, on ne doit pas être surpris, quand on ne donne point d'autre raison de ce que la Grace n'est pas donnée à tous les hommes, sinon que n'étant due à aucun, Dieu la donne à qui il lui plaît par miséricorde, & ne la donne point aux autres par justice. *Etant*, dit S. Augustin, *Chrétiens & Catholiques par la miséricorde de Dieu, nous savons que la grace n'est pas donnée à tous les hommes : nous savons que c'est par une miséricorde toute gratuite qu'elle est donnée à ceux à qui elle est donnée : nous savons que c'est par un juste jugement qu'elle n'est pas donnée à ceux à qui elle n'est point donnée.*

Ep. à Vital.

Mais il s'agit ici d'un Philosophe qui a des principes tout opposés à ceux-là, & qui prétend que *c'est faire Dieu semblable à un homme qui se conduiroit par caprice, que de dire que tel est choisi & tel abandonné simplement & précisément parce que Dieu le veut :* comme si S. Paul en donnoit d'autre raison, quand il dit de Dieu; *cujus vult miseretur, & quem vult indurat.* C'est un homme engagé dans des sentiments si pélagiens, qu'il nous donne sujet de demander à toutes les personnes intelligentes, s'il n'y a pas de quoi s'étonner, de ce que s'étant proposé à lui-même comme une difficulté considérable dans la distribution de la Grace, de ce qu'elle n'est donnée ni à tant d'enfants qui meurent sans Baptême, ni à tant de nations qui ne connoissent point Jesus Christ, il a cru y avoir satisfait en disant : que Dieu de son côté ayant une volonté générale de la donner à tous les hommes, l'ame de Jesus Christ, qui en est la cause occasionelle pour l'appliquer à chaque particulier, a pu ne la pas donner à une infinité de gens, PARCE QU'IL LES A NÉGLIGÉS COMME INDIGNES DE SES SOINS.

3. Eclair. vers la fin.

On voit assez que si ce qu'il a eu la témérité de dire de Dieu étoit véritable, ce seroit lui *qui feroit Jesus Christ semblable à un homme qui se conduit par caprice.* Mais pour rendre cela plus sensi-

ble, il ne faut qu'appliquer à Jesus Christ ce qu'il dit de Dieu en divers autres endroits. Je le ferai donc; mais en avertissant une fois pour toutes, qu'on ne doit pas s'imaginer que j'approuve ses hypotheses, parce que je m'en sers. On jugera assez que je ne les rapporte que pour en découvrir les contradictions, & les ruiner les unes par les autres. VII. Ch. N°. IX.

I. C'est des hommes déchus & enveloppés dans le péché d'Adam, & par conséquent indignes, en cet état, *des soins* de Dieu, que l'Auteur dit en tant de lieux, que Dieu les aime véritablement, & qu'il veut sincérement qu'ils soient tous sauvés, & qu'ils viennent à la connoissance de la vérité: ce qui suppose qu'ils ne la connoissent point encore; & qu'ainsi cela regarde encore plus les infideles que les fideles. Il ne se contente pas de dire, que c'est ce que l'Ecriture nous apprend; personne ne doute que ces paroles ne soient de S. Paul: toute la question n'est que du sens. Et il reconnoît que les Peres y ont donné diverses explications, selon lesquelles elles ne sont pas si générales qu'elles se doivent entendre de tous les hommes sans exception. Mais il déclare qu'il ne peut être de leur avis. *Pour moi*, dit-il, *j'ai toujours cru que Dieu veut véritablement que tous les hommes généralement soient sauvés. La raison & l'Ecriture m'ont toujours empêché d'en douter. Et quoique des Auteurs, que j'honore avec un profond respect* (c'est-à-dire les SS. Peres) *aient publié dans les siecles passés, diverses explications de cette vérité, j'ai toujours eu peine à recevoir celles qui me sembloient mettre, sans aucune nécessité, des bornes à l'étendue de la bonté & de la miséricorde de Dieu.*

Donc, selon lui, l'indignité des hommes pécheurs, & de ceux mêmes qui ne connoissant point Dieu ne l'invoquent point, n'empêche pas qu'il ne les aime véritablement, & qu'il ne veuille qu'ils soient tous sauvés. Et c'est pourquoi aussi toutes les fois qu'il s'est proposé cette difficulté à l'égard de Dieu: D'où vient que la Grace n'est pas donnée à tant de pécheurs & à tant de nations infideles, il s'est bien gardé d'en apporter pour raison, *que c'est Dieu qui les a pu négliger, comme indignes de ses soins.*

Or il ne recommande pas moins la charité de Jesus Christ envers tous les hommes. Il dit, *qu'elle est immense & incompréhensible; qu'il est mort pour tous, & pour ceux mêmes qui périssent.* Il n'a donc pu sans renverser ses hypotheses, dire de Jesus Christ ce qu'il n'auroit pu dire de Dieu; que si on demande d'où vient qu'étant *une cause occasionelle intelligente, il abandonne tant de pécheurs & de nations infidelles, on peut répondre qu'il peut les négliger, comme indignes de ses soins.*

VII. Cr. N°. IX. Car supposant, comme il fait, qu'il les aime véritablement, quoiqu'indignes de son amour, c'est pour cela même qu'il a dû leur procurer la grace de la foi, afin que le connoissant ils l'invoquent.

1 *Eclair n.* 21. 22. 23. II. De ce que Dieu veut sincérement sauver tous les hommes, l'Auteur en conclut qu'il n'y en a point qu'il ne sauvât, & à qui par conséquent il ne donnât toutes les graces nécessaires pour le salut, si ce n'étoit que sa sagesse l'empêche d'agir par des volontés particulieres.

Or ce qui empêche Dieu de donner des graces à tous les hommes, ensuite de l'amour véritable qu'il leur porte à tous, qui est, que sa sagesse ne lui permet pas d'agir par des volontés particulieres, n'a point de lieu en Jesus Christ comme homme; car il agit par des volontés particulieres.

Il faut donc nécessairement, ou que ce que l'Auteur assure ne soit pas vrai, que si Dieu agissoit par des volontés particulieres, il donneroit à tous les hommes des graces qui les sauveroient.

Ou que, si cela est vrai, on ne puisse rendre aucune raison valable pourquoi Jesus Christ ayant d'une part, *pour tous les hommes*, aussi bien que son Pere, *une charité immense & incomprehensible*, & agissant, de l'autre, *par des volontés particulieres*, il n'obtient pas pour tous les hommes, toutes les graces nécessaires pour le salut, puisqu'il n'a qu'à les demander pour (*a*) *déterminer immanquablement* la volonté de Dieu à les leur donner.

III. *Le zele qu'a Jesus Christ pour la gloire de son Pere, & l'amour qu'il porte à son Eglise, lui inspirent sans cesse le desir de la faire la plus ample, la plus magnifique & la plus parfaite qui se puisse.* C'est ce qu'assure l'Auteur dans son II. Discours n°. 10.

Il dit la même chose de Dieu dans le III. Eclaircissement n°. 21. Et voici ce qu'il en conclut. *Ainsi Dieu veut que tous les hommes entrent dans ce bâtiment spirituel; car il en seroit plus ample: & qu'ils méritent des degrés de gloire fort éclatants; son temple en seroit plus parfait. Certainement si Dieu aime les hommes & la beauté de son ouvrage, on ne peut douter de ces vérités.*

Je puis donc tirer la même conclusion à l'égard de Jesus Christ, puisqu'il desire sans cesse de faire ce même temple *le plus ample & le plus magnifique qui se puisse.* Ainsi Jesus Christ *veut que tous les hommes entrent dans ce bâtiment spirituel; car il en seroit plus ample; & qu'ils aient tous des degrés de gloire fort éclatants, son temple en seroit*

(*a*) Ce sont les termes du Pere Malebranche. 2. *Disc. Add.* pag. 92.

seroit plus parfait. Certainement si Jesus Christ aime les hommes & la beauté de son ouvrage, on ne peut douter de ces vérités. VII. Cl. N°. IX.

Que si ce sont-là des vérités dont on ne puisse douter, on ne peut douter aussi que Jesus Christ, comme homme, ne veuille faire entrer tous les infideles dans ce temple spirituel, puisqu'ils sont du nombre des hommes, & qu'il en seroit plus ample. Pourquoi donc n'auroit-il pas prié son Pere de les y faire entrer? Or il faut bien qu'il ne l'en ait pas prié, puisqu'ils n'y sont pas tous entrés. Car, selon l'Auteur, *l'ame de Jesus détermine immanquablement* la volonté de Dieu à tout ce qu'elle desire à l'égard du salut des hommes. 2. *Disc. Add. p.92.*

Nous dira-t-il, comme il a déja fait, que Jesus Christ n'a point prié pour eux, parce *qu'il les a négligés comme indignes de ses soins?* Cette réponse seroit pitoyable après ce qu'il nous vient de dire, que Jesus Christ aime tous les hommes, dont les infideles sont la plus grande partie, & qu'il les veut tous faire entrer dans son temple, parce qu'il *en seroit plus ample.* Car prétendre ensuite de cela, qu'il n'a point prié pour ces infideles, parce *qu'il les a négligés comme indignes de ses soins*, c'est nous représenter Jesus Christ comme un homme qui aime & qui n'aime pas, qui veut & qui ne veut pas; qui aime les infideles & veut qu'ils soient tous sauvés, puisqu'il aime tous les hommes, & les veut tous sauver; & qui n'aime point les infideles, & ne les veut point sauver, puisqu'il ne veut rien faire pour leur salut, comme étant indignes de ses soins; qui veut faire entrer les infideles dans le temple qu'il bâtit pour la gloire de son Pere, parce qu'*il en seroit plus ample*; & qui ne veut pas faire la moindre chose pour les y faire entrer, quoiqu'il sache qu'ils n'y sauroient entrer sans lui, & qu'ils y entreront infailliblement pourvu qu'il le veuille.

Mais de plus, si lorsqu'on demande, d'où vient que tant de nations infidelles périssent, *n'étant pas arrosées des pluies des la Grace*, c'étoit bien répondre que de dire, *c'est que Jesus Christ les a négligées comme indignes de ses soins*, cette réponse auroit été bonne aussi à l'égard de Dieu. Or l'Auteur a cru qu'elle ne valoit rien rien à l'égard de Dieu: car recherchant la raison pourquoi Dieu voulant sauver tous les hommes, il y en a un si grand nombre qui ne sont pas sauvés, il soutient qu'on ne la peut trouver ni dans aucune créature, ni dans les hommes mêmes, *parce que nulle créature, ni l'homme même, ne peut empêcher que Dieu ne le convertisse & ne le sanctifie, si Dieu entreprend sa conversion & sa sanctification; car il est le maître absolu des cœurs.* D'où il conclut, qu'il EST NÉCESSAIRE *de reconnoître en Dieu même*, 3. *Eclair. n. 21.*

VII. Cl. N°. IX. *une cause qui l'empêche d'exécuter la volonté qu'il a, de sauver tous les hommes.*

Or ce feroit en avoir trouvé la raison dans les hommes mêmes; & non point en Dieu que de dire, qu'il y en a une infinité qui ne sont point sauvés, parce qu'il les a négligés comme indignes de ses soins. Il a donc jugé que cela ne suffisoit pas pour justifier la bonté de Dieu envers les hommes; & c'est ce qui lui a fait dire, que, pour accorder ces deux propositions : *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés & arrivent à la connoissance de la vérité*; & *tous les hommes ne sont pas sauvés, ni n'arrivent à la connoissance de la vérité*, IL EST NÉCESSAIRE (il faut bien remarquer ce mot) *qu'il y ait une cause en Dieu qui le rende* IMPUISSANT *d'exécuter envers tous les hommes ces volontés.*

Et par conséquent, il en doit être de même de Jesus Christ. Il faut que l'Auteur avoue qu'il ne peut, selon ses principes, justifier sa bonté envers les hommes, & la volonté sincere qu'il a de les sauver tous, & de les faire tous arriver à la connoissance de la vérité, ce qui regarde principalement les infideles, qu'en trouvant en Jesus Christ même quelque cause qui le rende impuissant, d'exécuter le desir qu'il a de les faire arriver à la connoissance de la vérité, pour les faire entrer dans son temple, comme il le desire ardemment, *parce qu'il en seroit plus ample*; & que le zele qu'il a pour la gloire de son Pere, lui inspire sans cesse le desir de faire *le plus ample & le plus magnifique qui se puisse.*

Nous verrons dans la suite s'il pourra trouver en Jesus Christ quelque cause, qui le rende *impuissant* sur ce sujet, comme il prétend en avoir trouvé en Dieu. Mais cependant il faut qu'il reconnoisse, que, rejettant sur Jesus Christ toutes les difficultés qui se trouvent dans la distribution de la Grace, il n'a pu, selon ses principes, résoudre celle que l'on peut faire, sur ce que *la pluie de la Grace ne tombe point sur tant de peuples infidelles*, en disant comme il fait, que c'est que Jesus Christ *les a pu négliger comme indignes de ses soins.*

IV. Comme cette quatrieme preuve ne consiste, non plus que les autres, qu'à appliquer à Jesus Christ ce que l'Auteur dit de Dieu, j'ai cru qu'on la comprendroit mieux, en rapportant ce qu'il dit en propres termes dans le n°. 38 du I. Discours de son Traité.

L'Auteur. *L'Ecriture Sainte nous apprend d'un côté, que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, & qu'ils viennent à la connoissance de la vérité; & de l'autre, qu'il fait tout ce qu'il veut : & néanmoins*

la foi n'est pas donnée à tout le monde, & le nombre de ceux qui périssent est même plus grand que celui des prédestinés. Comment accorder cela avec sa puissance? VII. Cl. N°. IX.

RÉFLEXION. On a fait voir dans le II. Livre, que, selon les SS. Peres, cela ne se peut accorder en donnant aux paroles de S. Paul, *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés*, le sens que l'Auteur y donne, c'est-à-dire, en voulant qu'elles s'entendent de tous les hommes sans exception. *1. Disc. n. 42.*

Nam si nemo usquam est, dit S. Prosper, *quem non velit esse redemptum,*
Haud dubiè impletur quidquid vult summa potestas.

Mais ce n'est pas de quoi il s'agit ici. Je rapporte seulement ce qu'il dit, & je n'ai dessein que de l'appliquer à Jesus Christ, après que nous aurons vu comment il résout cette difficulté. Il l'avoit laissée sans réponse dans les premieres éditions; mais il a cru y devoir répondre dans les Additions de la derniere. Et il le fait d'une maniere fort courte & fort décisive.

L'AUTEUR. *C'est que sa sagesse le rend impuissant.* *Add. au n. 38. du 1. Disc.*

RÉFLEXION. Quand cette pensée ne seroit pas aussi fausse qu'elle est, on l'auroit dû exprimer en des termes qui blessassent moins le profond respect qui est dû à la Majesté divine. Dieu est tout-puissant, c'est le premier article de notre foi : *Ipsum fidei nostra principium*, dit S. Augustin. Or être tout-puissant, c'est n'être impuissant en aucune chose : comme être tout savant (*omniscius*) c'est n'ignorer rien. Encore donc qu'il y ait des choses que Dieu ne peut faire, comme de mentir, de se renoncer soi-même; néanmoins, parce que cela vient du défaut qu'il y a dans ce que l'on entend par là, & d'une incompatibilité avec ses perfections infinies, & non de quelque impuissance qui fût en lui, ce seroit mal parler que de dire, à l'égard de cela même, qu'*il est impuissant.*

Mais c'est bien pis, si on considere en quoi on veut que sa sagesse le rende impuissant : car c'est en le rendant vraiment impuissant; puisque c'est en prétendant qu'il ne peut faire ce qu'il veut, & ce qu'il veut véritablement & très-sincérement, comme le suppose l'Auteur. Or comme la vraie idée de la toute-puissance de Dieu, & sous laquelle l'Ecriture nous la représente, est de faire absolument tout ce qu'il veut : *Omnia quæcumque voluit fecit Dominus in cœlo & in terra*, ce doit être aussi la notion naturelle de l'impuissance, opposée à la toute-puissance, de ne pouvoir faire ce que l'on veut. Ce n'est donc pas seulement improprement, mais très-proprement, que la sagesse, selon lui, *rend*

VII. Cl. N°. IX. *Dieu impuissant*, puisqu'elle est cause qu'il ne peut faire ce qu'il veut; & ce qu'il veut comme le premier & le plus grand de ses desseins. Car *le plus grand dessein de Dieu, est, d'élever à son honneur un temple spirituel le plus ample & le plus magnifique qui se puisse*; & ce dessein, selon l'Auteur, enferme que *tous les hommes soient sauvés, parce que ce temple en seroit plus ample*. Or c'est en cela que la Sagesse divine rend Dieu *impuissant*, en ce qu'elle est cause qu'il ne peut exécuter ce *qu'il veut très-sincérement*, comme étant enfermé dans *le plus grand de ses desseins*.

Et en effet, il faut remarquer que dans les autres choses que l'on dit que Dieu ne peut faire, parce qu'elles sont indignes de Dieu, comme de mentir & de se renoncer soi-même, les mêmes attributs que l'on peut dire (en parlant humainement) qui l'empêchent de les faire, l'empêchent aussi de les vouloir. Car si Dieu ne peut mentir, il ne peut aussi vouloir mentir; & ainsi cela n'a garde de le rendre impuissant, puisque cela ne l'empêche pas de faire tout ce qu'il veut. Mais c'est ici la plus étrange bizarrerie du monde, comme je l'ai fait voir dans le II Livre Chapitre XXVII. On dit que Dieu veut véritablement que tous les hommes soient sauvés; mais que sa sagesse empêche qu'il ne les puisse tous sauver. Pouvoit-on rien dire de plus absurde? Car si sa sagesse le devoit empêcher de sauver tous les hommes, pourquoi ne l'auroit-elle pas empêché de les vouloir tous sauver? Est-ce qu'il avoit pris le dessein qui l'engageoit à les sauver tous, sans avoir consulté sa sagesse, & que, l'ayant consultée ensuite, elle a trouvé qu'il s'étoit trop engagé, & qu'il avoit pris un dessein trop vaste; de sorte qu'elle se trouvoit obligée d'empêcher qu'il ne l'exécutât dans toute son étendue? Peut-on avoir des pensées plus indignes de Dieu, que de s'imaginer un tel désaccord entre sa sagesse & sa volonté; comme si sa volonté & sa sagesse n'étoient pas la même chose? Dieu ne voulant rien que sagement, il ne veut rien que sa sagesse ne veuille. Elle a donc voulu que tous les hommes fussent sauvés, si Dieu l'a voulu : ou si cette volonté ne s'accordoit pas avec sa sagesse, Dieu ne l'a pas eue, & Dieu n'a pas voulu que tous les hommes fussent sauvés. Cela est très-évident : & ce que l'on oppose au contraire, dans la suite de cette réponse, pour expliquer comment la sagesse de Dieu l'a rendu impuissant, est doublement faux, en toutes les manieres qu'on le puisse concevoir.

L'Auteur. *Car comme elle oblige d'agir par les voies les plus simples, il n'est pas possible que tous les hommes soient sauvés à cause de la simplicité de ses voies.*

RÉFLEXION. J'ai dit par avance que cela étoit doublement faux. Car d'une part, il eſt faux que la ſageſſe de Dieu l'oblige à agir par les voies les plus ſimples. Cela ne ſe peut dire ſans héréſie, puiſqu'il eſt de foi que le monde a été créé par des volontés particulieres de Dieu, & que par conſéquent ſa ſageſſe ne l'a point obligé de le créer par les voies les plus ſimples. Et il eſt faux de l'autre, que Dieu agiſſant par ce qu'on appelle des voies ſimples, ç'ait été une ſuite néceſſaire de ces voies ſimples, que tant de nations ſoient demeurées dans les ténebres de l'infidélité, & que le nombre de ceux qui périſſent ſoit beaucoup plus grand que le nombre de ceux qui ſont ſauvés. Car ces voies ſimples, que l'on veut que Dieu ait ſuivies dans l'ordre de la Grace, ne conſiſtent qu'en ce qu'il n'a eu qu'une volonté générale de ſauver tous les hommes en ſon Fils, & qu'enſuite il ne ſe détermine à agir, dans tout ce qui regarde le ſalut des hommes, que par les divers mouvements de l'ame de ſon Fils, qu'il a établi cauſe occaſionelle de la Grace. Tant que Dieu agit en cette maniere, il agit, ſelon l'Auteur, par ces voies ſimples, qu'il juge être ſeules dignes de la Sageſſe. Mais laiſſons là ces termes généraux de voies ſimples, qui ne forment point dans l'eſprit d'idées claires & diſtinctes, & ſubſtituons y ce que ces termes ſignifient dans ſon Syſtême. Voici à quoi ſe réduira notre différent. Si Dieu ayant ſeulement une volonté générale de ſauver tous les hommes en ſon Fils, & ne faiſant rien en particulier dans la diſtribution des graces, que ce que veut l'ame de Jeſus Chriſt, ce ſoit dès-là une ſuite néceſſaire qui doive être rejetée ſur la cauſe occaſionelle, qu'il y aura un nombre infini de Payens à qui la grace de la foi ne ſera point donnée, & qu'il y aura beaucoup plus d'hommes perdus que de ſauvés. C'eſt ce qu'il ſoutient, & c'eſt ce que je nie, & ce que je prétends ne ſe pouvoir dire ſans faire une très-grande injure au Sauveur du monde. Nous le prouverons plus amplement en un autre endroit; mais je me contenterai de le faire voir ici en appliquant à Jeſus Chriſt ce que l'Auteur dit de Dieu.

VII. CL. N°. IX. *Voir le 1. Livre.*

Jeſus Chriſt d'un côté veut que tous les hommes ſoient ſauvés, & viennent à la connoiſſance de la vérité : car étant venu au monde pour ſauver les hommes, pourquoi en voudroit-il moins ſauver que ſon Pere qui l'a envoyé ? Et de l'autre, il peut tout ce qu'il veut : car ſon Pere, qui peut tout, l'ayant établi cauſe occaſionelle de la Grace, il s'eſt obligé par-là de vouloir toujours, très-promptement, tout ce qu'il deſireroit touchant le ſalut des hommes. Cependant la foi n'eſt pas donnée à tous les hommes; & le nombre de ceux qui ne viennent pas à la connoiſſance de la vérité eſt beaucoup plus grand que le nom-

VII. Cl. bre de ceux qui la connoissent. Comment accorder cela avec la toute-
N°. IX. puissance que Dieu lui a donnée dans le ciel & sur la terre?

C'est l'accord que l'Auteur du Systême a tâché de faire à l'égard de Dieu, en disant, que *c'est que sa sagesse le rend impuissant*. Mais il ne sauroit dire la même chose de Jesus Christ; car la sagesse de Dieu, selon lui, ne rend Dieu impuissant, qu'en ce qu'elle l'oblige d'agir par des *voies simples*; c'est-à-dire, d'agir seulement par des volontés générales, & non par des volontés particulieres. Or il n'a garde d'imposer cette obligation à Jesus Christ, puisqu'il a soin au contraire de nous avertir souvent, que Jesus Christ n'est point une cause générale, qui doive ne point agir par des volontés particulieres? Qu'est-ce donc qui le rendra impuissant? C'est ce que nous verrons dans la suite.

CHAPITRE XI.

Suite du même sujet, des graces non données. Que l'on ne peut dire, sans tomber dans l'erreur des Sémipélagiens, que ce qui fait que les premieres graces sont données aux uns plutôt qu'aux autres, c'est que Jesus Christ les donne aux premiers venus & aux vigilants.

J'Ai à parler de la seconde Réponse plus étendue, par laquelle l'Auteur du Systême a prétendu résoudre la difficulté; d'où vient que Jesus Christ, qui veut que tous les hommes soient sauvés & entrent dans la structure de son temple, laisse mourir tant d'enfants sans Baptême, qui est le seul moyen qu'ils aient pour y entrer, & qu'il laisse aussi une infinité de personnes sans leur donner aucune des graces nécessaires pour y avoir place? La voici dans les propres termes de l'Auteur, mais que je rapporterai par parties.

L'Auteur. *Tant que Jesus Christ agit en qualité d'Architecte, il ne regle ses desirs que sur ses desseins.*

Réflexion. Tous les Théologiens ont cru jusques ici, que Jesus Christ regle ses desirs sur la volonté de son Pere, selon qu'il l'a marqué lui-même dans l'Evangile. Mais on peut ne pas arrêter l'Auteur sur cela, & lui laisser passer, qu'il les regle sur ses desseins, pourvu qu'il se souvienne de ce qu'il a dit si souvent, que le dessein de Jesus Christ est, *de bâtir le temple le plus ample & le plus magnifique*

qui se puisse, & qu'il s'ensuit de-là, qu'afin que ses desirs soient conformes à ce dessein, il faut qu'il fasse ce qu'il peut pour y faire entrer plus de personnes : *car son temple en sera plus grand, & on ne sauroit rien faire de trop grand pour Dieu.* Mais ce qui suit va faire voir qu'il faut qu'il ait oublié que c'étoit-là le dessein de Jesus Christ, auquel ses desirs devoient être conformes. VII. Cl. N°. IX.

L'Auteur. *Il lui est indifférent d'avoir dans son temple Paul ou Jean; si l'un & l'autre sont semblables à l'idée qui détermine ses desirs.*

Réflexion. Jamais homme n'a tant parlé contre les termes généraux qui ne forment point d'idées distinctes, & jamais homme n'en a tant employé dans ses livres. Ce ne sont qu'expressions métaphoriques, qui signifient quelque chose dans le propre, & qui ne signifient rien dans le figuré. Car que veut-il que nous concevions, & que conçoit-il lui-même quand il nous vient dire, *qu'il est indifférent à Jesus Christ d'avoir dans son temple, Paul ou Jean, si l'un & l'autre sont semblables à l'idée qui détermine ses desirs?* Qu'est-ce que cette idée? D'où vient-elle à Jesus Christ? Comment détermine-t-elle ses desirs, & de quelle sorte Paul & Jean sont-ils semblables à cette idée? Ce sont des énigmes qui peuvent éblouir les simples, mais qui ne sont guere du goût des gens d'esprit. Parlons plus clairement, si nous voulons qu'on nous entende. Il s'agit des difficultés qui se trouvent dans la distribution des premieres graces. La capacité de les recevoir est commune à tous les hommes, aux enfants par le Baptême, aux autres par leur libre Arbitre. *Il est*, dit S. Augustin, *de la nature commune à tous les hommes, de pouvoir avoir la foi. Mais d'avoir effectivement la foi, c'est un effet de la Grace, qui est particuliere aux fideles. Ce n'est donc pas la nature, à laquelle est attaché de pouvoir avoir la foi, qui fait la différence d'un homme d'avec un autre; mais c'est la foi effective, qui fait la différence du fidele d'avec l'infidele.* Ainsi tous les hommes qui n'ont point la foi, ayant une capacité de l'avoir dans la nature qui leur est commune, ils peuvent tous être regardés de Jesus Christ comme des matériaux qui peuvent entrer dans la structure de son temple : car c'est par la foi que l'on y entre. D'où vient donc qu'il y fait entrer les uns & non pas les autres; c'est-à-dire, d'où vient qu'il donne la foi aux uns, & non pas aux autres? D'où vient que S. Paul prêchant l'Evangile, quelques-uns croyoient, & d'autres ne croyoient pas? *de Prædest. SS. cap. 5.*

C'est une question à laquelle on n'a pas de peine à répondre dans l'ancien systême; car on y reçoit avec soumission ce que le S. Esprit nous apprend; que ceux-là croyoient de qui Dieu ouvroit le cœur,

VII. Cl. comme il est dit de Lydie : *Cujus Deus aperuit cor* : & qu'il l'ouvroit
N°. IX. à ceux qui étoient prédestinés à la vie éternelle : *crediderunt quotquot*
Act. 16. 14. *erant præordinati ad vitam æternam.* On y écoute aussi avec respect
Ib. c. 13. v. 48. ce que dit le grand Docteur de la Grace : *De plusieurs qui entendent*
de Prædest. SS. cap. 6. *la parole de vérité, les uns y croient, & les autres la combattent : c'est donc que les uns veulent croire, & que les autres ne le veulent pas. Y a-t-il quelqu'un qui ne sache pas celà, ou qui dise le contraire? Mais comme Dieu prépare la volonté des uns, & non pas celle des autres, il faut bien distinguer ce qui vient de sa miséricorde, & ce qui vient de ses justes jugements.*

Mais on a d'autres pensées dans le nouveau Systême de la Grace : on ne veut point que ce discernement vienne de Dieu, ni que ce soit un effet de sa miséricorde & de sa justice. On n'admet en lui qu'une volonté générale de sauver tous les hommes en son Fils. Ce n'est donc pas à lui qu'on s'en doit prendre, si la grace de la foi est donnée à l'un, & non pas à l'autre. C'est sur l'ame de Jesus Christ que cela se doit rejetter. Et la maniere dont on l'y rejette ici, est une des choses du monde la plus bizarre & la plus incompréhensible. Car encore, si l'on disoit que l'un est semblable à l'idée qui a déterminé le desir de Jesus Christ, & que l'autre n'a pas eu cette ressemblance, ce langage, quoiqu'inintelligible, auroit pu satisfaire ceux qui se paient de mots. Mais on dit tout le contraire. On suppose que Paul & Jean sont également semblables à cette idée, & que l'un n'a rien au dessus de l'autre. Et de-là on conclut, non que Jesus Christ les fera entrer tous deux dans son temple; c'est-à-dire, qu'il donnera la foi à l'un & l'autre, comme il semble que le bon sens le devoit faire conclure; mais qu'il ne la donnera qu'à l'un des deux, & qu'il laissera l'autre dans son incrédulité, parce *qu'il lui est*, dit-on, *indifférent, d'avoir dans son temple Paul ou Jean, si l'un & l'autre sont semblables à l'idée qui détermine ses desirs.* Mais lui est-il indifférent de n'en avoir qu'un dans son temple, ou de les y avoir tous deux? Comment l'Auteur du Systême pourroit-il croire que cela lui est indifférent, après avoir dit : *Que le zele qu'il a pour la gloire de son Pere, & l'amour qu'il porte à son Eglise, lui inspirent sans cesse le* DESIR DE LA FAIRE LA PLUS AMPLE *& la plus magnifique qui se puisse.* Car ayant souvent fait entendre que le temple éternel en est d'autant *plus ample*, qu'il y a plus de personnes qui y entrent, ce seroit une contradiction visible, de dire d'une part, que Jesus Christ a un desir extrême que ce temple soit le plus ample qui se puisse; & de l'autre de dire, qu'ayant trouvé *Jean* & *Paul* également capables d'y entrer, il lui est

est indifférent qu'il n'y en entre qu'un des deux, & de supposer ensuite, qu'il se détermine à n'y en faire entrer qu'un. VII. Cl. N°. IX.

Mais rien n'est plus vrai que ce que j'ai déja dit, que c'est une grande source de sophismes que les discours figurés. On se laisse emporter à la lueur d'une belle comparaison, & la poussant au-delà des bornes, on se trouve insensiblement engagé dans l'erreur, & dans des contradictions manifestes, contre ses propres sentiments, sans s'en appercevoir. C'est ce qui est arrivé à l'Auteur en cette rencontre. Car ayant l'esprit tout rempli de cette grande & noble idée d'*Architecte du temple éternel*, sous laquelle il considéroit Jesus Christ, sans faire attention aux différences qu'il pouvoit y avoir, selon ses propres maximes, entre ce divin Architecte & les Architectes ordinaires, il s'est imaginé que ce qu'il avoit avancé de Jesus Christ très-inconsiderément, seroit suffisamment établi par la comparaison suivante.

L'Auteur. *Comme il est indifférent à un Architecte qui n'a besoin que d'une pierre quarrée, ou d'une colonne, d'avoir celle qui est à droite ou à gauche, si elles sont semblables en tout.*

Réflexion. Cela est vrai, s'il n'avoit besoin que d'une colonne: ce qui est un cas fort métaphysique; car on ne voit point d'Architecte qui s'avise de faire tailler plus de colonnes qu'il n'en veut employer. Mais si son dessein étoit d'en employer autant qu'il en trouveroit, parce qu'il auroit entrepris par l'ordre d'un Prince très-magnifique de bâtir une superbe galerie, d'une longueur si démesurée, que toutes les colonnes de marbre qu'il pourroit trouver y seroient facilement employées, pourroit-on dire alors qu'il lui seroit indifférent, de deux colonnes semblables en tout, de prendre celle qui est à droite ou à gauche? Il est sans doute qu'il les prendroit toutes deux. Or, voulant comparer Jesus Christ à un Architecte, c'est à ce dernier qu'il l'a dû comparer, puisqu'il veut qu'il ait entrepris *d'élever à la gloire de son Pere le temple le plus vaste & le plus ample qui se puisse.* Rien n'est donc plus contraire à cette idée, que de nous le représenter ensuite, comme appréhendant si fort que ce temple ne soit trop vaste, que, de deux personnes également propres à y entrer, il n'en prend qu'un & rebute l'autre.

Mais s'il n'y a point en cela d'inconvénient à l'égard de Jesus Christ, pourquoi y en auroit-il à l'égard de Dieu? Or l'Auteur y en a tant trouvé à l'égard de Dieu, comme je l'ai déja remarqué, qu'il n'a point apprehendé de dire, que faire agir Dieu comme il fait ici agir Jesus Christ, c'est *le rendre semblable à un homme qui se conduit par caprice*; & qu'il s'est imaginé que c'étoit une preuve démonstrative, que Dieu

VII. Cl. N°. IX. ne se mêloit point de la distribution particuliere de la Grace, mais qu'il s'en reposoit sur l'ame de Jesus Christ. Et ainsi tout ce qu'il gagne est, de rejetter sur cette sainte ame, ce qu'il croit indigne de Dieu. Cela est si absurde, quand on le regarde de près, qu'il semble qu'il s'en soit apperçu, & que c'est ce qui l'a fait passer insensiblement à une autre maniere de résoudre cette difficulté, mais qui est encore plus insoutenable.

L'Auteur. *Ainsi le desir de Jesus Christ répandant la grace, qui donne le mouvement aux hommes pour s'approcher de lui, & se mettre entre ses mains, les premiers venus & les vigilants sont ceux qu'il emploie à son édifice.*

Réflexion. Il s'agit de résoudre cette difficulté : d'où vient que la grace qui donne le mouvement aux hommes de s'approcher de Jesus Christ, & de se mettre entre ses mains, dépendant de ses desirs, non seulement il ne la donne pas à tous les hommes, quoiqu'il les veuille sauver tous, mais qu'il y en a même beaucoup plus à qui il ne la donne pas, qu'il n'y en a à qui il la donne? Il paroît qu'il a eu peur qu'on ne fût pas satisfait de ce qu'il vient de dire, que c'est qu'il est indifférent à Jesus Christ de faire cette grace ou à Paul ou à Jean, s'ils sont tous deux en état de la recevoir. Il y ajoute donc ici, que cela vient de ce que *les premiers venus & les vigilants sont ceux qu'il emploie à son édifice*, en leur donnant les premieres graces, qui sont aux hommes ce que la taille est aux pierres, pour les rendre propres à entrer dans la structure d'un bâtiment.

J'ai de la peine à dire ce que je pense d'une telle réponse, ne voyant pas qu'on la puisse excuser de Sémipélagianisme. Car il s'agit, dans cette difficulté, des premieres graces, qui sont données à quelques-uns, & qui ne sont pas données à d'autres. Or ce qui précede les premieres graces ne peut être grace. On ne peut donc dire que ces premieres graces sont données par Jesus Christ aux *premiers venus* & aux *vigilants* préférablement aux autres, qu'on ne fasse entendre, que c'est par des mouvements naturels, que ces premiers venus & ces vigilants se sont fait distinguer & préférer à d'autres, pour recevoir les graces qui font que l'on s'approche de Jesus Christ. Or c'est en cela que l'Auteur même a mis l'erreur des ennemis de la Grace & de la Prédestination gratuite; c'est-à-dire, des Pélagiens & des Sémipélagiens. Il ne faut qu'écouter comment il les fait raisonner dans son III Eclaircissement. " Voici, dit-il, leur raisonnement. Il n'y a point de choix à faire où il n'y a point d'inégalité ni de différence. Or Dieu, dans la distribution de ses graces, fait choix des uns plutôt que des autres. Donc il y a des personnes que Dieu juge plus dignes de la Grace, ou plus

propres à la recevoir que quelques autres. Dieu veut que tous les hommes soient sauvés : il veut qu'ils soient tous éclairés des lumieres de la foi. Or tous ne sont pas sauvés. L'Evangile n'a pas été même prêché à tous. Donc il y a quelque inégalité ou quelque différence parmi les hommes. Car s'il y avoit entre eux une égalité parfaite, puisque Dieu les veut tous éclairer, tous auroient du moins le don de la foi. Or cette différence ne peut venir que du bon & du mauvais usage de la liberté. Donc c'est l'homme qui se discerne [en ce sens, qu'il mérite en quelque maniere la Grace.] Car enfin, il est plus juste, ou du moins plus raisonnable, que Dieu donne sa Grace à ceux qui sont le mieux disposés à la recevoir, & plus en état d'en profiter que les autres; à ceux qui font actuellement meilleur usage de leur liberté, qui font quelques efforts pour acquérir la vertu, qu'à ceux qui ne font nul usage de leur liberté, & qui suivent aveuglément les mouvements de leurs passions ". VII. Cl. N°. IX.

En retranchant de ce discours pélagien les mots que j'ai mis entre deux crochets, qui sont plus choquants à cause du terme de *mérite*, il me semble que tout le reste est enfermé dans ce qu'il dit ici, pour rendre raison de ce que les premieres graces, par lesquelles on s'approche de Jesus Christ, ne sont données qu'à quelques-uns, & non à tant d'autres; que c'est que Jesus Christ les donne aux *premiers venus & aux vigilants*. Toute la différence est, que les Pélagiens ou Semi-pélagiens, ne reconnoissant que Dieu pour distributeur de la Grace, disoient de lui ce que l'Auteur dit de Jesus Christ; de sorte qu'il n'y a qu'à mettre Jesus Christ au lieu de Dieu, pour faire avouer à tout le monde, qu'il a parfaitement bien expliqué sa pensée, en voulant expliquer celle des ennemis de la Grace & de la Prédestination gratuite. Pour en demeurer convaincu, il ne faut que considérer le discours qui suit, où je n'ai changé que quelque peu de termes, de celui qu'il attribue aux ennemis de la Grace.

Jesus Christ, dans la distribution des graces, fait choix des uns plutôt que des autres. Il y en a donc qu'il juge plus propres à la recevoir que quelques autres. Cependant il veut, aussi-bien que son Pere, que tous les hommes soient sauvés : il veut qu'ils soient tous éclairés de la lumiere de la foi. D'où vient donc qu'il ne la donne pas à tout le monde ? D'où vient qu'il éclaire les uns plutôt que les autres? Y a-t-il pas sujet de croire, que cela vient de ce que *ce sont les premiers venus & les plus vigilants* à qui il fait cette grace? Car enfin, il est plus juste, ou du moins plus raisonnable, que Jesus Christ donne la Grace à ceux qui sont mieux disposés à la recevoir, & plus en état

VII. Cl. N°. IX. d'en profiter que les autres; à ceux qui font actuellement meilleur usage de leur liberté, qu'à ceux qui n'en font nul usage, & qui suivent aveuglément les mouvements de leurs passions.

Je voudrois bien savoir ce qu'il peut désavouer de ce discours; & s'il ne le désavoue pas, & qu'il reconnoisse qu'il ne contient rien qui ne soit conforme à ses sentiments, je le prie de me marquer en quoi il est différent de celui qu'il nous propose, comme contenant *les sentiments des Pélagiens & Sémipélagiens, qu'on est naturellement enclin à trouver assez conformes à la raison, parce qu'ils flattent agréablement notre orgueil & notre amour-propre.* C'est ce qu'il dit lui-même.

Mais en attendant qu'il nous satisfasse sur ces doutes, je n'ai besoin que de deux considérations, pour le mettre hors d'état d'employer ces *premiers venus* & ces *vigilants* à résoudre cette difficulté qu'il veut que l'on rejette sur Jesus Christ : d'où vient que voulant, aussi-bien que son Pere, que tous les hommes soient sauvés, & viennent à la connoissance de la vérité, il y a tant d'hommes qu'il n'éclaire point, & en qui il ne forme point ces premiers mouvements de grace, par lesquels on vient à la connoissance des vérités du salut.

Voici la premiere de ces considérations. Quand il dit que ce sont les *premiers venus & les vigilants* que Jesus Christ emploie à son édifice, c'est-à-dire, à qui il donne les premieres graces, il faut qu'il prétende que les hommes sont distingués en *premiers venus* & en *vigilants*, & en d'autres qui ne sont point tels, & que pour cette raison Jesus Christ n'emploie point à son édifice. Or je lui demande quelle est la cause de ce discernement, qui est la même chose que de demander, ce qui fait qu'il y en a qui sont *premiers venus* & *vigilants*, d'autres ne l'étant point ? Ce ne peut être que la Grace ou l'usage naturel du libre Arbitre.

S'il dit que c'est la Grace, il n'avance rien par-là, & laisse la difficulté qu'il s'est proposée sans aucune résolution. Car on lui demandera de nouveau, d'où vient que cette grace, qui rend les hommes *vigilants & premiers venus*, est donnée à quelques-uns plutôt qu'à d'autres, puisque c'est ce qui rend les hommes propres à être employés à la construction du temple éternel, & que Jesus Christ, qui en est l'Architecte, a un véritable dessein de le faire *le plus ample qui se puisse?* Est-ce avoir sincérement ce dessein, que de ne pas faire tout ce qu'il peut, en qualité de distributeur des graces, pour mettre plus d'hommes en état d'être employés à cet édifice?

Que si pour éviter cet inconvénient, qui rendroit nulle la réponse qu'il a voulu faire à la difficulté proposée, il prétend que ces *vigilants*

& ces *premiers venus*, le sont par l'usage de leur libre Arbitre, & non par la Grace, il s'engage dans une erreur qu'il a reconnu lui-même, en plusieurs endroits, être un Pélagianisme ou Sémipélagianisme. VII Cl. N°. IX.

C'est ce qu'on a déja vu par le passage du III Eclaircissement que j'ai apporté : car il y demeure d'accord, que c'est l'erreur des Pélagiens ou Sémipélagiens, de vouloir qu'avant la Grace il y ait une inégalité entre les hommes, par le bon & le mauvais usage de la liberté, qui soit cause que la Grace est donnée aux uns, & non aux autres. Or c'est ce qu'il établit ici sans peut-être y avoir assez pris garde, si ces *premiers venus* & ces *vigilants* qu'il dit que Jesus Christ emploie à son édifice préférablement à d'autres, sont *premiers venus* & *vigilants* par le seul usage de leur libre arbitre, & non par la Grace.

Il dit en un autre endroit : *Qu'il a fallu qu'après le péché Dieu n'eût plus d'égard à nos volontés; parce qu'étant tous dans le désordre, nous ne pouvions plus être occasion à Dieu de nous faire grace.* Or pourquoi ne pourrions-nous pas être occasion à Dieu de nous faire grace, si nous le pouvions être à Jesus Christ? Or nous le pourrions être à Jesus Christ, si une vigilance que nous n'aurions que par notre libre arbitre, lui étoit une occasion de nous employer à son édifice préférablement à d'autres. N'est-ce pas vouloir que la raison du choix à la Grace soit dans l'homme? Or rien n'est plus précis que ce qu'il dit encore sur cela, dans une Addition au n. 56. du I. Discours du Traité. Il y reconnoît, *que les Pélagiens vouloient que la raison du choix de Dieu se trouvât dans les mérites naturels des hommes, & que S. Augustin & toute l'Eglise ont soutenu le contraire.* Et il le répete encore au même lieu, en ces termes : *Dire que la raison du choix de Dieu est dans l'homme, c'est être* PÉLAGIEN, *& vouloir que la Grace soit donnée aux mérites.* Lors donc qu'il dit *que les premiers venus & les vigilants sont ceux que Jesus Christ emploie à son édifice* préférablement à d'autres, s'il croit qu'ils sont tels par la nature & non par la Grace, il est Pélagien sans y prendre garde, & *il veut*, aussi-bien que ces hérétiques, que *la Grace soit donnée aux mérites.* 2. Disc. c. 8.

Je viens de trouver par hasard un autre passage sur cette matiere, qui fait voir que, quand il parle selon la foi de l'Eglise, il établit des maximes qui renversent les erreurs qu'il avance en d'autres rencontres, pour n'être pas assez sur ses gardes. C'est dans la Réponse au *Traité des vraies & des fausses Idées*, à laquelle je ne pensois plus, lorsque je me suis souvenu qu'il y a un Chapitre tout entier pour établir son Systême, quoiqu'il n'en fût point question. C'est le IV, où entre beaucoup de mauvaises choses, il en dit une très-bonne; & il seroit à desi-

VII. Cl. N°. IX. ter qu'il eût toujours eue présente à l'esprit. *Il n'y a rien*, dit-il, *dans les hommes qui attire la pluie céleste de la Grace, que ce que cette pluie y a produit.* Cela comprend en peu de mots les plus grandes vérités de la Grace : le desir du secours de la Grace attire la Grace; mais c'est la Grace qui produit en nous ce desir. *Desiderare auxilium gratiæ*, dit S. Augustin, *initium gratiæ est.* La priere attire la Grace; mais c'est la Grace qui forme en nous la priere. *Etiam hoc divini muneris est, ut oremus*, dit le même Saint. Il est donc louable d'avoir reconnu : *Qu'il n'y a rien en nous qui attire la céleste pluie de la Grace, que ce que cette pluie y a produit.* Mais il a dû par-là corriger deux choses. L'une est, ce qu'il dit en un autre endroit : *Que comme il pleut indifféremment sur les terres en friche & les bien cultivées, il en est de même de la pluie de la Grace.* C'est le sophisme des fausses comparaisons : car il est certain que la pluie de la Grace tombe bien plutôt sur les ames bien préparées que sur les ames en friche, pour parler ainsi : ce qui ne fait pas que la Grace en soit moins gratuite, parce que les ames ne sont bien préparées à recevoir la Grace que par la Grace; & ainsi *ce qui attire la pluie céleste dans les ames, ne peut être que ce que cette pluie y a produit.* Or il n'en est pas de même des pluies communes : ce ne sont pas les pluies qui cultivent la terre, ni qui y mettent les semences qu'elles y font germer.

de Correp. & gr. c. 2

de Dono Perf. c. 23.

1. Disc. n. 50. & 2. Disc. n. 7.

La seconde chose qu'il auroit à corriger, est ce qu'il dit ici de ces *vigilants & premiers venus*, que Jesus-Christ emploie à son édifice; s'il a cru qu'ils étoient *vigilants* par le seul bon usage de leur libre arbitre! Car comment n'a-t-il pas vu, que comme c'est une grace d'être *employé par Jesus-Christ à l'édifice du temple éternel*, si ce sont *les vigilants* qui y sont employés préférablement à d'autres, il faut que la vigilance qui attire cette grace, soit un effet de la Grace; *puisqu'il n'y a rien en nous qui attire cette pluie céleste, que ce que cette pluie y a produit.*

On ne peut dire le contraire sans approuver ce que l'Eglise a condamné dans les Sémipélagiens, qui vouloient bien reconnoître tout ce que les Catholiques connoissent à la Grace, pourvu qu'on leur accordât que les hommes pussent avoir deux-mêmes quelque commencement de bonne volonté, qui fût une occasion à Dieu de leur donner la Grace plutôt qu'à d'autres, qui ne se seroient pas disposés comme eux à la recevoir. Et c'est ce qui ayant été condamné par plusieurs livres de S. Augustin, l'a été encore par le III, le IV, le V. & le VI. Canon du II. Concile d'Orange.

La seconde Considération est, que cette fausse supposition des pre-

mieres graces, données par Jesus Christ aux *premiers venus & aux vigilants*, ne peut servir de rien à l'Auteur, pour établir la nécessité d'une cause occasionelle dans l'ordre de la Grace, qu'il fonde principalement, sur ce que l'inégalité qui se rencontre dans la distribution de la Grace, qui n'est point donnée à la plus grande partie des hommes, seroit indigne de la bonté de Dieu, & de la volonté qu'il a de sauver tous les hommes, s'il en étoit lui-même le distributeur. Car si Jesus Christ qui *a pour les hommes une charité immense & incompréhensible*, ne fait rien de contraire à la volonté que l'on suppose qu'il a de sauver tous les hommes, en distribuant la Grace comme elle est distribuée, parce que ce sont *les vigilants & les premiers venus* à qui il la donne, pourquoi cette même raison n'auroit-elle pas été suffisante pour justifier la bonté de Dieu, comme l'ont cru les Semipélagiens? Et comment est-ce, après cela, que l'Auteur s'est pu persuader, que cette inégale distribution de la Grace étoit une démonstration *à posteriori*, que Dieu ne la donne point par des volontés particulieres; mais qu'il n'en a qu'une générale de sauver tous les hommes en son Fils. VII. Cl. N°. IX.

CHAPITRE XII.

Des Graces données aux pécheurs qui ne les convertissent point. Que pour faire voir la fausseté de ce que l'Auteur dit de Dieu: Que s'il donnoit ces graces-là par des volontés particulieres, il n'agiroit pas avec sagesse, *on n'a qu'à l'appliquer à Jesus Christ.*

JE n'ai parlé jusques ici que des difficultés sur les graces non données, & j'ai fait voir, ce me semble, très-clairement, que ce qui a fait croire à l'Auteur qu'il seroit indigne de la bonté de Dieu de ne les pas donner à tout le monde, s'il les donnoit par des volontés particulieres, lui devoit aussi faire croire, qu'on ne sauroit trouver aucune raison valable en demeurant dans ses hypotheses, pourquoi Jesus Christ les donne aux uns & ne les donne pas aux autres.

Il me reste à parler des graces données, mais qui ne se trouvent pas proportionnées aux dispositions de ceux qui les reçoivent. Elles sont de deux sortes. Car les unes sont données aux pécheurs, & aux endurcis, qui n'en font aucun usage: c'est ce que l'Auteur suppose. Et

VII. Cl. N°. IX. les autres sont données à quelques justes, qui ne laissent pas de tomber dans le péché.

Je commencerai par les premieres ; c'est-à-dire, par les graces inefficaces, données aux pécheurs. Mais qu'on ne s'attende pas que j'examine ici ce qu'il y a de vrai ou de faux dans les faits sur lesquels il fonde ses prétendues démonstrations : je l'ai fait suffisamment à la fin du II Livre, où j'ai montré, qu'on les lui pouvoit toutes nier, en lui niant les deux hypotheses sur lesquelles elles roulent toutes. L'une, qu'il y ait des graces de Jesus Christ (car c'est de celles-là dont il s'agit) qui soient inefficaces dans le sens qu'il prend ce mot. L'autre, qu'il y en ait qui endurcissent les pécheurs, & qui les rendent plus coupables. Ce dernier est une proposition horrible, & qui ne devroit pas être soufferte parmi des Chrétiens. Le propre effet de la grace de Jesus Christ est, d'ôter la dureté de notre cœur, & d'un cœur de pierre en faire un de chair. C'est ce qui a fait dire à S. Augustin : *Hæc gratia* A NULLO DURO CORDE *respuitur, quia ideo tribuitur ut cordis duritia primitùs auferatur.* Ce n'est pas que toute grace de Jesus Christ ôte toujours toute la dureté du cœur ; mais il n'y en a point qui n'en ôte quelque partie. Et c'est ce que l'Auteur reconnoit lui-même dans son III Discours, n. 19. *La grace de Jesus Christ ou la grace de sentiment, est efficace par elle-même. Car encore que la délectation prévenante, lorsqu'elle est foible, ne convertisse pas entiérement le cœur de ceux qui ont les passions trop vives, néanmoins elle a toujours son effet, en ce qu'elle porte toujours vers Dieu. Elle est toujours efficace en quelque maniere ; mais elle ne fait pas tout l'effet qu'elle pourroit faire, parce que la concupiscence s'y oppose.* Comment donc après cela, ne se souvenant plus de ce qu'il a lui-même établi, nous vient-il parler en d'autres endroits, de *graces de Jesus Christ qui endurcissent les pécheurs, & les rendent plus criminels*, afin de fonder sur ce fait notoirement faux, une de ses démonstrations *à posteriori*, contre les graces données par des volontés particulieres de Dieu ? Je n'ai donc garde d'avouer tout ce qu'il suppose dans ses prétendues démonstrations : mais renvoyant à ce que j'en ai dit dans le II Livre, je prétends les détruire ici d'une autre maniere, en faisant voir, que l'on peut tirer à l'égard de Jesus Christ les mêmes conséquences absurdes qu'il prétend qu'on en pourroit tirer à l'égard de Dieu, s'il donnoit la Grace par des volontés particulieres. Je n'aurai pour cela qu'à rapporter chacun de ses arguments, & à en faire un tout semblable, en changeant le nom de *Dieu* en celui de *Jesus Christ*.

de Prædest. SS. cap. 8.

I. Argu-

I. ARGUMENT. *Dieu étant infiniment ſage, ne veut ou ne fait rien ſans deſſein ou ſans fin. Or la Grace tombe ſouvent ſur des cœurs tellement diſpoſés qu'elle y eſt infructueuſe. Donc elle ne tombe pas ſur ces cœurs par une volonté particuliere de Dieu.* VII. Cl. N°. IX. 1. *Eclair. n.* 16.

Cet Argument eſt ſi irrégulier, qu'on en peut accorder la majeure & la mineure, & en nier la concluſion. Mais je me contente de l'appliquer à Jeſus Chriſt, pour obliger l'Auteur à en chercher lui-même la ſolution.

I. ARGUMENT APPLIQUÉ A JESUS CHRIST.

Jeſus Chriſt étant très-ſage, ne veut ou ne fait rien ſans deſſein ou ſans fin. Or la Grace, dont il eſt le diſtributeur, tombe ſouvent ſur des cœurs tellement diſpoſés qu'elle y eſt infructueuſe. Donc elle ne tombe pas ſur ces cœurs par une volonté particuliere de Jeſus Chriſt. Ce que l'Auteur fait lui-même être faux; puiſqu'il entreprend de prouver dans le III Eclairciſſement, que les volontés de Jeſus Chriſt ſont particulieres.

II. ARGUMENT. *Quoique Dieu puiſſe punir les pécheurs, ou les rendre plus malheureux qu'ils ne ſont, il ne peut pas les vouloir rendre plus coupables & plus criminels. Or la Grace rend quelquefois certains pécheurs plus coupables & plus criminels, & Dieu connoît certainement, que ſelon leurs diſpoſitions préſentes, les graces qu'il leur diſtribue auront ce funeſte effet. Donc ces graces ne tombent point ſur ces cœurs corrompus par des volontés particulieres de Dieu.* *Ibid.*

II. ARGUMENT APPLIQUÉ A JESUS CHRIST.

Quoique Jeſus Chriſt puiſſe punir les pécheurs, ou les rendre plus malheureux qu'ils ne ſont, il ne peut pas les vouloir rendre plus coupables & plus criminels. Et puiſqu'on ſuppoſe que Dieu connoît que, ſelon leurs diſpoſitions préſentes, certaines graces auront en eux ce funeſte effet, Jeſus Chriſt, qui les leur diſtribue, ne peut pas l'ignorer, comme je le prouverai plus bas. Donc ces graces ne tombent point ſur ces cœurs corrompus par des volontés particulieres de Jeſus Chriſt.

III. ARGUMENT. *Si Dieu vouloit que certaines terres demeuraſſent ſtériles, il n'auroit qu'à ceſſer de vouloir que la pluie les arroſât. De même ſi Dieu veut que les cœurs de certains pécheurs demeurent endurcis, comme il ſuffit que la pluie de la Grace ne les arroſe point, il n'a qu'à les* *Ibid. n.* 17.

VII. Cl. N°. IX. *laisser à eux-mêmes, ils se corrompront assez. Pourquoi attribuer à Dieu une volonté particuliere, pour faire un usage si dur & si fâcheux du prix du sang de son Fils?*

III. Argument appliqué a Jesus Christ.

Si Dieu vouloit que certaines terres demeurassent stériles, il n'auroit qu'à cesser de vouloir que la pluie les arrosât. De même si Jesus Christ vouloit que les cœurs de certains pécheurs demeurassent endurcis, comme il suffit que la pluie de la Grace ne les arrose point, il n'a qu'à les laisser à eux-mêmes, ils se corrompront assez. Pourquoi attribuer à Jesus Christ la distribution d'une telle grace par une volonté particuliere, pour faire un usage si dur & si fâcheux du prix de son sang?

1. Disc. n. 40. voyez Addit. IV. Argument. *Dieu fait tomber la pluie de la Grace sur les cœurs endurcis. Les hommes y résistent & la rendent inutile pour leur salut. En un mot Dieu défait & refait sans cesse : il semble qu'il veuille & ne veuille plus. Comment accorder cela avec sa sagesse?*

IV. Argument appliqué a Jesus Christ.

Jesus Christ fait tomber la pluie de la Grace sur les cœurs endurcis. Les hommes y résistent & la rendent inutile pour leur salut. En un mot Jesus Christ défait & refait sans cesse. Il semble qu'il veuille & ne veuille plus. Comment accorder cela avec sa sagesse?

Ibid. n. 45. V. Argument. *Si Dieu donnoit la Grace par des volontés particulieres, sans doute il ne s'aviseroit pas, pour convertir un pécheur qui auroit quatre degrés de concupiscence, de lui donner trois degrés de délectation spirituelle, supposé que ces trois degrés de grace ne fussent pas suffisants pour le convertir. Il remettroit à faire sa libéralité, lorsque ce pécheur ne seroit plus en la présence de l'objet qui le tente : ou plutôt il donneroit cette même grace de trois degrés de force, à tel, dont la concupiscence seroit moins vive. Car quel dessein de donner trois degrés de délectation spirituelle, à tel à qui quatre sont nécessaires, & de les refuser à celui à qui ils suffiroient pour le convertir? Cela s'accorde-t-il avec l'idée que nous avons de la sagesse & de la bonté de Dieu? Est-ce là aimer les hommes? Est-ce là les vouloir sauver tous? Est-ce là faire pour eux tout ce qui se peut? Quelle sagesse y a-t-il à donner, par des volontés particulieres, tant de graces inefficaces aux pécheurs; supposé que Dieu veuille leur conversion, comme nous l'apprend l'Ecriture, & qu'il n'ait*

point ce dessein funeste, de les rendre par ses dons, plus coupables & plus criminels? VII. Cl. N°. IX.

V. Argument appliqué a Jesus Christ.

Jesus Christ donne la Grace par des volontés particulieres. Comment donc peut-il, pour convertir un pécheur qui a quatre degrés de concupiscence, ne lui donner que trois degrés de délectation spirituelle? Que ne remet-il à faire sa libéralité, lorsque ce pécheur ne sera plus en la présence de l'objet qui le tente? Ou plutôt, que ne donne-t-il cette même grace de trois degrés à tel, dont la concupiscence seroit moins vive? Car quel dessein de donner trois degrés de délectation spirituelle à tel à qui quatre sont nécessaires, & de les refuser à celui à qui elles suffiroient pour le convertir? Cela s'accorde-t-il avec l'idée que nous avons de la sagesse & de la bonté du Verbe fait homme? Est-ce là aimer les hommes? Est-ce là les vouloir sauver tous? Est-ce là faire pour eux tout ce qui se peut? Quelle sagesse y a-t-il à donner, par des volontés particulieres, telles que sont celles de Jesus Christ, tant de graces inefficaces aux pécheurs; supposé que Jesus Christ veuille leur conversion, comme il la veut dans le même sens que la veut son Pere, & qu'il n'ait point ce dessein funeste, de les rendre par ses dons plus coupables & plus criminels?

VI. Argument. *Vouloir que Dieu donne à tous moments, par des volontés particulieres, des graces inefficaces à ceux qui les reçoivent, à ceux qu'il prévoit devoir être plus coupables & plus criminels par le mépris qu'ils en feront, c'est vouloir qu'un être sage ne proportionne pas les moyens avec la fin, ou que Dieu ne veuille point de bien à ceux à qui il applique le Sang de Jesus Christ. C'est vouloir soutenir des paradoxes.* Ibid. n. 46. Add.

VI. Argument appliqué a Jesus Christ.

Vouloir que Jesus Christ donne à tous moments, par des volontés particulieres, des graces inefficaces à ceux qui les reçoivent, leur en pouvant donner d'efficaces, parce que son Pere ne lui refuse rien de tout ce qu'il lui demande, c'est vouloir qu'un être sage ne proportionne pas les moyens avec la fin, ou que Jesus Christ ne veuille point de bien à ceux à qui il applique son Sang. C'est vouloir soutenir des paradoxes.

VII. Argument. *Je ne comprends pas comment on pourroit accor-* Ibid. n. 52.

VII. Cl. N°. IX. *der la sagesse & la bonté de Dieu avec ces graces inefficaces, auxquelles la malice des hommes résiste. Car Dieu étant bon & sage, n'est-il pas évident qu'il doit proportionner les secours aux besoins, s'il les donne dans un dessein particulier de soulager?*

VII. Argument appliqué a Jesus Christ.

Je ne comprends pas comment on pourroit accorder la sagesse & la bonté de Jesus Christ avec ces graces inefficaces, auxquelles la malice des hommes résiste. Car Jesus Christ étant bon & sage, n'est-il pas évident qu'il doit proportionner les secours aux besoins, s'il les donne dans un dessein particulier de soulager?

3. Eclair. n. 25. VIII. Argument. *Dieu est le maître des cœurs. Il peut donner à l'impie une grace telle qu'elle le convertira sûrement. Donc si Dieu agit par des volontés particulieres, comme il est sage, & qu'il veut la conversion du pécheur, certainement il n'est pas possible que toute grace ne soit efficace, & qu'elle n'ait tout l'effet pour lequel Dieu la donne; jamais on ne lui résistera. Car un être intelligent proportionne toujours les moyens avec la fin, l'action avec l'ouvrage ou avec l'effet qu'il prétend faire.*

VIII. Argument appliqué a Jesus Christ.

Jesus Christ, comme homme, est le maître des cœurs, puisque Dieu, qui l'est, ne lui refuse rien de tout ce qu'il lui demande. Il peut donc donner à l'impie une grace telle qu'elle le convertira sûrement. Agissant donc, comme il fait, par des volontés particulieres, comme il est sage & qu'il veut la conversion du pécheur, certainement il n'est pas possible que toute grace ne soit efficace, & qu'elle n'ait tout l'effet pour lequel Jesus Christ la donne: car un être intelligent proportionne toujours les moyens avec la fin, l'action avec l'ouvrage, ou avec l'effet qu'il prétend faire.

Je pensois en demeurer là: mais je me suis souvenu que l'Auteur traitoit la même chose dans la Réponse au Traité des Vraies & des fausses Idées: & j'y ai trouvé qu'il poussoit ces mêmes arguments, qu'il appelle des preuves *per reductionem ad absurdum*, avec une merveilleuse confiance. En voici le préambule.

Après que M. Arnauld aura fait voir que tout ceci est de travers, & que je n'ai point prouvé ni à priori *ni* à posteriori, *ni par l'idée que j'ai de l'être infiniment parfait, ni par les effets, quelle est la conduite de Dieu, ni quelle elle doit être, il faudra qu'il renverse les*

preuves que je vas donner, qu'on appelle dans l'Ecole, per reductionem ad absurdum. *En voici quelques-unes.* Joignons-les donc aux autres. VII. Cl. N°. IX.

IX. Argument. *Si Dieu agissoit par des volontés particulieres, une des conséquences impies qui suivroit de-là, c'est qu'il ne seroit pas sage. Car un être sage proportionne toujours les moyens à la fin. Or l'action de Dieu n'est pas toujours proportionnée à la fin. Donc il n'est pas sage.* Il le prouve d'abord par la pluie, & puis par la grace en cette maniere. *Rép. au Livre des vr. & fausses idées Ch. 4. n. 13.*

Nous savons que la volonté de Dieu est, que tous les hommes soient sauvés, que sa volonté est notre sanctification, qu'il hait l'impie & l'impiété, qu'il peut avoir le dessein de punir & de rendre misérable; mais jamais celui de rendre les hommes plus coupables & plus méchants. Or Dieu ne proportionne pas toujours sa grace à ce dessein de convertir les pécheurs, & ne la proportionne pas toujours à leurs besoins. En un mot la Grace rend quelquefois les hommes plus coupables. Donc Dieu n'est ni bon ni sage. n. 14.

IX. Argument appliqué a Jesus Christ.

Si Jesus Christ étoit le distributeur des graces, comme il agit par des volontés particulieres, une des conséquences impies qui suivroit de-là, c'est qu'il ne seroit pas sage. Car un être sage proportionne toujours les moyens à la fin; & c'est ce que Jesus Christ ne fait pas comme distributeur des graces. Il est facile de le prouver. Il veut, aussi-bien que Dieu, que tous les hommes soient sauvés; sa volonté est notre sanctification : il hait l'impie & l'impiété. Il peut avoir le dessein de punir & de rendre misérable, mais jamais celui de rendre les hommes plus coupables & plus méchants. Or Jesus Christ ne proportionne pas toujours la grace qu'il distribue à ce dessein de convertir les pécheurs, & il ne la proportionne pas toujours à leurs besoins. En un mot, la grace rend quelquefois les hommes plus coupables. Donc Jesus Christ n'est ni bon ni sage.

Si l'Auteur croit qu'une conclusion si impie peut être bonne à l'égard de Dieu, quand on suppose qu'il agit par des volontés particulieres, comme tous les SS. Peres l'ont supposé après l'Ecriture, il sera contraint de la trouver bonne à l'égard de Jesus Christ, si c'est lui, comme homme, qui distribue les graces en la maniere qu'il l'enseigne; puisqu'il reconnoît qu'il les distribue par des volontés particulieres. Son autre argument n'est que la même chose. Mais puisqu'il se plaît tant de tourner cette preuve en différentes manieres, suivons-le jusqu'à la fin.

VII. Cl. N°. IX. X. Argument. *On ne peut dire sans impiété, que Dieu répande le prix du sang de Jesus Christ dans les cœurs, avec ce dessein funeste, de les endurcir & de les rendre plus coupables, par l'abus qu'ils en feront. Si la volonté de Dieu est notre sanctification, si Dieu hait l'impie & l'impiété, comme dit le Sage, il ne nous éclairera pas, il ne nous touchera pas par ses saintes inspirations, pour nous rendre plus criminels. Or il est certain que souvent la Grace nous rend plus coupables par l'abus que nous en faisons. Donc si Dieu peut agir par des volontés particulieres, il n'est pas sage puisqu'il ne proportionne point les moyens à la fin qu'il se propose, & qu'il est trompé dans ses desseins.*

X. Argument appliqué a Jesus Christ.

On ne peut dire sans impiété que Jesus Christ répande le prix de son sang dans les cœurs, avec ce dessein funeste, de les endurcir & de les rendre plus coupables, par l'abus qu'ils en feront. Si la volonté de Jesus Christ est notre sanctification, s'il hait l'impie & l'impiété, il ne nous éclairera pas ; il ne nous touchera pas par ses saintes inspirations, pour nous rendre plus criminels. Or l'Auteur suppose qu'il est certain, que souvent la Grace nous rend plus coupables par l'abus que nous en faisons. Donc si Jesus Christ distribue les graces par des volontés particulieres, il n'est pas sage, puisqu'il ne proportionne point les moyens à la fin qu'il se propose, & qu'il est trompé dans ses desseins.

On ne voit pas ce que pourroit dire l'Auteur, pour montrer que ces applications ne sont pas justes, & que *les conséquences impies*, qu'il prétend être *des suites nécessaires* des graces données par des *volontés particulieres de Dieu*, ne soient pas aussi (supposé ce qu'il suppose) des suites nécessaires des mêmes graces données par Jesus Christ comme *cause occasionelle*, avouant comme il fait, qu'il les donne *par des volontés particulieres.*

Car *ces conséquences impies* se réduisent à dire, que tant de graces étant données à des pécheurs, à qui elles ne servent de rien pour n'être pas proportionnées à leurs besoins, si c'étoit Dieu qui les donnât par *des volontés particulieres, il ne seroit pas sage ; parce qu'un Agent sage doit proportionner les moyens à la fin.*

Or l'Auteur établit d'une part comme le fondement de son Systême touchant la Grace, que puisque Dieu ne la donne que selon qu'il est déterminé à la donner *par les desirs de l'ame de Jesus Christ*, il est évident qu'il faut rejetter sur Jesus Christ comme homme, toutes

les difficultés qui se trouvent dans la distribution de la Grace. Et il reconnoît de l'autre, que Jesus Christ la distribue *par des volontés particulieres.* VII. Cl. N° IX.

Il ne sauroit donc empêcher qu'on ne rejette sur Jesus Christ cette *conséquence impie* (ce qu'on ne peut dire sans horreur) qu'un agent sage devant toujours proportionner les moyens à la fin, il faut que Jesus Christ ne soit pas sage, de donner à des pécheurs tant de graces qui leur sont inutiles, pour n'être pas proportionnées à leurs besoins.

Il est impossible que l'Auteur n'ait pas prévu cette objection, qui saute aux yeux. Cependant il l'a presque dissimulée dans la premiere édition de son Traité. Et s'il a dit dans les autres diverses choses qu'il a cru pouvoir servir à la résoudre, ç'a toujours été en évitant de faire la comparaison entre Dieu & Jesus Christ en la maniere que je viens de la faire; parce qu'il n'eût pas été facile d'y appliquer ses solutions, sans choquer horriblement la piété chrétienne, qui n'a pas accoutumé d'avoir une si basse opinion du Sauveur selon sa nature humaine, que celle qu'il en voudroit donner. Car il auroit été contraint de dire (comme nous verrons qu'il fait dans la suite, quoique non pas si durement, mais avec plus de détours) il auroit, dis-je, été contraint de dire, que Dieu étant Tout-puissant & tout-connoissant, pour parler ainsi, il manqueroit de sagesse & de bonté, si, donnant la Grace par des volontés particulieres, il la donnoit à des pécheurs qu'elle rend plus coupables & plus criminels (c'est ce qu'il suppose dans celles qu'il croit les plus fortes de ses démonstrations) mais qu'il n'en est pas de même de Jesus Christ comme homme, à qui il suffit de faire ce qu'il peut, selon les connoissances qu'il a, pour ne pouvoir être accusé de manquer de sagesse & de bonté; parce que, n'étant pas *scrutateur des cœurs*, il donne des graces à des pécheurs, qui, n'étant pas proportionnées à leurs besoins, les rendent plus coupables & plus criminels.

Et en effet, c'est à quoi se réduit la raison que l'Auteur tâche de rendre dans cette longue addition, dont nous avons déja parlé, de ce que souvent les graces que Jesus Christ donne aux justes mêmes, ne sont pas proportionnées à leurs dispositions. Car après un discours fort long & fort embarrassé sur la science de Jesus Christ, il conclut enfin, que cela vient de ce que Jesus Christ, comme homme, ne connoît point le fond des cœurs, qu'autant que son Pere le lui révele, & qu'il ne le lui révele pas toujours, parce qu'*il ne doit pas agir comme scrutateur des cœurs.*

Je réserve aux Chapitres suivants à faire voir que cela ne peut

VII. Cl. N°. IX. excusé d'impiété; mais je prendrai la chose autrement dans celui-ci : & je prétends y montrer, par deux arguments établis sur ces principes, qu'il ne sauroit empêcher par-là, qu'on ne rejette sur Jesus Christ les conséquences impies de manquement de sagesse qu'il a tirées contre Dieu même, au cas qu'il donnât la Grace par des volontés particulieres.

Le premier argument est fondé sur ce que, selon l'Auteur, il n'est point nécessaire à une cause occasionelle intelligente pour avoir *immanquablement* l'effet pour lequel elle est établie cause occasionelle, de savoir comment Dieu, qui en est la cause réelle, le produira. On ne peut pas l'enseigner plus expressément qu'il fait en sa Méditation VI, n°. 10, où il veut prouver que notre ame n'est point la cause réelle, mais seulement la cause occasionelle des mouvements de notre corps. *L'homme*, dit-il, *ne peut remuer le bras que les esprits animaux ne se répandent de certains muscles dans leurs antagonistes, qu'ils ne les gonflent & ne les racourcissent, & ne tirent à eux les parties qui sont attachées par les tendons. Mais un Paysan, ou un joueur de gobelets, qui ne sait pas s'il y a des muscles, ou des tendons, ou des esprits animaux, ne laisse pas de les remuer aussi savamment que le plus habile Anatomiste.* D'où il conclut, qu'il ne les remue pas comme cause réelle, mais seulement comme cause occasionelle, par le seul desir qu'il a de les remuer. Et il avoueroit sans doute, que si une personne s'étoit laissé brûler la main pour ne l'avoir pas retirée du feu, ce seroit une méchante excuse que de dire à ceux qui le reprendroient comme ayant bien manqué de sagesse; c'est que je ne savois pas de quels muscles les esprits animaux se devoient répandre dans leurs antagonistes, afin que ma main se remuât : car il sait bien que l'on auroit eu lieu de lui repliquer : vous n'aviez pas besoin de le savoir, Dieu le savoit assez pour vous : vous n'aviez qu'à desirer de retirer votre main, & Dieu, comme cause réelle, auroit aussi-tôt fait ce qu'il falloit pour cela.

2. Disc. n. 11. Pourquoi donc ne dira-t-on pas la même chose de l'ame de Jesus Christ dans les hypotheses de l'Auteur? Il se sert lui-même de la comparaison du pouvoir qu'a notre ame de remuer les parties de notre corps, pour nous faire entendre comment Jesus Christ est la cause occasionelle de la Grace. *La foi*, dit-il, *nous apprend que Dieu a donné à son Fils une puissance absolue sur les hommes en l'établissant Chef de son Eglise : & cela ne se peut concevoir, si les diverses volontés de Jesus Christ ne sont suivies de leurs effets. Car il est visible que je n'aurois aucune puissance sur mon bras, s'il se remuoit sans que je le voulusse, & si, lorsque je voudrois le remuer, il demeuroit comme mort & sans mouve-*

mouvement. Ainsi, comme mon ame est la cause occasionelle du mouvement de mon bras, ce qui ne seroit pas, si lorsque je voudrois le remuer, il demeuroit comme mort & sans mouvement, l'ame de Jesus Christ, selon lui, est la cause occasionelle de la conversion des pécheurs : ce qui ne seroit pas, si lorsqu'elle voudroit qu'ils se convertissent, ils demeuroient comme morts & sans mouvement pour Dieu. Elle n'est pas, selon lui, la cause réelle de ces conversions : elle n'agit point sur les esprits ; c'est Dieu seul qui y agit. Qu'importe ? Elle n'a qu'à desirer qu'un tel pécheur soit converti ; comme tous ses desirs sont exaucés, il le sera *immanquablement.* Elle n'a donc pas besoin de savoir quel degré de grace est nécessaire à ce pécheur pour être converti. Quand elle l'ignoreroit, Dieu le sauroit pour elle ; comme il sait pour moi quelle quantité d'esprits animaux doit entrer dans de certains muscles, pour remuer mon bras lorsque je le veux remuer. VII. Cl. N°. IX.

On ne peut donc avoir recours à l'ignorance de l'ame de Jesus Christ (quand on y pourroit avoir recours sans impiété) pour faire voir que, dans le même cas d'une grace donnée à un pécheur, qui ne le convertit pas pour être trop foible, Dieu auroit manqué de sagesse, s'il donnoit les graces par des volontés particulieres, & que Jesus Christ n'en ait pas manqué, quoique les graces soient données par ses volontés particulieres. Car supposant en général, *que tout agent sage doit proportionner les moyens à la fin*, & en particulier, que l'ame de Jesus Christ veut sincérement la conversion du pécheur aussi-bien que Dieu, qui ne voit, que, pour agir sagement, elle étoit obligée de proportionner ses desirs à la fin qu'elle avoit de convertir ce pécheur : ce qu'elle auroit fait en desirant simplement que Dieu le convertît ; comme tant de Saints ont obtenu la conversion des personnes pour qui ils ont prié, sans qu'ils sussent quel degré de grace étoit nécessaire pour cela ? Au lieu que si l'on suppose que cette sainte ame se soit contentée de demander, pour ce pécheur, trois degrés de grace, ne sachant pas s'il en avoit besoin de davantage, on la fait agir, dans les hypotheses de l'Auteur, avec la même imprudence que si un homme, au lieu de demander à un Médecin fort habile, un remede propre pour guérir son ami, se contentoit de lui demander un tel remede, sans savoir s'il seroit ou s'il ne seroit pas propre à sa guérison.

Il y a encore un autre argument pour prouver la même chose, quand même on supposeroit que l'ame de Jesus Christ a nécessairement besoin de savoir les dispositions des pécheurs, pour y proportionner les graces qu'elle leur distribue. On n'a pour cela qu'à remarquer diverses choses,

VII. Cl. N°. IX. qu'il avoue ou qu'il suppose, sans lui rien contester présentement de ce qu'il dit contre la science de Jesus Christ.

Il suppose 1°. Que les graces qui sont données aux pécheurs, leur sont données dans un vrai dessein de les convertir, qui est général en Dieu, & particulier en Jesus Christ. C'est sur quoi sont fondées toutes ses démonstrations *à posteriori* à l'égard de Dieu. *Dieu*, dit-il dans sa XII Méditation, *ne répand ses graces sur les hommes que pour leur faire porter des fruits dignes d'elles.*

Addit. à l'art. 17. du 2. discours. Il suppose 2°. Que toutes les graces étant données selon les divers desirs de l'ame de Jesus Christ, c'est sur l'ame de Jesus Christ que doivent être rejetées toutes les difficultés qui se trouvent dans la distribution de la Grace.

Ibid. Il suppose 3°. Qu'une des plus grandes de ces difficultés est, de ce que *la grace que reçoit le pécheur, souvent n'est pas assez forte pour lui faire quitter son péché.*

Medit. XII. n. 28. Il suppose 4°. Que, quoique l'ame de Jesus Christ ne connoisse le fond des cœurs qu'autant que Dieu le lui révele, elle peut néanmoins, si elle veut, le connoître sans aucune peine, parce qu'elle n'a qu'à le desirer, & Dieu le lui révele aussi-tôt.

Ces choses supposées, voici comme on peut prouver, par des raisonnements semblables à ceux que l'Auteur fait à l'égard de Dieu, que l'ame de Jesus Christ n'agit pas sagement, *quand le pécheur reçoit une grace qui n'est pas assez forte pour lui faire quitter son péché.*

Tout agent sage proportionne les moyens à la fin; & ce ne seroit pas agir avec sagesse que d'y manquer. C'est la grande maxime de l'Auteur.

Donc la distribution des graces dépendant des desirs de l'ame de Jesus Christ (seconde supposition) & les graces qui sont données aux pécheurs leur étant données dans le dessein qu'ils se convertissent (premiere supposition) l'ame de Jesus Christ n'agiroit pas sagement, si elle faisoit donner à un pécheur une grace si peu proportionnée à son attachement au péché, qu'il ne seroit pas possible qu'il se convertît par cette grace.

Or l'Auteur prétend que cela arrive souvent. Il faut donc, s'il l'ose, qu'il en conclue, que l'ame de Jesus Christ n'est pas sage, ou qu'elle n'agit pas sagement: ce qui ne se peut dire sans blasphême.

Et il ne serviroit de rien de répondre (qui est néanmoins tout ce qu'il peut dire & ce qu'il dit en effet) que c'est que Jesus Christ n'a pas connu la disposition de ce pécheur, & combien étoit grand

l'attachement qu'il avoit au péché ; & qu'ainsi ce n'est pas sa faute s'il n'y a pas proportionné la grace qu'il lui a fait donner. VII. Cl. No. IX.

Car outre ce que j'ai déja dit dans le premier argument, & ce que je dirai dans la suite, de l'injure que l'on fait à Jesus Christ, en le privant de la connoissance de ce qu'il doit le plus savoir, on n'a qu'à reprendre le même argument, pour juger de la foiblesse de cette prétendue réponse.

Un agent sage, qui, faute de connoissance, ne proportionne pas les moyens avec la fin, ne laisse pas d'avoir agi peu sagement, s'il n'a tenu qu'à lui d'avoir cette connoissance. Un Médecin, par exemple, qui ne connoissant pas bien la maladie de son malade, lui donne un remede qui le tue au lieu de le guérir, pour n'être pas proportionné à son mal, est jugé par tout le monde avoir commis une très-grande imprudence, s'il n'a tenu qu'à lui de mieux connoître ce mal, ou en interrogeant le malade, ou par d'autres voies, & qu'il ait négligé de le faire.

Or, selon l'Auteur, il ne tient qu'à Jesus Christ de connoître parfaitement la disposition du pécheur, à laquelle la grace doit être proportionnée, afin qu'elle soit capable de le convertir. Car il lui fait dire dans sa XII. Méditation : *Je n'ignore rien, parce qu'il n'y a rien à quoi je veuille penser qui ne se découvre à mon esprit, sans travail & sans application de ma part.*

Comment donc pourra-t-il empêcher, je le dis encore une fois, qu'on ne conclue de-là, en raisonnant comme il fait à l'égard de Dieu, que l'ame de Jesus Christ *n'est pas sage*, ou n'agit pas sagement : ce qu'on ne peut dire sans un horrible blasphême ?

Mais on trouvera bon que je tire encore de-là deux autres conclusions. La premiere en est une suite plus manifeste. C'est qu'il faut bien que ces démonstrations *à posteriori*, que l'on a fait tant valoir, & par lesquelles on a tant de fois prétendu montrer, que *Dieu ne seroit pas sage*, s'il donnoit, par des volontés particulieres, des graces si peu proportionnées aux besoins de ceux à qui elles sont données, ne soient que des sophismes & de très-méchantes preuves, puisque si elles étoient bonnes, on seroit contraint de dire (ce qui fait horreur à penser) que l'ame de Jesus Christ, qui donne ces mêmes graces par des volontés particulieres, *ne seroit pas sage.*

La seconde est, que, selon l'Auteur, ces mêmes graces données par Jesus Christ prouvent démonstrativement, que Jesus Christ ne veut pas que tous les hommes soient sauvés. Il ne faut pour cela qu'écouter

VII. Cl. N°. IX. ce qu'il dit dans sa XII. Méditation n. 24. *Dieu ne répand sa grace sur les hommes, que pour leur faire porter des fruits dignes d'elle: & cependant elle tombe souvent dans des cœurs endurcis. Elle est refusée à ceux qui en feroient bon usage, & donnée à d'autres qui la rejettent avec mépris: elle n'est point proportionnée au besoin actuel de ceux à qui elle est donnée. Dieu ne donne donc point sa grace par des volontés particulieres: sa sagesse l'en empêche. Car s'il étoit aussi digne d'une sagesse qui n'a point de bornes, d'agir par des voies composées, que d'agir par des voies simples* (c'est-à-dire, si Dieu donnoit la Grace par des volontés particulieres) *la conduite de Dieu seroit une preuve démonstrative qu'il ne veut pas sauver tous les hommes.*

Or cette inégale distribution de la Grace, qui feroit une preuve démonstrative que Dieu ne veut pas sauver tous les hommes, s'il la donnoit par des volontés particulieres, doit être rejetée sur Jesus Christ: & c'est Jesus Christ, qui, par des volontés particulieres, la donne si inégalement, & d'une maniere qui est souvent si peu proportionnée à ceux qui la reçoivent.

C'est donc une preuve démonstrative, selon l'Auteur, que Jesus Christ ne veut pas que tous les hommes sans exception soient sauvés; & par conséquent, que Dieu ne le veut pas non plus; parce qu'il est certain que Dieu & Jesus Christ n'ont sur cela que la même volonté.

CHAPITRE XIII.

Des graces données aux justes. Que l'Auteur rejette sur l'ignorance de l'ame de Jesus Christ, de ce qu'il y a souvent des graces données aux justes tentés, qui ne les rendent pas victorieux de la tentation.

IL ne me reste plus qu'à parler des graces données aux justes, & à demander à l'Auteur, comment il peut accorder ces deux Propositions.

La premiere est, que si Dieu répandoit la Grace par des volontés particulieres, comme il aime les justes, & qu'il leur donne la Grace afin qu'ils surmontent les tentations, ils n'en feroient jamais vaincus, un être sage proportionnant toujours les moyens avec leur fin; & qu'au-

trement on pourroit dire, ou qu'il n'a pas une volonté sincere de sauver les justes mêmes, ou qu'il manque de sagesse. VII. Cl. N°. IX.

La seconde est, que l'ame de Jesus Christ, sur qui Dieu s'est reposé de la distribution des graces, & qui les répand par des volontés particulieres, en donne souvent aux justes qui ne les rendent pas victorieux des tentations, sans pouvoir être accusée de manquer de sagesse, pour n'avoir pas su proportionner les moyens avec leur fin.

Il dit la premiere de ces deux choses en divers endroits de son *Traité*, & il en fait une de ses démonstrations *à posteriori*, contre les volontés particulieres de Dieu.

Mais il ne s'est jamais expliqué plus fortement sur ce sujet, que dans sa XII Méditation, n. 23, en faisant parler Jesus Christ même.

Si Dieu, agissant comme il doit agir, répandoit sa grace par des volontés particulieres, il est visible qu'elle auroit toujours l'effet pour lequel il la donne; un être sage proportionnant toujours les moyens avec la fin. Et comme Dieu n'abandonne pas le premier les justes, & qu'il leur donne la Grace, afin qu'ils surmontent les tentations, ils n'en seront jamais vaincus. Car enfin, Dieu ne pouvant pas ignorer l'usage qu'il fera de sa grace, ou plutôt ne devant pas agir comme ne pénétrant pas les cœurs, & ne prévoyant pas les déterminations futures des volontés, la chûte du juste retomberoit sur lui en quelque maniere. Car on auroit sujet de penser, ou que Dieu n'auroit pas une volonté sincere de sauver, je ne dis pas tous les hommes, je ne dis pas les pécheurs, je dis, même les justes, ceux qui me sont unis par la charité; ou qu'il auroit manqué de sagesse & de prévoyance, de n'avoir pas proportionné les moyens à la fin qu'il s'est proposée, sa grace ne donnant pas toujours aux justes même la victoire contre les tentations.

Mais au même lieu, n. 25, le Disciple de la Vérité éternelle forme la difficulté touchant Jesus Christ, qui est la seconde proposition qu'il ne paroît pas facile d'accorder avec la précédente.

O Jesus! Mais c'est vous qui êtes la cause naturelle, occasionelle ou distributive de la Grace. Que ne la proportionnez-vous à nos besoins? Quoi! ne savez-vous pas toutes nos dispositions & nos foiblesses, & l'usage que nous devons faire des graces que vous nous donnez, & ne voulez-vous pas sauver tous ceux pour lesquels vous êtes mort? Pourquoi laissez-vous tant de nations marcher dans leurs voies, & d'où vient que vous donnez aux justes mêmes des graces que vous savez devoir être inutiles à leur salut?

Il propose la même objection, encore plus au long, dans l'Addition à l'article 17. du II Discours. C'est celle que j'ai entrepris d'exa-

VII. Cl. N°. IX. miner ; & ainsi il est nécessaire de rapporter tout ce qu'il en dit.

Dès que les hommes ont suivi le mouvement de la Grace, je crois qu'il est sûr que Jesus Christ est averti de leurs dispositions, & que, lorsqu'il les a placés dans son temple, ou qu'il les a faits partie de son corps, il ne leur arrive aucun besoin, aucune tentation qu'il n'en soit averti, & qu'il n'y pourvoie. . . . . Jesus Christ, considéré comme Chef de l'Eglise, est donc averti de tous nos besoins, avant même qu'il s'applique particuliérement à vouloir les savoir : son Pere prévient sa charité sur cela. Il me semble que l'ordre le veut ainsi. Peut-être même qu'il sait actuellement l'effet qu'aura le secours qu'il nous donne, avant même qu'il nous le donne : & c'est ce qui fait la difficulté. Car Jesus Christ aime les justes : il chérit tendrement ceux qui lui sont unis par la charité. Or il est averti de la tentation qui presse un de ses membres, & il peut lui donner des graces victorieuses. S'il prévoit donc qu'avec un tel secours, quoique le juste puisse vaincre, il sera néanmoins vaincu, pourquoi n'augmente-t-il pas ce secours? Il veut que le juste remporte la victoire : pourquoi ne proportionne-t-il pas les moyens à la fin, s'il connoît actuellement le rapport des moyens avec la fin?

J'avoue que cette difficulté, qu'il s'oppose à lui-même, a toute la force qu'il lui pouvoit donner, à un PEUT-ETRE près, par où nous allons voir qu'il tâche de s'échapper. Car après avoir dit un peu auparavant, *Que Jesus Christ, comme homme, sait toutes choses, & que c'est en lui que sont cachés tous les trésors de la sagesse & de la science de Dieu*, pourquoi ne pas dire absolument : *qu'il sait actuellement l'effet qu'aura le secours qu'il nous donne, avant même qu'il nous le donne*, au lieu de ne le dire qu'avec doute? *Peut-être même qu'il le sait.* C'est qu'il n'a point trouvé d'autre moyen d'empêcher que l'on ne vît, que ce qu'il avoit dit de Dieu, *qu'il auroit manqué de sagesse*, convenoit parfaitement à Jesus Christ, qu'en usant de ce *peut-être*, qu'il change dans la suite en une négation absolue. Car il nie expressément que Jesus Christ *sache l'effet qu'aura le secours qu'il donne avant qu'il le donne.*

C'est à quoi il réduit sa réponse, & dans l'Addition, & dans la Méditation. Voici celle de l'Addition, qui suit immédiatement les paroles que nous en venons de rapporter.

Pour moi, dit-il, *j'aimerois mieux croire que Jesus Christ, comme homme, ou comme cause occasionelle de la Grace, ne sait point actuellement la détermination future de la volonté du juste, auquel il donne du secours, que de croire qu'il manque en un sens de bonté & de charité pour ses membres.* Il devoit plutôt dire, pour appliquer à Jesus Christ

ce qu'il avoit dit de Dieu; *que de croire qu'il manque de sagesse, en ne proportionnant pas les moyens à la fin.* VII. Ct. N°. IX.

Et voici la réponse de la Méditation. *Qui t'a dit, mon Fils, que moi, en tant qu'homme, en qualité de cause occasionelle de la Grace, je doive savoir actuellement toutes les déterminations futures des volontés, & agir selon cette connoissance? Ce seroit agir en Dieu, & non point en homme. Il n'y a que Dieu, qui, par sa nature, pénetre les cœurs, & sache toujours le futur, de quelque espece qu'il soit, contingent ou nécessaire. Je ne sais à l'égard de ce qui doit arriver dans le monde, que ce qu'il plaît à mon Pere de me révéler.* *Medit. XII. n. 26.*

Ces deux réponses conviennent, en ce qu'il reconnoît par l'une & par l'autre, que son Systême ne peut subsister, *si Jesus Christ connoît actuellement quand il donne une grace au juste, quel effet aura cette grace;* étant impossible de ne pas voir, que, selon que l'Auteur raisonne à l'égard de Dieu, Jesus Christ manqueroit de sagesse en ne proportionnant pas les moyens à la fin, dans le secours qu'il donne au juste lorsqu'il est tenté; puisque d'une part il l'aime, & que son dessein est qu'il remporte la victoire (car c'est ce que l'Auteur suppose) & que de l'autre, sachant l'effet que la Grace aura avant qu'il la donne, il ne tient quà lui de lui en donner de victorieuses. Voilà ce qui l'a forcé d'avancer ces paradoxes inconnus à tous les Théologiens Catholiques, pour ne rien dire de plus fort.

Que Jesus Christ, comme homme, ne sait point actuellement la détermination future de la volonté du Juste, à qui il donne du secours; & qu'ainsi il lui donne la Grace à tout hasard, sans savoir si elle lui sera ou *utile*, ce qui est le dessein pour lequel il la lui donne; *car il veut que le juste remporte la victoire*: ou *inutile*, ce qui seroit contre son dessein. *Addit. à l'art. 17. du 2. Disc.* *Ibid.*

Que *Jesus Christ ne doit point agir selon cette connoissance*, par laquelle il prévoiroit l'effet des graces qu'il donne; *parce que ce seroit agir en Dieu & non point en homme.* Comme si agir selon une connoissance que Jesus Christ, comme homme, n'a pas de lui-même, mais par la communication que la nature divine en a faite à l'humanité sainte qui lui est personnellement unie, n'étoit pas suffisamment *agir en homme*, & que ce fût *agir en Dieu* d'une maniere incommunicable à la créature? *Medit. XII. n. 26.*

Qu'on ne doit pas s'imaginer que Jesus Christ, comme homme, donnant ses graces, pénetre les cœurs, & prévoie ce qui en doit arriver; parce qu'*il n'y a que Dieu qui par sa nature pénetre les cœurs, & sache le futur, de quelque espece qu'il soit, contingent ou nécessaire.* *Ibid.*

VII. Cl. N°. IX. Comme si ce qui ne convient qu'à Dieu par sa nature, n'avoit pas pu, & n'avoit pas dû convenir, par grace, à l'humanité sainte du Sauveur ?

Ibid. *Que Jesus Christ, comme homme*, NE SAIT, *à l'égard de ce qui doit arriver dans le monde, que ce qu'il plaît à son Pere de lui révéler.* De sorte que si le Pere Malebranche est bien persuadé de cette étrange doctrine, il faut qu'il le soit aussi, que Jesus Christ, comme homme, ne sait pas s'il daignera répondre à cette réfutation de son Systême, ou s'il la jugera indigne de réponse, comme il a fait la *Défense*, à moins que son Pere ne le lui apprenne par une révélation particuliere ; ce qu'on n'est point assuré qu'il fasse, puisque, selon le Systême, il ne lui révele pas ordinairement beaucoup de choses qu'il seroit plus important à Jesus Christ de connoître ; tel qu'est l'effet qu'auront les secours qu'il donne aux justes.

Ibid. n. 29. Enfin, il dit *qu'on ne doit pas borner indiscretement les connoissances de Jesus Christ* ; mais qu'on les peut borner discretement, puisqu'*il est vrai, en un sens, qu'elles sont bornées principalement à l'égard des vérités contingentes*, pour faire toujours entendre, qu'il ne faut pas s'étonner si Jesus Christ, comme homme, donne ses graces aux justes, sans savoir l'effet qu'elles auront ; parce que c'est principalement à l'égard de ces vérités contingentes que ses connoissances sont bornées.

Ce qu'il dit pour appuyer ses nouvelles opinions, si injurieuses à Jesus Christ, ne sont d'une part que des brouilleries, qui ne résolvent point la difficulté qu'il s'est proposée ; comme quand, par un déguisement visible de ce qu'il croit de la science de Jesus Christ, il lui fait dire : *Je sais toutes choses, mon Fils, mais je ne pense pas actuellement à toutes choses* ; & de l'autre, ce ne sont que des imaginations erronées, comme quand il prétend, que le Verbe, en tant que Verbe, ne représente pas les créatures qui ont été faites par le Verbe, mais seulement les choses possibles.

Medit. XII. n. 28.

Mais avant que de réfuter les mauvaises raisons qui l'ont porté à borner très-indiscretement & très-faussement les connoissances du Sauveur, j'ai cru qu'il étoit bon, pour donner plus de jour à cette matiere, de faire voir combien ce qu'enseigne sur ce sujet la véritable Théologie, est opposé au nouveau Systême de la science de Jesus Christ, que le P. Malebranche s'est trouvé contraint d'inventer, pour soutenir son Systême général de la Nature & de la Grace, qui, sans cela, tomboit en ruine. Mais ce sera la matiere d'un nouveau Chapitre.

CHAPITRE

VII. Cl.
N°. IX.

CHAPITRE XIV.

De la doctrine de S. Thomas touchant la science de Jesus Christ.

JE me contenterai de rapporter ce que S. Thomas en dit dans sa Somme, ne croyant pas qu'il y ait aucun Théologien qui ne le suive, surtout à l'égard du point qui fait le capital de cette contestation, qui est la connoissance des vérités contingentes.

Ce Saint, dans sa III Partie, traite en quatre questions tout ce qui regarde la science de Jesus Christ. Dans la premiere, qui est la IX, il montre que Jesus Christ, outre la science divine qu'il a comme Dieu, a comme homme, trois sortes de sciences créées. 1°. La science béatifique, par laquelle sa sainte ame voit intuitivement l'essence divine, & dans cette essence diverses choses. 2°. La science infuse, par laquelle elle ne voit pas les choses en Dieu, mais en elles-mêmes, par les idées que Dieu lui en a données; en quoi cette science est semblable aux sciences humaines, si ce n'est en ce qu'elle n'est point acquise par étude, & qu'elle est infiniment plus parfaite. 3°. Une science acquise par expérience. Mais nous ne dirons rien de celle-là, parce qu'elle ne regarde point notre différent, si Jesus Christ connoît ou ne connoît pas quel effet auront les graces qu'il donne.

Il traite dans la dixieme question de la science béatifique : & après avoir établi dans le premier article, que, quoique l'ame de Jesus Christ ait une vue très-excellente de l'essence divine, elle ne la comprend pas néanmoins, parce qu'il n'y a que Dieu qui se comprenne lui-même, n'étant pas possible que l'infini soit compris par le fini, il recherche dans le 2 article, ce que l'ame de Jesus Christ connoît par cette science, outre l'essence divine. Cet article a pour titre : *Si l'ame de Jesus Christ connoît toutes choses dans le Verbe?* A quoi il répond en ces termes. " Je réponds, que quand on demande si l'ame de Jesus Christ connoît toutes choses dans le Verbe, le mot de toutes choses se peut prendre diversement. 1°. On le peut prendre pour toutes les choses, qui en quelque maniere que ce soit, sont ou seront, ou ont été, & pour tout ce qui a été fait, ou dit, ou pensé, par qui que ce soit, & selon quelque temps que ce soit; présent, futur, ou passé. Et, prenant le mot de toutes choses en ce sens, on doit dire que l'ame de Jesus Christ voit toutes choses dans le Verbe : car tout esprit créé qui

VII. Cl. N°. IX. voit le Verbe, n'y voit pas à la vérité toutes choses, absolument parlant; mais il en voit d'autant plus, qu'il voit le Verbe plus parfaitement. Mais il n'y en a point qui n'y voie les choses qui le regardent. Or toutes les choses créées généralement regardent Jesus Christ, & il est de sa dignité qu'il les connoisse, parce qu'elles lui ont toutes été soumises. Il a été établi de Dieu le Juge de tous les hommes, parce qu'il est fils de l'homme, comme il est dit dans S. Jean. Et par conséquent l'ame de Jesus Christ doit connoître dans le Verbe, toutes les choses existantes selon quelque temps que ce soit, & même toutes les pensées des hommes dont il est Juge. De sorte que ce qui est encore dit dans le II Chapitre de S. Jean : *Qu'il n'avoit pas besoin que personne lui rendît témoignage d'aucun homme, parce qu'il connoissoit par lui-même ce qu'il y avoit dans l'homme*, se peut entendre non seulement de la science divine, qu'il a comme Dieu, mais aussi de la connoissance qu'a son ame en voyant le Verbe. 2°. Le mot de toutes choses se peut étendre à toutes les choses qui ne sont qu'en puissance, sans que cette puissance soit jamais réduite en acte. Or de ces choses-là, il y en a qui n'ont de possibilité que par rapport à la seule puissance divine : & il n'y a pas d'apparence que l'ame de Jesus Christ connoisse toutes celles-là ; parce que ce seroit comprendre la puissance divine, & par conséquent l'essence divine : car c'est comprendre une puissance que de connoître tout ce qu'elle peut faire. Il y a d'autres choses possibles par rapport à la puissance de la créature ; & l'ame de Jesus Christ connoît dans le Verbe toutes celles-là : car elle comprend l'essence de la créature, & par conséquent sa puissance, & sa vertu, & tout ce que cette puissance peut produire ".

Il traite dans la XI question de la science infuse de l'ame de Jesus Christ. Et ayant demandé dans le premier article, *si elle connoît toutes choses par cette science?* Il répond, que, *hors l'essence divine, elle ne connoît rien par la science béatifique, qu'elle ne connoisse par la science infuse.* Et une de ses preuves est, que *l'ame de Jesus Christ connoît par cette science, toutes les choses que les hommes connoissent par la révélation de Dieu; soit qu'elles appartiennent ou au don de la sagesse, ou au don de la prophétie, ou à quelque autre don du S. Esprit. Car l'ame de Jesus Christ a toujours connu tout cela, plus abondamment & plus pleinement que tous les autres Saints. Mais elle ne connoît pas l'essence de Dieu par cette science; elle la connoît seulement par la science béatifique.*

Et s'étant objecté, que ce n'est point une perfection de notre entendement, de connoître les choses singulieres, & qu'ainsi l'ame de Jesus Christ ne les a point dû connoître par cette science, il répond : *que*

selon la connoissance spéculative, ce n'est pas une perfection de notre entendement de connoître les choses singulieres; mais que c'en est une quant à la connoissance pratique, qui ne peut être parfaite, comme Aristote l'a remarqué, sans que l'on connoisse les choses en particulier à l'égard desquelles on doit agir. D'où vient que la prudence requiert, comme dit Cicéron, le souvenir des choses passées, la connoissance des présentes, & la prévoyance des futures. Puis donc que Jesus Christ a eu une très-parfaite prudence, ce qui est enfermé dans le don de Conseil, il est nécessaire qu'il ait connu toutes les choses singulieres, passées, présentes & à venir. QUIA CHRISTUS *habuit plenitudinem prudentiæ secundùm donum consilii, consequens est quod cognoverit omnia singularia, præsentia, præterita & futura.*

VII. Ca. N°. IX. *Eth. lib. 6. cap. 7.*

Il demande dans le cinquieme article, si cette science infuse de Jesus Christ a été actuelle ou habituelle? Et il répond, qu'elle a été habituelle; parce qu'elle a été de même nature que la science des autres hommes, mais qu'elle est beaucoup plus parfaite. Et il remarque (ce qui nous pourra servir dans la suite) que l'habitude n'est ni une pure puissance, ni un acte complet, mais quelque chose entre deux. *Medium autem inter puram potentiam & actum completum est habitus.*

Mais s'étant fait sur cela diverses objections, à son ordinaire. La premiere & la seconde & les réponses qu'il y fait, méritent d'être considérées.

La premiere est: La science de Jesus Christ a dû être dans sa plus grande perfection. Or une connoissance actuelle est plus parfaite qu'une connoissance qui n'est qu'en puissance, ou qui n'est qu'habituelle. Il semble donc qu'il étoit convenable qu'il connût toutes choses actuellement. Donc il n'a point eu de science habituelle.

Et il y répond en ces termes. " L'ame de Jesus Christ a eu deux sortes de connoissances, & l'une & l'autre très-parfaite en son genre. L'une excede la maniere dont la nature humaine peut, de soi-même, connoître les choses: c'est la science béatifique, par laquelle elle voit l'essence de Dieu, & d'autres choses en cette essence: & celle-là a été très-parfaite, simplement & absolument parlant. C'est pourquoi aussi cette connoissance n'est pas seulement habituelle, mais actuelle à l'égard de toutes les choses qu'elle connoît en cette maniere. L'autre connoissance qu'a l'ame de Jesus Christ, est proportionnée à la maniere dont l'esprit humain connoît les choses. Et c'est celle dont nous parlons, qui n'a pas dû être très-parfaite, simplement & absolument parlant; mais seulement dans le genre des connoissances humaines: & ainsi il n'a pas été nécessaire qu'elle fût actuelle".

VII. Cl. N°. IX. La seconde objection est : "L'habitude étant pour l'acte, ce seroit en vain que l'ame de Jesus Christ auroit une science habituelle, qui ne seroit jamais réduite en acte. Or Jesus Christ sachant toutes choses par cette science infuse, il ne peut penser à toutes choses en les considérant l'une après l'autre, parce que ce qui est infini ne peut être épuisé en le parcourant".

A quoi il répond en cette maniere. L'habitude est réduite en acte par le commandement de la volonté : car on appelle habitude ce dont on use quand on veut. Or la volonté a rapport indéterminément à des choses infinies. Et cela n'est pas en vain, quoiqu'il n'arrive point qu'elle se porte actuellement à toutes ces choses ; il suffit qu'elle s'y porte actuellement, tantôt à l'une & tantôt à l'autre, selon ce qui convient au lieu & au temps. Et ainsi les habitudes ne sont pas en vain, quoique toutes les choses auxquelles l'habitude à rapport ne se réduisent pas en acte, pourvu que la volonté le réduise en acte à l'égard de ce qui convient à la fin qu'elle doit avoir, selon l'exigence des affaires & des temps".

Or comme S. Thomas ne dit tout cela que pour expliquer ce que c'est qu'une connoissance *habituelle*, il s'ensuit de-là, que pour savoir habituellement une chose, il faut qu'il ne dépende que de nous de la savoir actuellement, aussi-tôt que nous le voulons; & nous le voulons, lorsque nous avons besoin de la savoir actuellement pour quelque fin que nous avons. Ainsi je ne sais pas toujours actuellement que 2 fois 2 font 4, parce qu'il faut y penser pour le savoir actuellement, & que je n'y pense pas toujours. Mais je le sais toujours habituellement ; parce qu'aussi-tôt que j'ai besoin de calculer combien deux fois deux écus font d'écus, je ne manque pas de me répondre à moi-même, que ce sont quatre écus. Au lieu que si un enfant, à qui on demanderoit combien deux fois deux font-ils, étoit aussi prêt de répondre, que cela fait trois, ou que cela fait cinq, que de répondre que cela fait quatre, on ne pourroit pas dire qu'il sait, ni actuellement ni habituellement, que deux fois deux font quatre.

Cela est si évidemment vrai, qu'il est à craindre qu'on ne dise que cela est trop vrai, & qu'on ne voit pas quel usage on en peut faire. Cependant on en peut faire un très-grand en cette rencontre; puisqu'il n'en faut pas davantage pour empêcher que l'Auteur ne surprenne certaines gens, en disant de la science de Jesus Christ, dans ses Méditations : *Je sais toutes choses, mon Fils; mais je ne pense pas actuellement à toutes choses.* Et dans son Addition. *Je crois que Jesus Christ, comme homme, sait toutes choses : mais il faut bien prendre garde, qu'il*

Medit. XII. n. 28. 2. Disc. n. 17.

y a bien de la différence entre tout savoir habituellement, & tout savoir actuellement : entre tout savoir ; & penser à tout. Il y a peu de gens qui ne sachent (habituellement) *que* 2 *fois* 2 *font* 4, *& il y a peu de gens qui y pensent actuellement.* VII Cl. N°. IX.

C'est en vain, en premier lieu, qu'il a cru diminuer par-là l'horreur qu'il sait qu'ont eu les Théologiens de la licence qu'il se donne, de borner comme il lui plaît les connoissances de Jesus Christ. Car il n'est pas vrai que l'ame de Jesus Christ *ne sache toutes choses* en la maniere que S. Thomas l'a expliqué, qu'*habituellement* ; puisque, selon l'une de ses sciences, qui est la béatifique, elle les sait *actuellement*.

C'est en vain, en second lieu, qu'il a prétendu pouvoir satisfaire par-là à l'objection qu'il s'est faite à lui-même : que Jesus Christ voulant que le juste qu'il assiste par sa grace, quand il est tenté, remporte la victoire de la tentation, s'il sait de quelle force doit être la grace pour la lui faire remporter, il n'agiroit pas sagement, s'il lui en donnoit une plus foible, avec laquelle il succomberoit à la tentation. Sa distinction entre *savoir habituellement*, & *savoir actuellement* laisse la difficulté dans toute sa force. Car il avoue donc que Jesus Christ, comme homme, sait au moins *habituellement toutes choses* ; & par conséquent qu'il sait *habituellement* quel est le fond du cœur du juste, quel est le degré de sa charité, & de quels degrés doit être la grace qui le rendra victorieux de la tentation, comme le P. Malebranche sait habituellement que 2 fois 2 sont 4. Or il suffit que l'on soit assuré que le P. Malebranche sait habituellement que 2 fois 2 sont 4, pour être assuré en même temps, qu'à moins qu'il ne manque d'attention, il ne se trompera jamais en calculant 2 fois 2 mille écus, & qu'il ne dira jamais que ce sont trois mille écus.

Or il en doit être de même de Jesus Christ, en supposant tout ce qu'il suppose 1°. Qu'un agent sage proportionne toujours les moyens au dessein qu'il a. 2°. Que Jesus Christ agit toujours sagement, & qu'il est incapable de manquer d'attention à ce qu'il fait. 3°. Que quand le juste est tenté, il ne manque jamais de le secourir, & que la fin qu'il a en le secourant, est, qu'il demeure victorieux de la tentation. 4°. Que, sachant habituellement toutes choses, il sait habituellement de quelle force doit être la grace qui lui en fera remporter la victoire. 5°. Qu'il dépend de la volonté de celui qui sait habituellement une chose, de la savoir actuellement ; parce qu'il est en son pouvoir de réduire sa connoissance habituelle en une connoissance actuelle, & qu'il ne manque point de le faire s'il est sage, lorsqu'il a

Voy. l'Addit. p. 121.

VII. Cl. N°. IX. besoin de cette connoissance actuelle pour agir sagement. Tout cela supposé, on supplie l'Auteur de répondre à cet argument.

Un agent sage proportionne toujours les moyens à la fin; & on ne pourroit pas dire que ç'a été faute de connoissance qu'il ne les auroit pas proportionnés, si on étoit demeuré d'accord qu'il *fait habituellement* tout ce qui est nécessaire pour cela. Car alors n'ayant tenu qu'à lui de réduire cette connoissance habituelle en une connoissance actuelle, ç'auroit été manque de sagesse, & non pas manque de connoissance, qu'il n'auroit pas proportionné les moyens à la fin : ce que l'Auteur juge être un si grand défaut, qu'il ne craint point de dire, que si Dieu même y manquoit, *il ne seroit pas sage.*

Or, selon l'Auteur, Jesus-Christ d'une part, en secourant le juste qui est tenté, a dessein qu'il demeure victorieux de la tentation; & de l'autre, il sait habituellement tout ce qu'il est nécessaire de savoir pour lui donner une grace avec laquelle il en demeure victorieux : & par conséquent, il ne tient qu'à lui de réduire cette connoissance habituelle en une connoissance actuelle, par laquelle il pourra proportionner les moyens à la fin qu'il a.

Donc s'il ne le fait pas, & que, manquant de donner à ce juste tenté une grace assez forte, il le laisse vaincre par la tentation, il n'agit pas sagement.

Or cela arrive souvent, selon l'Auteur. Il arrive donc souvent, selon lui, que Jesus Christ n'agit pas sagement : ce qui ne se peut dire sans blasphême.

Je ne sais ce que l'Auteur pourroit répondre à cet argument. Ce que je prévois que pourroient dire ceux qui au moins voudroient empêcher qu'on ne pût tirer ce blasphême de sa doctrine, seroit de se plaindre qu'on le presse trop sur ce qu'il a dit, que *Jesus Christ, comme homme, sait toutes choses habituellement* : qu'il paroit assez qu'il ne l'a dit que pour être moins exposé à l'indignation des Théologiens, qui crioient contre lui, de ce qu'il avoit osé entreprendre de donner des bornes si étroites aux connoissances de Jesus Christ. On voit bien, diront-ils, que ce n'est que pour se mettre à couvert de ces reproches, qu'il s'est fait honneur de ces propositions : *Jesus Christ, comme homme, sait toutes choses habituellement, quoiqu'il n'y pense pas toujours actuellement.* Et que *c'est en lui, comme homme, que sont cachés tous les trésors de la sagesse & de la science de Dieu.* Mais, après tout, il est bien aisé de juger qu'il ne croit pas que cela soit vrai, puisqu'il déclare si expressément, dans ses Méditations, *que Jesus Christ ne sait, à l'égard de ce qui doit arriver dans le monde, que ce qu'il plaît à son Pere de lui*

Medit. XII. n. 26.

révéler : car on n'a jamais dit que l'on fait une chose *habituellement*, & de la même sorte que l'on sait communément que deux fois deux font quatre, quand on n'en sait que ce qu'il plaît à un autre de nous en apprendre, à mesure que nous en avons besoin. VII. Cl. N°. IX.

Je doute que l'Auteur du Systême veuille approuver cette réponse : car s'il en peut tirer d'une part quelque avantage, elle lui seroit bien désavantageuse de l'autre ; puisque ce seroit reconnoître qu'il tromperoit le monde, ou qu'il se tromperoit lui-même, en employant de fausses expressions, dont il a pu espérer que beaucoup de personnes ne pénétreroient pas le vrai sens, pour déguiser une doctrine très-injurieuse à Jesus Christ, & empêcher qu'elle ne choque si fort la piété des vrais fideles.

Quoi qu'il en soit, je suis de l'avis de ceux que je viens de faire parler, & il me paroît clairement que ces deux propositions ; l'une, Jesus Christ, *comme homme*, *sait habituellement toutes choses*, & par conséquent les vérités contingentes aussi-bien que les nécessaires ; l'autre, Jesus Christ, *comme homme*, *ne sait de ce qui doit arriver dans le monde que ce qu'il plaît à son Pere de lui révéler*, sont absolument contradictoires, & qu'à moins que l'Auteur n'ait ignoré la signification des termes les plus communs, il n'a pu croire la derniere vraie, qu'il n'ait cru la premiere fausse. Or nous verrons dans la suite que c'est à la derniere qu'il s'est le plus attaché.

Mais il est bon de finir ce Chapitre par quelques exemples qui pourront me faire mieux entendre. La civilité à Rome, étoit d'appeller par leur nom & par leur surnom ceux que l'on saluoit. Et comme le Peuple donnoit les charges publiques, les plus grands de Rome qui les demandoient, pour observer cette civilité envers les moindres Citoyens qui avoient part à l'élection, avoient toujours avec eux quelqu'un de ces gens qu'on appelloit *Nomenclatores*, qui s'étoient fait une étude de connoître tous les Citoyens Romains par nom & par surnom, afin qu'il leur pût nommer ceux qu'ils rencontroient par la ville, ou à qui ils rendoient visite. Seroit-ce une raison de dire, que Cicéron, par exemple, avant que de demander le Consulat, avoit su habituellement le nom & le surnom de presque tous les Citoyens de Rome, en même temps que l'on reconnoîtroit qu'il n'avoit su à l'égard de ces noms que ce que lui en disoit son Nomenclateur, lorsqu'il avoit à saluer ceux qu'il rencontroit ou qu'il alloit voir ?

Les Commentaires de Grotius sur l'Ecriture de la premiere édition sont remplis de mots grecs, hébreux & arabes, qui ne sont point expliqués. Si un homme qui fait fort bien ces trois langues lit ces

VII. Cl. Commentaires, on a raison de dire, qu'avant même de rencontrer ces
N°. IX. mots, il en *sait habituellement* la signification; parce que, sans avoir besoin du secours de personne, il sait actuellement ce qu'ils signifient à mesure qu'il les rencontre. Que si un jeune Abbé qui ne sait ni grec, ni hébreu, ni arabe, lit ces mêmes Commentaires, & qu'il ait auprès de lui un savant homme qui lui en apprend la signification à mesure qu'il les trouve, pourroit-on dire, sans se rendre ridicule ou inintelligible à ceux à qui on parleroit, que ce jeune Abbé, que je suppose n'avoir aucune connoissance de ces trois langues, *sait habituellement* la signification de tous les mots qui s'en trouvent dans ces Commentaires ?

On voit assez que ce n'est pas là ce qu'on appelle savoir habituellement une chose. Et cependant c'est à quoi on restreint les connoissances de Jesus Christ comme homme, à l'égard du fond des cœurs & de la détermination future des volontés. On prétend qu'*il n'en sait que ce qu'il plaît à son Pere de lui en révéler*. C'est donc une pure illusion à l'Auteur du Systême de nous venir dire, *qu'il croit que l'ame de Jesus Christ sait habituellement toutes choses* : & il est aisé de voir, comme je l'ai déja dit, que ce n'est qu'un pur déguisement, pour empêcher que des Chrétiens ne soient trop blessés de l'injure que l'on fait à la très-sainte ame du Sauveur, en lui ôtant par-là la connoissance du secret des cœurs & des futurs contingents, tant l'actuelle qu'elle a par la science béatifique, que l'habituelle qu'elle a aussi par la science infuse, & la réduisant à n'en savoir, comme s'il n'étoit qu'un simple Prophete, que ce qu'il plaît au Pere de lui révéler; ajoutant encore, ainsi que nous le verrons plus bas, qu'il arrive très-souvent, que cette ame sainte n'en sait rien effectivement; parce qu'elle ne juge pas à propos de demander à Dieu qu'il le lui révele.

CHAPITRE XV.

Diverses Contrariétés entre les vérités enseignées par S. Thomas, touchant la science de l'ame de Jesus Christ, & les nouveaux sentiments de l'Auteur du Systême, touchant cette même science.

APrès avoir représenté ce que la plus solide Théologie nous enseigne touchant la science de Jesus Christ comme homme, & en quel sens

ſens nous devons croire qu'il ſait toutes choſes, j'ai cru devoir faire remarquer en combien de manieres les opinions du nouveau Syſtême ſont contraires à ces vérités ſi excellemment expliquées par l'Ange de l'Ecole. VII. Ce. N°. IX.

I. Contrariété. La premiere ſcience que S. Thomas établit en Jeſus Chriſt, outre la divine qu'il a en tant que Dieu, eſt la ſcience béatifique, par laquelle il dit que le Sauveur connoît actuellement toutes choſes, en prenant le mot de *toutes choſes*, pour toutes les choſes, qui, en quelque maniere que ce ſoit, ſont ou ſeront, ou ont été, & pour tout ce qui a été fait, ou dit, ou penſé par qui que ce ſoit, ſelon quelque temps que ce ſoit, préſent, futur, ou paſſé.

Mais l'Auteur, recherchant avec beaucoup d'étendue par quelle ſcience Jeſus Chriſt pourroit connoître le fond des cœurs, & les déterminations futures des volontés, ne dit pas un ſeul mot de la ſcience béatifique. Il inſinue même, que la béatitude de l'ame de Jeſus Chriſt ſeroit troublée, ſi elle voyoit toutes les choſes futures par la même vue par laquelle elle voit Dieu. *Ce lui ſeroit*, dit-il, *une ſcience bien importune & fort inutile. Car ce qui fait le bonheur de l'ame de Jeſus Chriſt, eſt la contemplation des perfections du ſouverain être. Or la vue de toutes nos penſées partageant ſans ceſſe la capacité de l'ame de Jeſus Chriſt, appliquée d'ailleurs à voir les beautés, & à goûter la douceur du vrai bien, elle ne lui devroit pas être fort agréable, & elle lui ſeroit même fort importune.* Eſt-il poſſible qu'un homme qui dit qu'il n'a aucune idée de ſa propre ame, ait eu la témérité de parler ſi indignement de la capacité de l'ame de Jeſus Chriſt, unie perſonnellement au Verbe divin? Par de ſemblables difficultés de concevoir ce qui eſt infiniment élevé au deſſus de nos penſées, on pourra auſſi s'imaginer que Jeſus Chriſt, comme homme, ne doit pas connoître toutes les prieres qu'on lui adreſſe inceſſamment par toute la terre; parce que cela partageroit trop la capacité de ſon ame, *appliquée à la contemplation des perfections du ſouverain être, qui fait ſon bonheur.* *Add. p. 117.*

II. Contrariété. S. Thomas enſeigne d'une part, que chacun des Bienheureux voit en Dieu ce qui appartient à ſon état, & qu'ainſi Jeſus Chriſt étant le Juge de tous les hommes, doit voir en Dieu toutes leurs penſées: & il enſeigne de l'autre, que tant que nous ſommes en cette vie, nous ne voyons rien en Dieu, parce que nous ne voyons pas Dieu. *1. p. qu. 84. a. 5.*

L'Auteur du nouveau Syſtême ſemble avoir affecté de prendre tout le contrepied: & comme s'il avoit eu peur qu'on ne crût que Jeſus Chriſt doit voir en Dieu toutes les penſées des hommes, après avoir

VII. Cl. N°. IX. dit que son ame est toute occupée à *voir les beautés du souverain être*, il ajoute : *car il faut prendre garde, qu'autre chose est de voir Dieu, & autre chose de voir les créatures & leurs modifications en Dieu.* Ce qui ne peut avoir pour but que de faire entendre, que quoique l'ame de Jesus Christ voie Dieu très-parfaitement, il ne faut pas s'imaginer qu'elle voie en Dieu les créatures & leurs modifications, dont les principales sont les pensées; *parce que*, selon lui, *autre chose est de voir Dieu, autre chose est de voir les créatures & leurs modifications en Dieu.*

Mais parce qu'il a prévu qu'on lui pourroit objecter, qu'il est bien étrange qu'il ne veuille pas que l'ame de Jesus Christ voie en Dieu toutes les créatures, & principalement le fond de nos cœurs, lui qui soutient avec tant de chaleur, que *nous voyons, dès cette vie, toutes choses en Dieu*, il a cru que c'étoit rendre cette objection inutile, que de la prévenir par ces paroles mystérieuses : *Je crois avoir démontré qu'on voit toutes choses en Dieu dès cette vie ; mais ce n'est pas là voir Dieu.* D'où il tire cette conséquence. *Ainsi on ne peut pas dire que Jesus Christ voit toutes nos pensées sans que cela partage la capacité qu'il a de penser, à cause qu'il les voit toutes en Dieu.* Ce qui n'auroit point de sens, si cela ne signifioit que si Jesus Christ voyoit toutes nos pensées en Dieu, on pourroit dire que la capacité qu'il a de penser n'en seroit pas partagée ; mais que cela se peut dire, parce qu'il n'est pas vrai qu'il voie toutes nos pensées en Dieu. Qu'on remarque donc, que, selon l'Auteur, dans cette vie, où nous ne voyons point Dieu, *nous voyons toutes choses en Dieu.* Mais dans l'autre vie, où l'on voit Dieu, ni Jesus Christ ni les Saints ne voient point les créatures en Dieu. Il est difficile de s'imaginer une pensée plus étrange : car c'est justement comme qui diroit ; je connois comment est fait le visage de l'Empereur de la Chine par son portrait, lorsque je ne vois point & que je n'ai jamais vu ce portrait ; mais dès que je vois ce portrait, je ne connois plus par-là aucun trait de son visage.

III. Contrariété. S. Thomas ne croit pas que l'ame de Jesus Christ voie toutes les choses purement possibles ; c'est-à-dire, qui ne sont encore que dans la seule puissance de Dieu ; mais il soutient, que hors cela, elle connoît toutes choses ; tant celles qui sont dans la puissance de la créature, que celles qui doivent être en quelque différence de temps que ce soit.

L'Auteur, à son ordinaire, est d'un avis tout opposé. Il a jugé qu'on trouveroit dans son Systême des difficultés insurmontables, si l'ame de Jesus Christ connoissoit toutes les choses créées ; tout ce qu'elles peu-

vent faire, & tout ce qu'elles feront, par la ſcience béatifique, ou par quelque autre ſcience qui lui fût propre, & dont elle ſe pût ſervir ſans aucune nouvelle révélation. Il n'a donc point fait de ſcrupule de priver cette ame ſainte de cette ſorte de connoiſſance, & de la réduire à ne ſavoir, de tout cela, que ce qu'il plairoit à ſon Pere de lui révéler, à meſure qu'il en auroit beſoin & qu'il le lui demanderoit. C'eſt ce qu'il répete ſouvent, comme ſi cette erreur étoit une vérité qu'on ne pût trop inculquer: car il ne craint point de ſoutenir, que Jeſus Chriſt comme homme, *ne connoît l'exiſtence, les modifications, les rapports des créatures, que par une eſpece de révélation que ſon Pere lui en fait dès qu'il le ſoubaite.* Il ne donne donc à l'ame de Jeſus Chriſt à l'égard des choſe créées, ni ſcience actuelle, telle qu'eſt la ſcience béatifique, ni ſcience habituelle, telle qu'eſt la ſcience infuſe. Mais en récompenſe il eſt fort libéral à l'égard de la connoiſſance de toutes les choſes poſſibles ſans exception, parce qu'il a cru que cela ne faiſoit ni bien ni mal pour ſon Syſtême, & lui donnoit lieu cependant de ſe faire beaucoup valoir par-là, comme ayant une opinion fort avantageuſe de la ſcience de Jeſus Chriſt. *Je ſuis perſuadé*, dit-il, *que Jeſus Chriſt comme homme, connoît tous les êtres que Dieu peut créer: en un mot, tout ce que Dieu renferme dans l'immenſité de ſon être.* Il en accorde de ce côté-là plus qu'on ne lui en demande: car ſelon la remarque de S. Tomas, il eſt difficile de concevoir que l'ame de Jeſus Chriſt qui eſt finie, ne comprenne pas la Divinité, qui eſt infinie, ſi elle connoît *tous les êtres que Dieu peut créer, & tout ce que Dieu renferme dans l'immenſité de ſon être.* Mais nous allons voir, par ce qu'il ajoute, que c'eſt comme un fleuve qui ſe déborde d'un côté, & qui laiſſe l'autre à ſec.

VII. Cl. N°. IX.

Add. au n. 17. du 2. Diſc.

Je dis que Jeſus Chriſt comme homme, connoît à plus forte raiſon les créatures poſſibles, que l'exiſtence & les rapports de celles que Dieu a faites; parce qu'il connoît les créatures poſſibles, par le droit que lui donne l'union avec le Verbe, qui les renferme en tant que Verbe, & qu'il NE CONNOÎT LES CRÉATURES *que Dieu a faites, que par une eſpece* DE RÉVÉLATION. Il explique l'un & l'autre plus au long un peu plus bas. *L'ame de Jeſus Chriſt étant unie perſonnellement au Verbe, & le Verbe, en tant que Verbe, renfermant* TOUS LES ÊTRES POSSIBLES, *& tous leurs rapports, & toutes les vérités immuables, néceſſaires & éternelles, Jeſus Chriſt, comme homme, ne veut pas plutôt penſer à certaines vérités, qu'auſſi-tôt elles ſe découvrent à ſon eſprit. Jeſus Chriſt donc ſait toutes les ſciences, il connoît toutes les choſes, puiſqu'il peut voir, ſans faire aucun effort d'eſprit, tout ce que renferme le Verbe en tant que Verbe.*

VII. Cl. N°. IX. Il ne dit point comment l'ame de Jesus Christ sait toutes les sciences, & connoît tous les êtres que Dieu peut créer ! si c'est en Dieu, ou hors de Dieu? Ce qui est certain, est, qu'il prétend que c'est par une science qu'il trouve *dans son propre fond*, comme une grace attachée à son union personnelle avec le Verbe, sans avoir besoin à l'égard de ces choses, de demander à son Pere qu'il les lui révele. Mais il n'en est pas de même, si on l'en croit des choses créées, & de leurs rapports, & sur-tout du fond de nos cœurs, & des déterminations futures de nos volontés. Car il veut que l'ame de Jesus Christ n'ait point en elle-
Med. XII. même de science permanente à l'égard de ces choses-là; mais *qu'elle n'en sache que ce qu'il plaît à son Pere de lui révéler*, ensuite de la
[*Addit.* demande qu'elle lui en fait. C'est ce qu'il déclare par ces paroles de l'Addition. *Il connoît même l'existence, les modifications, les rapports des créatures, mais par une espece de révélation, que son Pere lui en fait dès qu'il le souhaite, selon ces paroles de Jesus Christ*: Scio, Pater, quia semper me audis.

IV. Contrariété. Le principe sur lequel nous venons de voir que l'Auteur établit ce qui fait sa III Contrariété avec S. Thomas, en forme une quatrieme, qui paroît en quelque sorte plus importante que les autres, parce que l'Auteur y renverse une vérité très-claire dans l'Ecriture & dans la Tradition, que S. Thomas a parfaitement bien établie dans un autre endroit de sa Somme. C'est dans la I. Partie qu. 34. qui est de la seconde Personne, en tant que Verbe. Il demande dans l'article 3. si le mot de Verbe enferme un rapport aux créatures? Il répond qu'il l'enferme, & voici comme il le prouve. *Dieu, en se connoissant, connoît toutes les créatures. Or le Verbe conçu dans l'esprit est représentatif de tout ce qui est actuellement connu par l'esprit qui le conçoit. C'est pourquoi il y a en nous différents verbes ou paroles intérieures, selon les diverses choses que nous connoissons. Mais parce que Dieu, par un seul acte, se connoît soi-même, & toutes les autres choses, il n'y a qu'un seul Verbe en Dieu, qui est représentatif non seulement du Pere, mais aussi de toutes les créatures. Et comme la science de Dieu n'est que connoissante à l'égard de Dieu, mais qu'elle est connoissante & opérante à l'égard des créatures, ainsi le Verbe de Dieu n'est que représentatif de ce qui est dans le Pere; mais il est représentatif & opératif des créatures. Et c'est pour cela qu'il est dit dans le Ps. XXXII. Dieu a dit, & les choses ont été faites : parce que le Verbe, en tant que Verbe, enferme en soi la raison pratique de toutes les choses que Dieu a faites.*

Ce Saint ne donne cette résolution qu'après s'être appuyé, à son ordinaire, de l'autorité de S. Augustin, dont il rapporte un passage en

abrégé, qui étant considéré tout entier, semble avoir été fait exprès pour détruire ce faux principe de l'Auteur du Systême : *Que le Verbe, en tant que Verbe, ne représente que les choses possibles, & non celles que Dieu à créées.* C'est la 63. des 85. questions, que l'on entendra mieux en latin. VII. Cl. N°. IX.

„ *In principio erat Verbum.* Quod græcè λόγος dicitur, latinè & *Rationem* & *Verbum* significat. Sed hic meliùs *Verbum* interpretamur; ut significetur non solùm ad Patrem respectus, sed ad illa etiam quæ per Verbum facta sunt operativâ potentiâ. Ratio autem, etsi nihil per illam fiat, dicitur ".

" Au commencement étoit le Verbe. Ce mot grec λόγος dont s'est servi l'Evangéliste signifie en latin *Raison*, & Verbe ou *Parole*. Mais on a mieux fait de le traduire par le mot de *Verbe* ou de *Parole*, afin que ce que l'Evangéliste a voulu nous faire entendre par le mot de λόγος, ne marquât pas seulement le rapport qu'il a au Pere, mais aussi le rapport qu'il a à toutes les choses créées qui ont toutes été faites par le Verbe, selon la puissance opérative de Dieu. Et c'est ce que le mot de *Raison* n'auroit pas marqué ; parce que l'on s'en sert à l'égard des choses mêmes que l'on connoît seulement sans qu'on fasse rien".

Nous voyons que ces deux grands Saints, ne parlant qu'après l'Ecritures, & suivant ses lumieres, nous enseignent expressément, que le Verbe, en tant que Verbe, n'est pas seulement représentatif des perfections divines, mais aussi des choses créées; parce que c'est par lui qu'elles ont été faites.

Ecoutons maintenant comment l'Auteur ose prendre pour principe, l'erreur contraire à cette vérité. Nous avons déja vu qu'il le fait assez entendre, en réduisant ce que le Verbe enferme, en tant que Verbe, aux perfections divines, aux êtres possibles & à leurs rapports, qu'il oppose à l'existence, aux modifications, & aux rapports des créatures. Mais il s'explique encore davantage par les paroles suivantes : *Car comme les créatures*, dit-il, *ne sont point des émanations nécessaires de la Divinité, le Verbe, en tant que Verbe, représente bien leur nature ou leur essence* (c'est-à-dire, les choses possibles) *mais il ne représente point leur existence : car leur existence dépend des volontés libres du Créateur, que le Verbe, précisément en tant que Verbe, ne renferme point, puisque les décrets divins sont communs aux trois personnes. Ainsi l'existence des créatures ne se peut connoître que par une espece de révélation.* Cela veut dire, que l'ame de Jesus Christ ne connoît rien de tout ce qui dépend des décrets libres de Dieu, ce qui comprend toutes les créatures, par une science fixe & permanente en elle, mais seulement

Add. au n. 17. du 2. Disc.

VII. C. N°. IX. *par une espece de révélation*, quand elle le souhaite : & c'est pour en venir à cette fausse conséquence, outrageuse à Jesus Christ, qu'il a cherché un principe qui n'est pas moins faux, & qu'il n'a pu établir que sur des raisons frivoles qui n'ont aucun fondement.

Car d'où a-t-il pris *que le Verbe, en tant que Verbe, ne doit représenter que les émanations nécessaires de Dieu?* S. Thomas & S. Augustin disent expressément le contraire, & ils ne le disent pas d'eux-mêmes. C'est une vérité qu'ils ont tirée des Ecritures divines, qui nous ont appris que le propre du Verbe est, que toutes choses aient été faites par lui. Or le Verbe, en tant que Verbe, n'est que connoissance & lumiere; c'est sa notion, *lumen de lumine.* Il seroit donc très-absurde de s'imaginer, que les créatures aient été faites par le Verbe, sans qu'elles en aient été connues. Or si elles en ont été connues, il les a représentées; & par conséquent on ne sauroit dire avec la moindre ombre de raison, que le Verbe, en tant que Verbe, ne représente point les créatures.

Ne soyons donc pas si simples que de prendre pour principe, ce qu'on nous débite sans autorité & sans raison, & tenons-nous en à ce que dit S. Thomas : *Quia Deus uno actu & se & omnia intelligit, unicum Verbum ejus est expressivum, non solùm Patris, sed etiam creaturarum.* A quoi on peut ajouter ce qui confirme la même vérité dans la question 37, art. 2. *Cum* DICERE *notionaliter dicitur, est producere Verbum. Ita dicitur Pater dicens Verbo vel Filio se & omnem creaturam.* Et dans la réponse au 3. *Pater dicit se & omnem creaturam Verbo quod genuit, in quantum Verbum genitum, sufficienter* REPRÆSENTAT *se & omnem* CREATURAM.

On voit par-là qu'il n'y a pas plus de sens à ce que l'Auteur dit, *que les volontés libres de Dieu étant communes aux trois personnes, ce qui dépend de ces volontés libres ne peut être représenté par le Verbe en tant que Verbe.* C'est une imagination aussi mal fondée. Tous les attributs essentiels, la toute-puissance, la sagesse, la bonté, ne sont-ils pas communs aux trois Personnes? Ils ne devroient donc pas être représentés par le Verbe en tant que Verbe. C'est bien mal concevoir le mystere de la Trinité, que d'avoir cette pensée. Toutes les perfections infinies, qui ne sont toutes ensemble que la Divinité même, sont communes aux trois Personnes : mais chacune des trois Personnes ne les a pas de la même sorte. Le Pere les a de lui-même : d'où vient qu'il est appellé par quelques Peres de l'Eglise *Fons & origo Deitatis.* Le Fils ne les a que parce qu'il les a reçues du Pere; & le S. Esprit, parce qu'il les a reçues du Pere & du Fils. Ainsi c'est mal raisonner que de

dire : Les décrets divins sont communs aux trois Personnes : donc ce qui dépend de ces décrets, comme est l'existence des créatures, ne peut être représenté par le Verbe en tant que Verbe. Je nie cette conséquence, & j'attends qu'on me la prouve ; car il faudroit être bien imprudent pour la recevoir sans preuve. Mais pour bien raisonner en cette matiere, il ne faut que développer les raisonnements de S. Augustin & de S. Thomas. VII. Cl. N°. IX.

Le Verbe, en tant que Verbe, est la Parole substantielle, que le Pere forme comme le terme de sa science infinie, & par laquelle il a créé toutes choses, comme dit S. Jean dans le commencement de son Evangile, & S. Paul à l'entrée de son Epître aux Hébreux. Il s'ensuit de-là, que tout ce qui convient à la science divine, dont cette Parole substantielle est le terme, doit convenir notionellement à cette Parole substantielle.

Or il convient à cette science de n'être que représentative de tout ce qu'enferme la substance divine, & d'être représentative & opérative des créatures.

Il convient donc notionnellement à la Parole substantielle, de n'être que représentative des perfections divines, & d'être représentative & opérative des choses créées. Et par conséquent, il n'est point vrai que le Verbe, en tant que Verbe, ne représente point les choses créées.

On peut encore tourner cela d'une autre maniere. La vraie notion de la Parole substantielle est, d'être représentative. Donc ce qui convient au Verbe en tant que Verbe, lui convient comme étant représentatif.

Or il convient au Verbe, en tant que Verbe, d'être la Parole substantielle par laquelle Dieu a fait toutes choses ; *Omnia per ipsum facta sunt. Per quem fecit & sæcula.* Donc le Verbe, en tant que Verbe, est représentatif de toutes les choses créées ; comme la parole intérieure de l'Architecte est représentative de la maison qu'il a dessein de bâtir.

De plus, la seconde Personne de la Trinité n'a rien qu'elle n'ait reçu du Pere, & elle n'a point sur-tout de connoissance que son Pere ne la lui ait donnée, selon cette parole de l'Evangile, que S. Augustin explique de Jesus Christ comme Dieu : *Mea doctrina non est mea :* sur quoi il dit, que la contradiction apparente de ces paroles, *mea non mea*, se doit résoudre par le commencement de l'Evangile de S. Jean : *In principio erat Verbum, & Verbum erat apud Deum, &c.* Or tout ce que le Fils, qui est le Verbe, reçoit du Pere, c'est par sa génération éternelle qu'il le reçoit, comme nous l'apprend S. Augustin au XV Livre de la Trinité, Chap. XVII. *Quidquid uni-*

VII. Cl. N°. IX. *genito Verbo Pater dedit, non jam existenti dedit & nondum habenti; sed gignendo dedit.* C'est donc par sa génération éternelle qu'il a reçu du Pere la connoissance des choses créées : & ce seroit une erreur contraire à la foi, de s'imaginer qu'il ait cette connoissance de lui-même, ou qu'il l'ait reçue du Pere, ensuite de sa génération, par une révélation qui en seroit distinguée. Or le Verbe, en tant que Verbe, est la représentation notionelle de toutes les choses, dont sa génération éternelle lui donne la connoissance. On ne peut donc nier que le Verbe, en tant que Verbe, ne représente les choses créées.

Enfin le Verbe, en tant que Verbe, ou ce qui est la même chose, la Parole substantielle du Pere, a nécessairement deux rapports : l'un au Pere qui la forme & qui la prononce, pour parler ainsi : *ad Patrem dicentem* : ce qui fait dire à S. Augustin : *Pater non singulus dicens, sed eo Verbo & cum eo Verbo quod genuit.* L'autre rapport est aux choses, dites ou représentées par cette Parole substantielle, qui est tout ce que le Pere dit par cette Parole. Or le Pere dit & représente par son Verbe, & soi-même & les créatures, comme l'enseigne S. Thomas : *Pater dicit se, & omnem creaturam Verbo quod genuit, in quantum Verbum genitum sufficienter repræsentat Patrem & omnem creaturam.* Il est donc faux que le Verbe en tant que Verbe, ne représente pas les créatures.

De Trin. l. 7. c. 1.

1. p. qu. 37. a. 2. ad. 3.

J'ai cru me devoir un peu étendre sur la réfutation de ce faux principe ; parce qu'étant renversé on en doit conclure tout le contraire de ce que dit l'Auteur au désavantage de la science de Jesus Christ, comme nous allons voir dans la contrariété suivante.

V Contrariété. S. Thomas & l'Auteur du Systême conviennent de ce principe général : Que l'ame de Jesus Christ étant unie personnellement au Verbe, il est convenable qu'elle ait une science permanente, & qu'elle trouve, pour le dire ainsi, dans son propre fond, de toutes les choses qui sont représentées par le Verbe en tant que Verbe ; si ce n'est que S. Thomas en excepte celles qui sont purement possibles, & dans la seule puissance de Dieu. Mais ce même principe général étant différemment appliqué, leur fait tirer des conséquences toutes opposées.

Car S. Thomas ne doutant point que le Verbe, en tant que Verbe, ne représente les créatures, en conclut avec raison, que l'ame de Jesus Christ les doit connoître, sans avoir besoin d'une révélation particuliere, pour avoir la connoissance de celles qu'elle souhaiteroit de connoître.

Et le P. Malebranche au contraire, trouvant qu'il lui est nécessaire pour ajuster son Systême de la Grace, que l'ame de Jesus Christ, qu'il en a établie la cause occasionelle, ne connoisse du secret des cœurs,

cœurs, & des déterminations futures des volontés, que ce qu'il plaît VII. CL. à son Pere de lui en révéler, afin de pouvoir rejetter sur l'ignorance N°. IX. de cette sainte ame, *de ce que la pluie de la Grace se répand d'une ma-* Add. p. 120. *niere si inégale, & presque toujours si peu proportionnée à la concupiscence de ceux qui la reçoivent*, il s'est avisé de prétendre que le Verbe, en tant que Verbe, ne représente point les choses créées.

Mais comme ses prétentions ne changent pas la nature des choses, le contraire étant certain, comme on l'a fait voir, on n'a qu'à l'appliquer à sa maxime pour renverser son Systême.

L'ame de Jesus Christ étant personnellement unie au Verbe, sait au moins habituellement, toutes les choses qui sont représentées par le Verbe en tant que Verbe, & ainsi n'a point besoin pour les savoir, de souhaiter que Dieu les lui révele. C'est ce que l'Auteur soutient. Et c'est par-là qu'il prouve que Jesus Christ, comme homme, sait toutes les sciences & toutes les choses possibles.

Or le Verbe, en tant que Verbe, représente non seulement ce qui est en Dieu, mais toutes les créatures & tout ce qui est en la puissance de la créature. C'est ce qui vient d'être prouvé & par l'autorité des Saints, & par l'analogie de la foi du mystere de la Trinité.

Donc l'ame de Jesus Christ sait tout ce qui est caché dans le fond du cœur de tous les hommes, & quelle doit être la force de la Grace pour être proportionnée au dessein qu'il a de rendre un Juste tenté victorieux de la tentation, sans avoir besoin que Dieu lui révele rien de nouveau sur cela.

Or, selon l'Auteur, parce que Dieu sait tout cela, il manqueroit de sagesse, si, donnant la Grace à un juste par une volonté particuliere, il ne la lui donnoit pas telle qu'elle empêchât sa chûte.

Donc, supposé que l'ame de Jesus Christ sache tout cela (comme on ne peut le nier sans impiété) comment l'Auteur pourra-t-il rejetter sur cette sainte ame, la chûte d'un juste tenté, sans donner lieu de dire d'elle, ce qu'il prétend qu'on pourroit dire de Dieu s'il agissoit par des volontés particulieres, qui est, qu'elle n'agit pas sagement, puisque tout *agent sage doit proportionner les moyens à la fin;* ce qu'elle auroit manqué de faire, en ne donnant à ce juste qu'une grace qu'elle savoit bien n'être pas proportionnée au dessein qu'elle avoit de le rendre victorieux de la tentation.

Il est aisé de voir que ce que je veux conclure de-là est, qu'une doctrine doit être bien fausse quand elle mene à cette conséquence impie,

VII. Cl. N°. IX. que Jesus Christ, comme homme, distribuant toutes les graces, n'agit pas avec sagesse dans cette distribution.

Tout ce que l'Auteur peut répondre est, que je n'ai tiré cette conséquence impie, qu'en supposant que l'ame de Jesus Christ sait des choses qu'il prétend qu'elle ne sait pas.

Mais outre que c'est par erreur qu'il le prétend, il se réduit par-là à cette extrêmité, de ne pouvoir trouver de la sagesse dans la conduite de l'ame de Jesus Christ qu'à la faveur de son ignorance : car, selon lui, à moins qu'elle ne soit ignorante, *elle n'est pas sage.* Peut-on sans horreur écouter de telles choses ?

VI. Contrariété. Nous avons vu que S. Thomas reconnoît en Jesus Christ, outre la science béatifique, par laquelle il connoît actuellement toutes choses, parce qu'il les voit en Dieu, une science infuse, qui n'étant qu'habituelle, ne fait pas qu'il pense toujours à toutes choses, mais seulement qu'il sait actuellement toutes les choses auxquelles il juge à propos de s'appliquer. Car il n'est pas nécessaire, dit S. Thomas, que tout ce que renferme une science habituelle se réduise en acte, *dummodo reducatur in actum id quod congruit ad debitum finem voluntatis, secundùm exigentiam negotiorum & temporis.*

Il paroît par la II *Contrariété*, que l'Auteur admet en Jesus Christ cette science habituelle à l'égard des choses possibles, & de toutes les vérités nécessaires & immuables. Mais la question est, de savoir s'il l'admet pour les vérités contingentes ? Je m'en vas d'abord rapporter ce qui peut faire croire qu'il l'admet; mais nous verrons dans la suite qu'il la nie.

La maniere dont il traite dans son Addition ce point de la science de Jesus Christ par rapport à la distribution des graces, dont il suppose que Dieu l'a chargé comme cause occasionelle, peut faire croire à bien des gens, qu'il ne nie pas aussi que Jesus Christ, comme homme, ne connoisse *habituellement* le fond des cœurs & toutes nos pensées; mais qu'il prétend seulement, qu'il n'en a pas toujours *une connoissance actuelle*; c'est-à-dire, qu'il n'y pense pas toujours.

Car 1°. c'est en parlant de Jesus Christ comme cause occasionelle de la Grace, qu'il avertit, *qu'il y a bien de la différence entre tout savoir habituellement, & tout savoir actuellement; entre tout savoir & penser à tout* : dont il donne pour exemple, *qu'il n'y a presque personne qui ne sache que 2 fois 2 sont 4; quoiqu'il y ait peu de gens qui y pensent actuellement.* Or qui est celui à qui cet avertissement ne fasse croire que, selon lui, Jesus Christ ne pense pas toujours aux besoins

des justes, & aux dispositions de leur cœur; mais qu'il les fait *habituellement*, comme on sait que deux fois deux sont quatre? VII. Cl. N°. IX.

2°. Il fait entendre plus bas, qu'il n'a dessein de combattre *que ceux qui prétendent, qu'il n'y a point en Jesus Christ de succession de pensées, & qu'il sait* TOUJOURS ACTUELLEMENT *tout ce qu'il sait*; & il ajoute: *Que ces gens pensant attribuer à l'ame de Jesus Christ une espece d'immutabilité qui n'est due qu'à Dieu, ils le rendent par nécessité sujet à une ignorance fort grossiere.* Il le prouve fort mal. Mais, bien ou mal, il est certain que cela ne peut rien faire contre la science habituelle que S. Thomas admet en Jesus Christ, selon laquelle ce Saint n'a garde de nier qu'il n'y ait en Jesus Christ succession de pensées, puisqu'il reconnoît qu'il ne la réduit en connoissance actuelle que quand il lui plaît.

3°. Il conclut en ces termes ces deux prétendues preuves contre la science actuelle de Jesus Christ. *Donc s'il sait, ou s'il* PENSE TOUJOURS ACTUELLEMENT *à ce qu'il sait, c'est une nécessité qu'il ignore une infinité de choses.* Il n'en veut donc qu'à *une connoissance toujours actuelle* qu'auroit Jesus Christ de toutes nos pensées. Et par conséquent, dira-t-on, il n'y a pas d'apparence qu'il ait voulu nier que Jesus Christ, comme homme, ne connoisse *habituellement* le fond de nos cœurs & toutes nos pensées, comme chacun de nous connoît habituellement que deux fois deux sont quatre, quoique nous n'y pensions pas toujours.

4°. Cela paroît encore par ce qu'il dit: *Supposons que toutes les pensées des hommes soient quelque chose de fini, que l'esprit de l'homme puisse découvrir tout d'une vue; certainement, si l'on veut que l'ame de Jesus Christ y pense* TOUJOURS ACTUELLEMENT, *on lui donne une science & bien importune & fort inutile.*

5°. Et par la preuve qu'il apporte pour montrer que cette science lui seroit *importune: Jesus Christ a un objet plus digne de son application, que les modifications des créatures. Une connoissance* TOUJOURS ACTUELLE *de nos pensées & de nos besoins & passés & futurs, lui seroit donc fort importune.*

6°. Comme aussi par celle qu'il donne de *l'inutilité* de cette science. *Il suffit que Jesus Christ pense à me secourir lorsque mes besoins sont actuels, sans y penser durant deux ou trois mille ans; ou plutôt durant toute l'éternité.*

Je n'examine point ce qu'il y a en tout cela de vrai & de faux: je dirai seulement, qu'un homme qui croit la divisibilité de la matiere à l'infini, sans la pouvoir comprendre, n'a pu nier sans une extrême témérité, que l'ame de Jesus Christ ne puisse voir, & ne voie actuel-

VII. Cl. lement toutes les pensées des hommes par la science béatifique, quoi-
N°. IX. que cela nous paroisse incompréhensible. Il me suffit de remarquer, que cette affectation de ne parler que contre *la connoissance toujours actuelle* de toutes les pensées des hommes, ou n'est qu'une illusion pour tromper ses Lecteurs, ou qu'elle leur donne droit de conclure, qu'il n'a pas voulu nier que Jesus Christ n'ait *une science habituelle* du fond du cœur de tous les hommes, & de toutes leurs pensées.

Mais j'ai fait voir deux choses dans le Chapitre précédent, qu'il n'est pas besoin de répéter ici. L'une, qu'il suffiroit qu'il admît en Jesus Christ
Med. XII. une science *habituelle* du fond des cœurs pour renverser tout son Systême; parce qu'il s'ensuivroit de-là, que, selon ses propres maximes, Jesus Christ n'agiroit pas sagement dans la distribution des graces.

L'autre, que s'il dit beaucoup de choses qui portent à croire qu'il admet en Jesus Christ cette science habituelle, jusqu'à lui faire dire à lui-même : *Je sais toutes choses, mon fils, mais je ne pense pas actuellement à toutes choses*, il y en a d'autres qui font voir manifestement, qu'il ne croit pas que l'ame de Jesus Christ sache *habituellement* le secret des cœurs : & nous allons voir dans la derniere Contrariété, ce qui l'a déterminé à ne le pas croire.

VII. Contrariété. Une des raisons que S. Thomas donne de ce que Jesus Christ connoît par la science infuse *toutes les choses singulieres, présentes, passées & à venir*, est qu'il a dû avoir la plénitude de tous les dons du S. Esprit, entre lesquels est le don de Conseil, qui est la perfection de la prudence. Il a donc dû avoir la plénitude de la prudence. Or la prudence étant une vertu pratique, enferme nécessairement la connoissance des choses singulieres : *Quia igitur Christus habuit plenitudinem prudentiæ secundum donum consilii, consequens est quod cognoverit omnia singularia, præsentia, præterita, & futura.* D'où il s'ensuit que Jesus Christ n'agit jamais en particulier, qu'il ne connoisse tout ce qui lui est nécessaire pour agir très-prudemment.

Mais l'Auteur est si éloigné de vouloir, comme S. Thomas, que la prudence de Jesus Christ soit parfaite autant qu'elle le peut être par la connoissance de toutes les choses singulieres, que c'est cela même qui l'a empêché d'admettre en Jesus Christ cette science habituelle, parce qu'elle seroit devenue actuelle toutes les fois qu'il auroit eu des graces à distribuer; comme la science habituelle que j'ai, que deux fois deux sont quatre, ne manque jamais de devenir actuelle toutes les fois que j'ai à compter ce nombre. Or si Jesus Christ savoit actuellement quelle est la disposition d'un juste tenté, il lui seroit facile de lui donner une grace qui le rendroit victorieux de la tenta-

tion; & il ne manqueroit pas de la lui donner telle, puisque, selon VII. Cl. l'Auteur, il a toujours ce dessein, & qu'un agent sage ne manque N°. IX. jamais de proportionner les moyens au dessein qu'il a. Il faut donc, a-t-il conclu, qu'il n'ait pas de *science habituelle* du secret de tous les cœurs, puisqu'arrivant souvent qu'il donne à un juste tenté une grace qui n'est pas proportionnée au dessein qu'il a de le rendre victorieux de la tentation, cela ne peut venir que de ce qu'il n'a pas su, en lui donnant cette grace, quel degré de force elle devoit avoir pour empêcher qu'il ne succombât.

Pour sortir de cet embarras, il a prétendu deux choses. L'une, que Jesus Christ comme homme, n'a point de *science habituelle* des choses créées, & de toutes leurs modifications, dont les principales sont les pensées des hommes; mais qu'*il n'en sait que ce qu'il plaît à son Pere de lui en révéler*, ce qu'il fait toujours quand il le souhaite.

L'autre, que Jesus Christ agissant comme homme, & en qualité de cause occasionelle distributive des graces, *ne juge pas à propos de demander à son Pere qu'il lui révele, si le juste tenté sera ou ne sera pas vaincu avec tel degré de grace.* D'où il s'ensuit, qu'ignorant le fond des cœurs quand il distribue les graces, on n'a pas lieu de s'étonner, *de ce qu'elles se distribuent d'une maniere si inégale, & souvent si peu proportionnée à la concupiscence de ceux qui la reçoivent.*

La premiere de ces deux choses ne lui auroit servi de rien, pour se tirer d'embarras, sans la derniere. C'est ce qu'on a déja vu dans le Chapitre précédent : car si Jesus Christ comme homme, *ne souhaite pas plutôt* de savoir quel est le fond du cœur d'un juste tenté, *que son Pere le lui révele*, on ne peut s'imaginer qu'il l'ignore jamais, puisque l'amour qu'il a pour les justes lui doit toujours faire souhaiter de le savoir. Mais parce que l'Auteur a eu besoin que Jesus Christ l'ignorât très-souvent, c'est ce qui l'a porté à ajouter, que quoique Jesus Christ le sache toujours dès qu'il souhaite de le savoir, il arrive très-souvent qu'il ne le sait pas, parce que sa qualité de cause occasionelle l'oblige de *ne pas agir en scrutateur des cœurs;* & ainsi de ne pas demander à son Pere qu'il lui révele, si le juste tenté sera ou ne sera pas vaincu avec tel & tel degré de grace.

Voilà le dénouement du doute où l'on peut avoir été, d'où vient que l'Auteur n'a pas voulu dire qu'il admettoit en Jesus Christ une science habituelle *des vérités contingentes;* mais qu'il a mieux aimé dire, qu'il *les connoît par une espece de révélation, que son Pere lui en fait dès qu'il le souhaite*; c'est que ce que nous savons habituellement, quand c'est aussi parfaitement que l'on sait que deux fois deux

VII. Cl. N°. IX. sont quatre, se présente à notre esprit si-tôt que nous avons occasion d'y penser; au lieu qu'il n'en est pas de même de ce que nous ne savons que parce qu'un autre nous l'apprend, quoiqu'il soit toujours disposé à nous l'apprendre si-tôt que nous le souhaitons. Car cela n'empêche pas que nous ne le puissions souvent ignorer, lors même qu'il seroit fort bon que nous le sussions; parce que nous pouvons avoir des raisons bonnes ou mauvaises de ne souhaiter pas qu'on nous l'apprenne.

C'est donc à quoi se trouve réduit l'Auteur du Systême, de vouloir que Jesus Christ ait de bonnes raisons de ne pas souhaiter que son Pere lui révele, ce qu'il sembleroit si important qu'il fût pour se mieux acquitter de la charge qu'il lui a été donnée de faire entrer le plus d'hommes qu'il se peut dans le temple éternel qu'il éleve à la gloire de son Pere. Mais comme ce paradoxe paroît fort étrange, il mérite bien un autre Chapitre pour l'examiner avec plus de soin.

CHAPITRE XVI.

Que rien n'est plus indigne de Jesus Christ, ni plus contraire à l'Evangile, que ce que l'Auteur lui attribue à l'égard de la connoissance du secret des cœurs, en prétendant qu'il l'ignore presque toujours, & qu'il le veut ignorer.

C'Est un défaut considérable, qu'on ne peut attribuer sans blasphême à une ame unie personnellement à la Sagesse éternelle, de ne savoir pas ce qu'on a besoin de savoir pour s'acquitter sagement de ce qu'on doit faire. Et comme cette ignorance peut venir de deux causes; de manquement de lumiere, ou de manquement de volonté, c'est quelque chose de plus mauvais, d'ignorer volontairement ce qu'on est obligé de ne pas ignorer, pour se conduire avec sagesse dans une affaire importante, que de manquer de le savoir, parce qu'on n'a pas eu assez d'esprit pour l'apprendre. Car il n'y a personne qui ne condamnât davantage un Médecin qui laisseroit mourir son malade, pour ne pas daigner s'instruire à fond de la nature de son mal, quoiqu'il le pût faire aisément, qu'un autre qui n'auroit manqué que d'habileté, & non pas de soin.

On a de la douleur d'être contraint d'en faire l'application à Jesus

Christ; car en vérité cela fait horreur : mais on y est obligé, pour ne pas laisser introduire dans l'Eglise une doctrine si injurieuse au Sauveur du monde. VII. CL. N°. IX.

Nous avons vu dans les Chapitres précédents, qu'on ne reconnoît point en lui, selon sa nature humaine, aucune science permanente, & qu'il ait en lui-même, de tout ce qui doit arriver dans le monde, & qu'on le réduit à n'en savoir que ce qu'il plaît à son Pere de lui en révéler en chaque occasion particuliere.

Nous avons vu qu'on n'en demeure pas là, & que l'on prétend que cette révélation lui manque souvent, & que c'est lors même qu'elle lui seroit nécessaire pour se bien acquitter de la charge que son Pere lui a donnée, de distribuer toutes les graces dont les hommes ont besoin pour entrer dans le temple éternel qu'il éleve à sa gloire, & dans lequel il a un desir très-sincere que tous les hommes entrent, ou qu'il en entre au moins le plus qu'il se peut, parce que ce temple en seroit plus ample & plus magnifique, & qu'on ne sauroit rien faire de trop grand pour Dieu.

Nous avons vu qu'afin que ces graces, dont il a été établi le souverain distributeur, soient utiles aux hommes, il faut qu'elles soient proportionnées à leurs dipositions : car que feront, dit-on, trois degrés de délectation spirituelle, à un homme qui a quatre degrés de concupiscence ?

Nous avons vu que ce qui est la cause de ce que la Grace est souvent si peu proportionnée à la concupiscence de ceux qui la reçoivent, est que Jesus Christ, comme homme, ne connoît point ces dispositions cachées dans le fond des cœurs, auxquelles la Grace doit être proportionnée pour leur être utile, & que n'en pouvant savoir que ce que son Pere lui en révele, il arrive très-souvent qu'il ne juge pas à propos que son Pere le lui révele, parce que devant agir comme homme dans la dispensation des graces, il n'y doit pas agir comme scrutateur des cœurs.

Voici donc deux choses qu'on ose enseigner dans l'Eglise de Jesus Christ. Elles doivent être bien remarquées.

La premiere est, que Jesus Christ, comme homme, de qui on avoue que S. Paul dit, *que c'est en lui que sont cachés tous les trésors de la sagesse & de la science de Dieu*, ignore une infinité de choses que l'on a cru jusqu'à cette heure qu'il connoissoit le plus parfaitement; comme est le secret des cœurs, & l'effet qu'aura la Grace qu'il donne aux hommes. Car on soutient positivement, *qu'il ne faut pas que Jesus Christ, agissant comme distributeur de la Grace, demande à son Pere qu'il lui*

VII. Cl. N°. IX. *révele, si le juste tenté sera ou ne sera pas vaincu avec tel & tel degré de Grace.* Or il est bien certain que Jesus Christ ne fait pas ce qu'il ne faut pas qu'il fasse. Il ne demande donc pas à son Pere qu'il lui révele l'effet futur des graces qu'il donne aux hommes. Il ne le fait donc point; car on nous a assuré qu'il ne fait de ces choses-là, que ce que son Pere lui en révele.

Il ne fait donc point quel sera l'effet des graces qu'il donne ou aux justes ou aux pécheurs. Il ne fait donc point aussi quel est le degré de graces qui affermira un tel juste, ou qui convertira un tel pécheur; mais il les donne au hasard, tant aux pécheurs qu'aux justes, sans prévoir ce qui en arrivera. Or étant le distributeur des graces, il en distribue une infinité chaque jour; & c'est toujours, ou pour le moins très-ordinairement, sans connoître le fond des cœurs. Il y a donc une infinité de choses, non seulement qu'il peut ignorer, mais qu'il ignore effectivement.

Mais pour juger de ce que l'on doit dire d'une telle ignorance, qu'on attribue à Jesus Christ comme homme, il ne faut que considérer ce qui en est dit dans la Rétractation de Léporius, souscrite par S. Augustin, & par trois autres Evêques, & que le Pape Jean II dit avoir été confirmée par un Concile d'Afrique. Car voici la sentence que ce Moine pénitent prononce contre lui-même sur ce sujet. *Tunc dixi, imò ad objecta respondi, Dominum Nostrum Jesum Christum secundùm hominem ignorare. Sed nunc non solùm dicere non præsumo, verùm etiam priorem anathematizo sententiam, quia dici non licet etiam secundùm hominem ignorasse Dominum Prophetarum.* "J'ai dit, en répondant à une objection, qu'il n'y avoit point d'inconvénient d'attribuer de l'ignorance à Notre Seigneur Jesus Christ comme homme. Mais maintenant, non seulement je ne suis point assez téméraire pour dire une telle chose; mais j'avoue que ce que j'en ai dit autrefois doit être frappé d'anathême. Car il n'est point permis de croire qu'il y ait eu de l'ignorance en Jesus Christ même comme homme, lui qui a été le Maître des Prophetes". L'Auteur du Systême se feroit honneur s'il se formoit sur ce modele; car ce qu'il ajoute à ce qu'avoit dit ce Moine, qui en fit une rétractation si édifiante, est encore plus injurieux à Jesus Christ.

Conc. Gener. Tom. 2. pag. 1083.

C'est la seconde des deux choses que nous avons dit que l'on devoit remarquer dans le paradoxe du nouveau Systême: car au lieu que tout homme de bien qui a une grande charge, fait tout ce qu'il peut pour savoir tout ce qui est nécessaire afin qu'il s'en puisse bien acquitter, on nous représente le Sauveur du monde comme faisant tout le contraire. Il ne tient qu'à lui, nous dit-on, qu'il ne sache sans aucune peine,

peine, tout ce qu'il a besoin de savoir, ou pour convertir les pécheurs, ou pour affermir les justes, n'ayant qu'à le demander à son Pere qui le lui révele aussi-tôt; & on prétend qu'il ne veut pas le lui demander pour les raisons du monde les plus frivoles, comme nous le ferons voir dans la suite. VII. Cl. N°. IX.

Mais avant que d'examiner tout ce qu'il a pu trouver de fausses lueurs pour appuyer cette étrange pensée, que Jesus Christ ne veut pas, & ne doit pas être *scrutateur des cœurs*, en distribuant ses graces, j'ai cru devoir montrer, qu'il n'auroit jamais eu la hardiesse d'avancer rien de semblable, s'il avoit eu plus de soin de consulter la parole de Dieu, que de prendre pour le *Maître intérieur*, ce qui n'est d'ordinaire que l'illusion de son propre esprit.

Ce seroit une prétention tout-à-fait absurde, de vouloir que Jesus Christ ayant été *scrutateur des cœurs* pendant sa vie mortelle, il ait cessé de l'être depuis sa vie glorieuse, qui a même absorbé, pour parler ainsi, toutes les infirmités humaines, qu'il avoit prises par une condescendance de charité, pour être en état de nous racheter par ses souffrances. Or il n'y a presque point de vérité que les Evangélistes aient pris plus de soin de nous marquer, que celle qui nous apprend que Jesus Christ étant sur la terre, connoissoit le secret des cœurs, & qu'il se conduisoit selon cette connoissance.

Trois Evangélistes rapportent le miracle du Paralytique, que quatre hommes avoient mis aux pieds de Jesus; & ils remarquent tous trois, que des Pharisiens s'étoient scandalisés de ce que Jesus Christ lui avoit dit, *que ses péchés lui étoient remis*, & qu'ils avoient dit en leur cœur : *Que veut dire cet homme? Il blasphème. Qui peut remettre les péchés que Dieu seul?* Mais qu'aussi-tôt il reconnut par son esprit ce qu'ils pensoient en eux-mêmes, & leur dit : *Pourquoi donnez-vous entrée dans vos cœurs à de mauvaises pensées?* Et ce qui est plus considérable, est, que le miracle qu'il fit, pour montrer qu'il avoit reçu, comme homme, la puissance de remettre les péchés, prouve aussi que c'étoit selon son humanité, unie personnellement au Verbe, qu'il étoit scrutateur des cœurs. Car il faut remarquer que ce seroit concevoir Jesus Christ comme les Apollinaristes, qui vouloient que la sagesse divine lui tînt lieu d'ame, que de s'imaginer que tout ce qu'il disoit & faisoit au dehors, n'étoit conduit & réglé que par la connoissance & la volonté de la nature divine, sans qu'il y eût en lui une ame humaine, qui connût & qui voulût les mêmes choses. *Marc. 2. 7.* *Matth. 9. 4.*

En une autre rencontre, S. Matthieu & S. Luc remarquent, que

VII Cl. N°. IX. Jesus connut les pensées des Pharisiens, qui lui imputoient de ne chasser les démons que par le Prince des démons.

S. Luc nous apprend la même chose sur le sujet d'un homme qui avoit la main seche, qui se présenta à Jesus pour être guéri un jour de Sabbat. *Les Pharisiens*, dit-il, *l'observoient pour voir s'il le guériroit un jour de Sabbat, afin d'avoir un sujet de l'accuser. Mais Jesus*, ajoute l'Evangéliste, *connoissoit leurs pensées.*

Matth. 22. 18. *Marc.* 12. 15. *Luc.* 20. 23. * *Luc.* 19. 47.

Il connut de la même sorte la malice cachée de ceux qui lui demandoient, s'il étoit permis de payer le tribut à César. * Et ce que les Disciples *pensoient dans leur cœur* touchant celui d'entre eux qui étoit le plus grand.

S. Jean fait encore quelque chose de plus que les autres Evangélistes : car non seulement il apporte des exemples qui ont fait voir que Jesus Christ étoit scrutateur des cœurs, comme ce que lui dirent les Apôtres après la Cene : *Nous voyons bien à cette heure que vous* SAVEZ TOUT, *& qu'il n'est pas besoin que personne vous interroge* : mais il regarde cette qualité comme lui ayant été tellement propre, que c'étoit le principe de sa conduite. *Plusieurs*, dit-il, *crurent en son nom, voyant les miracles qu'il faisoit; mais Jesus ne se fioit point en eux, parce qu'il les connoissoit tous : & il n'avoit point besoin qu'on lui rendit témoignage d'aucun homme, parce qu'il connoissoit par lui-même tout ce qu'il y avoit dans l'homme.* Peut-on rien desirer de plus clair, de plus décisif, de plus convainquant? Peut-on mieux définir ce qu'on appelle être scrutateur des cœurs, que par ces paroles : *Opus ei non erat, ut quis testimonium perhiberet de homine : ipse enim sciebat quid esset in homine.*

Enfin le même S. Jean nous fait bien entendre, que c'est le sentiment que tous les Apôtres avoient de leur Maître, lorsqu'il nous représente à la fin de son Evangile, que Jesus Christ ayant demandé à S. Pierre s'il l'aimoit, cet Apôtre fut contristé de ce que ne s'étant pas contenté qu'il l'en eût déja assuré par deux fois, il le lui demandoit encore : *Pierre*, dit-il, *fut contristé de ce qu'il lui demandoit pour la troisieme fois, m'aimez-vous? Et il lui répondit : Seigneur*, vous CONNOISSEZ TOUTES CHOSES, *vous savez que je vous aime.*

Il est également difficile de comprendre, ou qu'un Théologien à qui rien ne doit être plus commun que l'Evangile, n'ait pas fait attention à tant de témoignages si exprès; ou que l'ayant faite, il n'ait pas vu tout d'un coup, qu'il n'y a point de Chrétien qui ne doive avoir de l'horreur d'un nouveau Systême, qui ne sauroit subsister sans ôter à Jesus Christ la connoissance du fond des cœurs.

Je trouve encore quelque chose non pas de plus fort, mais de plus particuliérement opposé à ces nouvelles pensées, dans la conduite que Jesus Christ a tenue envers deux de ses Apôtres, le premier & le dernier de ce Sacré College, S. Pierre & Judas. On ne peut douter qu'il n'ait connu parfaitement, & mieux qu'eux-mêmes, leurs différentes dispositions : l'amour de l'un, accompagné de beaucoup de foiblesse, & l'hypocrisie de l'autre, jointe à un fond d'avarice qui le pouvoit porter à de grands excès. VII. Cl. N°. IX.

Pour commencer par ce dernier, Jesus Christ ne pouvoit pas mieux faire entendre qu'il avoit une entiere connoissance du fond de son cœur, qu'en disant de lui, assez long-temps avant sa Passion : *Ne vous ai-je pas élus douze, & l'un de vous est un Diable. Nonne ego vos duodecim elegi, & unus ex vobis Diabolus est.* Et il marqua pendant la Cene, en différentes manieres, qu'il savoit sa trahison, & le desir qu'il avoit de sortir pour l'exécuter, comme il le lui témoigna par ces paroles : *Quod facis fac citiùs.* Que nous pourra donc dire l'Auteur du Systême sur la conduite que Dieu, d'une part, & Jesus Christ de l'autre, ont tenue envers cet homme appellé à l'Apostolat par le Sauveur même (*a*) ? Il nous dira, à l'égard de Dieu, qu'il a eu une volonté sincere de le sauver en son Fils, aussi-bien que tous les autres hommes ; mais que sa sagesse l'ayant empêché de rien faire pour lui en particulier en vertu de cette volonté, il ne s'en est plus mêlé, & s'en est reposé sur Jesus Christ, en l'établissant la cause occasionelle de la Grace : qu'ainsi on ne doit point avoir recours aux jugements impénétrables de Dieu, qui sauve l'un & abandonne l'autre, parce que ce seroit lui attribuer *une conduite capricieuse* & bizarre, indigne de sa bonté & de sa sagesse : mais que si on a quelque difficulté sur cela, il la faut rejetter sur l'ame de Jesus Christ. 2. Disc. n. 17. addit.

Que nous dira-t-il donc de l'ame de Jesus Christ ? Il suppose qu'elle a une charité incompréhensible pour tous les hommes, & qu'elle les veut tous sauver aussi-bien que Dieu son Pere, parce que son dessein est, d'élever *à Dieu un temple éternel, le plus ample qui se puisse* ; c'est-à-dire, dont le plus d'hommes qui se puisse soient les pierres vivantes. D'où vient donc qu'elle n'a pas fait que tous ses douze Apôtres entrassent dans la structure de ce temple ? *Il en auroit été plus grand, & on ne sauroit rien faire de trop grand pour Dieu.* Il est aisé d'en rendre raison par l'Evangile : c'est que Jesus Christ savoit que Judas étoit un

(*a*) Ce sont les hypotheses de l'Auteur réfutées dans le II. Livre.

VII. Cl. N°. IX. enfant de perdition, que son Pere avoit rejeté. Mais c'est ce que l'Auteur n'a garde de dire, parce que ce seroit résoudre cette difficulté en recourant à Dieu, & il a déclaré positivement, qu'il faut rejetter sur Jesus Christ comme homme, toutes les difficultés qui se trouvent dans la distribution de la Grace : tel qu'est par exemple, *de ce que la grace que reçoit le pécheur, n'est pas assez forte pour lui faire quitter son péché.* Qu'il nous dise donc, pourquoi Jesus Christ qui a eu, selon lui, une *charité incompréhensible* pour Judas, ne lui a pas obtenu de Dieu une grace assez forte pour le guérir de son avarice, ou pour le détourner d'une action aussi noire, comme étoit la trahison de son Maître, ou pour lui inspirer une repentance salutaire, au lieu d'un repentir de désespéré, qui le porta à se tuer lui-même? La Grace, selon ses principes, n'est jamais donnée que selon les desirs de l'ame de Jesus Christ, & elle est donnée *immanquablement* selon ses desirs : d'où vient donc qu'il n'a pas desiré que Dieu donnât des graces à Judas, ou pour l'empêcher de commettre son crime, ou pour le convertir après l'avoir commis? Il prétend que si Dieu agissoit par des volontés particulieres, il n'auroit pu manquer de le faire sans manquer de sagesse; c'est-à-dire, qu'infailliblement il l'auroit fait, parce que *tout agent sage doit proportionner les moyens à la fin.* Or Jesus Christ agit par des volontés particulieres; il en convient. Il suppose aussi, qu'il ne veut pas moins que son Pere la conversion du pécheur. Il a donc voulu, selon lui, la conversion de Judas : & s'il l'a voulue, il doit avoir proportionné les moyens à la fin, comme doit faire tout agent sage. Pourquoi donc n'a-t-il pas desiré que Dieu lui donnât une grace assez forte pour le convertir? Il s'est fait lui-même cette difficulté, & dans ses Méditations & dans son Traité de la Nature & de la Grace. Et tout ce qu'il a pu trouver pour y répondre, est, d'avoir recours à l'ignorance de l'ame de Jesus Christ, qui ne sait du fond des cœurs, que ce que son Pere lui en révele, lorsqu'il le demande, *& qui ne trouve pas à propos de demander à son Pere qu'il lui révele le fond du cœur de ceux à qui il a des graces à distribuer; parce que ce qu'il feroit en le connoissant, ne porteroit pas le caractere de sa qualité de cause occasionelle.* Or cette pensée si injurieuse à Jesus Christ, qu'il ne connoît pas les secretes dispositions du cœur de ceux à qui il a des graces à distribuer, ne lui peut de rien servir à l'égard de Judas, puisqu'il n'oseroit dire que Jesus Christ ait rien ignoré de ce qu'il y avoit de plus caché dans le cœur de cet Apôtre. Il est donc aisé de voir, que ce seul exemple peut renverser tous les faux principes du nouveau Systême, par un grand nom-

bre d'arguments, que l'on peut faire sur le modele de celui que je viens de proposer, auxquels il est clair qu'on ne pourra jamais donner de solution raisonnable. VII. Cl. N°. IX.

L'exemple de S. Pierre est de même nature; mais il est encore plus fort, parce qu'il s'agit d'un juste dont Jesus Christ doit avoir un soin plus particulier.

Il ne faut qu'écouter ce qu'en dit l'Auteur du Systême: *Jesus Christ*, dit-il, *aime les justes : il chérit tendrement ceux qui lui sont unis par la charité. Or il est averti de la tentation qui presse un de ses membres, & il peut lui donner les graces victorieuses. S'il prévoit donc qu'avec un tel secours, quoique le juste puisse vaincre, il sera néanmoins vaincu, pourquoi n'augmente-t-il pas ce secours? Il veut que le juste remporte la victoire : pourquoi donc ne proportionne-t-il pas les moyens à la fin, s'il connoît actuellement le rapport des moyens avec la fin?* 2. *Disc. n.* 17. *addit.* p. 121.

On voit assez qu'il a voulu, par cette derniere clause, *s'il connoît le rapport des moyens avec la fin*, préparer l'esprit des Lecteurs à la seule réponse qui lui restoit, qui est de dire, comme il fait, que ce n'est pas *que Jesus Christ manque de bonté & de charité pour ses membres*, de ce que, voulant que le juste remporte la victoire, il ne lui donne pas des graces qui la lui fassent remporter : mais que cela vient de manquement de connoissance; parce *qu'il y a lieu de croire que Jesus Christ, comme homme, ou comme cause occasionelle de la Grace, ne connoît pas actuellement la détermination future de la volonté du juste auquel il donne du secours.* Or cela ne se peut dire de Jesus Christ à l'égard de S. Pierre sans hérésie; car ce seroit démentir l'Evangile, que de ne pas reconnoître, qu'il ne pouvoit mieux témoigner *qu'il connoissoit parfaitement la détermination future de la volonté de cet Apôtre*, & tout ce qu'il y avoit de plus caché dans le fond de son cœur, que de l'assurer d'une part, qu'avant que le coq chantât il le renonceroit trois fois, & de l'avertir de l'autre, que la volonté qu'il avoit de suivre son Maître jusques à la mort, n'étoit pas assez forte pour le pouvoir faire : *Non potes me sequi modò, sequeris autem postea.* C'est connoître la disposition intérieure du malade, que le malade ne connoissoit pas lui-même, comme dit souvent S. Augustin : c'est pénétrer jusques aux plus secrets replis de son cœur, pour y trouver une foiblesse qui ne pouvoit être surmontée que par une grace plus forte que celle qu'il avoit alors. Pourquoi donc Jesus Christ, qui savoit le besoin qu'avoit l'Apôtre de cette grace plus forte, ne la lui donnoit-il pas? *Il vouloit*, dit l'Auteur, *qu'il remportât la victoire.* Pourquoi donc *ne proportionnoit-il pas les moyens à la fin*; puisqu'on ne peut douter qu'il ne connût parfaitement les rapports des

VII. Cl. N°. IX. moyens avec la fin? Il n'y a par-tout que des abymes pour ce Philosophe Théologien, qui prétendant que Jesus Christ ne feroit pas sage dans la distribution des graces non proportionnées aux besoins de ceux qui les reçoivent, s'il n'étoit ignorant, ne sauroit trouver de la sagesse dans la conduite qu'il a tenue envers S. Pierre, en le laissant vaincre par la tentation, parce qu'il n'y sauroit trouver d'ignorance. Il fera donc bien mieux de renoncer à ses hypotheses & à ses principes, & de se résoudre à adorer avec tous les vrais Chrétiens, la profondeur impénétrable des jugements de Dieu, qui donne ses graces comme il lui plaît, ainsi qu'il nous l'a fait entendre par le S. Esprit dans ses Ecritures, & que l'on voudroit en vain qu'il réglât sa conduite sur les regles fantastiques, que la présomption humaine a la hardiesse de lui prescrire.

CHAPITRE XVII.

Réfutation des raisons que le P. Malebranche apporte, pour montrer que Jesus Christ, comme homme, n'est pas scrutateur des cœurs, & qu'il n'a pas dû agir comme scrutateur des cœurs dans la distribution de la Grace.

On a sujet de s'étonner, que des gens d'esprit s'engagent quelquefois à soutenir des choses très-fausses, & qu'ils ne sauroient appuyer que par de fort méchantes raisons. Mais si on y prend garde, cela n'arrive d'ordinaire que par un engagement précédent. Ils se laissent éblouir par quelque faux préjugé, ou par quelque prétendu principe, qui les porte à établir quelque nouveau Systême, qui leur paroît nécessaire pour éviter de certaines difficultés dont ils sont frappés: mais comme l'esprit de l'homme est borné, ils prennent leur parti sans avoir assez pris garde à d'autres difficultés plus considérables que celles qu'ils croyoient avoir évitées. D'où il arrive que lorsqu'on les leur propose, ne voulant pas reculer, ils s'en sauvent comme ils peuvent, & disent des choses si peu vraisemblables, qu'elles font pitié à ceux qui les lisent.

C'est par-là que le P. Malebranche s'est laissé emporter à de si étranges excès contre la science de Jesus Christ, & qu'il a cherché les plus mauvaises raisons du monde pour y donner quelque couleur.

Il a pris pour principe, que tout agent sage doit proportionner les

moyens à la fin. Il a conclu de-là, en dissimulant ce que l'Ecriture nous enseigne de la prédestination gratuite, qu'une preuve certaine que Dieu ne répand pas ses graces par des volontés particulieres, est, qu'il y en a tant qui ne sont pas proportionnées aux besoins de ceux qui les reçoivent : ce qui ne seroit pas si Dieu agissoit par des volontés particulieres; parce qu'étant infiniment sage, il ne manqueroit pas de proportionner les moyens au dessein que l'on suppose qu'il a de sauver tous les hommes, de convertir tous les pécheurs, & de faire persévérer tous les justes. Qu'il faut donc reconnoître, qu'il a seulement une volonté générale de sauver tous les hommes en son Fils; mais qu'il n'exécute rien de cette volonté, qu'autant qu'il y est déterminé par les desirs de l'ame de Jesus Christ, qu'il a établi la cause occasionelle de la Grace. CL. VII. N°. IX.

Il s'est objecté, qu'on n'évite pas par-là l'inconvénient des graces non proportionnées, parce que Jesus Christ comme homme étant très-sage, doit, aussi-bien que Dieu, proportionner les moyens à la fin, & sur-tout à l'égard des justes, qu'il aime tendrement comme ses membres. Car puisqu'il veut que quand ils sont tentés ils remportent la victoire, pourquoi leur pouvant donner des graces victorieuses, ne leur en donne-t-il pas?

C'est, dit-il, qu'il n'en est pas de même de Dieu que de Jesus Christ comme homme : que Dieu étant scrutateur des cœurs, connoît parfaitement le fond du cœur des Justes, & quel degré de grace leur feroit remporter la victoire : mais que Jesus Christ, comme homme, ne sait de tout cela que ce que son Pere lui en révele; ce qui suffit pour pouvoir dire, qu'il a une connoissance parfaite de toutes choses, parce qu'il sait sans peine tout ce qu'il veut savoir; n'ayant qu'à le desirer, & son Pere ne manquant pas aussi-tôt de le lui faire connoître.

Mais il a bien vu qu'il naissoit de-là une autre difficulté, non moindre que la premiere : c'est que si Jesus Christ veut, comme on le suppose, que ce juste tenté demeure victorieux de la tentation, & qu'il sache, comme on n'en peut douter, qu'il la lui fera remporter en lui donnant une grace victorieuse, & qu'il n'ait besoin pour la lui donner que de connoître le fond de son cœur, qu'il peut connoître sans peine; puisqu'il n'a qu'à le desirer, pourquoi ne voudroit-il pas connoître une chose qui lui est nécessaire, pour proportionner les moyens au dessein qu'il a de rendre ce juste victorieux de la tentation? Est-il d'une personne sage de vouloir ignorer ce qu'il doit savoir pour agir avec sagesse?

Il est clair que dans les hypotheses de l'Auteur, cela ne reçoit

VII. Cl. N°. IX. qu'il est difficile de s'en imaginer une plus évidemment fausse selon ses principes mêmes.

Car en quoi est-ce qu'il met l'essence d'une cause occasionelle intelligente, sinon en ce que n'ayant point de vertu réelle qui lui soit propre, elle détermine par ses desirs les volontés générales de la cause universelle, à produire un tel ou un tel effet? Dès que cela est, une nature intelligente agit certainement comme cause occasionelle, & par conséquent *son action porte le caractere de cause occasionelle.* Or que fait à cela, que cette nature intelligente sache ou ne sache pas si le moyen qu'elle emploie comme cause occasionelle, pour produire un certain effet, aura ou n'aura pas infailliblement cet effet? *Il est* bien clair que cela n'y peut rien faire du tout. Mais on n'a besoin que de quelques exemples pour en convaincre tout homme raisonnable, sans en excepter l'Auteur.

Il prétend que Dieu est la seule cause réelle de tout ce qui arrive dans le monde, & que les créatures n'en sont que les causes occasionelles. C'est sur cela qu'il se fonde pour dire, que nous ne devons craindre que Dieu & non pas les hommes; parce qu'il n'y a que Dieu qui nous puisse faire du mal comme cause réelle, & que les hommes ne nous en peuvent faire que comme causes occasionelles. Cela supposé, on le supplie de nous dire ce qu'il pense des exemples suivants.

Quand l'Exécuteur a reçu ordre du Juge de faire mourir un criminel, il sait certainement qu'en coupant la tête à ce criminel, il exécutera ce qui lui a été ordonné par le Juge. La science qu'il a que le moyen qu'il employera aura infailliblement l'effet qu'il desire, empêche-t-elle qu'il ne soit la cause occasionelle de cette mort, ou pour parler plus mystérieusement, *que son action ne porte le caractere d'une cause occasionelle?*

Un enfant trouvant un pistolet chargé & bandé, le débande, ne sachant ce qu'il fait, & tue par mégarde son compagnon. Un autre tire son pistolet dans la tête de son ennemi dans le dessein de le tuer, & sachant fort bien que c'en est un moyen sûr. N'y a-t-il que l'enfant qui soit la cause occasionelle de la mort de son compagnon; & cet autre ne l'est-il point de celle de son ennemi? Et osera-t-on nous dire, que *son action ne porte point le caractere de la qualité de cause occasionelle?*

Il y a des empoisonneurs plus ou moins habiles. Il y en a qui connoissent si bien la force de leurs poisons, qu'ils ne manquent jamais leur coup; & d'autres moins experts, qui ne la connoissant pas si

degré de grace ; il suppose qu'il le sauroit s'il avoit demandé à son Pere qu'il le lui révélât. Or la connoissance qu'il auroit du cœur de ce juste, ensuite de cette demande, feroit-elle qu'il agiroit en Dieu & non pas en homme? Rien ne seroit plus absurde que d'avoir cette pensée. Car avoir besoin de révélation pour connoître une chose qu'on ne connoîtroit point sans cela, est la chose du monde la plus opposée à l'idée de Dieu : & par conséquent, tant s'en faut que cela puisse servir à prouver que Jesus Christ comme homme ne *puisse pénétrer le fond des cœurs & voir les déterminations futures de nos volontés*, que cela prouve au contraire que rien ne lui est plus facile, & qu'*il peut savoir sans peine si le juste tenté sera ou ne sera pas vaincu avec tel & tel degré de grace*, puisqu'il n'a qu'à demander à Dieu qu'il le lui révele. C'est donc une pure illusion, que de prétendre avoir bien prouvé par-là qu'il ne doit pas le lui demander. Le bon sens fait voir qu'on en doit conclure tout le contraire dans les hypotheses de l'Auteur : car que pourroit-il répondre à cet argument?

VII. Cl. N° IX.

Jesus Christ, comme homme & comme cause occasionelle de la Grace, doit demander à son Pere qu'il lui révele ce qu'il ne pourroit savoir de lui-même, & ce qu'il a besoin de savoir pour agir sagement, en proportionnant la grace qu'il veut donner à un juste tenté au dessein qu'il a de le rendre victorieux de la tentation.

Or il a besoin pour cela de *savoir si ce juste tenté, sera ou ne sera pas vaincu avec tel ou tel degré de grace*; & selon l'Auteur il ne le peut savoir de lui-même, & il le saura sans peine si-tôt qu'il voudra demander à Dieu qu'il le lui révele.

Donc Jesus Christ comme homme, & comme cause occasionelle de la Grace, *doit demander à Dieu qu'il lui révele si le juste tenté, qu'il veut secourir, sera ou ne sera pas vaincu avec tel & tel degré de grace.* Ce qui est le contradictoire de la conclusion que l'Auteur a tirée de ces mêmes hypotheses. Mais écoutons ce qu'il ajoute, qui est encore plus mal fondé.

L'Auteur. *Son action ne porteroit point le caractere de sa qualité de cause occasionelle.*

Réponse. Ou cette proposition ne signifie rien, & n'est qu'une phrase mystérieuse qui éblouit les simples sans répandre aucune lumiere dans leur esprit : ou si elle signifie quelque chose, ce doit être, *que Jesus Christ n'agiroit pas comme cause occasionelle, si voulant secourir un juste tenté, il savoit le degré de grace avec lequel il demeureroit victorieux de la tentation.* Mais il est bien étrange qu'il n'ait pas vu, qu'il n'y a pas la moindre ombre de vraisemblance dans cette proposition, &

VII. Cl. N°. IX. qu'il est difficile de s'en imaginer une plus évidemment fausse selon ses principes mêmes.

Car en quoi est-ce qu'il met l'essence d'une cause occasionelle intelligente, sinon en ce que n'ayant point de vertu réelle qui lui soit propre, elle détermine par ses desirs les volontés générales de la cause universelle, à produire un tel ou un tel effet? Dès que cela est, une nature intelligente agit certainement comme cause occasionelle, & par conséquent *son action porte le caractere de cause occasionelle.* Or que fait à cela, que cette nature intelligente sache ou ne sache pas si le moyen qu'elle emploie comme cause occasionelle, pour produire un certain effet, aura ou n'aura pas infailliblement cet effet? *Il est* bien clair que cela n'y peut rien faire du tout. Mais on n'a besoin que de quelques exemples pour en convaincre tout homme raisonnable, sans en excepter l'Auteur.

Il prétend que Dieu est la seule cause réelle de tout ce qui arrive dans le monde, & que les créatures n'en sont que les causes occasionelles. C'est sur cela qu'il se fonde pour dire, que nous ne devons craindre que Dieu & non pas les hommes; parce qu'il n'y a que Dieu qui nous puisse faire du mal comme cause réelle, & que les hommes ne nous en peuvent faire que comme causes occasionelles. Cela supposé, on le supplie de nous dire ce qu'il pense des exemples suivants.

Quand l'Exécuteur a reçu ordre du Juge de faire mourir un criminel, il sait certainement qu'en coupant la tête à ce criminel, il exécutera ce qui lui a été ordonné par le Juge. La science qu'il a que le moyen qu'il employera aura infailliblement l'effet qu'il desire, empêche-t-elle qu'il ne soit la cause occasionelle de cette mort, ou pour parler plus mystérieusement, *que son action ne porte le caractere d'une cause occasionelle?*

Un enfant trouvant un pistolet chargé & bandé, le débande, ne sachant ce qu'il fait, & tue par mégarde son compagnon. Un autre tire son pistolet dans la tête de son ennemi dans le dessein de le tuer, & sachant fort bien que c'en est un moyen sûr. N'y a-t-il que l'enfant qui soit la cause occasionelle de la mort de son compagnon; & cet autre ne l'est-il point de celle de son ennemi? Et osera-t-on nous dire, que *son action ne porte point le caractere de la qualité de cause occasionelle?*

Il y a des empoisonneurs plus ou moins habiles. Il y en a qui connoissent si bien la force de leurs poisons, qu'ils ne manquent jamais leur coup; & d'autres moins experts, qui ne la connoissant pas si

bien, le peuvent manquer. N'y aura-t-il que ces derniers qui soient les causes occasionelles de la mort de ceux qu'ils font mourir; & l'habileté des premiers les privera-t-elle de cette qualité? Et nous pourra-t-on dire sérieusement, que leur action est accompagnée de trop de lumiere, & d'une trop grande certitude de l'événement, *pour porter le caractere de la qualité de cause occasionelle?* VII. Cl. N°. IX.

On est assuré qu'il ne dira rien de tout cela. Il n'a donc pu dire, que par un éblouissement d'esprit qu'on a peine à concevoir, que si Jesus Christ savoit avec quel degré de grace le juste tenté qu'il veut secourir demeurera victorieux de la tentation, il n'agiroit pas en lui donnant cette grace, comme cause occasionelle, ou pour parler plus mystiquement, *son action ne porteroit pas le caractere de sa qualité de cause occasionelle.*

L'Auteur. *Si Dieu donnoit par lui-même au juste la grace pour vaincre la tentation, étant par sa nature scrutateur des cœurs, sa conduite devroit porter le caractere de scrutateur des cœurs: & si le juste étoit vaincu, on pourroit croire que Dieu auroit bien voulu l'abandonner. Mais l'ordre voulant que Jesus Christ, comme homme, agisse en homme, il faut que son action ne porte point le caractere de scrutateur des cœurs.*

Réponse. La comparaison que l'Auteur fait de Dieu avec Jesus Christ ne prouve rien de ce qu'il prétend, qu'en supposant que Jesus Christ comme homme n'est pas *scrutateur des cœurs*; ce qui est une hérésie: & elle prouve tout le contraire de ce qu'il nous voudroit persuader, en supposant que Jesus Christ, comme homme, *est scrutateur des cœurs*: ce qui est une vérité catholique, attestée par l'Evangile, & reconnue par tous les Théologiens qui sont au monde. Car il me semble que c'est bien raisonner que de raisonner en cette maniere.

Si Dieu donnoit par lui-même la grace au juste, pour vaincre la tentation, étant par sa nature scrutateur des cœurs, sa conduite devroit porter le caractere de cette qualité.

Or Jesus Christ comme homme est aussi scrutateur des cœurs. C'est ce qu'on ne sauroit nier sans hérésie.

Donc dans la supposition que c'est Jesus Christ, comme homme, qui fait donner la grace au juste pour vaincre la tentation, son action doit porter le caractere de scrutateur des cœurs: ce qui est le contraditoire de ce que l'Auteur a conclu.

Tout ce que je prévois qu'il pourroit dire, seroit, de me reprocher qu'en retournant cet argument contre lui, j'ai dissimulé, qu'en parlant de Dieu, il a marqué expressément qu'il étoit *scrutateur des cœurs par*

VII. Cl. N°. IX. *sa nature*: ce que l'on ne peut dire de Jesus Christ comme homme. Mais ce seroit une défaite pitoyable, que de vouloir s'échapper par-là. Car il suffit que l'on sache que Jesus Christ comme homme, est scrutateur des cœurs, sans s'enquérir si c'est par nature ou par grace, pour en conclure raisonnablement, que sa conduite doit porter le caractere de scrutateur des cœurs. Et il faut qu'il avoue, que ce qui lui a fait conclure le contraire, c'est qu'il a supposé que Jesus Christ, comme homme, non seulement n'étoit point scrutateur des cœurs par sa nature, mais qu'il ne l'est en aucune sorte, ni par nature ni par grace. Car voudroit-il que l'on crût qu'il eût fait un aussi mauvais raisonnement que celui-ci : Jesus Christ, comme homme, est à la vérité scrutateur des cœurs par grace, mais il ne l'est pas par nature : *Il faut donc que quand il agit en homme, comme il fait quand il donne la Grace, son action ne porte pas le caractere de scrutateur des cœurs.*

On n'a qu'à comparer l'impeccabilité de Jesus Christ avec sa qualité de scrutateur des cœurs, pour renverser ces imaginations Nestoriennes. Car Jesus Christ comme homme, n'est impeccable que de la même maniere qu'il est, comme homme, scrutateur des cœurs. Et comme il n'y a que Dieu qui soit par sa nature scrutateur des cœurs, il n'y a aussi que Dieu qui soit impeccable par sa nature. *Non est homo qui non peccet*, dit l'Ecriture. Mais comme cela n'empêche pas que Jesus Christ comme homme, ne soit impeccable, non par sa nature humaine purement humaine, mais par la grace de l'union hypostatique; il est de même certain, que, par la même grace de l'union personnelle avec le Verbe, Jesus Christ, comme homme, est scrutateur des cœurs. Or ce seroit un blasphême de dire, que n'y ayant que Dieu qui soit impeccable par sa nature, ce qu'a fait Jesus Christ comme homme, & en agissant en homme pendant sa vie mortelle, n'a pas dû porter le caractere d'une personne impeccable. C'en est donc aussi une de dire, que n'y ayant que Dieu qui soit par sa nature scrutateur des cœurs, ce que fait Jesus Christ comme homme, en répandant la grace sur les justes qui sont ses membres, ne doit pas porter le caractere de scrutateur des cœurs. Il suffit que Jesus Christ comme homme soit impeccable & scrutateur des cœurs, pour faire juger à tout homme raisonnable qu'on peut conclure de-là, que tout ce qu'il fait comme homme, doit porter le caractere de l'une & l'autre de ces deux qualités; bien loin qu'on en puisse conclure qu'il ne le doit pas porter. Et c'est néanmoins ce que fait l'Auteur à l'égard de l'une, qui est celle de *scrutateur des cœurs*, quoique l'on soit bien assuré qu'il ne le voudroit pas faire à l'égard de l'autre, qui est celle d'*impeccable*.

L'AUTEUR. *Car Dieu voulant faire paroître sa sagesse, sa prévoyance, l'étendue infinie de ses connoissances dans la construction de son grand ouvrage, il l'a dû former par les voies les plus simples.* VII. Cl. N°. IX.

RÉPONSE. C'est son hypothese, qu'il propose à son ordinaire d'une maniere qui paroît fort noble, mais qui n'en est que moins intelligible au commun du monde. Car il faut avoir bien étudié son nouveau dictionnaire, pour avoir toujours présent dans l'esprit, que tout ce que signifient ces mots emphatiques : *Dieu a dû former son grand ouvrage par les voies les plus simples*, est, que Dieu voulant élever à sa gloire un temple spirituel, le plus ample & le plus magnifique qui se puisse, a dû n'avoir sur cela qu'une volonté générale de sauver tous les hommes en son Fils, sans donner jamais aucune grace ni à celui-ci ni à celui-là, qu'autant qu'il y est déterminé par les divers desirs de l'ame de Jesus Christ. Voilà ce que signifie la simplicité de ces voies que Dieu, selon l'Auteur, à dû employer dans la construction de son grand ouvrage. Tant que cela est ainsi, & que Dieu ne veut rien de lui-même dans la distribution des graces, quelque composés que puissent être les desirs de l'ame de Jesus Christ qui font que les graces se distribuent tantôt à l'un & tantôt à l'autre, tantôt d'une maniere & tantôt d'une autre, l'Auteur trouve toujours que les voies de Dieu sont très-simples & très-dignes de la cause universelle. C'est ce qu'il faut bien avoir dans l'esprit, pour juger si ce qu'il bâtit là-dessus ne se détruit point de soi-même, comme nous verrons dans la suite. Car présentement il ne s'agit pas de montrer combien cette hypothese est contraire à l'Ecriture, & à des points capitaux de la doctrine chrétienne (nous l'avons assez fait dans le livre précédent & dans celui-ci) mais seulement d'examiner si les conséquences qu'il en tire sont bien tirées.

L'AUTEUR. *Car enfin, quelle merveille y auroit-il que Jesus Christ fît un bel ouvrage & sauvât même tous les hommes, si d'un côté il agissoit par des volontés particulieres, & que de l'autre, son action ne portât point le caractere d'une cause occasionelle, mais d'une puissance infinie? Certainement Dieu ne devoit point établir de cause occasionelle, si sa cause occasionelle devoit agir en Dieu & non pas en homme : il devoit tout faire immédiatement par lui-même.*

RÉPONSE. Ce n'est point une nouvelle preuve : ce n'est que la même accompagnée des mêmes faussetés que l'on vient de réfuter, avec l'addition d'une nouvelle pensée, tout-à-fait déraisonnable ; & le tout rehaussé d'une figure de Rhétorique qu'on appelle exclamation. Les faussetés déja réfutées sont que si Jesus Christ, en donnant les graces, connoissoit le fond des cœurs, *son action ne porteroit point le caractere d'une*

VII. Cl. N°. IX. *cause occasionelle ; mais d'une sagesse infinie.* On vient de voir qu'il est très-faux qu'il y ait la moindre incompatibilité entre la qualité de cause occasionelle, que l'Auteur donne à Jesus Christ en la maniere même qu'il l'entend, & la connoissance du fond des cœurs, qu'on ne peut ôter sans hérésie à Jesus Christ comme homme. C'est donc en vain qu'il suppose toujours sans raison, que ce que fait Jesus Christ en donnant la Grace, ne porteroit pas le caractere de cause occasionelle, s'il connoissoit en la donnant le secret des cœurs.

C'est en vain encore qu'il donne le nom de sagesse infinie à cette connoissance du secret des cœurs, pour insinuer que l'ame de Jesus Christ n'en est pas capable. Car puisque c'est une vérité de foi qu'elle a cette connoissance, il faut bien nécessairement, ou que cela ne demande pas une sagesse infinie, ou qu'une sagesse infinie puisse être en cette ame sainte. Ce n'est néanmoins qu'une équivoque, qu'il est bien facile de démêler. Il ne faut que remarquer, qu'une sagesse ou une science peut être infinie, ou à l'égard de son objet, ou à l'égard de son sujet ; & qu'il n'est pas nécessaire qu'une science soit infinie à l'égard de son sujet, pour être infinie à l'égard de son objet. Car la vision claire de Dieu est une science infinie à l'égard de son objet, quoiqu'elle soit finie à l'égard de son sujet, qui est l'ame de chaque Bienheureux. L'application en est bien aisée.

Il bâtit sur la même fausseté, lorsqu'il suppose de nouveau, que Jesus Christ ne doit point connoître le fond des cœurs en distribuant les graces, *parce qu'il agiroit en Dieu & non pas en homme.* C'est justement comme qui diroit : Que Jesus Christ vivant en homme parmi les hommes, sa conduite n'a pu être tellement exempte de tout défaut, qu'elle portât le caractere d'une personne impeccable, parce que ç'auroit été agir en Dieu & non pas en homme. A quoi il faut ajouter ce que j'ai déja remarqué ailleurs, que l'on se trompe si on s'imagine que considérer Jesus Christ comme homme, ce soit le considérer comme étant simplement homme, sans que Dieu, c'est-à-dire le Verbe divin, soit enfermé dans l'idée que l'on en a. Car Jesus Christ est le Verbe de Dieu, qui s'est uni la nature humaine. *Verbum Dei habens hominem.* Et ainsi, de quelque maniere qu'on le considere, *comme homme*, & *comme agissant en homme*, il faut toujours se souvenir, que l'on parle du Verbe selon l'une de ses natures, & que c'est le Verbe qui agit selon la nature qu'il s'est unie : ce qui le rend incapable d'être cause occasionelle dans la notion que le P. Malebranche donne à ce terme, comme je prétends l'avoir démontré dans la premiere partie de ce livre.

Mais si d'ailleurs il le pouvoit être, j'ai déja fait voir qu'être scru-

tateur des cœurs, & agir en ſcrutateur des cœurs, n'eſt pas ce qui empêcheroit qu'il ne le fût. Et ce que le P. Malebranche ajoute ici, pour prouver le contraire, eſt aſſurément une des plus étranges choſes du monde. Je n'y changerai que quelques termes, en mettant en leur place ce qu'ils ſignifient. *Car enfin*, dit-il gravement, *quelle merveille y auroit-il, que Jeſus Chriſt fit un bel ouvrage, & ſauvât même tous les hommes, ſi d'un côté il agiſſoit par des volontés particulieres, & que, de l'autre, ſon action portât le caractere de ſcrutateur des cœurs ?* VII. Cl. N°. IX.

Quelle idée cela nous peut-il donner, ſi-non que Dieu a eu peur que ſon grand ouvrage ne fût trop beau, trop ample & trop magnifique, ſi en établiſſant Jeſus Chriſt cauſe occaſionelle de la Grace, il lui avoit auſſi donné la connoiſſance du fond des cœurs ? Car il ſuppoſe que ſi Jeſus Chriſt avoit cette connoiſſance, ce ne ſeroit pas merveille que tous les hommes fuſſent ſauvés, que tous les pécheurs fuſſent convertis, & que tous les juſtes demeuraſſent victorieux de toutes ſortes de tentations. Mais il prétend que cela n'a pas dû être, parce que ce ne ſeroit pas merveille que cela fût. Etrange raiſon, qui n'eſt peut-être jamais venue dans l'eſprit de perſonne, ſur-tout lorſqu'il s'agiroit du plus grand deſſein d'un homme ſage, & qu'il deſireroit le plus de voir accompli. Or c'eſt de quoi il s'agit ici : car il ſe fait beaucoup d'honneur de l'opinion qu'il a, *quoiqu'aient pu dire au contraire des Auteurs qu'il honore avec un profond reſpect*, que Dieu veut ſincérement ſauver tous les hommes, ſans exception ; & il n'y a rien de plus majeſtueux & de plus noble que les expreſſions qu'il emploie pour donner plus de jour à ſa penſée. *Le grand deſſein de Dieu*, dit-il, *eſt d'élever en ſon honneur un temple ſpirituel dont Jeſus Chriſt ſoit la pierre fondamentale. Son deſſein eſt, que ce temple ſoit le plus ample & le plus parfait qui ſe puiſſe : & c'eſt pourquoi il veut que tous les hommes entrent dans ce temple ſpirituel; car il en ſeroit plus ample : & qu'ils aient tous de fort grands mérites; car il en ſeroit plus parfait.* Pourquoi donc, ſe demande-t-il à lui-même, Dieu pouvant faire tout ce qu'il veut, y a-t-il tant de nations qui périſſent; ce qui diminue la grandeur de ce temple : & tant de ſauvés qui ont ſi peu de mérites; ce qui en diminue la perfection ? C'eſt, répond-il, que la ſageſſe de Dieu le rend impuiſſant, en l'obligeant d'agir par les voies les plus ſimples ; c'eſt-à-dire, à n'agir point de lui-même, qu'autant qu'il eſt déterminé par les cauſes occaſionelles. C'eſt une chimere, mais laiſſons-la paſſer maintenant. On ſuppoſe que cela eſt fait, & que l'ame de Jeſus Chriſt a été choiſie pour être la cauſe occaſionelle du ſalut des hommes. Il faut donc, au moins maintenant, rentrer autant qu'il ſe pourra dans le grand

3. *Eclair.* n. 23.

VII. Cl. N°. IX. dessein de Dieu, qui est, de faire ce temple éternel le plus ample qui se puisse par le salut de plus d'hommes. La sagesse de Dieu étant satisfaite par le choix des voies les plus simples, elle n'y mettra plus d'empêchement. Il y aura donc bien des hommes sauvés, s'ils ne le sont pas tous: car la cause occasionelle que Dieu a choisie, & d'où dépend maintenant l'accomplissement de ce grand dessein, étant très-sage, ne manquera pas de proportionner les moyens à la fin; & étant très-éclairée, ne pourra pas ignorer le rapport des moyens avec la fin. Elle fera donc donner à tous les pécheurs, ou au moins à la plus grande partie, des graces assez fortes pour les faire sortir du péché; & à tous les justes, des graces victorieuses pour ne point succomber à la tentation. Cependant on ne voit pas que cela soit ainsi. D'où vient cela? C'est, dit-on, que la cause occasionelle n'a pas toute la connoissance que l'on s'imagine. Elle ne sait du fond des cœurs que ce que Dieu lui en révele, & elle ne juge pas à propos, en donnant les graces, de demander à Dieu qu'il lui révele les secretes dispositions de ceux à qui elle les donne. Cela me paroît bien étrange, & j'en demande la raison: car rien ne me paroît plus contraire au dessein que l'on attribue & à Dieu & à Jesus Christ, de faire entrer le plus d'hommes qu'il se peut dans la structure du temple spirituel, parce qu'il en seroit plus ample. Pourquoi donc Jesus Christ ne connoîtra-t-il pas le fond des cœurs, s'il ne tient qu'à cela que plus d'hommes y entrent? Après beaucoup de tours & de retours, on est réduit à vouloir que je me paie de cette raison: Qu'il ne falloit pas que Jesus Christ connût le fond des cœurs en donnant ses graces; *parce que ce ne seroit pas une grande merveille qu'il fît un bel ouvrage, & qu'il sauvât même tous les hommes, si d'une part il agissoit par des volontés particulieres, & que de l'autre il connût le fond des cœurs.* N'est-ce pas ce que j'ai dit dès l'entrée de cet article, que Jesus Christ ne doit pas connoître les dispositions intérieures de ceux à qui il donne ses graces, parce qu'en les connoissant il sauveroit trop de personnes? Je laisse à juger à tous ceux qui ont un peu de bon sens, si rien peut être plus contraire à sa grande maxime, de la volonté de Dieu pour le salut de tous les hommes. Car n'est-ce pas faire dire à Dieu: Je veux sincérement sauver tous les hommes sans exception; c'est le plus grand de mes desseins. J'aime mieux néanmoins que la plupart des hommes périssent que de les sauver tous, ou d'en sauver au moins incomparablement davantage, par un moyen très-facile & très-naturel, parce que ce ne seroit point une grande merveille qu'ils fussent sauvés par ce moyen.

Mais parce que l'Auteur veut que l'on ne rejette pas sur Dieu, mais sur

sur Jesus Christ, les difficultés qui se rencontrent touchant les graces fortes ou foibles, proportionnées ou non proportionnées, ce sera faire dire à Jesus Christ : Je veux sincérement que tous les hommes soient sauvés, parce que le temple que j'éleve à la gloire de mon Pere en sera plus ample. Et j'ai sur-tout un desir très-particulier de sauver ceux qui sont devenus mes membres par la grace du Baptême. J'aime mieux néanmoins que la plupart des hommes périssent, & que les tentations fassent décheoir de la Grace un grand nombre de ceux qui me sont unis par la charité, que de prier mon Pere pour le salut de tant de nations infidelles, & que de lui demander qu'il me révele avec quel degré de grace les justes tentés demeurent victorieux de la tentation ; parce que si j'avois fait ces demandes à mon Pere, ce ne seroit pas une grande merveille que tous les Infideles eussent la connoissance de la vérité : & ayant pu donner à tous les justes tentés des graces victorieuses, ce ne seroit pas une grande merveille, que les leur ayant données, comme je n'aurois pas manqué de faire, parce que je les chéris très-tendrement, ils eussent tous persévéré dans la justice. VII. Cl. N°. IX.

L'Auteur dit dans l'article même auquel il a fait cette longue addition, d'où j'ai pris ce que j'examine présentement : *Que lorsque nous prétendons parler de Dieu, il ne faut point nous consulter nous-mêmes, & le faire agir comme nous; qu'il faut consulter l'idée de l'être parfait, & faire agir Dieu conformément à cette idée. Mais que lorsque nous parlons de l'ame de Jesus, nous pouvons nous consulter nous-mêmes; nous devons le faire agir comme agiroient les causes particulieres, qui seroient toutefois unies à la Sagesse éternelle;* c'est-à-dire, qui seroient fort sages. Car si cela vouloit dire, *qui seroient unies personnellemet à la Sagesse éternelle*, comme cela ne convient qu'à l'ame de Jesus Christ, ce seroit ruiner ce qu'il a voulu établir, qui est, que nous nous pouvons consulter nous-mêmes, & juger par ce que feroit un homme fort sage, de ce que devroit faire cette sainte ame. 2. Disc. art. 17.

Je suppose donc qu'un Médecin fort homme de bien & fort sage, a un remede infaillible pour guérir tous les malades qui n'auroient pas les parties nobles gâtées; & je demande à l'Auteur s'il le croiroit capable d'agir de la maniere que marqueroit le discours suivant. J'ai un desir sincere de guérir tous les malades qui se mettent entre mes mains. J'aime mieux néanmoins, que de cent il ne s'en guérisse que trente ou quarante, que de les guérir tous par le remede qui m'est particulier; parce que ce ne seroit pas une grande merveille que ce remede étant si souverain & si aisé, & ne me coûtant presque rien, je les guérisse tous par-là, ou presque tous : au lieu que c'est une plus grande

VII. Ce merveille, que ne me servant que des remedes communs, qui sont si
N°. IX. peu sûrs, il se trouve que de cent il y en ait trente ou quarante qui soient guéris.

On peut déja juger par-là, que, selon les principes même de l'Auteur, il n'y a pas la moindre ombre de vérité à ce qu'il dit avec tant de confiance. *On peut assurer que Dieu veut véritablement le salut de tous les hommes : qu'il fait pour eux tout ce qu'il peut faire en agissant comme il doit agir : que s'il y avoit quelque ordre de grace aussi digne de sa sagesse & aussi utile, il l'auroit pris ; & qu'ainsi il sauve autant de personnes qu'il en peut sauver, agissant selon les regles adorables que sa sagesse lui prescrit.* Mais comme cela mérite un examen particulier, je le réserve pour le Chapitre suivant.

1. *Disc.* n. 6.

CHAPITRE XVIII.

On démontre par des principes de l'Auteur, la fausseté de ce qu'il dit : Qu'on peut assurer que Dieu veut véritablement sauver tous les hommes, & qu'une preuve de cela est, qu'il sauve autant de personnes qu'il en peut sauver agissant par les voies simples que sa sagesse lui prescrit.

IL est juste de recueillir le fruit de ce que l'on a semé. C'est ce que l'on fait dans les ouvrages dogmatiques, quand on se sert de propositions qu'on a démontrées, comme de vérités indubitables, propres à en démontrer d'autres.

On me permettra d'user ici de ce droit, en supposant comme incontestables dans les principes du P. Malebranche, quatre ou cinq propositions, que j'espere que l'on trouvera ou être claires de soi-même, ou avoir été fort bien prouvées dans le Chapitre précédent. Mais il faut bien prendre garde que je ne dis pas qu'elles soient incontestables en elles-mêmes, mais seulement dans les principes du P. Malebranche ; ce qui me suffit, parce que je n'entreprends ici que de le combattre par lui-même, & de faire voir la fausseté de son Systême, par les contradictions qu'il enferme, & par les absurdités où il conduit.

I. Proposition. Ce que le P. Malebranche appelle les *voies simples*, par lesquelles il prétend que Dieu a dû agir dans l'ordre de la Grace, aussi-bien que dans celui de la Nature, ne consiste qu'en ce que Dieu

n'agit point de lui-même, mais qu'il attend pour agir, qu'il y soit dé- VII. Cl. terminé par les causes occasionelles qu'il a établies, afin que sa con- N°. IX. duite soit constante, uniforme & digne de la cause universelle. C'est ce qu'il appelle agir *par les voies les plus simples, agir par des loix générales, agir comme il doit agir, agir selon les regles adorables que sa sagesse lui prescrit.* Car tout cela signifie la même chose, & est l'opposé *d'agir par des volontés particulieres.*

II Proposition. La multiplicité, la variété, la régularité ou l'irrégularité de ce qui arrive aux causes occasionelles intelligentes; le bon ou le mauvais usage qu'elles font de la puissance que Dieu leur a donnée, ne change rien, selon l'Auteur, dans la simplicité des voies de Dieu, & ne font point qu'elles soient composées, tant que Dieu n'agit point par des volontés particulieres, mais seulement y étant déterminé par la cause occasionelle. Dieu seul, par exemple, selon lui, est la cause réelle de tous les mouvements volontaires des hommes par toute la terre. Or quelque infinie variété qu'il y ait dans ces mouvements; qu'ils soient réglés ou déréglés, qu'ils servent à la justice ou à l'injustice, comme dit S. Paul, Dieu agit toujours par des voies très-simples, selon ses principes, tant qu'il ne le fait qu'autant qu'il y est déterminé par les desirs des hommes, qu'il en a établi les causes occasionelles. Il en est de même des desirs de l'ame de Jesus Christ, qu'il prétend qui sont les causes occasionelles de la Grace. Qu'ils soient plus ou moins fréquents, plus ou moins efficaces, plus ou moins éclairés; qu'ils comprennent plus ou moins de personnes, Dieu donne toujours la Grace comme cause réelle, par des voies également simples, tant qu'il ne la donne que selon les desirs de l'ame de Jesus Christ.

III. Proposition. La cause occasionelle intelligente n'est appellée telle, que parce que n'ayant point de vertu réelle pour produire un certain effet, elle fait par ses desirs, que Dieu est déterminé à le produire selon les loix qu'il a établies. Et par conséquent la cause occasionelle intelligente agit certainement en cause occasionelle, & son action ne sauroit manquer de porter le caractere de cause occasionelle, tant qu'elle n'agit point par une vertu réelle, mais qu'elle fait seulement par ses desirs, que Dieu est déterminé à produire un certain effet. Rien ne peut être plus évident que cette derniere proposition; puisqu'on n'y a fait autre chose que mettre la définition en la place du défini, & que c'est comme qui diroit : Qu'un homme est bon juge tant qu'il observe dans les jugements qu'il rend, toutes les regles de la justice.

IV. Proposition. Quand Jesus Christ ne donneroit jamais aucune grace, qu'en connoissant parfaitement toutes les dispositions du cœur

VII. Cl. de celui à qui il la donne, & le rapport que devroit avoir la grace
N°. IX. avec ces dispositions, pour avoir infailliblement son effet, il n'en agiroit pas moins en cause occasionelle, & son action n'en porteroit pas moins le caractere de cause occasionelle. C'est une suite manifeste de la Proposition précédente : car cette hypothese de la science de l'ame de Jesus Christ (qu'il croit fausse, quoique ce soit une vérité de foi) ne change rien, selon les principes de l'Auteur, dans sa qualité de cause occasionelle, puisqu'elle ne feroit pas d'une part, qu'elle fût la cause réelle de la Grace, & qu'elle n'empêcheroit pas de l'autre, que Dieu ne se déterminât à la donner selon les desirs de son Fils. Un exemple en pourra encore convaincre davantage le P. Malebranche. Après avoir dit dans sa Réponse à la Dissertation : *Qu'il avoue que Dieu ne veut point, d'une volonté particuliere pratique, les effets que les causes particulieres produisent*; ce qu'il explique plus clairement en ces termes : *J'avoue que Dieu ne veut point en particulier un tel effet des causes occasionelles, plutôt qu'un autre*, il en donne pour exemple la conversion de S. Paul. Car quoique S. Paul lui-même l'attribue par-tout à Dieu, qu'il dit qui l'avoit séparé dès le ventre de sa mere pour porter l'Evangile parmi les nations, l'Auteur du Systême dit au contraire : *Que Dieu n'a point voulu la conversion de S. Paul d'une telle volonté*; c'est-à-dire, *d'une volonté particuliere, par laquelle il voudroit un tel effet d'une cause occasionelle plutôt qu'un autre.* Et toute la raison qu'il en donne est, *que c'est Jesus Christ, comme Chef de l'Eglise, qui a voulu le convertir.* Par où il nous fait entendre que Jesus Christ a été la cause occasionelle de la conversion de S. Paul, & que Dieu n'a point voulu de lui-même la conversion de ce persécuteur de l'Eglise, plutôt que celle de Caïphe ou d'un autre Juif; mais que c'est l'ame de Jesus Christ qui l'a déterminé à convertir celui-là d'entre tous les persécuteurs de l'Eglise naissante. Il est donc certain, que, selon lui, Jesus Christ a agi dans cette conversion comme cause occasionelle, & que son action à porté le caractere de cause occasionelle. Or il dit en un autre endroit : que nous avons sujet de croire que la vocation de S. Paul a été l'effet de l'efficace d'un desir particulier de Jesus Christ. Que peut-il entendre par-là, sinon ce que dit S. Augustin, que S. Paul a été converti par une vocation très-efficace; avec cette différence, qu'au lieu que S. Augustin attribue à un effet très-particulier de la miséricorde de Dieu sur S. Paul, cette vocation miraculeuse par une grace très-efficace, le P. Malebranche veut que le dessein en soit venu de l'ame de Jesus Christ, & que Dieu n'ait fait que la suivre. Mais quoi qu'il en soit, on ne dira pas que Jesus Christ n'ait pas su quelle étoit

Chap. 13. *p.* 167.

2. *Disc. n.* 17.

cette grace très-efficace qu'il faisoit donner à S. Paul, & que ç'a été par hasard, sans qu'il en sût rien, qu'elle s'est trouvée proportionnée à ses dispositions, & plus forte que son zele sans science pour le Judaïsme. On n'a garde de lui attribuer cette pensée, & on veut croire qu'il a voulu marquer le contraire *par cette efficace d'un desir particulier de Jesus Christ*, dont il dit que la vocation de S. Paul a été l'effet. Voilà donc une grace donnée par Jesus Christ avec une pleine connoissance qu'elle seroit infailliblement efficace, sans que cela ait empêché qu'il ait agi comme cause occasionelle, & que son action ait porté le caractere de cause occasionelle. C'est donc une illusion de vouloir que la connoissance qu'auroit Jesus Christ, comme homme, du secret du cœur, soit incompatible avec sa qualité de cause occasionelle que l'Auteur lui attribue. VII. Cl. N°. IX.

V. Proposition. Quelque ordre de grace que l'on puisse concevoir, tant que Dieu n'y agira point par des volontés particulieres, mais par des volontés générales, déterminées à chaque effet par les desirs de l'ame de Jesus Christ, il sera vrai de dire que Dieu y *agira comme il doit agir; c'est-à-dire par des voies simples, & selon les regles adorables que sa sagesse lui prescrit.* C'est un corollaire évident des quatre propositions précédentes, & principalement de la premiere. Il n'est pas nécessaire de le prouver : cela est clair de soi-même ; car ce n'est qu'appliquer à l'ordre de la Grace ce qui est dit en général dans la premiere Proposition.

J'ai déja averti que je suis bien éloigné de croire que toutes ces propositions soient véritables en elles-mêmes ; car les principes dont elles sont tirées me paroissant très-faux, je ne puis pas les tenir pour vraies. Je prétends donc seulement qu'elles sont toutes tellement liées avec les principes de l'Auteur qu'il n'en peut nier aucune, & qu'ainsi je les puis toutes regarder, à son égard, comme incontestables. Je m'en tiens fort assuré, & je ne crains pas qu'il puisse faire voir que je me trompe en cela.

On peut juger aussi, que ce qui me les a fait mettre au commencement de ce Chapitre, est le dessein que j'ai eu de démontrer la fausseté d'un endroit important du Traité de la Nature & de la Grace, que j'ai rapporté dans le Chapitre précédent. Mais pour mieux comprendre ce qu'il a voulu dire par cet endroit du no. 46 de son I. Discours, & l'avantage qu'il en a voulu tirer, il faut reprendre la chose de plus haut, & voir ce qui l'a porté à avancer un tel paradoxe, & combien ensuite il en triomphe.

Il avoit dit dans le n°, 45 : *Que si Dieu donnoit la grace par des*

VII. Cl. N°. IX. *volontés particulieres, il ne s'aviseroit pas, pour convertir un pécheur qui auroit quatre degrés de concupiscence, de lui donner trois degrés de délectation spirituelle. Car quel dessein, de donner trois degrés de délectation spirituelle à tel à qui quatre sont nécessaires, & de les refuser à celui à qui ils suffiroient pour le convertir? Cela s'accorde-t-il avec l'idée que nous avons de la sagesse & la bonté de Dieu? Est-ce là aimer les hommes? Est-ce là les vouloir sauver tous? Est-ce là faire pour eux tout ce qui se peut?*

Et il commence ainsi l'article suivant. *Mais si la Grace se répand sur les hommes par des voies très-simples & très-générales, toutes ces grandes difficultés se dissipent.* Et c'est de-là qu'il tire cette conclusion, qui est l'endroit dont je prétends démontrer la fausseté.

Ainsi on peut assurer, que Dieu veut véritablement le salut de tous les hommes : qu'il fait pour eux tout ce qu'il peut faire agissant comme il doit agir : que s'il y avoit quelque ordre de grace aussi simple & plus fécond, aussi digne de sa sagesse & plus utile aux hommes, qu'il l'auroit choisi; & qu'ainsi il sauve autant de personnes qu'il en peut sauver, agissant selon les regles adorables que sa sagesse lui prescrit.

3. Eclair. n. 23. Il dit ailleurs la même chose en ces termes. *Dieu agissant par les voies les plus simples & les plus dignes de sa sagesse, son ouvrage ne peut être ni plus beau, ni* PLUS AMPLE.

Il s'est si fortement mis dans l'esprit qu'il n'y a rien que de très-vrai en tout cela, qu'il a cru devoir s'en chanter à lui-même une espece de triomphe, par cette addition, qu'il a mise en la derniere édition de son Traité.

1. Disc. n. 46. *Il faut, ce me semble, être chagrin pour trouver mauvais que la sagesse & la bonté de Dieu se trouvent ainsi justifiées par le principe que j'ai établi. Car trouver bon que tant de nations périssent, précisément parce que Dieu ne veut pas les éclairer de l'Evangile; & trouver mauvais que Dieu fasse sur cela ce que sa sagesse lui prescrit; sagesse qui, à son égard, est sa loi inviolable; sagesse qu'il aime, & qu'il doit aimer infiniment plus que son ouvrage; c'est assurément une disposition d'esprit extraordinaire.*

J'ai fait voir ailleurs que cette sagesse, qui empêche que Dieu n'agisse par des volontés particulieres, est une chimere, inconnue à l'Ecriture & à tous les Peres. Mais ce n'est pas de quoi il s'agit ici : car je suppose que cette sagesse est contente, & qu'elle a tant fait que Dieu s'est résolu de ne point agir, dans l'ordre de la Grace, par des volontés particulieres, mais par la voie simple des volontés générales déterminées à cet effet-ci, ou à celui-là, par les différents desirs de la cause occasio-

nelle, qui est l'ame de Jesus Christ. Or cela supposé (c'est-à-dire, VII. Cr.
supposé que la sagesse de Dieu l'ait obligé de ne point agir par des N°. IX.
volontés particulieres, mais par des voies simples) il prétend qu'*on peut assurer que Dieu sauve autant de personnes qu'il en peut sauver agissant par les voies simples des volontés générales* : qu'on peut *assurer que Dieu fait pour sauver les hommes, tout ce qu'il peut faire agissant comme il doit agir* ; c'est-à-dire encore, agissant par des voies simples : qu'on *peut assurer, que s'il y avoit quelque ordre de grace aussi simple & plus fécond, aussi digne de sa sagesse & plus utile aux hommes, il l'auroit choisi* : qu'on doit conclure de-là, *que l'on peut assurer que Dieu veut véritablement le salut de tous les hommes* : & enfin que la Grace alors se répandant sur les hommes *par des voies très-simples & très-générales, toutes les grandes difficultés* que l'on peut faire sur les graces non données ou non proportionnées, *se dissipent*. Et moi je prétends au contraire, que j'ai de quoi démontrer la fausseté de tout cela, en ne me servant que de ses principes, que j'ai renfermés dans les cinq Propositions, auxquelles je renverrai, comme pouvant servir contre lui de maximes incontestables.

I. Démonstration. Dieu agit dans l'ordre de la Grace comme il doit agir, selon l'Auteur ; c'est-à-dire, par les voies les plus simples, qu'il lui plaît d'appeller *les regles adorables que sa sagesse lui prescrit*, tant qu'il n'y agit point par des volontés particulieres ; mais par des volontés générales, déterminées à chaque effet par les desirs de l'ame de Jesus Christ, qui en est la cause occasionelle. (I. Propos.)

Or si l'ame de Jesus Christ demandoit à son Pere la conversion de plus de Chinois, de plus de Siamois, de Tonquinois, de Canadois, de Brasiliens, de Caraïbes qu'il ne s'en convertit présentement.

Si comme il veut sincérement que tout pécheur se convertisse (c'est l'hypothese de l'Auteur) il donnoit à tous les pécheurs, ou au moins à ceux pour qui on le prie, des graces assez fortes pour les faire sortir du péché.

Si aimant tendrement les justes, comme ses membres, il prioit son Pere de lui révéler le fond du cœur des justes tentés, afin que pouvant proportionner à leurs dispositions les graces qu'il leur donne, il leur en donnât toujours de victorieuses.

Tout cela supposé de la part de Jesus Christ n'empêcheroit pas, que Dieu ne se déterminât dans la distribution des graces par les desirs de son ame sainte (II Proposit.)

Donc toutes ces suppositions n'empêcheroient pas aussi, qu'il ne fût vrai que dans ces cas-là, Dieu agiroit toujours comme il doit agir ;

VII. Cr. c'est-à-dire, par les voies les plus simples, qu'il lui plaît d'appeller *les*
N°. IX. *regles adorables que sa sagesse lui prescrit.*

Or dans ces suppositions de la part de Jesus Christ, qui ne diminueroient en rien la simplicité des voies de Dieu (I. & II. Proposit.) & qui n'empêcheroient pas que Jesus Christ n'agît *comme cause occasionelle de la Grace, & que son action ne portât le caractere de cause occasionelle* (III Proposit.) il y auroit beaucoup plus d'hommes sauvés qu'il n'y en a maintenant.

Il n'est donc pas vrai qu'on puisse *assurer, que Dieu sauve autant de personnes qu'il en peut sauver, en agissant par des voies très-simples & très-générales*; car il en auroit sauvé davantage si Jesus Christ avoit fait ce que j'ai dit, quoique les voies de Dieu n'en eussent pas été moins simples ni moins générales, comme il paroît par la II Proposition.

II. Démonstr. Dieu auroit plus fait pour le salut des hommes, s'il avoit donné à l'ame de Jesus Christ une science permanente du fond des cœurs, laquelle l'Auteur prétend qu'il ne lui a pas donnée. Car il convient que si Jesus Christ avoit toujours cette connoissance, il y auroit bien plus d'hommes sauvés, parce qu'il y auroit bien plus de justes qui ne succomberoient pas aux tentations.

Or Dieu n'en agiroit pas moins comme il doit agir; c'est-à-dire, par les voies simples, quand Jesus Christ auroit cette connoissance (comme il l'a effectivement). C'est ce que l'on a prouvé dans la II Proposition.

Donc, selon ses principes mêmes, c'est témérairement qu'il *assure, que Dieu fait pour le salut des hommes tout ce qu'il peut faire, agissant comme il doit*; c'est-à-dire, *agissant par les voies simples.*

III. Démonstr. On peut concevoir un ordre de grace, dans lequel Jesus Christ feroit tout ce qu'on a dit dans la I Démonstration.

Or cet ordre seroit aussi simple que celui-ci (I. & II. Proposit.) & il seroit plus fécond & plus utile aux hommes; parce qu'il y auroit plus de personnes sauvées, comme on l'a fait voir par la I. Démonstration.

L'Auteur n'a donc aucune raison *d'assurer, que s'il y avoit un ordre de grace aussi simple & plus fécond*, c'est-à-dire, *plus utile aux hommes, parce qu'il y auroit plus d'hommes qui se sauveroient, ce seroit celui-là que Dieu auroit choisi.*

IV. Démonstr. Il paroît que l'Auteur n'a point eu d'autre raison *d'assurer, que Dieu veut sincèrement le salut de tous les hommes*, que parce qu'il soutient, *qu'on peut assurer que Dieu fait, pour sauver tous les hommes, tout ce qu'il peut faire agissant comme il doit agir*; c'est-à-dire, agissant par des voies simples.

Or

Or on vient de faire voir par la II. Démonstration, que cela n'est pas vrai. VII. Cl. N°. IX.

Il n'a donc, selon ses principes, aucune raison *d'assurer que Dieu veut sincérement le salut de tous les hommes.*

V. Démonstr. L'Auteur n'a point de sujet de se vanter, que les voies simples & générales, par lesquelles il prétend que Dieu donne les graces, dissipent ces grandes difficultés, qui iroient à faire croire que Dieu manque de sagesse ou de bonté, en les donnant souvent si peu proportionnées aux besoins de ceux qui les reçoivent. Car ces grandes difficultés ne sont point dissipées par ces voies simples, si elles ne font au plus que décharger Dieu de ce manquement de sagesse, pour en charger Jesus Christ.

Or ces voies simples ne font au plus que cela; puisque Jesus Christ étant chargé par-là de distribuer les graces par des volontés particulieres, il aura manqué de sagesse en les donnant souvent si peu proportionnées, quoiqu'il ne tienne qu'à lui de les donner proportionnées, connoissant parfaitement le fond des cœurs, ou selon l'Auteur, n'ayant qu'à demander à son Pere qu'il le lui fasse connoître.

L'Auteur n'a donc point de sujet de se vanter, que par l'invention qu'il a trouvée, *de faire répandre la Grace par des voies simples & générales, toutes ces grandes difficultés se dissipent.*

On supplie l'Auteur du Systême de répondre à ces cinq Démonstrations, non par des discours en l'air, mais en appliquant à chacune les solutions qu'il y donnera; ce qui lui sera bien facile, si elles ne sont pas concluantes: ou si après l'avoir tenté, il n'y trouve pas de réponse, de l'avouer de bonne foi. Car ce n'est pas assez à un Théologien qui a une véritable crainte de Dieu, de ne plus soutenir des erreurs qu'on lui auroit fait voir être insoutenables, en laissant le monde en doute, si ce seroit par modestie ou par impuissance qu'il se tairoit. On doit faire plus, quand nous voulons que Dieu nous pardonne la faute que nous aurions faite en combattant la vérité, quoique ce fût par ignorance, comme c'étoit par ignorance que S. Paul avoit combattu la vérité de l'Evangile: il faut, comme cet Apôtre, prêcher le contraire de ce qu'on auroit témérairement avancé; reconnoître son égarement, avouer qu'on auroit eu de fausses idées de la conduite de Dieu dans l'ordre de la Grace aussi-bien que dans celui de la Nature, & ne rougir point de dire, comme le saint homme Job: *Insipienter locutus sum, & quæ ultra modum excederent scientiam meam. Idcircò ipse me reprehendo, & ago pœnitentiam in favilla & cinere.*

CHAPITRE XIX.

Contradiction entre ce que dit l'Auteur en un endroit, qu'il n'y a point de défauts dans l'ordre de la Grace, parce qu'il a pour cause occasionelle l'ame de Jesus Christ, éclairée par la Sagesse éternelle, & ce qu'il dit par-tout ailleurs, qu'il y a beaucoup de défauts dans l'ordre de la Grace; mais qu'on les doit rejetter sur sa cause occasionelle, & non pas sur Dieu.

J'Ai remarqué d'autres pensées de l'Auteur, qui assurément ne sont point conformes à l'idée que la foi veut que nous ayions du Sauveur du monde. Mais comme cela ne me paroit pas nécessaire à la réfutation du Systême, la peur que j'aurois de découvrir, sans nécessité, des choses qui blesseroient les oreilles chrétiennes, me porte à les supprimer.

J'aime mieux m'arrêter à ce qu'il a dit en d'autres endroits d'avantageux à Jesus Christ, en se laissant aller à la pente naturelle de sa piété: ce sera un spectacle plus agréable. Mais il me pardonnera, si l'intérêt de la vérité m'oblige à lui faire voir, qu'il n'a pu parler aussi dignement qu'il devoit de la Sagesse incarnée, qu'en renversant tous les principes de son Traité de la Grace.

C'est à la fin du n. 14. du I. Eclaircissement, où il étale en ces termes pompeux, les avantages qu'il prétend que Dieu a tirés de ce que l'ame de Jesus Christ est la cause occasionelle de la Grace.

" Comme le monde futur doit subsister éternellement, & être infiniment plus parfait que le monde présent, il étoit à propos que Dieu établit une cause occasionelle intelligente & éclairée de la Sagesse éternelle, afin qu'elle pût remédier aux défauts qui se rencontrent nécessairement dans les ouvrages formés par les loix générales. La rencontre des corps, qui détermine l'efficace des loix générales de la nature, est une cause occasionelle sans intelligence & sans liberté. Ainsi il ne se peut faire qu'il n'y ait des défauts dans le monde, & qu'il ne s'y produise des monstres; auxquels défauts il seroit indigne de la sagesse de Dieu d'y remédier par des volontés particulieres. Mais Jesus Christ étant une cause occasionelle intelligente, éclairée par la Sagesse éternelle, & capable d'avoir des volontés particulieres, selon les besoins particuliers que demande l'ouvrage qu'il forme, il est visible que le monde futur sera infiniment plus parfait que le monde présent,

que l'Eglise sera sans difformité, ainsi que nous l'apprend l'Ecriture, & que cet ouvrage sera très-digne de la complaisance de Dieu même. C'est de cette maniere que la Sagesse éternelle rend, pour ainsi dire, à son Pere, ce qu'elle lui avoit ôté : car ne lui permettant point d'agir par des volontés particulieres, il sembloit qu'elle le rendît impuissant. Mais s'étant incarnée, elle fait en sorte que Dieu agissant d'une maniere digne de lui par des voies très-simples & très-générales, il produit un ouvrage dans lequel les intelligences les plus éclairées ne pourront jamais remarquer le moindre défaut ". VII. Cl. N°. IX.

Il y a bien des brouilleries dans ce discours, qu'il est nécessaire de démêler, avant que de faire voir combien il est contraire à ses autres hypotheses.

1°. Il brouille ensemble, comme si ce n'étoit qu'une même chose, la sagesse essentielle, commune aux trois personnes; la sagesse engendrée, qui est la seconde personne, & l'ame de Jesus Christ. Car quand il dit, que la Sagesse éternelle a rendu le Pere impuissant, en ce qu'elle l'a empêché d'agir par des volontés particulieres, cela ne se peut entendre que de la sagesse par laquelle le Pere est sage, *quâ Pater est sapiens*. Or c'est une erreur, selon S. Augustin, comme je l'ai déja remarqué, de croire que le Pere soit sage par la Sagesse qu'il a engendrée; car il condamne cette proposition : *Pater est sapiens, sapientiâ genitâ*. Il n'a donc pu dire, en parlant exactement, que la Sagesse engendrée, qui est celle qui s'est incarnée, a rendu à son Pere ce qu'elle lui avoit ôté, en ne lui permettant pas d'agir par des volontés particulieres.

2°. Puisque, selon lui, c'est l'ame de Jesus Christ qui est la cause occasionelle de la Grace par des desirs que le Verbe, auquel elle est unie, ne forme point en elle, ce seroit elle, si ce qu'il dit étoit solide, qui rendroit au Pere éternel ce que sa sagesse lui a ôté, en l'empêchant d'agir par des volontés particulieres. Or est-ce avoir des pensées dignes de Dieu, que de croire qu'une créature, agissant par elle-même, puisse rendre à Dieu un avantage que sa sagesse lui auroit ôté?

Je sais bien que l'on dira, que cela ne laisseroit pas de se pouvoir attribuer à la Sagesse incarnée, parce qu'on lui peut attribuer ce qui ne lui convient que selon l'humanité qu'elle s'est unie. Mais premiérement c'est bien altérer cette union, comme j'ai fait voir ailleurs, que de vouloir que cette ame sainte puisse avoir des desirs que le Verbe ne forme point en elle. Et en second lieu, il s'ensuivroit toujours, que ce ne seroit pas la Sagesse engendrée en elle-même, qui auroit rendu au Pere ce que la Sagesse éternelle sembloit lui

VII. Cl. N°. IX. avoir ôté, en le rendant impuissant. Il auroit donc fallu distinguer plus clairement l'ame de Jesus Christ de la Sagesse engendrée, & la Sagesse engendrée de la Sagesse essentielle commune aux trois personnes.

3°. Il peut y avoir de la difficulté à savoir ce qu'il entend par le *monde futur*, qu'il oppose au *monde présent*. Car d'une part, on pourroit s'imaginer qu'il a entendu, par le *monde futur*, l'état de l'Eglise tel qu'il sera dans le ciel après la résurrection, à cause de ce qu'il dit : *Que le monde futur sera infiniment plus parfait que le monde présent*. Mais d'autre part, il y a bien des raisons qui font voir, qu'il doit avoir entendu l'ordre de la Grace, en tout ce qu'il contient depuis la sanctification des élus sur la terre, jusqu'à leur entiere consommation dans le ciel, opposé à l'ordre de la Nature. Car c'est ainsi qu'il a accoutumé de prendre ces deux mots, *monde futur*, & *monde présent*; comme il paroît par ce qu'il en dit dans le premier Discours art. 36. *Quoique dans l'établissement du monde futur, Dieu agisse par des voies bien différentes de celles par lesquelles il conserve le* MONDE PRÉSENT..... *néanmoins comme c'est le même Dieu qui est auteur de* L'ORDRE DE LA GRACE *& de* CELUI DE LA NATURE, *il faut que ces deux ordres conviennent entre eux*. N'est-il pas visible que, dans la même période, il explique les mots de *monde futur* par ceux d'*ordre de la Grace*, & ceux de *monde présent*, par ceux d'*ordre de la Nature ?* Il les prend aussi au même sens dans l'article 37, où il dit: *Que Dieu a dû se servir de loix très-simples & très-fécondes dans la formation du* MONDE FUTUR, *comme pour la conservation du monde présent*. Et dans l'article 28, où il dit : *Que le monde présent doit être la figure du monde futur, & que tous les élus doivent être des figures du Fils unique de Dieu depuis Abel, en qui il a été sacrifié, jusqu'au dernier membre qui formera son Eglise*. Et dans son dernier Eclaircissement, où il dit après S. Paul aux Hébreux, *que Dieu n'a point soumis aux Anges comme à Jesus Christ* LE MONDE FUTUR, ce qu'il prend pour une preuve que Jesus Christ comme homme est la cause occasionelle de la Grace.

4°. Il faut de plus considérer, qu'il ne parle dans ce Discours que j'examine présentement, du *monde futur* & du *monde présent*, que pour comparer les causes occasionelles du monde présent, avec la cause occasionelle du monde futur. Or ce n'est pas dans le ciel après la résurrection générale, que Jesus Christ sera la cause occasionelle de la Grace ; puisque ce ne sera plus le temps de la Grace, mais de la gloire, & que Jesus Christ n'aura plus à distribuer aux élus, par ses

différents desirs, les graces dont ils ont eu besoin pendant cette vie, & dont ils n'auront plus besoin dans le ciel. Il faut donc nécessairement, comme j'ai déja dit, qu'il ait compris sous les termes du *monde futur*, tout l'*ordre de la Grace* dont il dit que Jesus Christ est la cause occasionelle. VII. Cl. N°. IX.

5°. Il y a encore une chose très-peu exacte. C'est que voulant montrer combien la cause occasionelle de la Grece est plus excellente que les causes occasionelles de l'ordre de la Nature, il dit, que ces dernieres sont sans intelligence & sans liberté; au lieu que celle de la Grace est intelligente, & éclairée de la Sagesse éternelle. Car y ayant, selon lui, des causes occasionelles dans l'ordre de la Nature, qui sont intelligentes & libres, tels que sont nos desirs, qui sont les causes occasionelles des mouvements volontaires de notre corps, donner le défaut d'intelligence & de liberté, pour une preuve que la cause occasionelle de la Nature est beaucoup moins excellente que les causes occasionelles de l'ordre de la Grace, c'est une comparaison aussi défectueuse, que si je disois, que les Anges sont beaucoup plus excellents que tous les animaux que Dieu a créés sur la terre, parce que ces animaux sont sans intelligence & sans liberté, au lieu que les Anges sont intelligents & libres; en dissimulant que parmi les animaux il y en a, savoir les hommes, qui ne manquent ni d'intelligence ni de liberté. Il faudra donc suppléer ce qui manque à cette comparaison, entre les causes occasionelles des deux ordres de la Nature & de la Grace, afin de la rendre plus juste.

Ces difficultés étant levées, il nous reste à faire voir, que cette comparaison, en ce qu'elle semble donner un grand avantage à Jesus Christ, comme cause occasionelle de la Grace, au dessus des causes occasionelles de la Nature, est tout-à-fait contraire aux maximes de son Systême, selon lesquelles on seroit obligé de croire qu'il y a autant de défaut dans l'ordre de la Grace, que l'on devroit rejetter sur sa cause occasionelle, qui est l'ame de Jesus Christ, qu'il y en a dans l'ordre de la Nature, qu'on doit rejetter sur ce qu'il dit en être les causes occasionelles. Je n'ai presque besoin pour cela, que de changer son langage figuré, qui ne présente rien de clair à l'esprit, en un langage plus simple, qui formera des idées plus claires & plus distinctes.

Comme le *monde futur*, c'est-à-dire l'ordre de la Grace, doit être infiniment plus parfait que le *monde présent*, c'est-à-dire, que l'ordre de la Nature, il a été à propos que Dieu établit pour l'ordre de la Grace une cause occasionelle intelligente & éclairée de la Sagesse éternelle, afin qu'elle pût remédier aux défauts qui se rencontrent néce-

VII. Cl. N°. IX. fairement dans les ouvrages formés par les loix générales. N'est-ce pas nous faire entendre, que le grand ouvrage du salut des hommes, qui fait l'ordre de la Grace, se devant former par des loix générales, auroit dû être par-là aussi sujet à des défauts que l'ordre de la Nature; mais que, pour remédier à cela, Dieu a jugé à propos de lui donner pour cause occasionelle, une nature intelligente, très-parfaitement éclairée par la Sagesse éternelle, afin qu'elle pût empêcher les défauts qui y auroient été sans cela, aussi-bien que dans l'ordre de la Nature? C'est ce qu'il entreprend de prouver. Voyons comme il s'y prendra, & comment il nous fera voir, qu'il ne faut pas s'étonner s'il y a des défauts dans l'ordre de la Nature, mais qu'il n'y en doit point avoir dans l'ordre de la Grace, & que cela vient de la différence qu'il y a entre les causes occasionelles de l'un de ces ordres, & la cause occasionelle de l'autre.

La rencontre des corps, qui détermine l'efficace des loix générales de la nature, est une cause occasionelle sans intelligence & sans liberté. Ainsi il ne se peut faire qu'il n'y ait des défauts dans le monde, & qu'il ne s'y produise des monstres, auxquels défauts il seroit indigne de la sagesse de Dieu de remédier par des volontés particulieres.

Il falloit ajouter, comme j'ai déja dit, qu'il y a d'autres causes occasionelles dans l'ordre de la Nature, qui sont intelligentes & libres, mais qui ne peuvent pas empêcher qu'il n'y ait des défauts; parce que leur intelligence est bornée, & leur liberté capable de bien & de mal. Comme quand un homme emploie, pour s'ôter la vie, les membres & les puissances que Dieu lui a donnés pour la conserver, c'est un désordre dont il est, par sa liberté, selon l'Auteur, la cause occasionelle.

On lui avoue donc que selon ses principes, cela prouve bien que dans l'ordre de la Nature, les causes occasionelles sont telles, qu'on ne doit pas s'étonner qu'il y ait des défauts. Mais il n'en demeure pas là: il s'engage à prouver, qu'au contraire, dans l'ordre de la Grace, la cause occasionelle est telle, qu'il n'y doit point avoir de défauts. Et c'est aussi ce qu'il a prétendu faire par les paroles suivantes.

Mais Jesus Christ étant une cause occasionelle intelligente, éclairée par la Sagesse éternelle, selon les besoins particuliers que demande l'ouvrage qu'il forme, il est visible que le monde futur sera infiniment plus parfait que le monde présent; que l'Eglise sera sans difformité, & que cet ouvrage sera très-digne de la complaisance de Dieu même.

J'ai déja remarqué, que si par le *monde futur*, opposé au monde présent, il entend seulement l'Eglise composée de tous les élus, telle

qu'elle sera dans le ciel après la résurrection, & non pas l'ordre entier de la Grace, c'est un discours sans suite, & le plus déraisonnable qui fut jamais. Car dans le premier membre de la comparaison, *le monde présent* étant l'ordre de la Nature, qui a pour ses causes occasionelles la rencontre des corps, & les volontés libres des hommes, la justesse veut, que dans le second membre on entende aussi par le *monde futur*, l'ordre de la Grace, dont la cause occasionelle est l'ame de Jesus Christ, qui, par ses divers desirs, distribue la Grace tantôt à l'un & tantôt à l'autre : ce qui n'aura plus de lieu après la résurrection. Cela donc supposé, voici comme il raisonne, ou comme il a dû raisonner. L'ordre de la Grace & l'ordre de la Nature ont cela de commun, que l'un & l'autre a dû être formé de Dieu par des volontés générales, parce que sa sagesse ne lui permet pas d'agir par des volontés particulieres. Cependant l'ordre de la Grace a dû être infiniment plus parfait que celui de la Nature. Mais comment cela se pourra-t-il faire, puisqu'il se rencontre nécessairement des défauts dans les ouvrages formés par des loix générales? C'est que l'ordre de la Nature étant peu considérable à Dieu, les causes occasionelles qu'il y a établies, ou étant sans intelligence & sans liberté, ou n'ayant qu'une intelligence bornée, & une liberté plus capable du mal que du bien, il ne faut pas s'étonner s'il y a des défauts, & si Dieu ne daigne pas y remédier par des volontés particulieres. Il n'en est pas de même de l'ordre de la Grace : c'est son grand dessein, c'est ce qui l'a porté à créer le monde. Il a donc jugé à propos qu'il n'y eût point de défauts. Et c'est ce qu'il a fait, non en y agissant par des volontés particulieres, mais en se déterminant à n'y agir que selon les desirs d'une cause occasionelle, non seulement intelligente & libre, mais tellement éclairée de la Sagesse éternelle, qu'elle est infaillible & impeccable dans sa conduite : ce qu'elle a de commun avec Dieu; mais qui a cela de particulier (ce que Dieu n'a pas, je parle toujours selon l'Auteur) qu'elle est capable d'avoir des volontés particulieres, selon les besoins particuliers que demande l'ouvrage que Dieu lui a donné à former. D'où il a eu lieu de croire, qu'il pouvoit conclure ce qu'il avoit entrepris de prouver, que Dieu a pu remédier par-là aux défauts qui se rencontrent nécessairement dans les ouvrages formés par des volontés générales, & que par conséquent l'ordre de la Grace pouvoit être sans défauts, quoique formé par ces sortes de volontés, ce que ne pouvoit être l'ordre de la Nature, à cause de la distance infinie entre les perfections de la cause occasionelle de l'un, & les imperfections des causes occasionelles de l'autre.

CL. VII. N°. IX.

VII. Cl. N°. IX C'est ce qu'il établit encore par ce qu'il ajoute : " Que la Sagesse incarnée a rendu, pour ainsi dire, à son Pere, ce que sa sagesse lui avoit ôté, en l'empêchant d'agir par des volontés particulieres ". Car si cela est, il faut que la Sagesse incarnée, par l'ame qu'elle s'est unie, ait mis le Pere au même état à l'égard de son grand ouvrage, que s'il avoit pu agir par des volontés particulieres. Or s'il avoit pu agir par des volontés particulieres, il n'y auroit aucun défaut dans l'ordre de la Grace qui est son grand ouvrage. C'est donc ce qu'il doit dire pour parler conséquemment, & ce qu'il dit en effet, quand il finit par un passage de S. Paul du III Chapitre aux Ephésiens, qu'il cite à la marge : *Ut innotescat principatibus & potestatibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei* : à quoi répond ce qu'il dans le texte en ces termes : *Que les intelligences les plus éclairées ne pourront jamais remarquer le moindre défaut dans l'ouvrage que Jesus Christ, comme cause occasionelle de la Grace, a donné à Dieu moyen de produire par des voies très-simples & très-générales.* Or quel est cet ouvrage exempt du moindre défaut dont auroit parlé S. Paul en disant : LA SAGESSE *de Dieu, si merveilleuse dans les ordres différents de sa conduite, a été connue par les Principautés & les Puissances qui sont dans les cieux ?* Pourroit-on prétendre que ce ne seroit pas l'ordre de la Grace dans toute son étendue, depuis le commencement de sa formation sur la terre jusqu'à sa consommation dans le ciel ; mais seulement l'état où elle sera dans le ciel après la résurrection générale ? Non certainement, on ne le sauroit prétendre ; puisque le contraire paroît manifestement par toute la suite de cet endroit de S. Paul. Il ne faut que l'écouter : *Vous aurez appris sans doute quelle est l'intelligence que j'ai du mystere de Jesus Christ, qui n'a point été découvert aux enfants des hommes dans les autres temps, comme il est révélé maintenant par le S. Esprit à ses saints Apôtres & aux Prophetes : qui est, que les Gentils sont appellés au même héritage que les Juifs ; qu'ils sont les membres d'un même corps, & qu'ils participent à la même promesse de Dieu en Jesus Christ par l'Evangile, dont j'ai été fait le ministre par le don de la grace de Dieu, qui m'a été conférée par l'efficace de sa puissance. J'ai donc reçu, moi qui suis le moindre d'entre les Apôtres, cette grace, d'annoncer aux Gentils les richesses incompréhensibles de Jesus Christ, & d'éclairer tous les hommes, en leur découvrant combien est admirable l'œconomie du mystere caché avant tous les siecles en Dieu, qui a créé toutes choses par Jesus Christ ; afin que les Principautés & les Puissances qui sont dans les cieux, connussent par l'Eglise la sagesse de Dieu si merveilleuse dans les ordres différents de sa conduite.* Voilà ce qui est appellé par S. Paul, *multiformis*

mis sapientia Dei, qui est l'ouvrage dans lequel l'Auteur du Systême dit : *Que les intelligences les plus éclairées ne sauroient remarquer le moindre défaut.* Or il est clair que l'Apôtre entend par-là le mystere de la vocation des Gentils, & de la réunion des deux peuples dans le corps de Jesus Christ ; ce qui ne s'est pu faire, que par la distribution d'une infinité de graces, qui, selon l'Auteur, n'ont pu être répandues que par les divers desirs de l'ame de Jesus Christ. VII. Cl. N°. IX.

Il faut donc qu'un ouvrage qui s'accomplit tous les jours, lorsque Jesus Christ répand ses graces sur les Payens à qui on prêche l'Evangile, soit *l'ouvrage dans lequel les intelligences les plus éclairées ne sauroient remarquer aucun défaut.* Et par conséquent, on ne voit pas comment le P. Malebranche pourroit nier, qu'il n'eût fait entendre par cet endroit de son I. Eclaircissement, qu'il y a cette différence entre l'ordre de la Nature & l'ordre de la Grace, qu'il y a des défauts dans celui de la nature; parce que les causes occasionelles de cet ordre étant elles-mêmes très-défectueuses, n'ont pu remédier aux défauts qui se rencontrent nécessairement dans les ouvrages formés par des volontés générales; mais qu'il n'y a point de défauts dans l'ordre de la Grace; parce que Dieu *y a etabli pour cause occasionelle les volontés d'un Homme-Dieu*, qui a pu faire qu'il n'y eût point de défauts, étant éclairé par la Sagesse éternelle, & capable d'avoir des volontés particulieres, selon les besoins particuliers que demande l'ouvrage qu'il forme.

Il donne la même idée de l'ordre de la Grace, comme devant être sans défauts, à cause de la perfection de sa cause occasionelle, dans sa Réponse à la Dissertation, Chapitre XV, p. 196. *Je prétends*, dit-il, *que Dieu se repose maintenant sur son Fils, & qu'il lui a donné la souveraine puissance pour disposer de tout dans sa maison, ou dans la construction de son grand ouvrage ; & que si Dieu a souvent agi par des volontés particulieres au temps de la Loi, ce n'est plus cela aujourd'hui : sa conduite est plus divine ; elle porte plus que jamais le caractere de ses attributs : son Fils bien aimé ne répandant pas seulement une* BEAUTÉ INFINIE *sur son ouvrage, mais encore une simplicité, une régularité, une parfaite uniformité dans toutes ses voies.* On ne niera pas sans doute qu'*une beauté infinie* ne soit *une beauté sans défauts :* & par conséquent, dire que Jesus Christ répand sur son ouvrage une beauté infinie, c'est dire (comme il avoit fait dans le I. Eclaircissement) qu'il n'y a point de défaut dans l'ouvrage duquel Dieu se repose sur Jesus Christ, qui est la distribution des graces, qu'il répand sans cesse sur les hommes, pour en faire un temple spirituel élevé à la gloire de son Pere.

Son Systême en auroit été mieux reçu s'il étoit toujours demeuré dans

VII. Cl. N°. IX. ces pensées. Mais comment y auroit-il pu demeurer, rien n'étant plus contraire à ce qu'il a prétendu par-tout ailleurs, qu'il y avoit autant & plus de défauts dans l'ordre de la Grace que dans celui de la nature? Car les graces non proportionnées aux besoins de ceux qui les reçoivent, les graces données aux pécheurs qui ne sont pas assez fortes pour leur faire quitter le péché, les graces nécessaires pour la conversion des infideles, qui ne leur sont pas données; les graces qu'il dit qui rendent plus criminels ceux qui les reçoivent, sont selon lui de si grands défauts dans l'ordre de la Grace, qu'on ne les pourroit attribuer à Dieu, sans que ce fût une preuve qu'il manqueroit de sagesse & de bonté. Or il prétend qu'il n'y a rien de plus commun dans l'ordre de la Grace que toutes ces choses, qui lui paroissent tout-à-fait indignes de la bonté & de la sagesse de Dieu. Et c'est sur cela qu'il fonde ses prétendues démonstrations *à posteriori*, pour montrer que Dieu n'agit point dans cet ordre, non plus que dans celui de la Nature, par des volontés particulieres. Il prétend donc, en tous ces endroits-là, qu'il y a une infinité de défauts dans l'ordre de la Grace; & il croit avoir assez fait de soutenir, qu'on ne les doit pas attribuer à Dieu, non plus que ceux de l'ordre de la Nature; mais les rejetter sur Jesus Christ, qui est la cause occasionelle. Ce sont donc des défauts, puisqu'il prétend que ce sont des choses tellement indignes de la bonté & de la sagesse de Dieu, que Dieu, si on l'en croit, ne seroit pas sage s'il les faisoit de lui-même. Car si ce n'étoit pas, selon lui, des défauts & de grands défauts, il ne pourroit dire sans blasphême, que ce seroit croire que Dieu n'est pas sage que de lui attribuer ces choses, comme les ayant voulues par des volontés particulieres. On ne peut donc rien concevoir de plus opposé que les diverses pensées qu'il nous donne de Jesus Christ, & de l'ordre de la Grace en deux endroits du même livre.

2. *Disc. n.* 17. *addit.*

Dans le premier, il nous représente l'ordre de la Grace, dont Jesus Christ est la cause occasionelle, comme infiniment plus parfait que l'ordre de la Nature, & tellement parfait, que les intelligences les plus éclairées n'y sauroient remarquer aucun défaut.

1. *Eclair.* n°. 14.

Dans le dernier, il nous représente ce même ordre de la Grace, comme tellement plein de défauts & de si grands défauts, qu'on seroit forcé de croire que Dieu ne seroit pas sage, si on prétendoit qu'il y eût agi par des volontés particulieres.

1. *Disc. n.* 17. *addit.*

Dans le premier, il veut que l'on donne à Jesus Christ la gloire d'avoir empêché qu'il n'y eût des défauts dans l'ordre de la Grace; parce que Dieu, dans le dessein qu'il fût sans défaut, y a établi Jesus

Christ pour cause occasionelle, afin qu'il pût remédier aux défauts, qui sans cela s'y seroient nécessairement rencontrés. VII. Cl. N°. IX.

Dans le dernier, c'est sur Jesus Christ qu'il faut rejetter ces défauts; parce que ce sont ses desirs qui déterminent Dieu à donner des graces non proportionnées aux besoins de ceux qui les reçoivent, ou qui les rendent plus criminels; ce que Dieu n'auroit eu garde de faire jamais de lui-même, parce que cela est contraire à sa bonté & à sa sagesse.

Dans le premier, Jesus Christ a pu remédier aux défauts de l'ordre de la Grace; parce que c'est une cause occasionelle intelligente, éclairée par la Sagesse éternelle, & capable d'avoir des volontés particulieres, selon les besoins particuliers que demande l'ouvrage qu'il forme.

Dans le dernier, Jesus Christ comme homme, n'a pu remédier à ces défauts de l'ordre de la Grace, en donnant, par exemple, à tous les pécheurs des graces assez fortes pour leur faire quitter le péché, & à tous les justes tentés, des graces qui les rendissent victorieux de la tentation; parce qu'il n'est pas assez éclairé par la Sagesse éternelle pour connoître le fond des cœurs, & que ne le connoissant pas, il ne sait quel degré de grace il faudroit donner à chaque pécheur pour lui faire quitter son péché, & à chaque juste tenté, pour lui faire vaincre la tentation; de sorte qu'il est obligé de donner la Grace au hasard, sans qu'il prévoie ce qui en arrivera.

Et enfin, pour achever la contrariété, ou s'il est permis de parler ainsi, l'antipathie de ces deux endroits; selon le premier, ce qui donne moyen à Jesus Christ de remédier aux défauts de l'ordre de la Grace, est sa qualité de cause occasionelle; au lieu que, selon le dernier, c'est cette même qualité, qui l'empêche d'y remédier. Car il ne le pourroit faire qu'en connoissant le fond des cœurs, & il ne doit pas, si on en croit l'Auteur, les vouloir connoître, parce que s'il agissoit avec cette connoissance, *son action ne porteroit pas le caractere de sa qualité de cause occasionelle.* Et dans la peur qu'il a eue qu'on ne fût choqué de lui voir attribuer si hardiment de l'ignorance à Jesus Christ comme homme, ce que les SS. Peres ont jugé digne d'anathême, il fait entendre qu'il a été forcé de raisonner en cette maniere, en représentant, à son ordinaire, des défauts sensibles, qu'il s'imagine avoir trouvés dans l'un & l'autre des deux ordres, de la Grace & de la Nature. *Dieu*, dit-il, *ne devoit point établir de cause occasionelle dans l'ordre de la Grace, si l'action de sa cause occasionelle devoit porter le caractere de scrutateur des cœurs : il devoit tout faire immédiatement par lui-même. Mais comment auroit-on pu justifier sa sagesse & sa bonté, voyant tant de monstres parmi les corps, tant de déréglements parmi les esprits, tant de pluies sur*

Dans la Re. tractat. de Leporius.

2. *Disc. n.* 17. *p.* 124.

VII. Cl. N°. IX. *les sablons & dans la mer, tant de graces sur des cœurs endurcis, qui ne servent qu'à les rendre plus coupables & plus criminels?* Paroît-il dans ces paroles la moindre trace de ce qu'il fait entendre dans son premier Eclairciffement, que l'ordre de la Grace est en cela différent de l'ordre de la Nature, qu'il y a des défauts dans ce dernier, & qu'il n'y en a point dans l'autre? Y paroît-il que Dieu a trouvé à propos d'y établir une cause occasionelle intelligente, & éclairée par la Sagesse éternelle, afin qu'elle pût remédier aux défauts qui s'y seroient trouvés sans cela? N'y paroît-il pas au contraire, que ç'a été pour y laisser ces défauts, que cette cause occasionelle n'a pas été aussi éclairée qu'elle auroit pu être par la Sagesse éternelle; parce que, si elle avoit connu le fond des cœurs & les déterminations futures des volontés en donnant les graces, elles auroient été données d'une maniere aussi parfaite, que si Dieu les donnoit immédiatement par lui-même & sans cause occasionelle? Ce qui seroit un grand inconvénient, à ce qu'il s'est imaginé, par la plus étrange bizarrerie qui fut jamais.

CHAPITRE XX.

La même contradiction, dont il est parlé dans le Chapitre précédent, démontrée d'une autre sorte, par les principales hypotheses de l'Auteur, par les conséquences qu'il a tirées ou dû tirer de ces hypotheses, par les Propositions contraires à ces conséquences, qui se trouvent par-tout dans ses Livres.

Comme rien n'est plus capable de faire voir la fausseté d'un Systême, que de pouvoir montrer, que les parties dont il est composé se détruisent les unes les autres, le Lecteur me pardonnera si je parle encore, dans ce Chapitre, de la même contradiction dont j'ai parlé dans le Chapitre précédent.

La raison que j'en ai, est qu'il y a des personnes qui pourront s'imaginer, que ce que le P. Malebranche a dit dans l'article 14 de son I Eclairciffement, qui ne paroît pas conforme à ce qu'il a dit en beaucoup d'autres endroits, lui peut être échappé par un manquement d'attention, dont les plus grands hommes sont capables: que c'est au plus une bévue, qu'on lui doit pardonner: mais que ce seroit une injustice d'en prendre tant d'avantage, que de prétendre ruiner par-là tout son Traité de la Nature & de la Grace.

Je m'y prendrai donc d'une autre maniere, qui ne laissera point de lieu à cette sorte d'apologie. Je ferai voir que ce qu'il a dit dans ce Eclaircissement, qu'il ne doit point y avoir de défauts dans l'ordre de la Grace, quoiqu'il y en ait dans l'ordre de la Nature, est une suite si naturelle de ses principales hypotheses, que s'il a dit le contraire presque par-tout ailleurs, comme on n'en peut douter, c'est qu'il s'est laissé emporter à diverses vues selon qu'il a eu besoin, ou de preuves, ou de réponses à des objections : de sorte qu'il ne faut pas s'étonner, s'il se trouve tant de pieces disparates dans ce qui n'est que l'ouvrage de l'imagination d'un seul homme, que la vérité n'a pas conduit. VII. Cl. I. N°. IX.

C'est ce que j'ai dessein de mettre dans un plus grand jour que je n'ai encore fait, en finissant ce III. Livre. Et pour cela j'ai trois choses à faire. L'une, à représenter encore ici en peu de mots, les principales hypotheses de l'Auteur touchant l'ordre de la Grace. L'autre, de montrer quelles conséquences il a tirées ou a dû tirer de ces hypotheses. La derniere, de le convaincre que par-tout ailleurs il établit des maximes tout-à-fait contraires à ces conséquences.

Principales Hypotheses de l'Auteur touchant l'ordre de la Grace.

I. Hypothese. Dieu veut véritablement & sincérement que tous les hommes soient sauvés, & que tous les pécheurs se convertissent. *I. Disc. n°. 38 & III. Eclairc. n°. 21.*

II. Hypothese. Il n'y a rien hors de Dieu qui l'ait pu empêcher d'exécuter la volonté qu'il a de sauver tous les hommes, & de convertir & sanctifier tous les pécheurs. Car, étant le maître absolu des cœurs, nulle créature & l'homme même ne peut empêcher que Dieu ne le convertisse & ne le sanctifie, si Dieu entreprend sa conversion & sa sanctification. *III Eclairc. n°. 21.*

III. Hypothese. C'est en Dieu même que l'on doit trouver ce qui auroit pu l'empêcher d'exécuter la volonté qu'il a de sauver tous les hommes, & de convertir tous les pécheurs. Car cela n'a pu venir que de ce que sa sagesse ne lui permet pas d'agir dans le salut des hommes & dans la conversion des pécheurs, par des volontés particulieres. *III Eclairc. n°. 22 & 23.*

IV. Hypothese. La sagesse de Dieu ne lui ayant pas permis d'agir dans l'ordre de la Grace par des volontés particulieres, il a fallu qu'il ait établi une cause occasionelle, qui déterminât la volonté générale qu'il a de sauver tous les hommes en son Fils, & qu'il se soit obligé

VII. Cl. à n'agir que quand cette cause occasionelle l'y détermineroit *II. Disc.*
N°. IX. *n°. 17. Addit.*

V. Hypothese. La cause occasionelle de la Grace, n'ayant pu être dans l'homme même depuis le péché, il n'y a que Jesus Christ qui ait pu être cette cause, non selon sa divinité, mais selon son humanité; c'est-à-dire, que c'est l'ame de Jesus Christ à qui la Sagesse éternelle est personnellement unie, qui doit être maintenant la cause occasionelle de la grace, *II. Disc. n°. 8 & 9.*

VI. Hypothese. Jesus Christ, comme homme, a aussi-bien que Dieu une charité incompréhensible pour le salut des hommes, desirant, aussi-bien que son Pere, que le temple spirituel qu'il éleve à sa gloire soit le plus ample & le plus magnifique qui se puisse. Or il est d'autant plus ample qu'il y a plus d'hommes qui entrent dans sa structure, & d'autant plus magnifique que ceux qui y entrent ont de plus grands mérites. *I. Disc. n°. 50.*

Je ne prétends pas que ces hypotheses soient vraies. J'ai fait voir au contraire en divers lieux, qu'elles sont toutes fausses dans le sens que l'Auteur les entend. Ce que je dis parce qu'il y en a qui sont véritables en un autre sens. Car il est vrai, en un sens, qui n'est pas celui de l'Auteur, que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés. Et l'on peut dire aussi, que Jesus Christ, comme homme, est la cause occasionelle de la Grace, si on entend par-là une cause ministérielle, & non pas une cause déterminatrice des volontés générales de Dieu, à qui Dieu se soit fait une loi d'obéir; c'est-à-dire, de suivre ses desirs, n'en ayant aucun par lui-même.

Mais comme l'Auteur les regarde toutes comme très-véritables, voyons quelles sont les conséquences qu'il auroit dû raisonnablement en tirer.

Conséquences que l'Auteur a dû tirer de ses hypotheses.

I. Conséquence. Il faut mettre une extrême différence entre les causes occasionelles de l'ordre de la Nature, & la cause occasionelle de la Grace. Car les premieres, ou sont sans intelligence & sans liberté, comme la rencontre des corps; ou si elles sont intelligentes & libres, elles sont sujettes à l'erreur & au péché, comme les volontés des hommes. Mais la cause occasionelle de la Grace étant personnellement unie à la Sagesse éternelle, comme elle en est sans cesse éclairée, il ne peut y avoir aucun défaut dans sa conduite, ni du côté des ténebres de l'entendement, ni du côté du déréglement de la volonté; de sorte

qu'on ne peut douter qu'elle ne soit infaillible & impeccable. L'Auteur VII. Cl. a remarqué cette premiere différence, au moins en partie, dans le I. N°. IX. Eclaircissement n°. 14.

II. Conséquence. Il s'ensuit de-là, que s'il y a des défauts dans l'ordre de la Nature, à cause de la simplicité des voies de Dieu, les causes occasionelles n'y peuvent remédier : c'est au contraire sur elles qu'on doit rejetter ces défauts. Mais il n'en est pas de même dans l'ordre de la Grace. Car la cause occasionelle de cet ordre étant infaillible & impeccable dans sa conduite, parce qu'elle est toujours éclairée de la Sagesse éternelle, & *étant capable d'avoir des volontés particulieres, selon les besoins particuliers de l'ouvrage qu'elle forme*, il est visible qu'il ne pourroit y avoir de défauts dans cet ordre, auxquels cette cause occasionelle ne pût remédier. C'est ce que l'Auteur a encore vu au même lieu, quoiqu'il ne l'ait pas expliqué si au long.

III. Conséquence. Une cause occasionelle, si parfaite & si incapable de manquer jamais de suivre entiérement les desseins de Dieu, doit lui avoir rendu ce que sa sagesse sembloit lui avoir ôté, en le rendant impuissant par la nécessité qu'elle lui avoit imposée, de ne point agir par des volontés particulieres; c'est-à-dire, qu'elle doit avoir remis Dieu dans le même pouvoir d'exécuter la volonté que l'on suppose qu'il a, de sauver tous les hommes, que si c'étoit lui-même qui eût à l'exécuter par des volontés particulieres. C'est ce que l'Auteur paroît avoir voulu dire à la fin du II. Eclaircissement; mais avec beaucoup de brouillerie, parce qu'il y confond l'ame de Jesus Christ avec la Sagesse incarnée, & la Sagesse incarnée avec la sagesse essentielle, qu'il suppose avoir empêché que Dieu n'agît par des volontés particulieres.

IV. Conséquence. L'ouvrage, dont l'ame de Jesus Christ est la cause occasionelle, doit être si parfait & conduit avec tant de sagesse, *que les intelligences les plus éclairées n'y puissent remarquer le moindre défaut.* Et c'est un des avantages que Dieu a tirés de l'Incarnation; parce que l'ame que le Verbe s'est unie, est cause que Dieu a produit un ouvrage si accompli, en agissant d'une maniere digne de lui, & par des voies très-simples & très-générales. C'est ce qu'il dit au même endroit, & quoiqu'il y ait beaucoup de choses en cela qu'on ne puisse pas approuver, il est certain au moins, que c'est une suite raisonnable des principes qu'il avoit établis.

Voici encore trois autres conséquences, dont les deux dernieres sont des suites de la premiere, qui est de lui. C'est celle que j'appellerai la cinquieme.

VII. Cl. N°. IX. V. Conséquence. Si la sagesse de Dieu ne l'empêchoit pas d'agir par des volontés particulieres, de ce qu'il y a tant de personnes à qui la Grace n'est point donnée, comme aussi *de ce que souvent elle n'est point proportionnée au besoin de ceux à qui elle est donnée, ce seroit une preuve démonstrative qu'il ne veut pas sauver tous les hommes.* Cette proposition est de l'Auteur dans sa XII Méditation n. 24.

VI. Conséquence. L'ame de Jesus Christ, qui est la souveraine distributrice en qualité de cause occasionelle, agissant d'une part par des volontés particulieres, & étant de l'autre sans cesse éclairée de la Sagesse éternelle, qui ne lui permet pas de faire aucune faute dans sa conduite, c'est une preuve démonstrative qu'elle ne veut pas sauver tous les hommes, en la maniere que l'entend l'Auteur, de ce qu'il y a tant de personnes à qui elle ne fait point donner de graces, ou à qui elle en fait donner de non proportionnées à leurs besoins. La V. Conséquence, qui est de l'Auteur, ne sauroit être vraie que cette sixieme ne le soit aussi.

VII. Conséquence. Si Jesus Christ, comme homme, ne veut pas que tous les hommes soient sauvés, que comme Dieu le veut; c'est-à-dire, seulement d'une volonté antécédente; & que, d'une volonté conséquente, qui est la volonté absolue, il veuille seulement sauver ceux que son Pere lui a donnés, ce sera une imagination sans fondement, de regarder comme des défauts & des irrégularités dans l'ordre de la Grace qu'on doive rejetter sur l'ame de Jesus Christ comme en étant la cause occasionelle, de ce que la Grace n'est pas donnée à tant de personnes; de ce que la Grace qui est donnée à un pécheur, souvent n'est pas assez forte pour lui faire quitter son péché, & de ce que celle qui est donnée à un juste tenté, ne le rend pas toujours victorieux de la tentation.

Pour peu qu'on ait de pénétration & de bon sens, je ne vois pas qu'on puisse douter que ces Conséquences ne soient bien tirées des hypotheses de l'Auteur. Mais, cela étant, le Systême tombe en ruine; parce que d'ailleurs il ne peut être appuyé que sur d'autres propositions, qui étant contraires à celles-là, font qu'on lui peut appliquer cette parole de Jesus Christ: *Tout Royaume divisé contre lui-même sera ruiné; & nulle ville ou maison divisée contre elle-même ne pourra subsister.* Matth. 12. 25.

Voici les principales des Propositions contraires à ces Conséquences. On en a parlé en divers endroits de ce livre avec plus d'étendue: mais comme j'en fais ici une espece de récapitulation en ce qui regarde Jesus Christ comme cause occasionelle de la Grace, on trouvera bon que

que je les y marque, sans les réfuter d'une autre maniere que par l'op- VII. Cl.
position qu'elles ont aux conséquences tirées de ses hypotheses, que N°. IX.
je suppose qu'on aura trouvé nécessaires.

I. Proposition contraire aux Conséquences.

Il y a des irrégularités & des défauts dans l'ordre de la Grace, qui n'y seroient pas si Dieu agissoit par des volontés particulieres. C'est ce qu'il répete par-tout dans son Traité, dans les Eclaircissements qu'il y a ajoutés, dans les Additions qu'il y a mises en la derniere édition, dans ses Méditations, dans sa Réponse au livre des Idées; & c'est le grand fondement de ses preuves *à posteriori*, & *per reductionem ad absurdum*, pour obliger tout le monde d'entrer dans ses nouvelles pensées.

Mais cela est directement opposé aux quatre premieres Conséquences, & particuliérement à la quatrieme, selon laquelle l'ordre de la Grace étant conduit par une cause occasionelle intelligente, qui est toujours éclairée de la Sagesse éternelle, ce doit être un ouvrage si parfait, *que les intelligences les plus éclairées n'y sauroient remarquer aucun défaut.*

II. Proposition contraire aux Conséquences.

Si Dieu agissoit par des volontés particulieres, ce seroit une chose tout-à-fait indigne de sa sagesse & de sa bonté, que la Grace fût donnée à des cœurs endurcis, qu'elle rend plus coupables & plus criminels: mais ce qui fait que cela arrive présentement, sans que cela fasse tort à sa bonté, c'est qu'il ne fait rien dans l'ordre de la Grace, que selon qu'il y est déterminé par la cause occasionelle; & qu'ainsi ce qu'il y auroit en cela d'indigne de sa bonté se doit rejetter sur la cause occasionelle, & non pas sur Dieu. C'est comme il raisonne par-tout. On peut voir entre les autres endroits ce qu'il dit dans l'Addition au n. 17. du II. Discours.

Mais la premiere Conséquence fait voir, qu'il n'a pu raisonner de la sorte, que pour n'avoir pas fait d'attention aux qualités d'*infaillible* & d'*impeccable* dans sa conduite, que possede la cause occasionelle de la Grace. Car si le P. Malebranche croit avoir assez de lumiere pour voir qu'une grace de la Loi nouvelle, qui rendroit plus coupable & plus criminel celui à qui elle seroit donnée, seroit indigne de la bonté de Dieu, peut-il penser que Jesus Christ, comme homme, *en qui il avoue que sont cachés tous les trésors de la sagesse & de la science de Dieu*, ne

VII. Cl. N°. IX. voie pas cela aussi-bien que lui ? Et si le P. Malebranche ne voudroit pas prier Dieu de donner une telle grace, en jugeant que ce seroit le prier d'une chose indigne de sa bonté, comment, s'il avoit bien pensé à ce qu'il écrit, auroit-il pu supposer que Jesus Christ n'auroit pas autant de discrétion que lui, pour ne pas vouloir que Dieu fit à sa priere, ce que Dieu ne feroit jamais de lui-même, comme étant indigne de sa bonté & de sa sagesse ? Ce qu'il y a ici de particulier, est qu'il a supposé faux, quand il s'est imaginé qu'il y avoit des graces de Jesus Christ, qui rendoient les hommes plus coupables & plus criminels. On peut voir ce qui a été dit sur cela dans le second Livre Chap. XXXII, & dans celui-ci Chapitre XII.

III. Proposition contraire aux Conséquences.

Si Dieu agissoit par des volontés particulieres, il n'y a point d'homme à qui la Grace ne fût donnée : mais présentement il n'y a pas lieu de s'étonner si la Grace n'est point donnée à tant de pécheurs endurcis, & si tant de nations infidelles ne connoissent point Jesus Christ. Car cela vient de ce que l'ame de Jesus qui est la cause occasionelle de la Grace, *a pu négliger, comme indignes de ses soins, tous ceux qui ne l'invoquent pas. II. Dis. n. 17. Addit.*

Toutes les *Conséquences* font voir, ou que quand Dieu agiroit par des volontés particulieres, il auroit pu négliger autant de peuples & de nations qu'il y en a présentement de négligées, ou que l'ame de Jesus Christ qui est la cause occasionelle de la Grace, n'auroit pu les négliger. Car ce qui fait dire à l'Auteur, que Dieu agissant par des volontés particulieres, auroit répandu la Grace sur tous les hommes, est qu'il prétend qu'il veut véritablement & sincérement que tous les hommes soient sauvés. Or il met d'une part, dans l'ame de Jesus Christ une volonté semblable à l'égard du salut de tous les hommes ; & il avoue de l'autre, que cette ame sainte agit par des volontés particulieres. Pourquoi donc négligeroit-elle le salut de tant de peuples, si Dieu agissant par des volontés particulieres ne pourroit négliger le salut d'aucun ?

IV. Proposition contraire aux Conséquences.

Dieu ne feroit pas sage, si agissant par des volontés particulieres, il donnoit à un pécheur ou à un juste tenté des graces qui ne seroient pas assez fortes pour convertir l'un, ou pour affermir l'autre dans le bien ; parce que tout agent intelligent manque de sagesse,

quand il ne proportionne pas les moyens à la fin. Mais ce qui fait que ces graces inefficaces sont données maintenant à des pécheurs & à des justes tentés, c'est que l'ame de Jesus Christ, qui est la cause distributive des graces, les leur donne au hasard, sans savoir si elles leur sont proportionnées ou non, parce qu'elle ne connoît pas le fond des cœurs; & il n'est pas à propos qu'elle le connoisse en distribuant les graces, parce qu'agissant comme cause occasionelle, son action ne doit pas porter le caractere de scrutateur des cœurs. *II. Discours n°. 17. Addition p. 123.* VII. Cl. N°. IX.

On a déja vu dans les Chapitres précédents combien c'est une chose absurde & injurieuse à Jesus Christ, de vouloir qu'il donne les graces au hasard, en ne sachant pas & ne voulant pas savoir quel effet elles auront. Je me contente de remarquer ici, que s'il avoit fait plus d'attention à la premiere *Conséquence* que j'ai tirée de ce qu'il dit dans son I. Eclaircissement, il ne seroit jamais tombé dans une erreur si grossiere. Car pour peu que l'on fasse de réflexion sur la distance infinie qu'il y doit avoir, selon lui-même, entre la cause occasionelle de la Grace, & les autres causes occasionelles, on jugera que bien loin que l'action de la cause occasionelle de la Grace ne *doive pas porter le caractere de scrutateur des cœurs*, il est nécessaire qu'elle le porte aussi-bien que celui d'*infaillible* & d'*impeccable*; puisqu'il lui est essentiel d'être toujours éclairée de la Sagesse éternelle, & par conséquent de ne manquer jamais de lumiere en tout ce qu'elle a à faire; soit en qualité d'Architecte du Temple éternel, comme parle l'Auteur, soit en qualité de Chef de l'Eglise.

Voilà tout ce que j'avois à dire pour la Seconde partie de ce troisieme Livre, dans laquelle je m'étois engagé de faire voir, que tout ce que l'Auteur dit pour résoudre les difficultés qui se trouvent dans la distribution de la Grace, qu'il s'est imaginé être insurmontables, à moins qu'on ne reconnoisse que Jesus Christ en est la cause occasionelle, n'est que contradiction & qu'erreur.

N'a-t-il point sujet de craindre que ce ne soit une punition de la témérité qu'il a eue, de prétendre qu'il pourroit faire taire les libertins, en entreprenant de pénétrer par sa foible raison, les impénétrables jugements de Dieu, dont S. Paul a voulu que nous adorassions la profondeur incompréhensible? C'est ce qui est arrivé, & qui arrivera toujours à tous ceux qui ont eu, ou qui auront à l'avenir, une semblable présomption. Car ce que dit S. Augustin sera toujours vrai: *Multi de isto profundo quærentes reddere rationem, in fabulas vanitatis abierunt.* Il y a bien des gens qui ont tâché de rendre raison de *Serm. 7. de verbis Apost.*

VII. Cl. N°. IX. la profondeur des jugements de Dieu : pourquoi la grace est donnée à l'un, & non pas à l'autre ; pourquoi de deux enfants, Dieu fait baptiser l'un, & laisse mourir l'autre sans Baptême ; pourquoi il donne la persévérance à tels & tels d'entre les justes, & ne la donne pas à d'autres ; pourquoi il y a encore tant de peuples à qui l'Evangile n'a pas été prêché ? Mais tout ce qu'ils ont gagné par leurs recherches présomptueuses, a été de s'égarer en de vaines & d'extravagantes fables.

L'Auteur du Systême en est un grand exemple ; & jamais homme ne mérita mieux qu'on lui adressât ce que le même Saint dit en un autre endroit, à ces chercheurs de raisons, qui s'imaginent pouvoir faire comprendre ce que S. Paul nous assure ne pouvoir être compris : *Quæris tu rationem, ego expavesco altitudinem. Tu ratiocinare, ego miror. Tu disputa, ego credam ; altitudinem video, ad profundum non pervenio.* Vous cherchez des raisons où l'Apôtre n'en a point trouvé. Mais pour moi je demeure effrayé de ce qui l'a effrayé lui-même. Je vous laisse donc raisonner ; mais pour moi je crois. Je vois un profond abyme ; mais je n'arrive point jusques à en voir le fond. Ajouterai-je ce que ce Pere ajoute, qui est encore plus terrible. *Si inscrutabilia scrutari venisti, & investigabilia investigare venisti : crede nam peristi.* Si vous entreprenez de pénétrer ce qui est impénétrable & de comprendre ce qui est incompréhensible : arrêtez-vous, & contentez-vous de croire, autrement vous êtes perdu.

Serm. 27. n. 7.

CONCLUSION.

Pensez-y, Mon Révérend Pere : les avis de ce grand Saint certainement vous regardent. Mais si c'est cette entreprise téméraire, qui a dû vous faire trembler, qui ait donné occasion à vos erreurs, les erreurs en elles-mêmes vous doivent être encore un plus grand sujet de tremblement. Elles sont assurément très-importantes. Faitez-y plus d'attention, & vous le reconnoîtrez. Défiez-vous du préjugé qui vous les a fait prendre pour des vérités. C'est la liaison qu'elles ont avec de nouveaux principes, qui dès-là qu'ils étoient nouveaux en matiere de Théologie, vous ont dû être suspects. Mettez-vous en esprit, dans le temps où vous ne vous étiez point encore laissé prévenir par cette nouvelle Philosophie, *que la cause universelle ne doit point agir par des volontés particulieres, ni dans l'ordre de la Nature, ni dans celui de la Grace.* Jugez vous-même ce que vous auriez dit alors des étranges pensées où ce faux principe vous a jeté, si un autre vous les

avoit proposées. Je suis assuré qu'en ce temps-là vous en auriez eu de l'horreur, & que vous les auriez rejetées avec indignation. Je ne m'arrête qu'à deux, parce que ce sont les principales, & qui ne sauroient être fausses que votre Systême ne tombe en ruine. VII. Cl. N°. IX.

L'une est; que l'ame de Jesus Christ, quoiqu'unie personnellement au Verbe, en est si peu dépendante, que n'ayant point d'autre puissance que celle de cause occasionelle, elle n'exerce cette puissance que par une infinité de desirs, qu'elle a tous d'elle-même, sans que le Verbe les forme en elle; & la détermine à les avoir.

L'autre est, que cette même ame toute unie qu'elle est à la Sagesse éternelle, en est si peu éclairée, qu'elle ne connoît point le secret des cœurs, quelque besoin qu'elle ait, selon vous, de les connoître afin d'agir sagement dans la distribution des graces.

Rentrez en vous-même, Mon Révérend Pere : examinez sérieusement ces deux propositions. Peut-on guere s'en imaginer de plus contraires aux sentiments de la piété chrétienne, & à l'esprit de la Congrégation à laquelle Dieu vous a appellé? Son illustre Instituteur a voulu, que sa principale dévotion fût de méditer & d'adorer les grandeurs de l'homme-Dieu, & ce qu'il y a de plus particulier dans cette union ineffable, qui est, qu'en Jesus Christ, le Verbe préside à tout, le Verbe tient tout sous sa main; qu'il domine en tout & par-tout la nature qui lui est unie : que l'homme est absolument soumis à la direction intime du Verbe; que tout ce qu'il pense, tout ce qu'il veut, tout ce qu'il dit, est animé par le Verbe, conduit par le Verbe. Ce ne sont pas les paroles, mais c'est le sens de tout ce qu'ont toujours cru de ce mystere, tous ceux qui n'en ont pas altéré la foi par des imaginations nestoriennes. On ne sauroit croire que vous en ayiez eu d'autres pensées avant que votre Systême vous les ait fait oublier, en n'appliquant votre esprit qu'à ce qui pouvoit lui être conforme. Perdez-le de vue pour un moment, & vous ferez vous-même étonné que vous ayiez pu concevoir la très sainte ame de Jesus Christ si peu dépendante du Verbe, que tout ce qu'elle fait pour accomplir son œuvre, ensuite de la souveraine puissance que Dieu lui a donnée dans le ciel & sur la terre, elle le fasse par des desirs qu'elle se donne à elle-même sans que le Verbe les forme en elle.

On est encore plus assuré, Mon Révérend Pere, que tant que vous ne consulterez que les mouvements de votre piété, sans envisager ce que deviendra votre Systême, vous n'hesiterez pas à rejetter comme un blasphême, que Jesus Christ, comme homme, ne connoisse pas

VII. Cl. N°. IX. le fond des cœurs, & qu'il répande les graces au hasard, sans savoir ce qui en arrivera.

Ne dites donc plus, que quelque choquant que cela paroisse, il faut qu'il soit vrai; parce qu'autrement votre Systême seroit faux. Mais demandez pardon à Dieu d'avoir osé publier un Systême qui ne se peut soutenir sans renverser la foi de tous les Chrétiens qui sont au monde, n'y en ayant aucun qui sache sa Religion, qui ne soit persuadé que Jesus Christ connoît très-parfaitement ses plus secretes pensées. Je vous parle avec liberté, parce que je vous aime sincérement; mais c'est *d'un amour de jalousie*, comme l'appelle S. Paul, qui ne me permet pas d'être sans douleur, en vous *voyant dégénérer de la simplicité de la foi en Jesus Christ.*

Vous savez que je ne suis pas le seul qui ait de vous ce sentiment, & qu'il y en a de beaucoup plus considérables que moi en toute maniere, qui vous ont fait entendre à vous-même, combien ils sont scandalisés de l'injure que vous faites à la très-sainte ame du Sauveur du monde, par l'ignorance que vous lui attribuez. C'est donc le plus grand témoignage d'une vraie charité qu'on vous puisse rendre, que de vous exhorter à réparer humblement, généreusement, chrétiennement le scandale que vous avez donné à l'Eglise. Rien ne vous seroit plus honorable & devant Dieu & devant les hommes, que d'imiter l'exemple si célebre & si édifiant du Moine Leporius, dont j'ai déja parlé. Il étoit tombé dans la même erreur que vous touchant l'ignorance de Jesus Christ comme homme, & vous avez des maximes qui ne s'éloignent pas assez de ses autres erreurs touchant l'Incarnation. Il fut heureux dans sa chûte. Dieu qui vouloit ramener cet enfant égaré, lui fit trouver en la personne de S. Augustin & de quelques autres Evêques d'Afrique, de vrais Peres, pleins de lumiere & de charité, qui le gagnerent par leur douceur, & lui donnerent moyen de profiter de sa faute en la lui faisant réparer par une rétractation, qui fut dressée & signée par ces grands Evêques, & qui a depuis été regardée, par les Papes & par les Conciles généraux, comme un témoignage authentique de la foi de l'Eglise. Qu'on auroit de joie, Mon Pere, si Dieu vous faisoit la grace de vous porter de vous-même à une action si digne d'un vrai Chrétien, qui ne trouve rien de si glorieux que de faire triompher la vérité, quand ce devroit être par la diminution de sa propre estime!

Vous avez témoigné que vous étiez dans cette disposition, & vous avez fait une promesse solemnelle de rétracter avec joie les erreurs où

vous pourriez être tombé. Mais d'où vient qu'il y a tant de personnes qui font de ces sortes de protestations, & qu'il s'en trouve si peu qui exécutent ce qu'ils ont promis? C'est qu'on ne promet d'ordinaire de se rétracter, qu'en se promettant en même temps, qu'on ne sera pas obligé de le faire, parce qu'on se tient assuré de n'avoir enseigné aucune erreur. Cependant cette assurance peut n'être pas également bien fondée dans tous ceux qui écrivent : car on a raison sans doute d'avoir toute une autre confiance de ne point blesser la foi de l'Eglise, quand on ne dit rien qui ne soit appuyé sur la Doctrine des SS. Peres, & qui ne soit communément reçu par les plus habiles Théologiens, que quand on se fait honneur de marcher par des routes toutes nouvelles, & d'avoir de nouveaux principes, de nouvelles maximes, de nouvelles vues sur la conduite de Dieu dans la distribution de ses graces. Ne pas comprendre combien il est aisé de s'égarer par ce chemin, c'est déja s'être égaré. VII. CL. N°. IX.

Quoi qu'il en soit, je ne vous ai point parlé en l'air. Je vous ai fait remarquer deux propositions, que vous ne sauriez désavouer qui ne soient de vous, & qu'elles ne soient essentielles à votre Systême. Je vous en ai fait voir la fausseté par tout ce Livre; & ç'a été, si je ne me trompe, avec tant d'évidence, que pour peu qu'on ait de bon sens, on a dû être convaincu que ce sont des erreurs insoutenables, qui renversent les véritables idées que la foi du mystere de l'Incarnation nous oblige d'avoir de la très-sainte ame de Notre Seigneur Jesus Christ. Je viens de vous prier, en le concluant, d'y faire plus d'attention que vous n'avez fait jusques ici, & j'ai voulu espérer que cela suffiroit pour vous en donner de l'éloignement. Dieu veuille que mon espérance n'ait pas été vaine, & qu'un malheureux engagement à soutenir un corps de doctrine que vous vous êtes imaginé avoir appris de la Sagesse éternelle, & qui ne sauroit subsister sans ces deux propositions, n'ait pas répandu de si épaisses ténebres dans votre esprit, que la lumiere de la vérité ne les puisse plus percer. Vous seriez bien à plaindre, Mon Pere, si vous étiez dans cet état : & ce qui pourroit avoir plus contribué à vous y mettre & à vous y entretenir, est, si vous aviez la présomption de n'en croire que vous-même, sur deux points si importants de la doctrine chrétienne. Empêchez au moins qu'on n'ait de vous cette opinion, qui ne vous seroit ni avantageuse, ni propre à vous faire avoir beaucoup de Disciples. Ç'a été une chose assez étrange, qu'un Systême Théologique, rempli de tant de nouvelles pensées sur les plus importantes matieres de la Religion, ait été imprimé quatre fois sans aucune Approbation ni d'Evêques ni de Docteurs. Mais on peut laisser là ce

VII. Cl. qui auroit dû être fait, & ne vous pas presser maintenant de nous
N°. IX. faire avoir des Approbations de votre Systême entier. Vous pourriez dire, que, comme cela seroit d'une longue discussion, vous auriez peine à trouver des Prélats ou des Docteurs qui voulussent s'engager dans cet examen. Mais ce que je propose est très-court & très-facile. Je me restreins aux deux propositions que j'ai marquées touchant l'ame de Jesus Christ. Si vous voulez que l'on ne vous regarde pas comme un Novateur sur ces deux points, & comme un homme qui dogmatise, puisque, selon vous, *c'est dogmatiser que d'enseigner de nouveaux dogmes*, proposez-les avec ce que j'en ait dit dans ce Livre, & ce qu'il vous plaira d'en dire pour votre défense, à sept ou huit, ou Evêques, ou Docteurs de Sorbonne, ou Professeurs en Théologie de votre Congrégation, & apportez-nous en des témoignages en bonne forme, par lesquels il paroisse qu'ils n'y ont rien trouvé à redire.

Que si cela vous est impossible, & que n'osant le tenter, parce que vous savez bien que vous n'y réussiriez pas, vous vous contentez, à votre ordinaire, de payer d'injures la peine que l'on prend pour vous tirer de l'erreur, que restera-t-il à tous ceux qui vous aiment, non d'un amour de flatterie, mais d'un amour de vraie charité, que de déplorer votre aveuglement, & de prier Dieu qu'il vous guérisse d'une si dangereuse présomption, en vous faisant entrer dans la vérité par la voie de l'humilité.

FIN du Tome XXXIX.

TABLE

TABLE
DES LIVRES ET DES CHAPITRES
DES RÉFLEXIONS PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES.

LIVRE PREMIER.

LIVRE SECOND.

Sur ce que ce Systême a de nouveau touchant l'ordre de la Grace, par rapport à Dieu.

LIVRE TROISIEME.

Contenant l'examen de plusieurs Nouveautés touchant Jesus Christ comme Distributeur des graces.

FIN de la Table du Tome XXXIX.